Commentaire de l'épître de saint Paul aux Romains
PAR SAINT THOMAS D'AQUIN
Docteur de l'Église catholique

Traduction du père Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy osb,
1999 Éditions du Cerf
Numérisation *Docteur Angélique*

Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ	**Traduction du père Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy osb, 1999**
in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit	Edition du Cerf, 1999
Prooemium	PROLOGUE GÉNÉRAL AUX ÉPÎTRES DE PAUL
[86165] Super Rom., pr. *Vas electionis est mihi iste*, et cetera. Act. IX, v. 15. Homines in sacra Scriptura inveniuntur vasis comparati propter quatuor, scilicet : propter constitutionem, repletionem, usum et fructum. Primo enim quantum ad constitutionem. Vas enim artificis arbitrio subiacet. Ier. c. XVIII, 4. — *fecit illud vas alterum, sicut placuerat ei*. Sic et constitutio hominum subiacet Dei arbitrio, de quo in Ps. XCIX, 3. — *ipse fecit nos et non ipsi nos*. Unde Isaias c. XLV, 9 dicit : *numquid dicit lutum figulo suo : quid facis ?* Et infra IX, 20. — *numquid dicit figmentum ei, qui se finxit : quid me fecisti sic ?* Et inde est quod secundum voluntatem Dei artificis diversa invenitur vasorum constitutio. I Tim. II, 20. — *in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia*. Beatus autem Paulus, quia vas electionis nominatur in verbis propositis, quale vas fuerit, patet per id quod dicitur Eccli. l, 10. — *quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*. Aureum quidem vas fuit propter fulgorem sapientiae, de qua potest intelligi quod dicitur Gen. II, 12. — *et aurum terrae illius optimum est*, quia, ut dicitur Prov. III, 15, *pretiosior est cunctis opibus*. Unde et beatus Petrus testimonium perhibet ei dicens. I	"*Va, car cet homme m'est un vase d'élection, pour porter mon nom devant les nations païennes, les rois et les fils d'Israël*" (Ac 9, 15). **1. —** Il se trouve dans la sainte Écriture que les hommes sont comparés à un vase pour quatre raisons : à cause de leur formation, de leur capacité, de leur usage, et de leur fruit. D'abord par leur formation. Car un vase dépend de la volonté de l'artisan (Jr 18, 4) : "*Le vase d'argile qu'il faisait se brisa dans ses mains; et revenant, il en fit un autre vase, comme il avait plu à ses yeux de le faire*." Ainsi la formation des hommes dépend-elle de la volonté de Dieu (Ps 99, 3) : "Sachez que le Seigneur est Dieu : c'est lui-même qui nous a faits, et non pas nous-mêmes. D'où ces paroles d'Isaïe : "Est-ce que l'argile dira à son potier : Que fais-tu, et ton ouvrage est-il sans mains Et de Paul aux Romains "*Le vase d'argile dit-il à celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ?*" Voilà pourquoi les vases, selon la volonté divine créatrice, sont diversement formés "*Au reste, dans une grande maison il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi de bois et d'argile* " Ainsi, puisque le bienheureux Paul est appelé vase d'élection dans les paroles précitées, ce

Petr. c. III, 15. — *sicut et charissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis*. Solidum quidem fuit virtute charitatis, de qua dicitur Cant. ultimo : *fortis est ut mors dilectio*. Unde et ipse dicit Rom. c. VIII, 38 s. : *certus sum enim quia neque mors neque vita*, etc. *poterunt nos separare a charitate Dei*. Ornatum autem fuit omni lapide pretioso, scilicet omnibus virtutibus, de quibus dicitur 1 Co III, 12. — *si quis superaedificat supra fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos*, et cetera. Unde et ipse dicit 2 Co I, v. 12. — *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae, quod in simplicitate cordis et in sinceritate Dei et non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conversati sumus in hoc mundo*. Quale autem fuerit istud vas patet ex hoc quod talia propinavit : docuit enim excellentissimae divinitatis mysteria, quae ad sapientiam pertinent, ut patet 1 Co II, 6. — *sapientiam loquimur inter perfectos*, commendavit etiam excellentissime charitatem, 1 Co XIII, instruxit homines de diversis virtutibus, ut patet Col. III, 12. — *induite vos sicut electi Dei, sancti et dilecti, viscera misericordiae* et cetera. Secundo etiam ad vasa pertinere videtur ut liquore aliquo impleantur, secundum illud IV Reg. IV, 5. — *illi offerebant vasa et illa infundebat*. Invenitur etiam inter vasa diversitas quantum ad huiusmodi plenitudinem. Nam quaedam inveniuntur vasa vini, quaedam olei, et diversa diversi generis. Sic etiam et homines diversis gratiis, quasi diversis liquoribus, replentur divinitus, 1 Co XII, 8. — *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii*, et cetera. Hoc autem vas, de quo nunc agitur, plenum fuit pretioso liquore, scilicet nomine Christi, de quo dicitur Cant. I, 2. — *oleum effusum nomen tuum*. Unde dicitur *ut portet nomen meum*. Totus enim videtur fuisse hoc nomine plenus, secundum illud Apoc. III, 12. — *scribam super eum nomen meum*. Habuit enim hoc nomen in cognitione intellectus, secundum illud 1 Co II, 2. — *non enim iudicavi me scire aliquid inter vos nisi Christum*. Habuit etiam hoc nomen in

verset de l'Ecclésiastique montre quel vase il a été : "*Comme un vase d'or massif orné de toutes sortes de pierres précieuses*."

Paul fut un vase d'or à cause de l'éclat de cette sagesse, à laquelle on peut appliquer ces paroles de la Genèse : "Et l'or de cette terre est excellent "; car, selon ces paroles des Proverbes : "La sagesse est plus précieuse que toutes les richesses." Aussi le bienheureux Pierre lui rend-il témoignage en disant : "Comme notre très cher frère Paul vous l'a écrit selon la sagesse qui lui a été donnée "

Il fut un vase massif par la vertu de charité, dont il est dit : "*L'amour est fort comme la mort*" Voilà pourquoi Paul lui-même dit aussi : "*Car je suis certain que ni mort, ni vie, ni anges, ni principautés, ni puissances, ni le présent, ni l'avenir, ni force, ni hauteur, ni profondeur, ni aucune autre créature, ne pourra nous séparer de la charité de Dieu, qui est dans le Christ Jésus* "

Et il fut un vase orné de toutes sortes de pierres précieuses, c'est-à-dire de toutes les vertus, dont il est dit : "*Que si on élève sur ce fondement <qu'est le Christ> un édifice d'or, d'argent, de pierres précieuses, de bois, de foin, de chaume, l'ouvrage de chacun sera manifesté*." Et c'est pourquoi <Paul> dit lui-même "*Ce qui fait notre gloire, c'est ce témoignage de notre conscience : nous nous sommes conduits dans ce monde, et plus particulièrement envers vous, avec la simplicité du cœur et la sincérité de Dieu, et non point selon la sagesse charnelle, mais selon la grâce de Dieu*"

2. — D'autre part, il montre quel vase <Paul> a été à partir du breuvage qu'il offrira : car il a enseigné de la manière la plus excellente les mystères de la divinité, qui sont l'objet de la sagesse, comme on le voit dans la première épître aux Corinthiens : "*Nous prêchons la sagesse parmi les parfaits* " Il a de plus très excellemment loué la charité ", et il a donné aux hommes un enseignement sur les différentes vertus : "*Revêtez-vous, comme des élus de Dieu, saints et bien-aimés, d'entrai de miséricorde, de bonté, d'humilité, de modestie, de patience; vous supportant mutuellement, vous pardonnant les torts que l'un pourrait avoir envers l'autre; comme le*

dilectione affectus, secundum illud Rom. VIII, 35. — *quis nos separabit a charitate Christi*. 1 Co c. ultimo : *si quis non amat dominum nostrum Iesum Christum, sit anathema*. Habuit etiam ipsum in tota vitae suae conversatione. Unde dicebat Gal. II, 20. — *vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus*. Tertio, quantum ad usum considerandum est quod omnia vasa alicui usui deputantur, sed quaedam ad honorabiliorem, quaedam ad viliorem, secundum illud Rom. IX, 21. — *an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam ?* Sic etiam homines, secundum divinam ordinationem, diversis usibus deputantur, secundum illud Eccli. XXXIII, 10-11. — *omnes homines de solo et ex terra, unde et creatus est Adam. In multitudine disciplinae dominus separavit eos et immutavit vias eorum. Ex ipsis benedixit et exaltavit, maledixit et humiliavit*. Hoc autem vas ad nobilem usum est deputatum, est enim vas portatorium divini nominis, dicitur enim *ut portet nomen meum*[1], quod quidem nomen necessarium erat portari quia longe erat ab hominibus, secundum illud Is. XXX, 27. — *ecce nomen domini venit de longinquo*. Est autem nobis longinquum propter peccatum, secundum illud Ps. CXVIII, 155. — *longe a peccatoribus salus*. Est etiam nobis longinquum propter intellectus obscuritatem, unde et de quibusdam dicitur, Hebr. XI, 13, quod erant *a longe aspicientes*, et Num. XXIV, v. 17, dicitur : *videbo eum, sed non modo; intuebor illum, sed non prope*. Et ideo sicut Angeli divinas

Seigneur a pardonné, pardonnez aussi de même. "

3. Il est en deuxième lieu de la nature des vases d'être remplis de quelque liquide, selon ce qui est dit : "*Ses fils lui présentaient les vases, et elle y versait l'huile* " Il y a en outre de la diversité parmi les vases, en ce qui concerne leur contenance. Car dans quelques-uns on met du vin, dans d'autres de l'huile, et divers sont les vases de genre différent. C'est ainsi également que les hommes sont divinement remplis de grâces diverses, à la manière de liquides différents [2]: "*Car à l'un est donnée par l'Esprit la parole de sagesse; à un autre la parole de science, selon le même Esprit; à un autre la foi, par le même Esprit; à un autre la grâce de guérir, par le même Esprit; à un autre, la vertu d'opérer des miracles; à un autre, la prophétie; à un autre, le discernement des esprits; à un autre, le don des langues diverses; à un autre, l'interprétation des discours*."

Or <Paul>, ce vase dont nous parlons maintenant, a été rempli d'un liquide précieux, c'est-à-dire du nom du Christ dont il est dit : "*C'est une huile répandue que ton nom*" D'où ces paroles <relatives à l'Apôtre> : Pour porter mon nom. Il parut en effet tout rempli de ce nom, selon cette parole de l'Apocalypse "*J'écrirai sur lui mon nom*" Il eut en effet ce nom dans la connaissance de l'intelligence, d'après ses propres paroles : "*Car je n'ai pas jugé savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ* " Il eut aussi ce nom dans l'affection du cœur, selon ce verset des Romains : "*Qui nous séparera de la charité du Christ* ?" et "*Si quelqu'un n'aime point Notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit*

[1] Nomen meum, (mon nom) au lieu de, nomen Det mei (le nom de mon Dieu) (Ap 3, 12, probablement cité de mémoire).

[2] Saint Thomas esquisse ici une théologie spintuelle du nom de Jésus-Christ, situant le Nom divin dans la connaissance, puis dans le cœur, enfin dans la vie. Selon la perspective biblique, le Nom divin est rempli de la présence de Celui qu'il désigne; d'où son caractére sacré. De ce point de vue, sanctifier le Nom, c'est comprendre que le Nom de Dieu est saint, et cela, de trois manières le comprendre avec son intelligence (le Nom révèle et fait connaître), le comprendre avec son cœur (le Nom est un appel d'amour), le comprendre par toute sa vie (le Nom, comme une huile consacrée, imprègne notre vie et la sanctifie). Cette théologie spirituelle est illustrée plus loin par l'exemple de saint Paul, qui est "porteur du Nom" dans sa vie (il imite la Passion du Christ), dans son cœur et donc sur ses lèvres (la bouche parle de l'abondance du cœur), enfin dans son intelligence et son ministère doctrinal (il a exposé le sens de l'Ecriture).

illuminationes ad nos deferunt, tamquam a Deo distantes, ita apostoli evangelicam doctrinam a Christo ad nos detulerunt. Et sicut in veteri testamento post legem Moysi leguntur prophetae, qui legis doctrinam populo tradebant secundum illud Mal. IV, 4. — *mementote Moysi servi mei* ita etiam in novo testamento, post Evangelium, legitur apostolorum doctrina, qui, ea quae a domino audierunt, tradiderunt fidelibus, secundum illud 1 Co XI, 23. — *accepi a domino quod et tradidi vobis*. Portavit autem beatus Paulus nomen Christi : primo quidem in corpore, conversationem et passionem eius imitando, secundum illud Gal. ultimo : *ego enim stigmata Christi Iesu in corpore meo porto*. Secundo in ore, quod patet in hoc quod in epistolis suis frequentissime Christum nominat : *ex abundantia enim cordis os loquitur*, ut dicitur Matth. XII, 34. Unde potest significari per columbam, de qua dicitur, Gen. VIII, 11, quod venit ad arcam portans ramum olivae in ore suo. Quia enim oliva misericordiam significat, congrue per ramum olivae accipitur nomen Iesu Christi, quod etiam misericordiam significat, secundum illud Matth. I, 21. — *vocabis nomen eius Iesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Hunc autem ramum, virentibus foliis, detulit ad arcam, scilicet Ecclesiam, quando eius virtutem et significationem multipliciter expressit, Christi gratiam et misericordiam ostendendo. Unde iste dicit I Tim. I, 16. — *ideo misericordiam consecutus sum, ut in me primo ostenderet Iesus Christus omnem patientiam*. Et inde est quod sicut inter Scripturas veteris testamenti maxime frequentantur in Ecclesia Psalmi David, qui post peccatum veniam obtinuit, ita in novo testamento frequentantur epistolae Pauli, qui misericordiam consecutus est, ut ex hoc peccatores ad spem erigantur; quamvis possit et alia ratio esse, quia in utraque Scriptura fere tota theologiae continetur doctrina. Tertio portavit non solum ad praesentes sed etiam ad absentes et futuros, sensum Scripturae tradendo, secundum illud Is. c. VIII, 1. — *sume tibi librum grandem*

anathème " Il l'a également gardé tout au long de sa vie. C'est pourquoi il disait : "Mais je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi. Car si je vis maintenant dans la chair, j'y vis en la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé, et s'est lui-même livré pour moi."

4. — Enfin, en ce qui concerne leur usage, on observera que chaque vase est destiné à un usage particulier, mais certains à un usage plus honorable, d'autres à un usage plus vil, selon ce verset des Romains : "*Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase d'honneur, et un autre d'ignominie* **?**" Ainsi de même les hommes, suivant l'ordonnance divine, sont destinés à des services particuliers, d'après ce qu'on lit dans l'Ecclésiastique : "*Tous les hommes <ont été tirés> du limon et de la terre, dont Adam a été formé. Dans la grandeur de sa sagesse, Dieu a établi des différences entre eux, et il a diversifié leurs voies. Parmi eux il en a béni et exalté; et parmi eux il en a sanctifié et attaché à lui; et parmi eux il en a maudit et humilié, et il les a chassés du pays où ils s'étaient retirés*."

Mais ce vase, <en la personne de Paul>, a été destiné pour un noble usage, car il est un vase porteur du Nom divin. Il est écrit en effet : *pour porter mon nom***.** En vérité, il était nécessaire que ce nom fût porté, parce qu'il était loin des hommes, selon ce verset d'Isaïe : "*Voici que le Nom du Seigneur vient de loin*."

En effet, le Nom du Seigneur est loin de nous à cause du péché, selon ces paroles du psalmiste : "*Loin des pécheurs est le salut*" — Il est aussi loin de nous à cause de l'obscurité de l'intelligence, aussi est-il dit de quelques-uns qu'"*ils voyaient de loin*"; et il est écrit au livre des Nombres : "*Je le verrai, mais non maintenant; je le contemplerai, mais non de près* " Et c'est pourquoi, de même que les anges portent les illuminations divines jusqu'à nous qui sommes à distance de Dieu, ainsi les Apôtres nous ont apporté la doctrine évangélique depuis le Christ jusqu'à nous. Et de même que dans l'Ancien Testament, après la Loi de Moïse on lit les prophètes qui transmettaient la doctrine de la Loi au peuple, suivant ces paroles de Malachie "*Souviens-toi*

et scribe in eo stilo hominis. In hoc autem officio portandi nomen Dei ostenditur eius excellentia quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad electionis gratiam, unde dicitur *vas electionis*. Eph. c. I, 4. — *elegit nos in Christo ante mundi constitutionem*. Secundo quantum ad fidelitatem quia nihil sui quaesivit sed Christi, secundum illud 2 Co IV, 5. — *non enim nosmetipsos praedicamus, sed Christum Iesum*. Unde dicit : *vas electionis est mihi*. Tertio quantum ad singularem excellentiam, unde ipse dicit, 1 Co XV, 10. — *abundantius illis omnibus laboravi*. Unde signanter dicit *vas electionis est mihi*, quasi prae aliis singulariter. Quantum ad fructum considerandum est quod quidam sunt quasi vasa inutilia, vel propter peccatum vel propter errorem, secundum illud Ier. LI, 34. — *reddidit me quasi vas inane*. Sed beatus Paulus fuit purus a peccato et errore, unde fuit vas electionis utile, secundum illud II Tim. II, 21. — *si quis emundaverit se ab istis*, scilicet erroribus et peccatis, *erit vas in honorem sanctificatum utile domino*. Unde utilitas sive fructus huius vasis exprimitur cum dicitur *coram gentibus*, quarum doctor fuit secundum illud I Tim. II, 7. — *doctor gentium in fide et veritate; et regibus*, quibus fidem Christi annuntiavit sicut Agrippae, ut habetur Act. XVI, 38, et etiam Neroni et eius principibus; unde dicitur Phil. c. I, 12-13. — *quae circa me sunt magis ad profectum venerunt Evangelii, ita ut vincula mea manifesta fierent in Christo in omni praetorio*; Is. XLIX, 7. — *reges videbunt et consurgent principes. Et filiis Israel*, contra

<de la Loi> de Moïse, mon serviteur, <Loi> que je lui ai prescrite à l'Horeb pour tout Israël, des préceptes et des ordonnances"; ainsi dans le Nouveau Testament, après l'Evangile, on lit la doctrine des Apôtres qui ont transmis aux fidèles ce qu'ils ont appris du Seigneur, suivant cette parole : "*J'ai reçu moi-même du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis*."

5. — Or le bienheureux Paul a porté le nom du Christ[3] : d'abord dans son corps, en imitant sa vie et sa passion, comme il le dit lui-même dans <l'épître aux> Galates "*Car je porte dans mon corps les stigmates du Seigneur Jésus* >

6. — Ensuite <il l'a porté> sur ses lèvres, car il est manifeste qu'il nomme très souvent le Christ dans ses épîtres : "*C'est, en effet, de l'abondance du cœur que la bouche parle* ", est-il dit dans <l'évangile de> Matthieu.

On peut signifier ce qui vient d'être dit par la colombe, dont il est dit dans la Genèse "qu'elle revint dans l'arche, en portant dans, son bec un rameau d'olivier." Etant donné que l'olivier signifie la miséricorde[4], il sied que par le rameau de l'olivier nous entendions le nom de Jésus-Christ, qui signifie aussi la miséricorde, ainsi que le dit Matthieu : "*Elle enfantera un fils auquel tu donneras le nom de Jésus; car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés* "

Et ce rameau au feuillage verdoyant, <Paul> l'a apporté à l'arche, c'est-à-dire à l'Eglise[5], lorsque de multiples manières il en a exprimé la vertu et la signification, en montrant la grâce et la miséricorde du Christ. Aussi dit-il lui-même : "*J'ai obtenu miséricorde, afin*

[3] D'après la concordance de la Vulgate par F-P. Dutripon, le nom du Christ (Chrssius, Christus-Jesus, Jesus-Christus, Jesus) est mentionné 464 fois dans l'ensemble des épîtres de saint Paul.

[4] Le rapprochement entre les termes grecs *élaa*, signifiant "olive", et *éleos*, signifiant "miséricorde", a donné lieu à cette exégèse spirituelle que saint Thomas reprend dans ses écnts (voir notamment dans Somme Théologique 1a-2ae, Q. 102, a. 3, 13a; 3 Q. 72, a. 2; 4 Sentences dist. 7, Q. 1, a. 2; Super loannem 8, 1, lect. 1, n° 1119) à la suite d'Alcuin (Commentas in S. Ioannis Evangelium [glossa] III, 19 (PL 100, 853 B-C]).

[5] Voir prologue au Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur la première épître de saint Paul aux Thessaloniciens, éd. Marietti, 1953, vol. II, p. 163, n° 1 — "Les eaux s'accrurent et élevèrent l'arche de la terre dans les airs (Gn 7, 17). Ces paroles conviennent à la matière de cette épître. Car l'Eglise est figurée par l'arche, comme le dit la première épître de saint Pierre (3, 20); car de même que dans l'arche, les autres étant morts, peu d'âmes furent sauvées, ainsi dans l'Eglise un petit nombre, c'est-à-dire seuls les élus seront sauvés."

quos de Christo disputabat, Act. IX, 22. — *Saulus autem magis convalescebat et confundebat Iudaeos, qui habitabant Damasci, affirmans quoniam hic est Christus*. Sic igitur ex verbis praemissis possumus accipere quatuor causas huius operis, scilicet epistolarum Pauli, quas prae manibus habemus. Primo quidem auctorem in vase. Secundo materiam in nomine Christi, quae est plenitudo vasis, quia tota doctrina haec est de doctrina Christi. Tertio modum in usu portationis; traditur enim haec doctrina per modum epistolarum, quae per nuntios portari consueverunt, secundum illud II Par. c. XXX, 6. — *perrexerunt cursores cum epistulis ex regio imperio*, et cetera. Quarto distinctionem operis in utilitate praedicta. Scripsit enim quatuordecim epistolas quarum novem instruunt Ecclesiam gentium; quatuor praelatos et principes Ecclesiae, id est reges; una populum Israel, scilicet quae est ad Hebraeos. Est enim haec doctrina tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo, et sic commendatur in epistola ad Hebraeos. Alio modo secundum quod est in membris principalibus corporis mystici, et sic commendatur in epistolis quae sunt ad praelatos. Tertio modo secundum quod in ipso corpore mystico, quod est Ecclesia, et sic commendatur in epistolis quae mittuntur ad gentiles, quarum haec est distinctio : nam ipsa gratia Christi tripliciter potest considerari. Uno modo secundum se, et sic commendatur in epistola ad Romanos; alio modo secundum quod est in sacramentis gratiae et sic commendatur in duabus epistolis ad Corinthios, in quarum prima agitur de ipsis sacramentis, in secunda de dignitate ministrorum, et in epistola ad Galatas in qua excluduntur superflua sacramenta contra illos qui volebant vetera sacramenta novis adiungere; tertio consideratur gratia Christi secundum

qu'en moi, le premier, le Christ Jésus montrât toute sa patience."

Et de là vient que, si parmi les écrits de l'Ancien Testament on, a fréquemment et surtout recours dans l'Eglise aux Psaumes de David[6], qui après avoir péché a obtenu le pardon, cependant dans le Nouveau Testament on a fréquemment recours aux épîtres de Paul, qui obtint miséricorde, afin que par cet exemple les pécheurs soient excités à l'espérance. Bien qu'il puisse y avoir aussi une autre raison, dans le fait que la quasi-totalité de la doctrine théologique soit contenue dans l'une comme dans l'autre <partie de l'>Écriture.

7. — Enfin, <Paul> a porté <le nom du Christ> non seulement à ceux qui étaient présents, mais aussi aux absents et à ceux qui devaient venir, en exposant le sens de l'Enture, selon ce verset d'Isaïe : "Prends un grand livre et écris dessus avec un stylet d'homme "

8. — Or, dans cet office de porter le Nom de Dieu l'excellence de <Paul nous> est montrée sous trois aspects.

D'abord, par rapport à la grâce de son élection, qui le fait appeler vase d'élection.

— "*Il nous a élus en <Jésus-Christ> avant la fondation du monde*. "

Ensuite, par rapport à sa fidélité, car en rien il n'a cherché son propre avantage, mais celui du Christ, selon cette parole : "*Car nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais Jésus-Christ notre Seigneur*. " C'est pourquoi il dit : Il *m'est un vase d'élection.*

Enfin, par rapport à son excellence singulière. Aussi dit-il lui-même "C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce n'a pas été stérile en moi, mais plus qu'eux tous, j'ai travaillé, non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu avec moi" Voilà pourquoi <le Seigneur> dit expressément : Il m'est un vase d'élection, comme s'il le préférait aux autres.

9. — En ce qui concerne leur fruit, on observera que certains sont comme des vases inutiles, soit à cause du péché, soit à cause de

[6] Voir prologue au Commentaire sur les Psaumes : "La raison pour laquelle le Psautier est le livre le plus utilisé dans l'Eglise, c'est qu'il renferme toute l'Ecriture. Ou bien, selon *la Glose*, pour nous donner l'espérance de la miséricorde divine : car bien que David eût péché, il répara cependant par la pénitence." (trad. par Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy, p. 34).

effectum unitatis quem in Ecclesia fecit. Agit ergo apostolus, primo quidem, de institutione ecclesiasticae unitatis in epistola ad Ephesios; secundo, de eius confirmatione et profectu in epistola ad Philippenses; tertio, de eius defensione, contra errores quidem, in epistola ad Colossenses, contra persecutiones vero praesentes, in I ad Thessalonicenses, contra futuras vero et praecipue tempore Antichristi, in secunda. Praelatos vero Ecclesiarum instruit et spirituales et temporales. Spirituales quidem de institutione, instructione et gubernatione ecclesiasticae unitatis in prima ad Timotheum, de firmitate contra persecutores in secunda, tertio de defensione contra haereticos in epistola ad Titum. Dominos vero temporales instruit in epistola ad Philemonem. Et sic patet ratio distinctionis et ordinis omnium epistolarum. Sed videtur quod epistola ad Romanos non sit prima. Prius enim videtur scripsisse ad Corinthios secundum illud Rom. c. ultimo : *commendo autem vobis Phoeben, sororem nostram, quae est in ministerio Ecclesiae quae est Cenchris*, ubi est portus Corinthiorum. Sed dicendum quod epistola ad Corinthios prior est in tempore Scripturae. Sed epistola ad Romanos praemittitur, tum propter dignitatem Romanorum qui aliis gentibus dominabantur quia hic confutabatur superbia quae est *initium omnis peccati*; ut dicitur Eccli. X, 14; tum quia etiam hoc exigit ordo doctrinae ut prius gratia consideretur in se quam ut est in

l'erreur, selon cette parole de Jérémie : "Il m'a rendue comme un vase vide " Mais le bienheureux Paul fut pur à l'égard du péché et de l'erreur, aussi fut-il un vase d'élection utile, suivant cette parole <qu'il adresse> à Timothée : "Si quelqu'un se tient pur de ces choses", c'est-à-dire des erreurs et des péchés, "il sera un vase d'honneur sanctifié et utile au Seigneur, préparé pour toutes les bonnes œuvres."

L'utilité ou le fruit de ce vase est exprimé dans ces paroles devant les nations païennes[7] dont il fut le docteur, selon ce qu'il dit "C'est pourquoi j'ai été établi moi-même, prédicateur et apôtre (je dis la vérité, je ne mens point), docteur des nations dans la foi et la vérité "; et les rois, auxquels il annonça la foi du Christ, par exemple à Agrippa, comme le rapportent les Actes**,** mais aussi à Néron et à ses princes; d'où ses paroles aux Philippiens "Je veux que vous sachiez, mes frères, que ce qui m'est arrivé a servi à un plus grand progrès de l'Evangile, en sorte que mes liens sont devenus célèbres par le Christ dans tout le prétoire et partout ailleurs "; <et il est écrit dans> Isaïe : "Les rois verront et les princes se lèveront "; et devant les fils d'Israël, contre lesquels il disputait au sujet du Christ : "Cependant Saul se fortifiait de plus en plus, et confondait les Juifs qui demeuraient à Damas, affirmant que <Jésus> est le Christ "

10. — Ainsi donc, sur la base des paroles précitées, nous pouvons discerner les quatre causes[8] de cette œuvre, à savoir les épîtres de Paul, que nous avons dans les mains :

[7] En latin gentes. Ce terme s'entend, dans le langage biblique, " des "nations" autres que celle d'Israël, c'est-à-dire " étrangères " au peuple juif, et en conséquence " païennes " ou "d'origine païenne." Le mot gens sera donc traduit par " nation " ou "nation païenne", et le mot gentiles par Gentils" (voir par exemple n° 94) pour laisser la différence entre les termes. Le mot gentilitas, désignant la totalité des nations (païennes), sera traduit par "gentilité " (voir par exemple n° 101).

[8] On reconnait ici la doctrine aristotélicienne des quatre causes (Physique II, 3; AL VII, 1. 2, p. 56-63). La première (l'auteur) nous renvoie à la cause efficiente celle qui effectue l'opération; la deuxième (le nom du Christ contenu dans ce vase qu'est l'auteur) nous renvoie à la cause matérielle : la "matière", le contenu, ce sur quoi porte l'opération; la troisième (le mode) renvoie à la cause formelle : l'opération — communiquer la doctrine du Christ — revêt la forme de lettres (et non, par exemple, de prédication orale); la quatrième (la distinction des parties en fonction des fruits à produire) renvoie à la cause finale ce en vue de quoi l'opération est effectuée. La doctrine des quatre causes fonctionne le plus souvent chez saint Thomas comme une "grille d'interprétation", un moyen

sacramentis. Item quaeritur unde apostolus hanc epistolam scripsit. Augustinus dicit quod de Athenis; Hieronymus quod de Corintho. Nec est contradictio, quia forte Athenis incepit eam scribere sed Corinthi consummavit. Item obiicitur contra id quod in Glossa dicitur quod aliqui fideles, antequam Petrus, Romanis praedicaverunt. In ecclesiastica vero historia dicitur quod Petrus primus praedicavit eis. Sed intelligendum est primus inter apostolos et cum sequela magni fructus. Ante vero praedicaverat Romae Barnabas ut habetur in itinerario Clementis.	— Dans le vase <lui-même>, l'auteur. — Dans le nom du Christ, qui est le contenu du vase, la matière, car cette doctrine se rapporte tout entière à la doctrine du Christ. — Dans l'usage de le porter, le mode cette doctrine, en effet, est transmise par mode épistolaire. On a coutume de faire porter ces épîtres par des messagers, selon cette parole du second livre des Paralipomènes : "Les messagers partirent avec les lettres par le commandement du roi et des princes, <et ils passèrent> dans tout Israël, et Juda, publiant suivant ce que le roi avait commandé. " — Dans son utilité, mentionnée précédemment, la distinction <des parties> de l'œuvre. **11.** — <L'Apôtre Paul>, en effet, a écrit quatorze épîtres : neuf pour instruire l'Eglise des nations païennes, quatre pour instruire les dignitaires et les princes de l'Eglise, y compris les rois, et une pour instruire le peuple d'Israël, à savoir celle qui est adressée aux Hébreux[9]. Or, cette doctrine se rapporte tout entière à la grâce du Christ et peut faire l'objet d'une triple considération **I**. Selon qu'on la considère d'abord dans la Tête elle-même, c'est-à-dire le Christ, et c'est le point de vue de l'épître aux Hébreux. **II**. Puis, dans les membres principaux du Corps mystique, et c'est le point de vue des épîtres qui s'adressent aux dignitaires. **III**. Enfin, dans le Corps mystique lui-même, qui est l'Eglise, et c'est le point de vue des épîtres adressées aux Gentils. <Cette dernière considération> fait encore l'objet d'une distinction, car la grâce du Christ peut être considérée de trois manières **A**. Soit en elle-même, c'est le point de vue de l'épître aux Romains. **B**. Soit en tant que contenue dans les sa de la grâce, c'est le point de vue des deux épîtres aux Corinthiens; la première traitant des

pour mettre en lumière et ordonner les divers aspects d'une question, et perd donc sa signification purement physique.

[9] " Tous [les exégètes] s'accordent aujourd'hui pour dire que l'épître aux Hébreux n'est pas de la main de Paul, mais recon naissent cependant son emprise sur la pensée qui s'y exprime" (André-Marie GE1 Dictionnaire de la Bible, p. 503).

	sacrements eux-mêmes, la seconde de la dignité de leurs ministres; c'est aussi le point de vue de l'épître aux Galates qui traite de l'abrogation des sacrements superflus, à l'encontre de ceux qui voulaient ajouter les sacrements anciens aux nouveaux. **C**. Soit enfin, que la grâce du Christ soit considérée selon l'effet d'unité qu'elle produit dans l'Eglise. Donc, <dans cette perspective>, l'Apôtre traite 1. En premier lieu, du fondement de l'unité ecclésiastique, dans l'épître aux Ephésiens. 2. En deuxième lieu, de son affermissement et de son progrès, dans l'épître aux Philippiens. 1. Voir, dans le traité du Verbe incarné de Somme Théologique V, les questions et consacrées à la grâce personnelle et capitale du Christ. 3. En troisième lieu, de sa défense contre les erreurs, dans l'épître aux Colossiens; de sa défense contre les persécutions présentes, dans la première épître aux Thessaloniciens, contre les futures, en particulier au temps de l'Antéchrist, dans la seconde. Quant aux dignitaires des Eglises il instruit les spirituels comme les temporels. Aux spirituels, il parle du fondement, de la construction et du gouvernement de l'unité ecclésiale dans la première <épître> à Timothée; de la fermeté contre les persécuteurs dans la seconde; enfin de la défense contre les hérétiques dans l'épître à Tite. Quant aux seigneurs temporels, il les instruit dans l'épître à Philémon. Telle est manifestement la raison de la distinction et de l'ordre de toutes les épîtres. **12. —** Cependant il semblerait que l'épître aux Romains ne soit pas la première <à avoir été rédigée>[10]. En effet, <Paul> aurait d'abord écrit aux Corinthiens, suivant ces paroles du dernier chapitre de l'épître aux Romains "Je vous recommande Phoebé, notre sœur, attachée au service de l'Eglise qui est à Cenchrées", où est situé le port de Corinthe. Il faut dire que l'épître aux Corinthiens est antérieure dans l'ordre de la rédaction mais que l'épître aux Romains la précède, soit en

[10] La première épître aux Corinthiens daterait de l'année 54 et l'épître aux Romains, écrite de Corinthe, daterait de l'hiver 57—58.

	raison de la dignité des Romains, qui étendaient leur domination sur toutes les autres nations, et dont < l'orgueil commencement de tout péché 'I" est confondu par l'Apôtre; soit aussi parce que l'ordre de la doctrine exige que l'on considère la grâce en elle-même, avant de la considérer dans les sacrements. **13**. On se demande aussi en quel endroit l'Apôtre écrivit cette lettre. Augustin[11] affirme que c'est à Athènes ; Jérôme, que c'est à Corinthe Il n'y a en cela aucune contradiction, parce qu'il l'a peut-être commencée à Athènes et achevée à Corinthe. **14.** — On objecte encore ce que rapporte *la Glose*[1213] à savoir que quelques fidèles

[11] Voir SAINT AUGUSTIN, Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos I, 18, prop. III (PL 35, 2063; CSEL 84, 4); voir aussi De Civitate Dei VIII, X, 1 (BA 34, 264-265).

2. Voir SAINT JEROMS, Prologus in Epistulis Pauli Apostoli, dans Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, éd. Robert Weber et Roger Gryson, p. 1748.

[12] Voir Glosa in Rom., praefatio (GPL, col. 1300G; GOS, t. IV, p. 273a).

[13] Voir Glosa in Rom., praefatio (GPL, col. 1300G; GOS, t. IV, p. 273a). — Dans le grec classique le mot glôssa signifie " langue" (au sens d'organe de la parole) et "langage" parlé au peuple. Les grammairiens et scholiastes grecs qualifiaient de glôssa, les mots qui étaient tombés en désuétude, dont la signification avait changé, ou encore qui avaient revêtu un sens technique, d'usage local et limité.

Le nom de glôssai fut donné aux termes dont on expliquait la signification, et le nom de glôsséma et aussi de glôssa à l'explication proprement dite; c'est donc dans cette demière acception qu'est utilisé le mot "glossa," "glose." Ces explications furent par la suite rassemblées dans des recueils appelés glossaires. Des écrits de tout genre ont été glosés, mais plus particulièrement les textes juridiques et les livres saints. —. — Autour des années 1100, sous l'impulsion et la direction d'Anselme de Laon (1050-l 117), la célèbre école d'exégése biblique laonnoise se lance dans la composition de *la Glose*. Il s'agissait de rassembler les principaux commentaires patristiques des textes scripturaires. Cet énorme travail entrepris, pour suivi à Paris, aboutira peu à peu à l'établissement de *la Glose* consinue qui recevra par la suite (vraisemblablement vers 1250) le nom de Glossa ordinarsa (*Glose* ordinaire). Dans le demier quart du xir siècle, les maîtres parisiens introduisirent dans leur enseignement des gloses qu'ils qualifiaient de "marginale" ou d'"interlinéaire." La glose marginale consistait à entourer d'explications le centre de la page occupé par le texte biblique écrit en lettres plus grosses. Elle définissait le sens des termes à l'aide d'emprunts faits aux Pères de l'Eglise, habituellement aux Pères latins, moins fréquemment aux Pères grecs. Les noms de ces auteurs étaient indiqués ou omis par les copistes. La glose interlinéaire consistait à donner entre les lignes du texte biblique une brève explication d'un mot difficile.

	prêchèrent aux Romains avant Pierre. Or, dans l'Histoire ecclésiastique**,** on rapporte que

Nombreuses furent les éditions de *la Glose*, mais la seule qui soit vraiment et actuellement utilisable est l'édition princeps d'Adolph Rusch, Biblia latina cum Glossa ordinaria, Strasbourg, vers 1480-1481, réimprimée par Brepols en 1992. Cette réédition contient une excellente introduction de Karlfried Frœhlich et de Margaret T. Gibson, dont nous reprenons dans notre bibliographie (voir au mot "*Gloses*" quelques ouvrages et articles cités.

— Lorsque saint Thomas cite *la Glose* dans ses commentaires de saint Paul, et en l'occurrence dans son Commentaire de l'épître aux Romains, c'est à la magna glossatura, à la Grande *Glose* de Pierre Lombard qu'il se réfère surtout. Outre ses Sentences qui connaîtront un succès inattendu vers le second quart du x siècle, Pierre Lombard (vers 1095-l 160) a commenté deux livres de la Bible (commentaires qui n'ont pas encore bénéficié d'une édition critique) le livre des Psaumes (PL 191, 55-1296) — auquel saint Thomas se réfère implicitement dans son Super Psalmos — et les épîtres de saint Paul (PL 191, 1297-1696, et PL 192, 9-520). Dans son exposition des épîtres de saint Paul, Pierre Lombard " cite toujours les écrits des Péres, mais en rédigeant son ouvrage, il avait également sous les yeux les commentaires de l'Ambrosiaster et d'Haymon d'Auxerre, des gloses abrégées d'Anselme de Laon, certains écrits d'Hugues de Saint-Victor, et aussi les commentaires de Gilbert de La Porrée dont il se sert sans jamais en nommer l'auteur" Uean CHATILLON, art, " La Bible dans les écoles du xii' siècle u, dans Le Moyen Age ei la Bible, p. 192; et aussi Marcia L. COUSH, art." Peter Lombard as an Exegete of St. Paul u, dans Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers, p. 71-92. — S'il est encore trop tôt pour pouvoir dégager toute l'originalité propre de saint Thomas dans son utilisation des gloses, et en particulier de celle de Pierre Lombard — l'étude approfondie du vaste domaine de la glose biblique n'en est qu'à ses débuts —, une comparaison entre la Glosa in Romanos de Pierre Lombard (PL 191, 1301 CD-1 534A) et la Lectura super epistolam ad Romanos de saint Thomas permet déjà d'en souligner quelques particularités intéressantes. Sur les quarante-cinq références à *la Glose*, quarante-quatre figurent explicitement dans la Grande *Glose* de Pierre Lombard, dont plus de la moitié sont littérales ou quasi littérales. Par ailleurs, nous en avons repéré plus d'une centaine qui sont implicites. Pour saint Thomas, *la Glose* à laquelle il recourt fréquemment, de manière explicite ou implicite —. est un instrument de travail. Lorsqu'il la cite de manière littérale, il mentionne expres sément la plupart du temps les sources qu'il intègre à son commen taire. Quand il ne la cite pas comme telle, cela peut signifier que, l'ayant constamment devant ses yeux, il s'en sert au moment opportun, mais qu'il ne la considère pas comme une autorité. En somme, saint Thomas recourt à *la Glose* soit pour une contribution technique, par exemple pour signaler une erreur textuelle, soit pour donner une explication philologique ou grammaticale d'un mot, soit pour trouver des textes patristiques appropriés au verset. Par le support de *la Glose* il s'efforce de découvrir la structure logique de l'épître et de saisir, selon l'expression qu'il utilise souvent dans son commentaire, quelle est la véritable "intention de l'Apôtre."

5. Voir EUSÈBE DE GÉ5ARÉE, Histoire ecclésiastique, livre II, 14 (SC 31, 68-70); III, 1 (SC 31, 97).

6. Voir Itinerari'um Clementis seu Recognitiones Clementinae inter apocryphos S. Clementis, I, 7 (PG 1, 1210G). Voir sur ce sujet F. NAU, art. "Clémentines", DTG, t. III, col. 201-223; G. BARDY, art." Glémentins (Apocryphes)", Catholicisme, t. II, col, 1207-1208; J. QUASTEN, Initiation aux Pères de l'Eglise, t. I, chap. II; u Les Pères apostoliques", III, "Les Pseudo-Glémentines", p. 70-73. — Voir ici n) 1174 et 1181.

	Pierre leur prêcha le premier. Mais il faut comprendre <le mot "premier" dans le sens où il fut> le premier parmi les Apôtres, et <que sa prédication> produisit un grand fruit. Car en réalité, Barnabé avait prêché avant lui à Rome, d'après le témoignage de l'Itinéraire de Clément.
Caput 1	CHAPITRE 1
Lectio 1	Leçon 1 [verset 1]
	[n° 15-24] 1 — "Paul, esclave de Jésus-Christ, appelé apôtre, séparé du troupeau en vue de I'Evangile de Dieu".
[86166] Super Rom., cap. 1 l. 1 Haec epistola in duas partes dividitur scilicet : in salutationem et epistolarem tractatum, qui incipit ibi *primum quidem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo describitur persona salutans; secundo personae salutatae, ibi *omnibus qui sunt Romae*; tertio salus optata, ibi *gratia vobis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo describitur persona auctoris; secundo commendatur eius officium, ibi *quod ante promiserat*, et cetera. Persona autem scribens describitur a quatuor. Primo quidem ex nomine, cum dicit *Paulus*. Circa quod tria consideranda sunt. Primo proprietas eius. Hoc enim nomen, secundum quod his litteris describitur, non potest Hebraicum esse quia apud Hebraeos non invenitur hoc elementum p, sed potest esse Graecum vel Latinum. Si tamen aliquod elementum ei propinquum sumatur, id quod est p potest esse Hebraeum. Secundo, consideranda est eius significatio. Secundum enim quod potest Hebraeum esse idem est quod mirabilis vel electus; secundum autem quod est Graecum idem est quod quietus; secundum vero quod est Latinum idem est quod modicus. Et haec quidem ei conveniunt. Electus quidem fuit quantum ad gratiam, unde Act. IX, v. 15. — *vas electionis est mihi iste*. Mirabilis fuit in	**15.** — Cette épître <aux Romains> se divise en deux parties : la salutation et l'exposé proprement dit, qui commence <par ces mots> : "Et d'abord je rends grâce à mon Dieu, etc." Dans la première partie <l'Apôtre> fait trois choses : — Il décrit d'abord la personne qui salue. — Puis, les personnes saluées [n° 66] "A vous tous qui êtes à Rome." — Enfin, il exprime le salut souhaité [n° 70] : "A vous grâce et paix, etc." En décrivant la personne qui salue il fait deux choses : Il décrit d'abord la personne de l'auteur. — Ensuite il fait valoir son ministère "qu'auparavant il avait promis, etc." **16.** — La personne qui écrit est décrite de quatre manières [n° 23] **I**. Par le *nom*, lorsqu'il dit : *Paul*. A cet égard trois choses sont à considérer [n° 16-19] **A**. D'abord son appartenance. Car ce nom, tel qu'il est écrit dans ces épîtres, ne peut être hébreu, puisque cette langue ne possède pas la lettre *p*, mais il peut être grec ou latin. Cependant par un certain rapprochement cette lettre *p* pourrait être hébraïque[14]. **17.** — **B**. Puis, il faut considérer sa signification. Car si on prend <ce nom de Paul> dans la langue hébraïque, il aurait le

[14] La lettre *p* existe en hébreu, sous deux formes l'une spirante p (ph) et l'autre explosive p, souvent au début d'un mot, par exemple pèsah (Pâque). Voir P. AUvRAr, Initiation à l'hébreu biblique, p. 10, 7.

opere, Eccli. XLIII, 2. — *vas admirabile opus excelsi*. Quietus in contemplatione, Sap. c. VIII, 16. — *intrans in domum meam conquiescam cum illa*. Modicus per humilitatem, 1 Co X, 9. — *ego autem sum minimus apostolorum*. Tertio, considerandum est quando sit hoc nomen apostolo impositum cum tamen ante Saulus vocaretur, ut habetur actibus IX. Circa hoc triplex est opinio. Hieronymus dicit quod cum prius vocaretur Saulus postmodum voluit vocari Paulus, propter quoddam insigne suum quod fecit, scilicet quia convertit Sergium Paulum proconsulem, ut habetur Act. XIII, 7, sicut Scipio dictus est Africanus quia devicit Africam. Alii vero dicunt quod hoc nomen impositum est sibi propter profectum virtutum qui ex hoc nomine signatur, ut dictum est. Imponuntur enim divinitus quibusdam nomina a principio nativitatis ad designandum gratiam quam a principio consequuntur, sicut patet de Ioanne Baptista, Lc. I, 13; quibusdam vero mutantur nomina ad designandum profectum virtutis eorum, ut Chrysostomus dicit, sicut patet de Abraham et de Petro. Alii vero dicunt, et melius, quod Paulus fuit a principio binomius. Consuetum enim erat apud Iudaeos ut simul cum nominibus Hebraicis assumerent sibi nomina illarum gentium quibus serviebant, sicut Graecis servientes nominabantur nominibus Graecorum, ut patet de Iasone et Menelao. Hoc autem nomen Paulus ab antiquo celebre fuit apud Romanos, et ideo, cum diceretur Saulus secundum Hebraeos, vocatus est etiam Paulus secundum

même sens que <le mot> "admirable" ou "choisi[15]" mais dans la langue grecque il a le même sens que "en repos[16]" et dans la langue latine il a le même sens que "petit[17]." Or ces significations lui conviennent. Car selon la grâce il a été choisi, comme le rapportent les Actes "Cet homme m'est un vase d'élection." Il fut admirable en œuvres : "Vase admirable, œuvre du Très-Haut." Il fut en repos dans la contemplation "Entrant dans ma maison, je me reposerai avec elle " Il fut petit par l'humilité : "Car je suis le moindre des apôtres, et je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu. "

18. — C. Enfin, il faut considérer à quel moment ce nom a été imposé à l'Apôtre[18], puisque auparavant il s'appelait Saul, comme le rapportent les Actes**.** Sur ce point il y a trois opinions :

Jérôme[19] dit que l'Apôtre, alors qu'il s'appelait auparavant Saul, voulut par la suite s'appeler Paul, en raison d'une œuvre remarquable qu'il avait accomplie, à savoir qu'il avait converti le proconsul Sergius Paulus, comme nous l'apprennent les Actes." C'est ainsi que Scipion fut appelé l'Africain, parce qu'il s'était soumis l'Afrique.

Mais d'autres disent que ce nom lui a été imposé à cause de son progrès dans les vertus, ce que son nom signifie comme on vient de le dire. En effet, des noms ont été divinement imposés à certains personnages au premier instant de leur naissance, pour désigner la grâce qu'ils reçoivent dès le commencement; ainsi en fut-il pour Jean-Baptiste. En revanche pour d'autres, selon Jean Chrysostome[20] leurs

[15] Par analogie avec Saulos (Saul), de l'hébreu Shatfl signifiant "désiré", " réclamé." Voir SAINT JÉROME, Liber de nominibus hebrazczs (PL 23, 852).
[16] Du substantif paula signifiant< cessation", " repos."
[17] Du substantif ou de l'adjectif paul signifiant "petit."

[18] Sur les différentes interprétations de l'imposition du nom de l'Apôtre, voir dans Glosa in Rom. I, 1 (GPL, col. 1303).
[19] Voir SAINT JÉRÔME, Commentarii in epsstulam ad Phslemonem (PL 26, 604 AB); De vins illustribus, c. V (PL 23, 615 AB).
[20] L'opinion attribuée à saint Jean Chrysostome figure dans le commentaire des Romains du Pseudo-Jérôme (PL 30, 615). Selon saint Jean Chrysostome, dans sa première homélie sur l'épître de saint Paul aux Romains (PG 60, 395), Dieu a transformé le nom de cet apôtre afin que sous ce rapport même, l'Apôtre des Gentils n'eût pas moins de prérogative que les autres membres du sacré collège;

Romanos, quo nomine non videtur usus nisi postquam coepit gentibus praedicare. Unde, Act. c. XIII, 9, dicitur : *Saulus qui et Paulus*. Et hoc magis approbat Augustinus. Secundo describitur persona scribentis ex conditione, cum dicit *servus Christi*. Videtur autem esse abiecta conditio servitutis si absolute consideretur. Unde et sub maledicto pro peccato infligitur, Gen. IX, 25. — *maledictus Chanaan puer, servus servorum erit fratrum suorum*. Sed redditur commendabilis ex eo quod additur *Iesu Christi*. *Iesus* enim interpretatur salvator, Matth. c. I, 21. — *ipse salvum faciet* et cetera. *Christus* interpretatur unctus, secundum illud Ps. XLIV, 8. — *unxit te Deus, Deus tuus*, etc., per quod designatur dignitas Christi et quantum ad sanctitatem, quia sacerdotes ungebantur ut patet Ex. XXIX, 7; et quantum ad potestatem, quia etiam reges ungebantur ut patet de David et de Salomone; et quantum ad cognitionem, quia etiam prophetae ungebantur ut patet de	noms ont été changés pour désigner leur progrès dans la vertu, comme on le voit chez Abraham et chez Pierre D'autres disent enfin, et <cette opinion est> meilleure, que Paul eut deux noms dès le commencement. C'était en effet une coutume chez les Juifs de prendre en même temps que leurs noms hébraïques des noms des nations auxquelles ils étaient assujettis; ainsi ceux qui étaient asservis aux Grecs prenaient-ils des noms grecs, comme on le voit chez Jason[21] et Ménélas <dans le second livre des Maccabées 9>. **19. —** Or ce nom de Paul fut depuis longtemps célèbre chez les Romains, et c'est pourquoi, tandis que <l'Apôtre> était appelé Saul par les Hébreux, il fut aussi appelé Paul par les Romains, bien qu'il ne semble pas faire usage de ce nom avant d'avoir entrepris sa prédication aux nations païennes[22]. Aussi lit-on dans les Actes[23] "Saul qui est le même que Paul." Et Augustin donne sa préférence à cette opinion[24].

---

qu'il jouît des mêmes privilèges que le chef des apôtres et que ce changement fût comme une raison de le compter au nombre des leurs."

[21] Voir Jason, forme grecque de Jésus ou Josué; Ménélas, de Menealos, frère de Simon. Voir notamment 2 M 4, 15 Comptant pour rien ce qui faisait honneur à leur patrie, ils regardaient comme parfaites les gloires des Grecs."

[22] Voir Jason, forme grecque de Jésus ou Josué; Ménélas, de Menealos, frère de Simon. Voir notamment 2 M 4, 15 Comptant pour rien ce qui faisait honneur à leur patrie, ils regardaient comme parfaites les gloires des Grecs."

[23] La spéculation sur la signification symbolique des noms propres est traditionnelle aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme. Elle se fonde sur une certitude métaphysique (le vrai nom est une expression de l'essence de la personne) que confirment maintes données scripturaires, soit que le nom ait été révélé (Jésus, Jean le Baptiste), soit que le nouveau nom résulte d'une modifi cation de l'ancien (Abraham, Sarah), ou qu'il s'y substitue (Pierre). Le nom de Paul pose cependant un problème particulier dans la mesure où les Actes (13, 9) ne nous disent pas pourquoi il " remplacé celui de Saul. Les solutions qu'envisage tour â tour saint Thomas se retrouvent dans la plupart des ouvrages d'exégèse (voir COP. NELIUS A LIPIDE, Commentaria in Scripturam sacra"n. In epistulam ad Romanos I, 1, t. XVIII, p. 37-38, qui résume l'exégèse ancienne). L'exégèse moderne va dans le sens de la dernière hypothèse de saint Thomas (voir à ce propos Simon LÉGASSE, Paul apôtre, Ed. Fides, p. 31).

[24] Ce paragr. 19 résume *la Glose* de Pierre Lombard (voir GPL, col. 1302D-l303A), mais demande à être éclairé par le texte qui suit — après la mention d'Augustin — et dont nous donnons la traduction (voir GPL, col. 1 303A) "Quant à moi, il me semble que Paul n'a choisi ce nom que pour montrer qu'il est petit, <qu'il est> comme le moindre des apôtres * (S. AUGUSTIN, De spiritu es lirtera VII, 12 [n° 44, 207). "Lui-même s'appela d'abord Saul et fut par la suite appelé Paul. Ce ne fut point par une sorte de jactance que l'Apôtre changea son nom, mais de Saul il devint Paul, c'est-â-dire d'orgueilleux il devint modeste, c'est-à-dire humble; car Paul (Paulum) veut dire modeste" (S. AUGUSTIN, Enarr. in Ps. LXXII, I, n° 4 [n° 39, 988-989." La quasi-totalité des textes de saint Augustin relatifs à la signification du changement de nom de l'Apôtre (voir en particulier dans ses Sermons) souligne sa

Eliseo. Quod autem aliquid subiiciatur suae saluti et spirituali unctioni gratiae, laudabile est, quia tanto aliquid est perfectius quanto magis suae perfectioni subiicitur, sicut corpus animae et aer luci, Ps. CXV, 16. — *o domine, quia ego servus tuus sum*. Sed contra est quod dicitur Io. XV, v. 15. — *iam non dicam vos servos sed amicos*. Sed dicendum quod duplex est servitus. Una timoris, quae non competit sanctis, Rom. VIII, 15. — *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*, etc., alia humilitatis et amoris, quae sanctis convenit secundum illud Lc. XVII, 10. — *dicite : servi inutiles sumus*. Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus : si quis sic agat causa alterius, sicut ab alio motus, sic est servitus timoris, quae cogit hominem operari contra suam voluntatem; si vero aliquis agat causa alterius, sicut propter finem, sic est servitus amoris, quia amicorum est bene facere et obsequi amico propter ipsum, ut philosophus dicit in IX Ethic. Tertio commendatur a dignitate cum dicitur *vocatus apostolus*. Dignitas apostolatus est praecipua in Ecclesia, secundum illud 1 Co XII, 28. — *quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum apostolos*. Apostolus enim idem est quod missus, secundum illud Io. XX, 21. — *sicut misit me pater et ego mitto vos*, scilicet ex eadem dilectione et cum eadem auctoritate. Dicit autem *vocatus apostolus* ad designandum gratiam, id est vocatus ad hoc quod sit apostolus; Hebr. V, 4. — *nemo assumit sibi honorem*, etc.; vel ad designandum excellentiam, ut sicut urbs

20. — II. Ensuite la personne est décrite par sa condition, lorsqu'il dit : *esclave de Jésus-Christ*.

Il semble en effet que la condition d'esclavage soit abjecte si on la considère absolument parlant. Aussi est-elle infligée comme malédiction à cause du péché "Maudit Chanaan Il sera l'esclave des esclaves de ses frères." Mais <l'Apôtre> la rend recommandable en ajoutant : de Jésus-Christ.

Et "Jésus" signifie "sauveur" : "Elle enfantera un fils auquel tu donneras le nom de Jésus; car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés " — "Christ" signifie "oint", selon ce verset du psaume **44. —** "Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons." Par cette expression est désignée la dignité du Christ, et quant à la sainteté, car les prêtres étaient oints, comme le rapporte le livre de l'Exode et quant au pouvoir, car les rois étaient aussi oints, comme on le voit pour David et pour Salomon ; et quant à la connaissance, car les prophètes étaient également oints, comme on le voit pour Elisée**.**

Or, le fait qu'on se soumet au salut et à l'onction spirituelle de la grâce, c'est chose louable, parce qu'on est d'autant plus parfait, qu'on se soumet davantage à la perfection, comme il en est du corps par rapport à l'âme ou de l'air par rapport à la lumière[25] — "O Seigneur, parce que moi je suis ton serviteur, je suis ton serviteur, et fils de ta servante."

21. — Mais en sens contraire il est dit : "Je ne vous appellerai plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Mais je vous ai appelés mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous

---

vertu d'humilité. Cette opinion se rattache donc en somme à la seconde des trois opinions rapportées par saint Thomas au paragr. 18.

[25] L'air se Soumet la lumière en tant qu'il se laisse entièrement et instantanément remplir par elle. Il lui est également soumis en tant que, l'agent se retirant, l'air perd instantanément sa luminosité. La perfection lumineuse de l'air est donc entièrement dépendante de la présence active de la cause lumineuse, elle ne devient jamais une propriété de l'être même de l'air. Cet exemple sert souvent chez saint Thomas à illustrer la dépendance ontologique permanente de l'être créé à l'égard de l'Etre incréé (voir Somme Théologique 1 Q. 104, a. 10).

antonomastice vocatur ipsa Roma, ita apostolus vocatur Paulus, secundum illud 1 Co XV, 10. — *abundantius illis omnibus laboravi*; vel ad designandum humilitatem, ut sit sensus : non audeo me dicere apostolum sed homines me ita vocant. Sic, 1 Co XV, 9, *non sum dignus vocari apostolus*. Quarto describitur persona scribentis ex officio cum dicit *segregatus in Evangelium Dei*. Segregatus, inquam, vel per conversionem ab infidelibus, secundum illud Gal. I, 15. — *cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meae*, scilicet synagogae; vel segregatus per electionem ab aliis discipulis, secundum illud Act. XIII, 2. — *segregate mihi Saulum*, et cetera. Evangelium autem idem est quod bona Annuntiatio. Annuntiatur enim in ipso coniunctio hominis ad Deum, quae est bonum hominis, secundum illud Ps. LXXII, 28. — *mihi autem Deo adhaerere bonum est*. Triplex autem coniunctio hominis ad Deum annuntiatur in Evangelio. Prima quidem per gratiam unionis, secundum illud Io. I, 14. — *verbum caro factum est*. Secunda per gratiam adoptionis, prout inducitur in Ps. LXXXIX, 6. — *ego dixi : dii estis et filii excelsi omnes*. Tertia per gloriam fruitionis, Io. XVII, 3. — *haec est*

l'ai fait connaître."
On répondra qu'il y a deux sortes de servitudes[26]. L'une de crainte, qui ne convient pas aux saints : "Vous n'avez pas reçu de nouveau un esprit de servitude selon la crainte, mais vous avez reçu l'esprit d'adoption des fils, en qui nous nous écrions : Abba, Père "; l'autre d'humilité et d'amour, qui convient aux saints, selon cette parole : "Dites : Nous sommes des serviteurs inutiles; ce que nous avons fait, c'est ce que nous avons dû faire " Car de même qu'est libre celui qui agit de son propre chef, et qu'est esclave celui qui dépend d'un autre[27], comme il en est du mouvement par rapport au moteur; de même si quelqu'un agit sous la dépendance d'un autre, comme le mouvement par rapport au moteur, il est alors esclave de la crainte, qui contraint l'homme à agir contre sa volonté; mais si l'on agit sous la dépendance d'un autre, en vue de la fin[28], alors on est esclave de l'amour, parce que le propre des amis est de faire le bien et de rendre service à son ami pour lui-même, comme le dit le Philosophe au livre IX de l'*Ethique*[29].
22. — III. Puis, <la personne qui écrit> est recommandée par sa dignité lorsqu'il est dit : *appelé apôtre*.
La dignité d'apôtre est éminente dans

[26] Sur la bonne et la mauvaise servitude de Dieu, voir notamment dans 3 Sentences dist. 9, Q. 1, a. 1; Super Psalmos, in Ps. 18, 10 et 21, 24; Super Ioan. 15, 14, lect. 3 (éd. Marietti, n° 2014-2015); Ad Gal. 5, 13, lect. 3 (éd. Marietti, n° 299-302) Ad Tu. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, n° 3).
[27] Voir ARISTOTE, Métaphysique A 2, 982 b 25-27. — Lieu parallèle Super Metaphys. I, lect. 3.
[28] Aristote distingue (Physique VII, 4; AL VII, 1. 2, p. 291-296) le mouvement naturel dont la cause motrice réside à l'intérieur de ce qui est mû (la pierre tombe parce que sa nature exige qu'elle soit en bas) et le mouvement e forcé" dont la cause est à l'extérieur (la pierre lancée en l'air). L'un et l'autre mouvement ne durent qu'aussi longtemps que la cause efficiente motrice exerce son action (ignorant le principe d'inertie, Aristote ne sait pas expliquer le mouvement du projectile après son lancement). Dieu, premier Moteur, ne peut mouvoir à la façon d'un agent physique exteme (il est incorporel), ni à la façon d'un principe naturel interne (il est extérieur au monde). Il ne peut mouvoir qu'à titre de cause finale, en tant qu'objet de désir et d'amour : d'où la rotation circulaire des astres dont le mouvement éternel imite, autant que possible, la perfection de la vie divine. En régime chrétien, Dieu est amour. Il y " donc réciprocité : à l'amour-désir s'ajoute l'amitié ou amour de bienveillance (Somme Théologique 1a Q. 65, a. 5). Saint Thomas porte à son plus haut point la célèbre doctrine aristotélicienne de l'amitié.

[29] Voir ARISTOTE, Éthique à Nicomaque IX, 4 [n° 166a]; AL XXVI, fasc. 3, P. 328. Lieu parallèle 9 Ethic., 4, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 512, 1. 13-18.

vita aeterna. Is. LII, 7. — *quam pulchri super montes pedes annuntiantis*. Haec autem Annuntiatio non humanitus sed a Deo facta est, Is. XXI, 10. — *quae audivi a domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis*. Unde dicit *in Evangelium Dei*.	l'Eglise, ainsi qu'il est écrit : "Ainsi Dieu a établi dans l'Eglise, premièrement des Apôtres, secondement des prophètes; troisièmement des docteurs, ensuite des miracles, puis la grâce de guérir, l'assistance, le don de gouverner, les langues diverses, et l'interprétation des discours." Car <le mot> "apôtre" signifie la même chose qu'"envoyé", selon cette parole de Jean "Comme mon Père m'a envoyé, ainsi moi je vous envoie ", c'est-à-dire avec le même amour de charité et la même autorité. Et il dit : *appelé apôtre*, pour désigner la grâce, c'est-à-dire appelé à être apôtre "Personne ne s'attribue à lui-même cet honneur, sinon celui qui est appelé de Dieu, comme Aaron "; — ou bien pour désigner l'excellence <de sa vocation>, afin que, comme on dit par antonomase[30] la Ville pour désigner Rome elle-même, on appelle également Paul l'"Apôtre", selon cette parole : "Plus qu'eux tous, j'ai travaillé "; — ou bien pour désigner l'humilité, de telle sorte que le sens est "Je n'ose pas m'appeler apôtre, mais les hommes m'appellent ainsi". Aussi dit-il "Car je suis le moindre des apôtres, et je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu." **23. — IV**. Enfin, la personne qui écrit est décrite par son ministère, lorsqu'il dit : *séparé du troupeau en vue de l'Evangile de Dieu*. Séparé[31], dis-je, soit des infidèles par sa conversion, selon cette parole aux Galates "Lorsqu'il plut à celui qui m'a séparé dès le sein de ma mère ", c'est-à-dire de la synagogue; — ou bien séparé des autres disciples par l'élection, selon ce passage des Actes : "Séparez-moi Saul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés " Quant <au mot> "Evangile", il signifie la même chose que "bonne annonce." Car on y

[30] L'antonomase est une figure de rhétorique qui consiste à prendre un nom commun pour un nom propre, ou vice et versa.

[31] Segregatus vient de se-grex (gregis) et signifie "séparé du troupeau." Cette traduction littérale a l'avantage de mettre en parallèle les vocations de David — (1 " 16, 11) : "Samuel dit à Jessé "En est— ce fini avec tes garçons ?"Il dit : "Il reste encore le plus jeune, qui fait paître le troupeau. "" — (Ps 77, 70-7 1) : "Il choisit David, son serviteur, il le tira des troupeaux de brebis; il le prit derrière les brebis mères, etc. e; et d'Amos (7, 14-15) je ne suis pas un prophète; je suis bouvier et je cultive les sycomores. Et le Seigneur m'a pris derrière le troupeau, etc. e — qui tous deux furent appelés par Dieu et séparés de leur troupeau.

	annonce l'union de l'homme à Dieu, qui est le bien de l'homme, selon cette parole du Psalmiste : "Pour moi, mon bien est d'adhérer à Dieu." **24. —** Or dans l'Évangile on annonce une triple union de l'homme à Dieu La première <se fait> par la grâce de l'union[32], selon cette parole de Jean : "Le Verbe s'est fait chair " — La deuxième <se fait> par la grâce de l'adoption, comme <on peut> l'induire de ce psaume : "Moi j'ai dit : Vous êtes des dieux, et fils du Très-Haut tous " — La troisième <se fait> par la gloire de la fruition : "La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ." "Qu'ils sont beaux sur les montagnes, les pieds de celui qui annonce et qui prêche la paix; qui annonce le bonheur, qui prêche le salut, qui dit à Sion Il régnera, ton Dieu 2!" Or cette annonce n'a pas été faite de manière humaine, mais par Dieu : "Ce que j'ai entendu du Seigneur des armées, Dieu d'Israël je vous l'ai annoncé." Voilà pourquoi <l'apôtre Paul> dit : *en vue de l'Evangile de Dieu*.
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 2 et 3]**
	[n° 26] 2 qu'auparavant il avait promis par ses prophètes dans les saintes Ecritures, [n° 29] 3 touchant son Fils, qui lui a été fait de la semence de David selon la chair.
[86167] Super Rom., cap. 1 l. 2 Descripta persona scribentis, hic commendatur negotium sibi commissum scilicet Evangelium, cuius, in praemissis, duplex commendatio posita est, quarum una pertinet ad utilitatem quam habet ex materia, quae significatur ex ipso Evangelii	**25. —** Après avoir décrit la personne qui écrit, <l'Apôtre> met ici en lumière la mission qui lui a été confiée — à savoir l'Evangile — qui, dans ce qui précède, est louée pour deux raisons la première concerne l'utilité que renferme sa matière, laquelle est signifiée dans le nom même d'Evangile. Ce

[32] L'union hypostatique, définie au concile de Ghalcédoine (453), désigne l'union des natures divine et humaine dans l'unique hypostase (ou personne) du Verbe éternel. La personne (Ou hypostase) étant ce qui porte la nature dans l'étre, il S'ensuit qu'en jésus-Ghrist il n'y a pas de personne humaine sa nature humaine est ontologiquement "subjectivée" dans la deuxième personne de la Trinité. L'union hypostatique est œuvre de la grâce, non de la nature, et cette grâce qu'est l'union hypostatique est elle-méme source de toute grâce (Somme Théologique 3a, Q. 2, a. 10); cet enseignement est traditionnel en théologie. — Autres lieux parallèles : Q. 6, a. 6 3Sentences dist. 2, Q. 2, a. 2; dist. 13, Q. 3, a. l; Deveritate Q. 29, a. 2; De quodlibet 9, Q. 2, a. 1, sol. 3; Gompend. theol., c. 214.

nomine, ex quo datur intelligi quod in eo bona annuntientur; alia vero ex auctoritate quam habet ex parte auctoris quae est expressa in eo quod dictum est *Dei*. Utramque ergo commendationem prosequitur apostolus : primo quidem illam quae est ex parte auctoris, secundo illam quae est ex parte materiae, ibi *de filio suo*. Circa primum commendatur Evangelium quadrupliciter. Primo quidem ex antiquitate quod fuit necessarium contra Paganos qui Evangelio detrahebant quasi post longa tempora subito eius praedicatio esset exorta. Et ad hoc excludendum dicit *quod ante*, quia licet ex tempore certo praedicari inceperit, ante tamen pronuntiatum fuit divinitus. Is. LXVIII, v. 5. — *antequam venirent indicavi tibi*. Secundo, ex eius firmitate quae designatur in hoc quod dicit *promiserat*, quia ipse ante promisit qui non mentitur. Act. XIII, 32. — *nos vobis annuntiamus eam quae ad patres nostros repromissio facta est*. Tertio, ex dignitate ministrorum sive testium cum dicit *per prophetas*, quibus ante fuerat revelata quae sunt completa circa verbum incarnatum. Amos III, 7. — *non faciet dominus Deus verbum*, scilicet incarnari, *nisi revelaverit secretum ad servos suos prophetas*. Act. X, 43. — *huic omnes prophetae*, et cetera. Signanter autem dicit *suos*. Sunt enim aliqui prophetae spiritu humano loquentes, secundum illud Ier. XXIII, 16. — *visionem cordis sui loquuntur non de ore domini*. Unde dicit ad Titum I, 12. — *dixit quidam ex illis proprius illorum propheta*. Sunt etiam quidam prophetae Daemonum qui immundo spiritu inspirantur, sicut prophetae quos interfecit Elias, ut dicitur III Reg. XVIII, 40. Sed prophetae Dei dicuntur qui divino spiritu inspirantur. Ioel II, 28. — *effundam de spiritu meo*, et cetera. Quarto, ex modo tradendi quia non solum sunt huiusmodi promissa verbo edicta, sed litteris scripta, unde dicit *in Scripturis*. Hab. II, 2. — *scribe visum et explana illum*. Non autem consueverunt scribi nisi magna quae

nom donnant à entendre que des biens y sont annoncés. Mais l'autre raison est due à l'autorité qu'il contient, puisque son auteur est explicité par ces mots : *"De Dieu."*

L'Apôtre développe donc ce double éloge

I) D'abord, celui qui est dû à son auteur.

II) Puis, celui qui est dû à la matière [n° 28] *touchant son Fils.*

26. — I. À propos du premier éloge, l'Evangile se recommande de quatre manières :

A. Par son "antiquité." Car il fut nécessaire <de la montrer> contre les païens qui dénigraient l'Evangile, comme si sa prédication eût commencé soudaine ment après de longues années. Et pour réfuter cette erreur il dit[33] : *qu'auparavant,* car bien qu'il commençât à être prêché après un certain temps, il fut cependant divinement annoncé à l'avance : "je t'ai prédit dès lors <ces choses>; avant qu'elles n'arrivent je te les ai indiquées "

B. Par sa "constance" qui est désignée par ces mots : *avait promis*, parce que celui qui a promis auparavant, c'est celui qui ne ment pas : "Et nous, nous vous annonçons que la promesse qui a été faite à nos pères, Dieu l'a tenue à nos fils, ressuscitant Jésus, comme il est écrit au psaume deuxième "Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré."

C. Par la dignité des "ministres" ou des "témoins", lorsqu'il dit : *par ses prophètes*, auxquels avait été auparavant révélé ce qui s'est accompli touchant le Verbe incarné : "Car le Seigneur Dieu ne fera rien", c'est-à-dire ne fera point incarner son Verbe, "sans qu'il ait révélé son secret à ses serviteurs les prophètes**.**

— < C'est à lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que tous ceux qui croient en lui reçoivent, par son nom, la rémission des péchés."

Mais il dit expressément : *ses,* car certains sont des prophètes parlant selon l'esprit humain, selon cette parole de Jérémie : "N'écoutez pas les paroles de ces prophètes qui vous prophétisent et vous trompent; ils

[33] Voir Glosa in Rom. I, 2 (GPL, col. 1305). Saint Thomas se réfère à *la Glose* de Pierre Lombard, mais en modifie le plan.

sunt digna memoria et quae oportet ad posteros devenire. Et ideo ut Augustinus dicit, XVIII de civitate Dei, tunc inceperunt scribi prophetiae de Christo per Isaiam et Oseam, quando Roma est edita sub cuius imperio Christus erat nasciturus et fides eius gentibus praedicanda. Io. V, 39. — *scrutamini Scripturas*, et cetera. Addit autem *sanctis*, ad differentiam Scripturarum gentilium. Dicuntur autem sanctae, primo quidem, quia, ut dicitur II Petr. I, 21. — *spiritu sancto inspirati*, *II Tim. III, 16.* — *omnis Scriptura divinitus inspirata*; secundo quia sancta continent, Ps. : *confitemini memoriae sanctificationis eius*; tertio quia sanctificant; unde Io. XVII, 17. — *sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est*. Unde dicitur I Mach. c. XII, 9. — *habentes solatio sanctos libros qui in manibus*, et cetera. Secundo, prosequitur commendationem quae sumitur ex bonis in Evangelio denuntiatis, quae pertinent ad materiam Evangelii, quae est Christus, quem quidem commendat tripliciter : primo quidem ex origine, secundo ex dignitate sive virtute, ibi *qui praedestinatus*. Tertio ex liberalitate, ibi *per quem accepimus*. Originem autem Christi describit dupliciter. Primo quidem aeternam cum dicit *de filio suo*, in quo excellentiam Evangelii designavit. Nam mysterium generationis aeternae ante erat valde absconditum unde Salomon dicit quod *nomen eius et nomen filii eius si nosti ?* Sed in Evangelio patris testimonio est declaratum. Matth. c. XVII, 5. — *hic est filius meus dilectus*. Convenienter autem filius Dei materia sanctarum Scripturarum esse dicitur, quae divinam sapientiam exponunt secundum illud Deut. IV, 6. — *haec est sapientia vestra et intellectus coram populis*. Filius autem dicitur esse verbum et sapientia genita, 1 Co I, 24. — *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Sed circa hanc filiationem tripliciter aliqui erraverunt. Quidam enim dixerunt eum filiationem habere adoptivam, sicut Photinus qui posuit Christum initium sumpsisse ex Maria

disent les visions de leur cœur, et non ce qui sort de la bouche du Seigneur" Et d'où ces paroles <de l'Apôtre> à Tite <à propos des Crétois> : "Un d'entre eux, leur propre prophète, a dit" — D'autres aussi sont des prophètes des démons qui sont inspirés par l'esprit immonde : tels furent ceux que fit mourir Eue, comme on le rapporte au troisième livre des Rois" Alors Elie leur dit : "Prenez les prophètes de Baal, et qu'il n'en échappe pas même un seul d'entre eux." Lorsqu'ils les eurent pris, Eue les mena au torrent de Cison, et il les tua là." Mais on appelle prophètes de Dieu ceux qui sont inspirés par l'Esprit divin "Et il arrivera après cela que je répandrai mon esprit sur toute chair; vos fils prophétiseront ainsi que vos filles; vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens verront des visions. Mais aussi sur mes serviteurs et servantes, en ces jours-là je répandrai mon esprit"

D. Par le "mode de transmission", parce que ces promesses ne sont pas seulement proclamées par la parole, mais elles sont consignées par écrit, aussi l'Apôtre dit-il : *dans les Ecritures*. — <Il est écrit dans le livre d'Habaquq> : "Le Seigneur me répondit et dit : "Ecris la vision, et expose-la sur des tablettes, afin que ne s'arrête pas celui qui la lira." Or on a coutume de n'écrire que des choses importantes, dignes de mémoire, et qui doivent passer à la postérité. Et c'est pourquoi, suivant ces paroles d'Augustin dans *la Cité de Dieu*[34] les prophéties relatives au Christ faites par Isaïe et par Osée ne commencèrent à être écrites qu'au moment de la naissance de Rome, sous l'empire de laquelle devait naître le Christ et sa foi devait être prêchée aux nations païennes : "Vous scrutez les Ecritures, parce que vous pensez avoir en elles la vie éternelle; et ce sont elles qui me rendent témoignage."

27. — Mais <l'Apôtre> ajoute : *saintes*, pour <souligner> la différence avec les écrits des païens. Et elles sont appelées "saintes", d'abord parce que, comme l'écrivent Pierre : "Ce n'est pas par la volonté des hommes que la prophétie a jamais été apportée; mais c'est

[34] Voir SAINT AUGUSTIN, La Cùé de Dieu XVIII, XXVII (BA 36, 566-569).

virgine quasi hominem purum, qui, per vitae meritum, ad hanc celsitudinem pervenit ut, prae ceteris sanctis, filius Dei diceretur. Sed secundum hoc Christo non competeret descensus ad humanitatem sed magis ascensus ad divinitatem contra id quod dicitur Io. c. VI, 51. — *descendi de caelo*. Quidam vero posuerunt huiusmodi filiationem solummodo nuncupativam sicut Sabellius dixit ipsum patrem incarnatum et ex hoc filium nominari, ita quod eadem sit persona et solum nomina sint diversa. Sed secundum hoc non competeret filio mitti a patre quod falsum est cum ipse dicat, Io. VI, 38, se descendisse ut faciat voluntatem eius qui misit eum. Alii vero posuerunt, sicut Arius, huiusmodi filiationem esse creatam ita quod filius Dei sit excellentissima creatura ex nihilo tamen producta postquam prius non fuerat. Sed secundum hoc omnia non essent per ipsum facta, contra id quod dicitur Io. I, 3. Oportet enim esse non factum per quem facta sunt omnia. Et haec tria excluduntur per hoc quod signanter addit *suo*, id est proprio et naturali. Dicit enim Hilarius : hic verus et proprius est filius origine et non adoptione, veritate, non nuncupatione, nativitate, non creatione; procedit enim a patre sicut verbum a corde, quod pertinet ad eandem naturam praesertim in Deo, in quo non potest aliquid accidentaliter advenire. Unde ipse dicit Io. X, 30. — *ego et pater unum sumus*. Quod dicit unum liberat te ab Ario; quod dicit sumus liberat a Sabellio, ut Augustinus dicit. Secundo tangit temporalem originem cum dicit *qui factus est*. Ubi statim videntur patrocinium sui erroris assumere tres praedicti errores per hoc quod dicit *qui factus est ei*. Non enim confitentur aeternum sed factum. Sed per ea quae adduntur tollitur eorum intentio. Quia enim dicit *qui factus est ei*, excludit dictum Sabellii. Non enim potest esse filius factus patri si sit eadem persona cum ipso, sed per

inspirés par l'Esprit-Saint qu'ont parlé les saints hommes de Dieu "; et Paul "Toute Ecriture divinement inspirée est utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour former à la justice." — Puis, parce que <ces Ecritures> contiennent des choses saintes : "Réjouissez-vous, justes, dans le Seigneur, et célébrez la mémoire de sa sanctification " — Enfin, parce qu'elles sanctifient : "Sanctifie-les dans la vérité. Ta parole est vérité." D'où ces paroles du premier livre des Maccabées "Ayant pour consolation les saints livres qui sont en nos mains**.**

28. — II. [n° 25]. <L'Apôtre> développe ensuite l'éloge qui se fonde sur les biens annoncés dans l'Evangile, qui concernent sa matière, le Christ, qu'il loue triplement[35] —

— Par son origine.

— Par sa dignité ou sa puissance [n° 42] : *qui a été prédestiné*.

— Par sa libéralité [n° 60] : *par qui nous avons reçu grâce et apostolat*.

29. — Il décrit l'origine du Christ de deux manières [n° 34].

A. <Il traite> d'abord <de son origine> éternelle, lorsqu'il dit : 3 *touchant son Fils*. En cela, il montre l'excellence de l'Evangile. Car le mystère de la génération éternelle était auparavant très caché, ce qui a fait dire à Salomon : "Quel est son nom et quel est le nom de son fils, si tu le sais ?" Mais dans l'Evangile le Père témoigne <de son Fils> en déclarant : "Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis toutes mes complaisances. Ecoutez-le."

Il y a convenance à dire que le Fils de Dieu est la matière des saintes Ecritures, qui exposent la divine sagesse, selon ce verset du Deutéronome : "Telles sont votre sagesse et votre intelligence devant les peuples."

Or le Fils est appelé Verbe et Sagesse engendrée : "Pour ceux qui sont appelés, soit Juifs, soit Grecs, le Christ est puissance de Dieu et sagesse de Dieu."

30. — Mais à propos de cette filiation,

[35] Saint Thomas corrige le plan de *la Glose* de Pierre Lombard (Glosa in Rom. I, 2 [GPL col. 1305 C]) et range la grâce au nombre des libéralités selon le texte de l'épitre Par qut nous avons reçu grâce et apostolat.

incarnationem erit filius virginis. Quod vero subdit *ex semine David*, tollit intentionem Photini. Si enim per adoptionem esset factus Dei filius non diceretur factus esse ex semine David sed magis ex spiritu, scilicet qui est *spiritus adoptionis filiorum*, ut dicitur Rom. VIII, 15, et ex semine Dei, ut dicitur I Io. III, 9. Quod vero sequitur *secundum carnem*, tollit intentionem Arii qui ponit eum factum non solum secundum carnem sed etiam secundum divinam naturam. Est etiam considerandum ulterius quod circa ipsum incarnationis mysterium multipliciter aliqui erraverunt. Nestorius enim posuit unionem verbi ad hominem esse factam solum secundum inhabitationem, scilicet prout filius Dei hominem illum inhabitavit excellentius caeteris. Manifestum est enim quod alia est substantia inhabitantis et inhabitati, sicut hominis et domus; secundum hoc ponebat aliam esse personam vel hypostasim verbi et hominis, ita quod alius esset, secundum personam, filius Dei et alius filius hominis. Sed hoc manifeste apparet falsum esse, per	quelques-uns sont tombés dans une triple erreur[36] En effet, certains ont prétendu qu'il avait une filiation adoptive, tel Photin[37] qui exposa que le Christ eut un commencement par <sa conception> de la Vierge Marie, comme un homme ordinaire, et qu'il parvint par le mérite de sa vie à une élévation telle qu'il fut appelé Fils de Dieu de préférence aux autres saints. Mais selon cette <doctrine>, il ne conviendrait pas au Christ de descendre vers l'humanité, mais plutôt de s'élever vers la divinité, ce qui contredit cette parole de Jean : "Moi je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel." **31. —** Au contraire, d'autres ont prétendu que cette filiation n'était seulement que nominale ainsi Sabellius[38] soutint que le Père lui-même s'était incarné et qu'ainsi il était appelé Fils, en sorte que c'était la même personne, mais qu'ils différaient seulement par leurs noms. Mais selon cette <doctrine>, il ne conviendrait pas au Fils d'être envoyé par le Père; ce qui est faux, puisqu'il dit lui-même dans l'évangile de Jean qu'il est descendu,

[36] Dans son opuscule De articuhs fidei et ecclesiae sacramentis (éd. Léonine, t. XLII, texte p. 245-247), saint Thomas donne la nomen clature des hérésies touchant la filiation du Christ.

[37] Photin est né â Ancyre, où il fut diacre de Marcel. Vers 343, dans des circonstances que nous ne connaissons pas, il est évêque de Sirmium (Subotica, en Yougoslavie). Savant et éloquent, il est apprécié de ses diocésains. Cependant, sa doctrine est condamnée par des conciles, à Antioche (344), Milan (345 et 347), â Sirmium même (348 et 351). A ce dernier concile, il est déposé et exilé. En 361, l'édit de tolérance de Julien lui permet de rentrer, mais il est exilé de nouveau par Valentinien 11(364). Il meurt en 376. Ses œuvres sont perdues. Nous connaissons par saint Jérôme (De vins illustribus, c. 107; PL 23, 703-704) les titres d'un Contra Gentes, d'un traité Ad Valentinianum. Sa doctrine est connue par ce qu'en ont dit les hérésiologues, par exemple Epiphane (Panarion, 71). Saint Augustin, qui l'a connue dés avant sa conversion, et sans savoir qu'elle était opposée à la catholica veritas, la résume clairement dans les Confessions VII, 19, 25 (BA 13, 632-635) : Jésus ne préexistait pas comme Fils de Dieu. Il n'était qu'un homme, en tout semblable aux autres, sauf par sa naissance miraculeuse, et par la plénitude de la grâce qui était descendue en lui â cause de sa perfection morale. On a rapproché sa doctrine de celle de Paul de Samosate (voir Catholicisme 49, col. 229). Lieux parallèles 4 Cone. Gentiles c. 4; Super Ioan. 1, 1-2, lect. 1 (éd. Marietti, n°64).

[38] Sabellius, dont on ne sait pas grand-chose, serait libyen, d'après saint Basile (Lettres 207, 1; PG 32, 760, texte établi es traduit par Yves Courtonne, p. 184). Il est à Rome au temps du pape Zéphyrin (t 197). Selon Hippolyte (Refutaeio omnium haeresium IX, 12 PG 16, 3383; éd. Miroslav Marcovich, p. 350-356), il est excom munié par le pape Calliste, qui lui avait d'abord fait confiance. C'est grâce aux écrivains du 1v' siècle que son enseignement nous est connu sous le nom de sabellianisme. Il se résume dans la négation de la distinction entre le Père, le Fils et l'Esprit-Sains. Lieu parallèle 4 Contra Gentiles c. 5.

hoc quod apostolus, Phil. II, 7, unionem huiusmodi vocat exinanitionem. Pater autem et spiritus sanctus inhabitant homines secundum illud, Io. XIV, 23. — *ad eum veniemus et apud eum mansionem faciemus*. Sequeretur igitur quod pater et spiritus sanctus essent exinaniti, quod est absurdum. Hoc ergo excluditur per hoc quod apostolus dicit *de filio suo*, qui, scilicet filius Dei, est factus secundum carnem, id est habens carnem, ex semine David. Qui modus loquendi locum non haberet si haec unio facta esset solum secundum inhabitationem. De aliis enim, quos verbum inhabitat, non dicitur quod verbum factum est hic vel ille, sed quod factum est ad Ieremiam vel Isaiam. In hoc ergo quod apostolus cum dixit : *de filio suo*, addidit *qui factus est ei ex semine David*, manifeste excludit errorem praedictum. Rursus aliqui alii, licet duas personas non concedant in Christo, concedunt tamen duas hypostases vel duo supposita quod in idem redit, quia nihil aliud est persona quam hypostasis et suppositum rationalis naturae. Cum ergo sit una solum hypostasis et unum suppositum in Christo, quod est suppositum vel hypostasis verbi aeterni, non potest dici quod illa hypostasis sit facta filius Dei, quia non incepit esse filius Dei. Et ideo non proprie dicitur quod homo sit factus Deus vel filius Dei. Sed tamen, si inveniatur ab aliquo doctore dictum exponendum est sic : factum est, ut homo esset Deus. Secundum hoc proprie dicitur Dei filius factus est

afin de faire la volonté de celui qui l'a envoyé.

32. — D'autres encore, tel Arius[39], prétendirent que cette filiation était créée, en sorte que le Fils de Dieu serait une créature très excellente, mais qu'elle fut tirée du néant, après un temps où elle n'avait pas existé.

Mais selon cette <doctrine>, toutes choses n'auraient pas été faites par lui, ce qui est en contradiction avec <le début de l'évangile de> Jean**.** Car il convient que n'ait point été fait Celui "par qui toutes choses ont été faites."

33. — Ces trois <erreurs> sont réfutées par le fait que <l'Apôtre> ajoute expressément <au mot "Fils" l'adjectif "son", c'est— à-dire en propre et par nature[40]. Hilaire dit à ce propos : "Il est son vrai et propre Fils par origine et non par adoption, en vérité et non au figuré, par naissance et non par création; car il procède du Père comme le verbe procède du cœur[41]", ce qui appartient à la même nature précisément en Dieu, en qui rien d'accidentel ne peut advenir. Voilà pourquoi <le Christ> dit lui-même "Moi et le Père nous sommes un." Selon Augustin[42], en disant : "un", il te libère d'Arius; en disant : "nous sommes", il te libère de Sabellius.

34. — B. Puis <l'Apôtre> traite de l'origine temporelle <du Christ>, lorsqu'il dit : *qui a été fait*.

Ici, par le fait même qu'il dit ensuite : *qui lui a été fait,* les trois erreurs dont on vient de parler semblent trouver leur justification. Car <les hérétiques> ne confessent pas <que le Fils lui est> éternel, mais <qu'il a été> fait.

[39] Arius est d'origine libyenne comme Sabellius, contre lequel il va lutter dès 318-320. Sa vie est peu connue avant la prédication de ses erreurs. On peut ramener sa doctrine aux points suivants il y a dans la Trinité trois substances hétérogènes l'une â l'autre. Le Père seul est éternel et mérite proprement le nom de Dieu. Le Fils est la première des créatures; il y a eu un temps où il n'était pas et il a été tiré du néant; il a servi d'instrument au Père pour la création du monde et par suite il n'est pas semblable aux autres créatures cependant sa condition d'être créé fait qu'il ne participe pas à l'immutabilité de Dieu; il est sagesse de Dieu, mais sagesse créée; il est image du Père, mais image imparfaite et non consubstantielle. Quant au Saint-Esprit, dont Anus parle d'ailleurs fort peu, il est également créature et même inférieure au Fils. C'est le Fils qui s'est incarné en Jésus-Christ et qui, dans l'homme assumé par lui, tient la place de l'âme" (art. "Arianisme", Catholicisme 1, col. 810). Lieu parallèle : 4 Contra Gentiles c. 6-8.

[40] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 24, a. 4; Q. 32, a. 3; 3 Sentences dist. 4, Q. l, a. 2, q l; q dist. 11, a. 3, sol. 2; dist. 12, Q. I, a. 1, sol. 1; dist. 18, a. 4, Q. 1, sol. 1; 4 Contra Gentiles c. 4; De veritate, Q. 29, a. 1, sol. 1.

[41] SAINT HILAIRE, De Trinitate III, 11 (CCL 62, 83).

[42] Voir SAINT AUGUSTIN, In Ev. ban XXXVI, 9 (8A 73 A, 204-207).

homo quia semper non fuit homo. Et ideo legendum est quod hic dicitur ut ly *qui* accipiatur ex parte subiecti, ut sit sensus : qui, filius Dei, factus est ex semine David; non autem ex parte praedicati, quia sensus esset quod aliquis existens ex semine David, factus est filius Dei : quod non dicitur vere et proprie, sicut dictum est. Fuerunt autem alii qui posuerunt unionem esse factam secundum conversionem verbi in carnem, sicut dicitur aer fieri ignis. Unde Eutyches dixit quod etiam ante incarnationem fuerunt duae naturae, post incarnationem vero una. Sed hoc est expresse falsum quia, cum Deus sit immutabilis, secundum illud Mal. c. III, 6. — *ego Deus et non mutor*, non potest in aliquid aliud converti. Unde cum dicitur *factus est* non intelligitur secundum conversionem sed secundum unionem, absque divina mutatione. Potest enim aliquid de novo dici relative de aliquo absque eius immutatione, puta : aliquis, immobiliter sedens, fit dexter, per mutationem eius qui transfertur. Et sic Deus dicitur ex tempore dominus vel creator per mutationem creaturae; et eadem ratione dicitur de novo factus, secundum illud Psalmi : *domine refugium factus es nobis*. Quia igitur unio relatio quaedam est, per mutationem creaturae Deus dicitur de novo factus homo, scilicet unitum in persona humanae naturae. Fuerunt enim et alii qui dixerunt animam Christum non habuisse sed ibi fuisse verbum loco animae : scilicet Arius et Apollinaris. Contra quos est illud Io. X, 18. — *nemo tollit animam meam*. Quod vero dicitur *secundum carnem* non excluditur a Christo anima, sed caro ponitur

Mais par les mots qui sont ajoutés, leur intention est détruite.
Car en disant : *qui lui a été fait*, <l'Apôtre> réfute l'affirmation de Sabellius. Car le Fils ne peut pas "être fait" au Père, sans qu'il soit une même personne avec lui, mais par son Incarnation il sera le Fils de la Vierge.
De plus, en ajoutant : *de la semence de David*, il détruit l'intention de Photin. Car, si le Fils de Dieu avait été fait par adoption, il n'aurait pas dit qu'il a été fait de la semence de David, mais plutôt par l'Esprit, en ce sens qu'il est "l'esprit d'adoption des fils", comme le dit <l'épître aux> Romains**,** et <qu'il est issu> de la semence de Dieu, comme le rapporte la première épître de Jean**.**
Enfin, en disant : ensuite : *selon la chair*, il détruit l'intention d'Arius, qui prétend qu'il n'a pas seulement été fait selon la chair, mais aussi selon la nature divine.
35. — En outre, il faut aussi considérer le fait que certains se sont trompés de multiples manières à propos du mystère même de l'Incarnation[43].
En effet, Nestorius[44] a soutenu que l'union du Verbe à cet homme s'est faite seulement selon l'inhabitation, c'est-à-dire selon que le Fils de Dieu a habité dans cet homme plus excellemment que dans les autres.
Or il est manifeste que différente est la substance de celui qui habite et de celui qui est habité, comme la substance de l'homme et celle d'une maison. Selon cette <doctrine, Nestorius> soutenait que la personne ou l'hypostase du Verbe était autre que celle de l'homme, en sorte que le Fils de Dieu et le fils de l'homme différaient selon la personne.
Mais cela se révèle être manifestement faux,

[43] Lieu parallèle Somme Théologique 3a, Q. 2, dans chaque article.
[44] D'origine perse, Nestorius fut patnarche de Constantinople de

428 à 431. Poussé par Cyrille d'Alexandrie, le concile d'Ephèse le condamne en 431. Selon lui, la divinité du Christ n'était présente dans son humanité " qu'à la façon dont elle l'était dans les prophètes, quoique plus parfaitement. Le point saillant de la contro verse était son refus d'accepter qu'on donnât â Marie le nom de Mère de Dieu (en grec théotokos), ce qui tendait au moins à faire penser qu'il y avait dans le Christ non seulement deux natures, mais deux personnes distinctes, bien que Nestorius lui-même ne paraisse pas avoir voulu aller si loin" (L. BOUYER, art. "Nestorianisme", Dictionnaire théologique, Paris, Desclée, 1990, p. 239). — Lieu parallèle : 4 Contra Gentiles c. 34.

pro toto homine, secundum illud Is. XL, 5. — *videbit omnis caro*, et cetera. Quaeritur autem, cum nos confitemur Christum natum ex virgine, quare apostolus dicat eum esse factum ex muliere. Et dicendum quod illud nascitur quod naturali ordine producitur, sicut fructus ex arbore vel proles a parente. Quod autem ex voluntate agentis producitur, non secundum naturae ordinem, sicut domus ab artifice, non potest dici nasci, sed factum. Quia igitur Christus ex virgine processit naturali ordine quantum ad aliquid, scilicet quod conceptus est ex foemina, spatio novem mensium, dicitur natus; quia vero quantum ad aliquid, non naturali ordine, sed sola virtute divina processit, absque virili semine, dicitur factus. Eva autem dicitur ex Adam facta non nata, Isaac autem ex Abraham natus non factus. Item, quare specialiter dicitur ex semine David et non ex semine Abrahae, cui promissio facta fuit de Christo, secundum illud Gal. III, 16. — *Abrahae factae sunt promissiones*. Et dicendum est quod factum est ad dandam spem veniae peccatoribus, quia David peccator fuit ex cuius semine nascitur Christus, Abraham vero iustus; ad commendandam etiam dignitatem regiam Christi Romanis, regnum gentium tenentibus. Excluditur etiam per

puisque l'Apôtre <dans son épître> aux Philippiens qualifie cette union d'anéantissement. Or le Père et l'Esprit Saint habitent les hommes, selon ce verset de Jean : "Nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure en lui" Il s'ensuivrait donc que le Père et l'Esprit-Saint se seraient anéantis, ce qui est absurde. L'Apôtre réfute donc cette <doctrine> en disant : *touchant son Fils*, c'est-à-dire le Fils de Dieu, qui a été fait selon la chair, c'est-à-dire a pris chair, de la semence de David. Et il n'y aurait pas lieu de s'exprimer de cette manière si cette union s'était faite seulement selon une inhabitation.
Car, à propos des autres <hommes> dans lesquels habite le Verbe, on ne dit pas que le Verbe "s'est fait" un tel ou un tel, mais qu'il "s'est fait" <parole> pour Jérémie ou pour Isaïe.
Donc lorsque après avoir dit : *touchant son Fils*, <l'Apôtre> a ajouté : *qui lui a été fait de la semence de David*, il réfute manifestement l'erreur que l'on vient de mentionner[45].
36. — De plus, quelques autres <hérétiques>, bien que n'admettant point le fait qu'il y ait deux personnes dans le Christ, admettent cependant deux hypostases ou deux suppôts; ce qui revient au même, puisque la personne n'est pas autre chose que l'hypostase et le suppôt de la nature raisonnable[46]. Donc,

[45] Si, d'une part, l'Incarnation du Verbe est une simple habitation de la personne du Fils dans un être humain déjà pourvu d'une personne, et puisque, d'autre part, saint Paul qualifie l'Incarnation d'anéantissement (en grec kénose), alors il devrait s'ensuivre que toute habitation du divin dans l'humain, qu'elle soit du Père ou de l'Esprit, présente également le caractère d'un anéantissement. Ce qui n'est pas. Ainsi l'habitation ne comprend pas la kénose qu'implique l'Incarnation selon l'Ecriture. Et donc l'Incarnation "kénotique" du Fils ne peut être conçue sur le modèle d'une habi tation du divin dans l'humain.

[46] La théologie grecque s'est servie du terme "hypostase" pour désigner plus particulièrement les trois personnes divines, par oppo sition à l'essence qui leur est commune. Cette distinction et cette opposition a été l'œuvre principalement des théologiens dits cappa dociens saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse. Elle a fait quelque temps difficulté pour les théologiens latins, parce qu'hypostase, étymologiquement, correspond au latin substantia, déjà utilisé pour traduire ousia, c'est-à-dire "essence" dans le credo. Les grecs, de leur côté, avaient quelque répugnance devant le latin persona, dont le sens premier s'appliquait au masque des acteurs. Ceci les amenait à voir un danger de sabellianisme dans l'usage de ce vocable, comme si le Père, le Fils et le Saint-Esprit avaient été non pas trois sujets distincts en Dieu, mais seulement trois rôles joués par le même unique sujet divin dans le salut de l'humanité. Finalement, on se mit

verba ista triplex error Manichaeorum. Primo quidem, quod dicunt non eumdem esse Deum veteris testamenti et qui est pater domini nostri Iesu Christi, quod excluditur per hoc quod dicit apostolus : *quod Deus ante promiserat per prophetas suos de filio suo in Scripturis sanctis*, scilicet : veteris testamenti. Secundo vero, quod damnant Scripturas veteris testamenti, quas apostolus hic dicit sanctas. Non enim aliae Scripturae fuerunt sanctae ante Evangelium. Tertio, quod dicunt Christum habuisse carnem phantasticam, quod excluditur per hoc quod dicit Christum factum ex semine David secundum carnem ei, id est ad gloriam patris, secundum illud Io. VIII, 50. — *ego gloriam meam non quaero* sed *gloriam eius qui misit me*.	puisqu'il n'y a dans le Christ qu'une seule hypostase et qu'un seul suppôt, qui est le suppôt ou l'hypostase du Verbe éternel, on ne peut pas dire que cette hypostase est devenue le Fils de Dieu, étant donné que le Fils de Dieu n'a pas commencé à être. Et c'est pourquoi on ne dit pas à proprement parler que l'homme s'est fait Dieu ou Fils de Dieu. Que si pourtant cette expression se rencontre chez quelque docteur, il faut l'interpréter de la manière suivante : "Il a été fait", pour que l'homme soit Dieu[47]. En ce sens, à proprement parler, on dit que le Fils de Dieu s'est fait homme, parce qu'il ne le fut pas toujours. Et c'est pourquoi il faut lire ce <passage de l'Apôtre> de telle façon que ce "qui" se rapporte au sujet, et que le sens soit : qui, Fils de Dieu, a été fait de la semence de David; mais ne se rapporte point au prédicat, parce que le sens serait que celui qui existait de la semence de David a été fait le Fils de Dieu; ce qui ne peut être dit dans un sens propre et véritable, ainsi qu'on l'a exposé. 37. D'autres <hérétiques encore> ont prétendu que l'union s'est opérée par le changement du Verbe en la chair, comme on dit de l'air qu'il devient du feu. Aussi Eutychès[48] a-t-il soutenu que même avant

d'accord sur l'équivalence de personne ou d'hypostase dans la théologie trinitaire" (L. BouygR, art. e Hypostase", Dictionnaire théologique, p. 163).

[47] Dans les expressions "il est devenu", "il s'est fait", appliquées à Jésus-Christ, que désigne le "il" ? Nécessairement la personne (ou hypostase) du Fils. Si donc nous disons : l'homme (Jésus) s'est fait Dieu, nous semblons affirmer, ou bien que I'hypostase de l'homme Jésus s'est faite Dieu — ce qui est impossible puisque Jésus est sans hypostase humaine — ou bien que la personne du Fils s'est faite Dieu — ce qui est absurde puisqu'elle l'est déjà. Cette expression est impropre. Cependant, la formule " l'homme [Jésus] est devenu [ou s'est fait) Dieu * peut avoir un sens acceptable si le sujet "homme" dénote non l'hypostase mais la nature. Elle signifiera alors le chan gement, la transformation, le devenir (d'où le " il est devenu", "il s'est fait e) qui s'est opéré en cette nature en vue de son union à la personne divine (5. Th. 3a, Q. 2, a. 7 et 8). C'est le sens de la formule très elliptique de saint Thomas déclarant qu'il faut inter préter le "il a été fait" comme signifiant "pour que l'homme [Jéqus] soit Dieu."

[48] Eutychès a vécu à Constantinople au V° siècle. Il embrassa l'état monastique et s'acquit une réputation de sainteté dans le monde de l'ascétisme. Il fut condamné au concile de Chalcédoine en 451, parce qu'il tenait pour hérétiques tous ceux qui admettaient deux natures dans le Christ. […] En réalité, il est difficile de savoir quelle a été la doctrine personnelle d'Eutychès. Peut-être lui-même ne le savait-il pas très bien, car il employait volontiers des formules amphibologiques, sur le sens précis desquelles il refusait de s'expliquer. […] Eueychès reconnaît qu'il n'y a qu'une personne en Jésus-

	l'Incarnation il y eut deux natures, mais qu'après il n'y en eut qu'une seule. Mais cette <doctrine> est manifestement fausse, puisque Dieu est immuable[49] selon ce verset de Malachie : "Moi je suis Dieu, et je ne change point", il ne peut subir de changement en quoi que ce soit. Donc quand il est dit : *a été fait*, on ne l'entend pas d'un changement, mais de l'union sans mutation divine. Car on peut attribuer quelque chose de nouveau à quelqu'un sans qu'il y ait de changement chez lui : par exemple quand, n'étant point assise de manière immobile, une personne se trouve à droite par le changement <qu'entraîne> celui qui se déplace. C'est ainsi que Dieu est appelé dans le temps Seigneur ou Créateur à cause de sa créature changeante; et pour la même raison on dit de nouveau <ce verbe> "fait", selon ce verset d'un psaume : "Seigneur, tu t'es fait un refuge pour nous, de génération en génération[50]." Puisque l'union est une sorte de relation, <opérée> par la mutation de la créature, on dit que Dieu s'est fait homme, c'est-à-dire qu'il s'est uni dans sa personne à la nature humaine. **38. —** D'autres <hérétiques> prétendirent que

Christ, celle du Verbe; que le Verbe a pris une chair véritable et non apparente de la Vierge Marie et qu'il est à la fois Dieu parfait et homme parfait; que la Vierge Marie nous est consubstantielle; qu'il n'y a pas eu mélange de l'humanité et de la divinité, mais que le Verbe est resté sans changement; que les docètes, Valentin et Apollinaire et tous ceux qui attribuent une origine céleste à la chair du Christ sont dignes d'anathème. Comment expliquer dans ces conditions sa condamnation ? Selon M. Jugie, c'est le rappro chement de deux affirmations équivoques d'Eutychès qui a donné lieu â son accusation de docétisme, de monophysisme strict et même de nestorianisme. La première affirmation est celle-ci "Je confesse que Notre-Seigneur a été [devenu] de deux natures avant l'union." Et la seconde "Mais après l'union, je ne reconnais plus qu'une seule nature" (MAs II, 744). Par la seconde affirmation Eutychés niait que le Christ nous fût consubstantiel. [En réalité, il semblerait qu'il avait l'intention de donner à cette formule la signi fication que lui attribuait S. Cyrille, mais il était incapable de manier avec l'adresse voulue Cet instrument délicat; et il disait "Après l'union je ne confesse qu'une seule nature, en laissant de côté des mots qui complétaient la formule cyrilienne : [incarnée du Verbe de Dieu" (M. Jugie, DTC, col. 1593) (art. "Eueychès", Catholi cisme 4, col. 735-738). — Lieu parallèle : 4 Contra Gentiles c. 35.

[49] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 9, a. 1 et 2; Q. 10, a. 3; I Sentences dist. 8, Q. 3, a. 1 et 2; dist. 19, Q. 5, a. 3; 1 Contra Gentiles c. 13 et 14; 11, 25; Compend. theol. 4; De malo, Q. 16, a. 2, sol. 6; Dequodi., 10, Q. 2; Super lob 4, 18; I Ad Tim. 6, 16, lect. 3 (éd. Marietti, n° 268).
[50] Voir SAINT AIJGUSTIN, De haeresibus XLIX (CCL 46, 320-32 1).

	le Christ n'avait pas eu d'âme, mais que le Verbe lui en tenait lieu; c'est le cas d'Arius et d'Apollinaire[51]. Ils sont contredits par cette parole de Jean : "Personne ne prend mon âme, mais moi je la dépose**.** D'autre part, quand <l'Apôtre> dit : *selon la chair*, il n'exclut point du Christ l'âme, mais le <mot> chair désigne l'homme tout entier, selon ce verset d'Isaïe : "Toute chair verra en même temps que la bouche du Seigneur a parlé. " **39. —** Mais puisque nous, nous confessons que le Christ est né de la Vierge, on se demande pourquoi l'Apôtre dit qu'"Il a été fait d'une femme[52]" Il faut répondre que ce qui est produit selon l'ordre naturel, comme le fruit de l'arbre ou la postérité issue du père, est dit naître. Mais ce qui est produit par la volonté d'un agent, non selon l'ordre de la nature, comme la maison par l'ouvrier, ne peut <recevoir> l'appellation de naître, mais <celle> d'avoir été fait. Donc, puisque le Christ est sorti de la Vierge, selon l'ordre naturel sous quelque rapport, c'est-à-dire en tant que conçu d'une femme et dans l'espace de neuf mois, on dit qu'il est né. En revanche, parce que sous un autre rapport il sortit <de la Vierge> non selon l'ordre naturel, sans semence d'homme, mais par la

[51] Apollinaire le Jeune, né à Laodicée de Syrie entre 300 et 310, et more vers 390, enseignait une doctrine étrange selon laquelle le Verbe, en s'incarnant, n'aurait pas pris la nature humaine dans son intégrité, mais seulement le corps, se réservant de jouer lui-même le rôle de l'âme ou de l'esprit. [De cette doctrine découlent plusieurs conséquences 1. L'incarnation n'est pas la prise par le Verbe d'une humanité complète; c'est, au sens le plus strict, une incarnation, c'est-à-dire la prise d'une chair humaine. Le Christ ne nous est donc pas consubstantiel. 2. La rédemption n'est pas totale ce qui est sauvé, c'est ce que le Verbe a assumé, c'est-à-dire la chair et l'âme, mais non pas le noûs. 3. Le Christ ne possède qu'une nature concrète; le corps assumé par le Verbe n'est pas par lui-même une nature, puisqu'il ne saurait exister indépendamment du Verbe qui le vivifie. De là la formule Une est la nature incarnée du Dieu Verbe. 4. La nature du Christ étant unique, il s'ensuivrait naturellement que sa volonté et ses opérations étaient également uniques; c'est dire que le monothélisme et le monoénergisme étaient contenus dans l'apollinaeisme " (art. " Apollinaire le Jeune et Apollinarisme", Catholicisme I, col. 706-709)..— Voir SAINT AUGUSTIN, De haeresibus LV (CCL 46, 325). — Lieu parallèle 4 Contra Gentiles. 31-33.

[52] Pour ce numéro 39, voir Glosa in Rom. I, 3 (GPL, col. 1308). Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 31, a. 2; AdHebr. 7, 3, lect. 1 (éd. Marietti, n° 333); Super Matth. 1, 16; 1, 18; 1, 19 (éd. Marietti, n 105, 114).

	vertu divine, on dit qu'il a été fait. Ainsi dit-on d'Eve qu'elle a été faite à partir d'Adam, et non point née; tandis qu'Isaac est né d'Abraham, et non point fait. **40. —** De même, <on se demande> pourquoi on dit notamment de la semence de David, et non pas de la semence d'Abraham, à qui fut faite la promesse touchant le Christ, selon ce verset <de l'épître> aux Galates "C'est à Abraham que les promesses ont été faites et à sa postérité." Il faut dire qu'il a été fait pour donner l'espérance du pardon aux pécheurs, parce que David, de la semence duquel est né le Christ, fut pécheur; mais Abraham, pour exalter, face aux Romains qui régnaient sur les nations, la dignité royale du Christ, fut juste[53]. **41. —** Ces paroles réfutent aussi une triple erreur des manichéens[54]. D'abord, dans le fait qu'ils affirment que le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas le même que le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ; ce qui est réfuté par ces paroles de l'Apôtre : *Qu'auparavant <Dieu> avait promis par ses prophètes dans les saintes Ecritures*, c'est-à-dire <dans les Ecritures> de l'Ancien Testament. Mais ensuite, dans le fait qu'ils condamnent les écrits de l'Ancien Testament, que l'Apôtre qualifie ici de saints. Car <selon eux> il n'y eut pas d'autres saints écrits avant l'Evangile. Enfin, dans le fait qu'ils affirment que le Christ a eu une chair fantomatique; ce qui est réfuté par ces mots <de l'Apôtre> : <*Le Christ> lui a été fait de la semence de David selon la chair*, c'est-à-dire pour la gloire du Père, d'après cette parole de Jean : "Moi je ne cherche pas ma gloire ", mais "la gloire de celui qui m'a envoyé."
Lectio 3	**Leçon 3 [Verset 4]**

[53] Voir Glosa in Rom. I, 3 (GPL, col. 1308).

[54] Les manichéens appartiennent â une secte d'origine païenne. Leur fondateur, Mani, est iranien par ses origines, babylonien par sa naissance (216). Sa doctrine, connue sous le nom de manichéisme, combine " des éléments de udaisme et de christianisme hérétiques (dans le sens du gnosticisme) avec un fond d'idées mazdéennes (dualistes) et extrêmes-orientales (en particulier bouddhistes). Le trait principal en est un dualisme métaphysique radical, supposant un principe bon, spirituel et lumineux, dans une lutte sans fin avec un principe mauvais, matériel et obscur " (L. BOUYER, art. " Manichéisme", Dictionnaire théologique, p. 215).

	[n° 42-59] 4 qui a été prédestiné Fils de Dieu dans sa puissance selon l'esprit de sanctification par suite de sa résurrection des morts, Jésus-Christ Notre Seigneur,
[86168] Super Rom., cap. 1 l. 3 Commendata origine Christi, hic commendat virtutem ipsius et ponit tria : primo, praedestinationem, cum dicit : *qui praedestinatus est*; secundo, dignitatem seu virtutem, cum dicit *filius Dei in virtute*; tertio, signum sive effectum, cum dicit *secundum spiritum sanctificationis*. Circa primum considerandum est quod nomen praedestinationis a destinatione sumitur. Dicitur enim praedestinatus quasi ante destinatus. Destinatio autem dupliciter sumitur. Quandoque pro missione : dicuntur enim destinati qui ad aliquid mittuntur, secundum illud I Mach. I, 14. — *destinaverunt aliqui ex populo, et abierunt ad regem*. Quandoque vero destinare idem est quod proponere, secundum illud II Mach. VI, 20. — *destinavit*, Eleazarus, *non admittere illicita*. Haec autem secunda significatio a prima derivari videtur. Sicut enim nuntius, qui mittitur, ad aliquid dirigitur, ita, quod proponimus, ad finem aliquem ordinamus. Secundum hoc igitur praedestinare nihil aliud est quam ante in corde disponere quid sit de re aliqua faciendum. Potest tamen aliquis de futura re, seu operatione, disponere : uno modo, quantum ad ipsam rei constitutionem, sicut artifex disponit qualiter debeat facere domum; secundo modo, quantum ad ipsum usum vel gubernationem rei, sicut aliquis disponit qualiter debeat uti suo equo : et ad hanc secundam praedispositionem pertinet praedestinatio, non ad primam. Id enim quo aliquis utitur refert in finem quia, ut Augustinus dicit in libro de doctrina Christiana : *uti est referre aliquid in finem*	**42. —** Après avoir mis en lumière l'origine du Christ [n° 28], <l'Apôtre> le fait pour sa puissance, et il expose trois choses **I)** Sa prédestination, lorsqu'il dit : *qui a été prédestiné*. **II)** Sa dignité ou sa puissance, lorsqu'il dit : [n° 49] : *Fils de Dieu dans sa puissance*. **III)** Son signe ou son effet, lorsqu'il dit : [n° 58] : *selon l'esprit de sanctification*. **43. — [55]I**. À propos du <mot> "prédestination", il faut remarquer que ce nom vient du <mot> "destination[56]." Car on dit prédestiné ce qui est comme destiné à l'avance. Et <le mot> destination a deux acceptions. Il a parfois le sens de mission. On appelle destinés ceux qui sont envoyés à quelque fin, selon ce verset du premier livre des Maccabées : "Quelques-uns du peuple furent députés (destinaverunt), et allèrent trouver le roi." Mais parfois "destiner" a le même sens que "se décider à", selon ce verset du second livre des Maccabées : "<Eléazar> se décida (destinavit) à ne pas commettre des choses illicites par amour pour la vie." Et cette seconde signification semble dériver de la première. En effet, de même qu'un messager envoyé se dirige vers une fin <assignée>, ainsi ce que nous avons décidé, nous l'ordonnons en vue de cette fin. Donc dans ce sens, prédestiner, ce n'est rien d'autre que disposer d'avance dans son cœur ce qui doit être fait à propos d'une chose. **44. —** Or, on peut disposer d'une chose ou d'un acte futur : d'abord, quant à la nature même de la chose, par exemple comment un ouvrier doit disposer la construction d'une maison; ensuite quant à l'usage ou au gouvernement de cette chose, par exemple

[55] Lieux parallèles : 5. Th. 3a, Q. 24 et 16; Ad Rom. 8, 29, lect. 6 (éd. Marietti, n° 702-709); 9, 13, lect. 2 (éd. Marietti, n° 763-764). Voir les notes relatives à la prédestination selon saint Thomas, p. 324 et 348.

[56] Voir l'origine de ce mot dans le Dictionnaire étymologique de la langue latine par A. Emout et A. Meillet, p. 1150, à stano. En réalité, le verbe grec orizein n'a pas été bien traduit en latin. Praedestinatus voulant dire "prédestiné", et oristhentos signifiant " constitué", c'est-à-dire constitué Fils de Dieu dans l'exercice de sa puissance. Le commentaire qu'en fait saint Thomas, bien que conservant sa valeur théologique, ne correspond cependant pas au contenu onginal du passage.

quo fruendum est. Sed cum res in seipsa constituitur, non dirigitur ex hoc ipso in aliud. Unde praedispositio constitutionis rei, proprie praedestinatio dici non potest. Ergo idem est negare praedestinationem quod negare praeordinationem divinam ab aeterno de iis quae sunt fienda in tempore. Sed quia omnia naturalia pertinent ad constitutionem rei ipsius, quia vel sunt principia ex quibus res constituitur, vel ex huiusmodi principiis consequuntur, consequens est quod naturalia proprie sub praedestinatione non cadant; sicut non dicimus proprie quod homo est praedestinatus habere manus. Relinquitur ergo quod praedestinatio dicatur proprie eorum solum quae sunt supra naturam, in quae rationalis creatura ordinatur. Supra autem naturam rationalis creaturae est Deus solus, cui unitur rationalis creatura per gratiam. Uno modo, quantum ad actum ipsius Dei, puta cum per gratiam prophetiae communicatur homini praecognitio futurorum, quae est propria Deo : et huiusmodi dicitur gratia gratis data; alio modo quantum ad ipsum Deum, cui unitur rationalis creatura, communiter quidem, secundum effectum dilectionis, secundum illud I Io. IV, 16. — *qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo*, quod quidem fit per gratiam gratum facientem, quae est gratia adoptionis; alio modo, quae est singularis Christo, per unionem in esse personali : et haec dicitur gratia unionis. Sicut ergo hominem esse unitum Deo, per gratiam adoptionis, cadit sub praedestinatione, ita etiam esse unitum Deo, per gratiam unionis in persona, sub praedestinatione cadit. Et quantum ad hoc dicit *qui praedestinatus est filius Dei*. Et ne hoc referatur ad filiationem adoptionis, additur *in virtute*, quasi diceret : praedestinatus est ut sit talis filius, ut habeat aequalem, imo eamdem virtutem cum Deo patre. Quia, ut dicitur Apoc. V, 12, *dignus est agnus qui occisus est accipere virtutem*

comment on doit disposer d'un cheval. C'est à cette seconde prédestination, et non à la première, que se rapporte la prédestination.

45. — En effet, ce dont on se sert se rapporte à une fin, parce que, selon les propos d'Augustin[57] dans son livre *De la doctrine chrétienne*, "User, c'est rapporter une chose à une fin de jouissance." Mais puisqu'une chose est constituée par son essence, ce n'est point par cette essence qu'elle est dirigée vers une autre <fin>. Par conséquent, la prédisposition de la constitution d'une chose ne peut à proprement parler être appelée prédestination. Donc, nier la prédestination équivaut à nier la préordination divine, de toute éternité, à l'égard des choses qui doivent se faire dans le temps. Mais étant donné que tout ce qui est naturel appartient à la constitution de la chose elle-même, soit parce que ce sont les principes qui la constituent, soit parce que ce sont les conséquences de ces mêmes principes, on en conclut que les choses naturelles ne tombent pas à proprement parler sous la prédestination : ainsi dirions-nous improprement que l'homme est prédestiné à avoir des mains. Il reste donc que la prédestination s'applique au sens exact seulement à ce qui dépasse la nature, à la fin ordonnée de la créature raisonnable.

46. — [58]Or au-dessus de la nature de la créature raisonnable il n'y a que Dieu seul, à qui la créature raisonnable est unie par la grâce. Selon une première manière, quant à l'acte de Dieu lui-même, par exemple, quand par la grâce de la prophétie est communiquée à l'homme la préconnaissance des choses futures, ce qui n'est propre qu'à Dieu et cette sorte de grâce est appelée grâce donnée gratuitement (*gratia gratis data*). Selon une autre manière, quant à Dieu lui-même, à qui la créature raisonnable est unie, du moins communément, selon l'effet de la charité, suivant cette parole "Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui "; ce qui se fait par la grâce qui rend agréable (*per gratiam gratum facientem*)**,** laquelle est

[57] SAINT AUGUSTIN, La Doctrine chrétienne I, iv, 4 (CCL 32, 8; BA 11, 184-185; BA 11/2, 80-81); voir aussi De la Trinité X, X, 13 (BA 16, 146-147); dans La Cité de Dieu XI, xxv, 496-497 (BA 35, 110-111).

[58]

et divinitatem. Quinimmo ipse Christus est Dei virtus, secundum illud 1 Co I, 24. — *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Unde, Io. V, 19. — *quaecumque pater facit haec et filius similiter facit*. Respectu vero gratiae gratis datae, non dicitur aliquis praedestinari simpliciter, quia gratia gratis data non ordinatur directe ad hoc quod ille, qui eam recipit, ad finem ultimum dirigatur, sed ut per eam alii dirigantur, secundum illud 1 Co XII, 7. — *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Manifestum est autem quod id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis, secundum illud Rom. VIII, 30. — *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini filii sui*. Sicut igitur homo Christus praedestinatus non est propter merita praecedentia, sed ex sola gratia, ut sit filius Dei naturalis, ita et nos ex sola gratia, non ex meritis, praedestinamur ut simus filii adoptivi, secundum illud Deut. IX, 14. — *ne dicas in corde tuo, cum deleverit eos dominus Deus tuus in conspectu tuo : propter iustitiam meam introduxit me Deus ut terram hanc possiderem*. Est igitur manifestum ad quid sit ista praedestinatio, scilicet ad hoc quod aliquis sit Dei filius in virtute. Sed restat inquirendum quis est iste qui est ad hoc praedestinatus. Cum autem praedestinatio antecessionem importet, videtur quod ille, qui est praedestinatus ut sit filius Dei in virtute, non semper fuerit filius Dei in virtute. Non enim videtur esse praedestinatio de eo quod semper fuit, quia

une grâce d'adoption. Selon une <troisième> manière, qui n'appartient qu'au Christ, par l'union en son être personnel; et cette grâce est appelée grâce d'union[59]. Donc puisque l'union de l'homme à Dieu, par la grâce de l'adoption, tombe sous la prédestination, de même son union à Dieu, par la grâce de l'union en sa personne, tombe aussi sous la prédestination. Et c'est dans ce sens que <l'Apôtre> dit : *qui a été prédestiné Fils de Dieu*.

47. — Et de crainte qu'on n'applique ces paroles à la filiation de l'adoption, il ajoute : *dans sa puissance,* autrement dit : il a été prédestiné afin d'être Fils, tel qu'il ait une puissance égale, bien plus la même puissance avec Dieu le Père, parce que, dit l'Apocalypse, "l'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la puissance, la divinité, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction." Bien plus le Christ lui-même est puissance de Dieu, selon cette parole de la première épître aux Corinthiens : "Le Christ est puissance de Dieu et sagesse de Dieu." Aussi <le Christ dit-il lui-même dans l'évangile de> Jean : "Tout ce que le Père fait, cela aussi le Fils le fait pareillement."

Quant à la grâce donnée gratuitement, on ne peut dire simplement de quelqu'un qu'il est prédestiné, parce que cette grâce donnée gratuitement n'est pas directement ordonnée en vue de diriger vers sa fin ultime celui qui la reçoit, mais pour que d'autres soient dirigés par elle, selon cette parole de la première épître aux Corinthiens : "À chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité."

48. — Or il est manifeste que ce qui est par soi est la mesure et la règle des choses qui sont appelées par une autre chose et par participation. C'est pourquoi la prédestination du Christ, qui a été prédestiné pour être Fils de Dieu par nature, est la mesure et la règle de la vie, et par conséquent de notre

[59] Ces distinctions sont classiques en théologie. La grâce gratui tement donnée (gratia gratis data) correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui les charismes : de prophétie, de guérison, etc. La recevoir n'implique aucune sainteté particulière de qui la reçoit son utilité est "pour les autres." La grâce qui rend agréable (gratta gratum faciens) est une grâce de sanctification personnelle. Or, être sanctifié, c'est devenir fils adoptif de Dieu; d'où son nom de grâce de l'adoption. Enfin, la grâce de l'union hypostatique, propre au Christ, est celle par laquelle la nature humaine soutient une relation unique d'union avec l'hypostase du Fils.

hoc non potest antecessionem habere. Si igitur poneremus, secundum Nestorium, quod persona filii hominis esset alia a persona filii Dei, nulla esset dubitatio quia possemus dicere quod persona creata filii hominis non fuit ab aeterno, sed ex tempore incoepit esse filius Dei in virtute. Et simile est si quis dicat quod est alia hypostasis, vel suppositum, filii Dei et filii hominis. Sed haec aliena sunt a fide ut supra dictum est. Cum igitur non solum sit eadem persona filii Dei et filii hominis, sed etiam hypostasis et idem suppositum, ratione cuius non potest dici vere et proprie quod filius hominis est factus filius Dei, ne aliquod suppositum creatum intelligatur esse, de quo, de novo, praedicatur filius Dei. Pari ratione videtur quod non possit dici filius hominis esse praedestinatus filius Dei quia filius hominis supponit suppositum aeternum quod fuit semper filius Dei. Unde antecessio, quam importat praedestinatio, locum non habet. Propter hoc igitur Origenes dicit quod littera non debet esse : *qui praedestinatus est*, sed : *qui destinatus est filius Dei in virtute*, ut nulla antecessio designetur. Et secundum hoc planus est sensus; quia Christus destinatus, id est, missus est a Deo patre in mundum, tamquam verus filius Dei in virtute divina. Sed quia communiter omnes libri Latini habent *qui praedestinatus* aliter alii hoc exponere voluerunt secundum consuetudinem Scripturae in qua dicitur aliquid fieri quando innotescit, sicut dominus post resurrectionem dicit, Matth. ultimo : *data est mihi omnis potestas*, quia post resurrectionem innotuit talem potestatem sibi esse datam ab aeterno. Sed secundum hoc quod dicit *praedestinatus* non proprie accipitur, quia praedestinatio est de eo quod pertinet ad gratiam; non autem in hoc gratia Christo facta est quod eius virtus divina innotuit, sed potius nobis. Et ideo etiam in Glossa dicitur quod secundum hunc sensum praedestinatus large ponitur,

prédestination, parce que nous sommes prédestinés par filiation adoptive, laquelle est une participation et une image de la filiation naturelle, selon ce verset <de l'épître aux> Romains "Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier né d'une multitude de frères."

Donc de même que le Christ homme n'a pas été prédestiné à cause de ses mérites antécédents, mais par la grâce seule, pour qu'il soit le Fils de Dieu par nature, ainsi nous aussi, nous avons été prédestinés à être des fils adoptifs par la grâce seule, non par nos mérites, selon ce verset du Deutéronome : "Ne dis point en ton cœur, lorsque le Seigneur ton Dieu les aura détruits en ta présence : c'est à cause de ma justice que le Seigneur m'a introduit dans cette terre pour la posséder, puisque c'est à cause de leurs impiétés que ces nations ont été détruites."

Il est donc manifeste que la fin de cette prédestination consiste à être Fils de Dieu en puissance[60].

49. — II. Mais il <nous> reste à rechercher quel est celui qui a été prédestiné à cette fin.

Or, étant donné que la prédestination suppose une antériorité, il semble que celui qui a été prédestiné à être Fils de Dieu en puissance ne l'aurait pas toujours été. Car la prédestination ne semble pas convenir à ce qui fut toujours, puisque cela ne peut avoir d'antériorité. Donc si nous soutenions avec Nestorius que la personne du fils de l'homme était différente de la personne du Fils de Dieu, il n'y aurait aucune hésitation à pouvoir dire que la personne créée du "fils de l'homme" ne fut pas de toute éternité, mais qu'elle commença à être dans le temps "Fils de Dieu en puissance." Et il en serait de même si l'on disait qu'autre est l'hypostase ou le suppôt du Fils de Dieu et qu'autre est celui du fils de l'homme.

Mais ces opinions sont étrangères à la foi comme on l'a dit plus haut [n° s].

Etant donné que non seulement la personne

[60] En résumé, la prédestination à la filiation divine signifie pour quelqu'un qu'il est potentiellement fils de Dieu : "quod aliquis sis Films Dei in virEuse, dit saint Thomas. Mais qui est cet aliquis, ce quelqu'un ? G'est ce qu'il va maintenant examiner.

pro praescito, ut sit sensus : Christus praedestinatus est, scilicet ab aeterno praescitus, ut innotesceret ex tempore esse filius Dei in virtute. Unde quidam alii praedestinationem ad ipsam unionem referentes, non attribuerunt eam personae sed naturae, ut sit sensus : qui praedestinatus est filius Dei in virtute, id est, cuius natura praedestinata est ut sit ei unita, qui est filius Dei in virtute. Sed haec etiam expositio impropria est et extorta. Cum enim praedestinatio importet ordinem in finem, eius est praedestinari cuius est per suam operationem ordinari in finem. Agere autem propter finem non est naturae sed personae. Ideo, si proprie accipiatur, oportet quod praedestinatio attribuatur ipsi personae Christi. Sed quia persona Christi subsistit in duabus naturis, humana scilicet et divina, secundum utramque potest aliquid dici de eo. Sicut enim de homine potest aliquid dici secundum corpus, ut tangi et vulnerari, aliquid autem secundum animam, ut intelligere et velle, ita et de Christo potest aliquid dici et secundum divinam naturam sicut ipse de se dicit Io. X, 30. — *ego et pater unum sumus* aliquid secundum humanam naturam, sicut cum dicimus eum crucifixum et mortuum. Et hoc modo dicitur esse praedestinatus secundum humanam naturam. Quamvis enim ipsa persona Christi semper fuerit filius Dei, tamen non semper fuit, ut existens in humana natura, esset filius Dei, sed hoc fuit ineffabilis gratiae. Est autem alia ratio de hoc participio *factus*, quod designat actum realem, et de hoc participio *praedestinatus*, quod designat actum animae. Anima enim, secundum suum intellectum et rationem, potest

du Fils de Dieu et celle du fils de l'homme sont la même personne, et qu'il en est de même de leur hypostase et de leur suppôt, on ne peut dire en vérité et au sens propre que le fils de l'homme a été fait Fils de Dieu, de crainte que l'on comprenne qu'il y a un suppôt créé, et qu'on enseigne de nouveau qu'il est <devenu> Fils de Dieu.

Pour une raison similaire, il semble qu'on ne puisse pas dire que le fils de l'homme a été prédestiné Fils de Dieu, parce que fils de l'homme suppose un suppôt éternel, qui fut toujours Fils de Dieu.

C'est pourquoi on ne rencontre pas ici l'antériorité qu'implique la prédestination. **50** [61]— C'est donc pour cela qu'Origène dit que le texte littéral ne doit pas être : "*qui praedestinatus est* (qui a été prédestiné)", mais : "*qui destinatus est Filius Dei in virtute* (qui a été destiné Fils de Dieu en puissance)", afin qu'aucune antériorité n'y soit signifiée[62]. Et selon cette version le sens est clair, puisque le Christ a été destiné, c'est-à-dire envoyé par Dieu le Père dans le monde, comme véritable Fils de Dieu dans sa puissance divine[63].

Mais parce que communément toutes les versions latines lisent : "*qui praedestinatus*", certains[64] ont voulu donner une explication différente de ce passage <en recourant à une locution> habituelle de l'Ecriture disant qu'une chose arrive quand elle est connue. Par exemple le Seigneur dit après sa résurrection : "Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre ", parce que c'est après sa résurrection que l'on connut que cette puissance lui avait été donnée de toute éternité. Mais selon cette explication <le mot> "prédestination" n'est pas pris au sens propre, parce que la prédestination est relative

[61] Pour les numéros 50 et 51 voir 5. Th. 3a, Q. 24, a. 1; Glosa in Rom. I, 4 (GPL, col. 1314).

[62] Voir ORIGÉNE, Super Epistulam ad Romanos, lib. I, ad C. I, y. 4 (PG 14, 849A; éd. C. P. Hammond Bammel, p. 36-37).

[63] Le latin in virsute, comme le français "en puissance", reçoit ici, selon les contextes, des sens quelque peu différents. D'une part, on pourrait le rendre par "virtuellement " (l'embryon humain est virtuellement un homme) c'est le cas de l'hypothèse envisagée au numéro 49. D'autre part, il peut signifier "avec forces (voir la virtù italienne), ou encore "dans la puissance" (qui est la sienne en tant que Fils de Dieu) c'est le cas au numéro 50. En cette seconde acception, " en puissance" ne s'oppose plus à un acte et n'implique plus l'antécédence temporelle que semble impliquer la pré-destination.

[64] C'est le cas notamment du Pseudo-Hugues de Saint-Victor (Quaestiones et dec jsiones in Epistolas Pauli. Ad PhiEppenses 2, 9, Q. IX [n° 175, 578C]).

distinguere ea quae sunt secundum rem coniuncta. Potest enim aliquis de pariete albo cogitare et loqui seorsum quidem quantum ad hoc quod est paries, seorsum autem ex hoc quod est albus. Ita etiam in praedestinatione. Nam praedestinatio potest attribui personae Christi secundum quod subsistit in humana natura, licet non attribuatur ei secundum quod subsistit in divina. Unde et apostolus prius filium Dei incarnatum esse praemiserat, et postea ei praedestinationem attribuit, ut intelligatur praedestinatus esse secundum quod factus est ex semine David secundum carnem. Et sic a filio Dei, explicando incarnationis mysterium, descendit ad carnem, et a carne, secundum praedestinationem, ascendit ad filium Dei, ut ostendatur quod neque gloria divinitatis impedivit infirmitatem carnis, neque infirmitas carnis diminuit maiestatem Dei. Quaeritur autem in Glossa, primo quidem, utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei. Et videtur quod sic. Quia hic est Christus, qui praedestinatus est ut sit, sed secundum quod homo est praedestinatus ut sit; ergo, secundum quod homo est filius Dei. Et dicendum quod si ly secundum quod denotat unitatem suppositi : verum est quod secundum quod homo est filius Dei, quia unum est suppositum Dei et hominis. Si autem designat conditionem naturae vel causam, falsum est; non enim ex natura humana habet ut sit filius Dei. In argumento autem est fallacia compositionis et divisionis. Ex eo quod ly secundum quod potest determinare participium praedestinatus, et sic verum est quod, secundum quod homo, est praedestinatus; vel potest determinare ipsum esse filium Dei ad quod ordinatur praedestinatio, et sic falsum est. Non enim praedestinatus est ut secundum quod homo sit filius Dei : et in hoc sensu procedit ratio. Secundo quaeritur utrum Christus, secundum quod homo, sit persona. Et dicendum quod si ly secundum quod referatur ad ipsum suppositum

à la grâce cependant la grâce a été faite au Christ non dans le but que sa puissance divine fût manifestée, mais bien pour nous. Et c'est pourquoi on rapporte aussi dans *la Glose*[65] que selon ce sens <le mot> "prédestiné" est pris au sens large de "connu à l'avance", en sorte que le sens serait : le Christ a été prédestiné, c'est-à-dire connu à l'avance de toute éternité, afin d'être révélé dans le temps Fils de Dieu en puissance.

51. — En conséquence d'autres auteurs[66] rapportant la prédestination à l'union même, ne l'ont point attribuée à la personne, mais à la nature. Voici le sens <qu'ils donnent à ce passage> : *qui a été prédestiné Fils de Dieu dans sa puissance*, c'est-à-dire dont la nature a été prédestinée pour être unie à Celui qui est le Fils de Dieu en puissance. Mais cette explication est aussi impropre et forcée. En effet, étant donné que la prédestination implique un ordre vers une fin, est prédestiné celui qui est ordonné par son propre agir vers une fin. De plus, agir en vue d'une fin ne relève pas de la nature, mais de la personne. Donc, si l'on s'en tient au sens strict, il est nécessaire que la prédestination soit attribuée à la personne même du Christ. Mais parce que la personne du Christ subsiste dans ses deux natures, humaine et divine, on peut attribuer quelque chose à l'une comme à l'autre. Ainsi peut-on dire quelque chose d'un homme selon son corps, par exemple qu'il est touché ou blessé; et selon son âme, qu'il comprend ou qu'il veut. De la même façon pour le Christ, on peut lui appliquer une chose selon sa nature divine, comme il le dit de lui-même : "Moi et le Père nous sommes un ", <et> une chose selon sa nature humaine, comme lorsque nous le disons crucifié et mort. Et selon ce dernier mode <d'expression> nous disons qu'il a été prédestiné selon la nature humaine. En effet, bien que la personne elle-même du Christ ait toujours été Fils de Dieu[67], cependant elle ne le fut pas toujours dans sa condition de nature humaine, mais cela fut <l'effet> d'une grâce ineffable.

[65] Voir Glosa in Rom. 1, 4 (GI'L, col. 1314C).
[66] Tel, par exemple, Haymon d'Auxerre (Expositio in dlvi Pauli epistolas. Ad Romanos I, 4 [n° 117, 366 D-367 A."
[67] Voir Somme Théologique 3 Q. 16, a. 5.

hominis, concedendum est quod ipsum suppositum hominis est persona divina. Si vero designet naturae conditionem vel causam, sic Christus secundum quod homo non est persona, quia humana natura non causat novam personalitatem in Christo. Adiungitur enim digniori in cuius personalitatem transit. Item obiicitur de hoc, quod Glossa dicit, quod qui suscepit et quod suscepit est una persona. Id autem quod suscepit filius Dei est humana natura, ergo humana natura est persona. Et dicendum est quod huiusmodi locutiones sunt exponendae, ut sit sensus : quod ille qui suscepit et natura quam suscepit, uniuntur in una persona. Quarto quaeritur utrum hoc sit verum : homo est assumptus a verbo. Et videtur quod sic, secundum illud Ps. LXIV, 5. — *beatus quem elegisti et assumpsisti*. Et dicendum est quod cum homo supponat suppositum aeternum, non potest proprie dici quod homo sit assumptus a verbo. Non enim assumitur idem a seipso sed exponendum est, sicubi inveniatur, homo assumptus, id est, humana natura. Quinto quaeritur utrum haec sit vera : iste homo semper fuit. Et dicendum est hanc esse veram propter hoc quod homo supponit aeternum suppositum, unde Hebr. ultimo dicitur : *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*. Non tamen cum reduplicatione est vera huiusmodi propositio. Non enim ille homo, secundum quod homo est, semper fuit, sed secundum quod est filius Dei. Sic igitur patet et de praeordinatione et de virtute filii Dei. Restat tertium, scilicet de signo, quod tangitur in eo quod subditur *secundum spiritum*, et cetera. Est enim proprium virtutis divinae per collationem spiritus sancti sanctificare homines, Lev. XX, 8. — *ego dominus qui sanctifico vos*.

52. — On peut encore assigner une autre raison <à l'emploi> de ce participe, "a été fait", qui signifie un acte accompli, et à celui de : "prédestiné", qui signifie un acte de l'âme.
Car l'âme, par l'intellect et la raison, peut distinguer les choses qui sont unies dans la réalité. En effet, on peut avoir la pensée d'une muraille blanche, et parler séparément de la muraille et de sa blancheur. Ainsi en est-il de la prédestination. Car la prédestination peut être attribuée à la personne du Christ, en tant qu'elle subsiste dans la nature humaine, sans qu'on la lui attribue en tant qu'elle subsiste dans la nature divine.
Ainsi l'Apôtre avait-il commencé par dire que le Fils de Dieu s'est incarné, et mentionné ensuite sa prédestination, pour faire comprendre qu'il a été prédestiné en tant qu'il a été fait de la semence de David selon la chair; et ainsi, en développant le mystère de l'Incarnation, il descend du Fils de Dieu à la chair, et de la chair, selon la prédestination, il remonte au Fils de Dieu, afin de montrer que ni la gloire de la divinité n'a mis obstacle à l'infirmité de la chair, ni l'infirmité de la chair n'a amoindri la majesté de Dieu[68].
532. — On demande dans *la Glose*[69] —
A. Si le Christ, en tant qu'homme, est Fils de Dieu. Ce qui est vraisemblable puisqu'il a été prédestiné pour être tel; or il a été aussi prédestiné en tant qu'homme; donc en tant qu'homme il est Fils de Dieu. Il faut dire que si cette <locution conjonctive> "en tant que" dénote l'unité du suppôt, il est vrai qu'en tant qu'homme il est Fils de Dieu, puisqu'il n'y a qu'un seul suppôt de l'homme et de Dieu. Mais si elle indique la condition ou la cause de la nature, c'est faux; car le fait qu'il soit Fils de Dieu ne dépend pas de la nature humaine. Dans cette argumentation il y a un

[68] Voir SAINT LEON LE GRAND, Premier sermon pour Noél (SC 22 bis, 70-71) : "Ainsi le Verbe de Dieu, Dieu <lui-même>, Fils de Dieu, qui dans le Principe était auprès de Dieu, par qui toutes choses ont été faites et sans qui rien n'a été fait, est devenu homme pour libérer l'homme de la mort éternelle; pour recevoir notre humble condition sans diminution de sa majesté, il s'est abaissé de telle sorte que, demeurant ce qu'il était et assumant ce qu'il n'était pas, il unit la vraie condition de l'esclave â cette <condition> dans laquelle il est égal à Dieu le Père, et réunit l'une et l'autre nature dans une alliance si grande que ni sa glorification ne consumât l'infé rieure, ni son assomption ne diminuât la supérieures (traduction faite d'après l'édition critique d'Antoine Chavasse (CCL 138, 86-87).
[69] Voir Glosa in Rom. I, 4 (GPL, col. 1311 C).

Ipse etiam spiritum sanctum solus dare potest secundum illud Is. XLII, 5. — *haec dicit dominus Deus creans caelos*, et infra : *dans flatum populo qui est super terram et spiritum calcantibus eam*. Ex hoc igitur apparet Christum habere virtutem divinam, quia ipse dat spiritum sanctum, secundum illud : Io. XV, 26. — *cum venerit Paraclitus quem ego mittam*. Eius etiam virtute sanctificamur, secundum illud 1 Co VI, v. 11. — *sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi et spiritu Dei nostri*. Dicit ergo quod Christus sit filius Dei in virtute, apparet *secundum spiritum sanctificationis*, id est secundum quod dat spiritum sanctificantem, quae quidem sanctificatio incoepit *ex resurrectione mortuorum Iesu Christi domini nostri*, id est ex mortuis secundum illud Io. VII, 30. — *nondum erat spiritus datus quia nondum Iesus fuerat glorificatus* : quod non est sic intelligendum quod	sophisme de composition et de division. Cette <locution conjonctive> "en tant que" peut déterminer le participe "prédestiné", et en ce sens il est vrai qu'en tant qu'homme <le Christ> a été prédestiné; ou bien elle peut déterminer que cet <homme> est Fils de Dieu selon l'ordonnance de la prédestination et, en ce sens, c'est faux. Car il n'a pas été prédestiné pour qu'en tant qu'homme il fût Fils de Dieu; or ce raisonnement se développe bien dans ce sens[70]. **545. — B**. On demande si le Christ, en tant qu'homme, est une personne. Il faut dire que si cette <locution conjonctive> "en tant que" se rapporte au suppôt même de l'homme, on doit accorder que ce suppôt même est la personne divine; mais si l'on entend la condition de la nature ou la cause, alors le Christ, en tant qu'homme, n'est pas une personne, car la nature humaine n'est pas la cause d'une nouvelle personnalité dans le Christ. Elle s'unit en effet à une condition

[70] Aristote, suivi par la philosophie scolastique, enseigne dans les Réfutations sophistiques que les sophismes, ou raisonnements destinés à tromper (d'où leur nom latin, fallacia, "tromperie"), sont soit des sophismes de mots, soit des sophismes de choses. Parmi les sophismes de mots, on distingue le sophisme de composition et de division, que les médiévaux (voir De fallaciis, c. VI faussement attribué à saint Thomas) appellent aussi"fallacta sensus compositt et divisi; "sophisme du sens composé et divisé." Il y a sophisme de composition lorsqu'on associe dans le discours ce qui est séparé dans la réalité, et sophisme de division lorsqu'on sépare dans le discours ce qui est associé dans la réalité. Sophisme du sens composé "Les pécheurs sont sauvés; or je suis pécheur; donc 10 suis sauvé"; ici, on associe pécheurs" avec "sont sauvés" (les pécheurs sont sauvés en tant que pécheurs), alors qu'il faut les prendre t au sens séparé (sont sauvés les pécheurs en tant qu'ils ne le sont plus). Sophisme du sens divisé "Les douze apôtres ont prêché l'Evangile dans le monde entier; or saint Pierre est l'un des douze; donc il a prêché l'Evangile dans le monde entier s; on attribue à chacun des Apôtres pris séparément ce qui n'est vrai que des Apôtres pris indivisément. Dans le cas présent, le sophisme consiste à passer du sens composé au sens divisé. On peut dire " Jésus, en tant qu'homme, est prédestiné à être Fils de Dieu" (puisqu'il est prévu de toute éternité que cette nature humaine doit être assumée par le Fils); on prend ici les termes au sens composé; la prédestination de la nature humaine est associée à la divinité du Fils qui en est la raison première. Mais je peux prendre les termes au sens divisé, séparer <t l'homme Jésus" de " Fils de Dieu", et dire : "Jésus est Fils de Dieu en tant qu'homme prédestiné [l'être] s; et cela est faux. Ces subtiles questions de logique donnent une idée de l'extrême densité d'un texte dont le commentaire (sauf à s'allonger démesurément) ne peut toujours rendre compte.

nullus, ante Christi resurrectionem, spiritum sanctificantem acceperit, sed quia ex illo tempore, quo Christus resurrexit, incoepit copiosius et communius spiritus sanctificationis dari. Potest etiam intelligi quod hic designentur duo signa virtutis divinae in Christo. Primum quidem ex hoc quod dicit *secundum spiritum sanctificationis*, sive intelligatur secundum sanctificantem spiritum, sicut dictum est, sive intelligatur secundum hoc quod ipse, per spiritum sanctum, est in utero virginali conceptus, quod est signum divinae virtutis in ipso, secundum illud Lc. c. I, 35. — *spiritus sanctus superveniet in te*, et postea sequitur : *ideoque et quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei*. Secundum autem signum virtutis divinae est resuscitatio mortuorum, secundum illud Io.	plus digne et se communique à sa personnalité[71]. **55. — C.**[72] On objecte aussi, selon *la Glose*[73], que celui "qui a assumé" et "ce qui a été assumé" sont une seule personne**.** Or ce que le Fils de Dieu a assumé[74], c'est la nature humaine, donc la nature humaine est une personne. Il faut dire que ces manières de parler doivent être entendues dans ce sens, que celui qui a assumé la nature humaine, et cette nature qu'il a assumée, sont unis dans la même personne. **56. — D.**[75] On demande s'il est vrai que l'homme a été assumé par le Verbe[76]. Il semble que oui, selon ce verset du psaume **64. —** "Bienheureux celui que tu as choisi et que tu as assumé (*assumpsisti*)." Il faut répondre que, dès lors que "homme" supplée pour[77] "suppôt éternel", on ne peut

[71] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 16, a. 4; a. 5 et 6; Q. 33, a. 3; 3 Sentences dist. 3, Q. 5, a. 3; dist. 7, Q. 2; Contra error. Graec., c. 21.

[72] Lieu parallèle : Somme Théologique 3a, Q. 4 ("L'union envisagée par rapport â ce qui est objet d'assomption").

3. Voir Glosa in Rom. I, 4 (GPL, col. 1312 B).

[73] Voir Glosa in Rom. I, 4 (GPL, col. 1312 A).

[74] "Qui a assumé" et "ce qui a été assumé" sont les termes tech niques dont se sert la théologie pour désigner, d'une part l'hypostase divine en tant qu'elle "prend sur elle" (assumere en latin) la nature humaine, et, d'autre part, l'état de la nature humaine en tant que ("prise " par cette hypostase. Le terme "assomption" signifie préci sément cette opération. L'assomption diffère de Ia" union" hyposta tique en ce qu'elle est œuvre de l'hypostase divine ii l'égard de la seule nature humaine (la nature divine n'est pas assumée), alors que l'union est une " relation" qui résulte de cette opération et qui conceme les deux natures (Somme Théologique 3a, Q. 2, a. 8).

[75] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 2, a. 6; Q. 4, a. 3; 3 Sentences dist. 6, Q. 1, a. 2; Gant. error. Graec., c. 20; Gompend. theol., c. 210; Ad Philip. 2, 6-7, lect. 2 (éd. Marietti, n° 54, 57, 58).

[76] Voir Glosa in Rom. I, 4 (GPL, col. 1312 C).

[77] " Suppléer pour" traduit le latin supponere (supposer, poser dessous). Il s'agit de la célèbre théorie linguistique de la suppositio (voir jean BORELLA, Le Mystère du signe, Maisonneuve et Larose, colI. Métalangage 19, p. 187). De traduction malaisée, ce terme (que Maritain rend par "valeur de suppléance") désigne la détermi nation du référent qui est ('placé sous " un terme quel est le référent dont le terme tient la place dans la phrase ? Soit les trois phrases suivantes " homme est un mot de deux syllabes", l'homme est un animal raisonnable", " l'homme court." Dans la première, le mot, 'homme " réfère è la matérialité du mot lui-même : c'est la "supposition matérielle." Dans la deuxième il réfère simplement au sens du mot (l'espèce humaine) c'est la "supposition simple." Dans la troi sième, il réfère â quelqu'un, â une personne (ce n'est pas le mot ou l'espèce qui court) : c'est la " supposition personnelle." Tel est le cas présentement. L'homme Jésus ne saurait exister sans un suppôt qui le porte dans l'être la nature n'existe pas toute seule. Donc, dire "l'homme est assumé", c'est dire (supposition personnelle) "la personne est assumée." Mais la personne du Verbe ne saurait assumer la personne du Verbe. Au demeurant, la formule homo assumptus avait été utilisée par des hérétiques pour affirmer que Jésus était un homme assumé (Ou adopté) par le Verbe. D'où les réserves de saint Thomas à son égard. En outre, la nature humaine ne revêt pas le Fils comme un vêtement (ce que

V, 21. — *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius*. Est ergo sensus quod apparet Christum esse filium Dei in virtute ex resurrectione mortuorum, id est ex hoc quod mortuos fecit secum resurgere, secundum illud Matth. c. XXVII, 52. — *multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt*, et tandem faciet omnes resurgere secundum illud Io. V, 25. — *omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii Dei, et, qui audierint, vivent*. Vel potest intelligi de spirituali resurrectione mortuorum, quae est a peccatis, secundum illud Eph. V, 14. — *surge qui dormis et exurge a mortuis*. Dicuntur autem mortui Iesu Christi qui ab ipso resuscitantur, sicut et infirmi alicuius medici a quo sanantur. Possunt autem haec duo signa ad duas praecedentes clausulas referri hoc modo : qui factus est ei ex semine David secundum carnem, et hoc secundum spiritum sanctificationis ex quo, scilicet caro eius, concepta est; qui praedestinatus est filius Dei in virtute, et haec apparent in resurrectione mortuorum, et cetera. Sed prima expositio est melior.	dire à proprement parler que l'homme a été assumé par le Verbe. En effet, on ne peut s'assumer par soi-même, mais si <cette expression> "l'homme a été assumé" se rencontre quelque part, il faut l'entendre de "la nature humaine[78]." **57. — E.**[79] On demande si cette <proposition> : "cet homme fut toujours", est vraie[80]. Il faut répondre que cette <proposition> est vraie, pour cette raison que "homme" supplée pour "suppôt éternel." Ainsi est-il écrit au dernier chapitre de l'épître aux Hébreux : "Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui; il le sera dans les siècles." Cependant, avec réduplication[81], cette proposition n'est <plus> vraie; car cet homme, en tant qu'homme, ne fut pas toujours, mais <bien> en tant qu'il est Fils de Dieu. Telle est donc la portée de <ces mots> <préordination" et "puissance" du Fils de Dieu. **58. — III**. Reste enfin <à prendre en considération> le signe <ou l'effet> qui est indiqué dans ces mots qui suivent : *selon l'esprit de sanctification, etc*. Car c'est le propre de la puissance divine de sanctifier les hommes par la communication de l'Esprit-Saint : "C'est moi le Seigneur qui vous sanctifie." Lui seul aussi peut donner l'Esprit-Saint, selon ce verset d'Isaïe : "Voici ce que dit le Seigneur Dieu, qui a créé les cieux et les a étendus; qui a affermi la terre et ce qui en germe; qui a donné le souffle au peuple qui est sur elle, et l'esprit à ceux qui la foulent aux pieds " On voit donc par là que le Christ a la puissance divine, puisqu'il donne lui-même l'Esprit-Saint, selon ce verset de Jean : "Lorsque sera venu le Paraclet que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi." C'est aussi par sa puissance que nous sommes sanctifiés, selon ce verset de la première épître aux Corinthiens : "Mais vous

pourrait suggérer assumptus), mais elle lui est unie "selon l'hypostases" (et non pas comme un accident).

[78] Voir Glosa in Rom. I, 4 (GPL, col. 1312 D).

[79] Lieu parallèle 5. Th. 3a, Q. 16 dans sa totalité.

[80] Voir Glosa in Rom. I, 4 (GPL, col. 1312 D).

[81] La réduplication ou redoublement consiste a prendre un mot dans ce qu'il exprime formellement; par exemple l'homme en tant qu'homme.

	avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, et par l'Esprit de notre Dieu." L'Apôtre dit donc que le Christ est Fils de Dieu dans sa puissance, qu'il apparaît *selon l'Esprit de sanctification,* c'est-à-dire qu'il donne l'Esprit sanctifiant, dont l'œuvre de sanctification a commencé *par suite de la Résurrection des morts <de> Jésus-Christ Notre Seigneur*, c'est-à-dire d'entre les morts, selon ce verset <de l'évangile de> Jean : "L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié "; ce qui ne doit pas être compris dans le sens où personne n'aurait reçu l'Esprit sanctifiant avant la résurrection du Christ, mais bien qu'à partir du moment où le Christ fut ressuscité l'Esprit-Saint commença à être donné de manière plus abondante et plus universelle. **59**. —[82] On peut encore comprendre que l'on indique ici deux signes de la puissance divine dans le Christ. **A**. Le premier, en ce sens qu'en disant : *selon l'esprit de sanctification*, on comprenne soit l'Esprit sanctifiant, comme on vient de le mentionner, soit que <le Christ> lui-même a été conçu dans le sein virginal par le Saint-Esprit, ce qui est en lui le signe de la puissance divine, selon ce verset de Luc : "L'Esprit-Saint surviendra en toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi l'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu." **B**. Le second <signe> de la puissance divine est la résurrection des morts, selon ce verset de Jean : "Comme le Père relève les morts et les fait vivre, ainsi le Fils fait vivre qui il veut ". Le sens est donc qu'on reconnaît le Christ comme Fils de Dieu dans sa puissance par suite de sa résurrection des morts, c'est-à-dire parce qu'il a fait ressusciter les morts avec lui, selon ce verset de Matthieu : "Beaucoup de corps des saints qui s'étaient endormis se levèrent "; et enfin parce qu'il les fera tous ressusciter, selon ces versets de Jean : "Tous

[82] Voir Glosa in Rom. I, 4 (GPL, col. 1314). Saint Thomas applique spiritum sanctificationis à l'Esprit-Saint, "mais, commente le père Lagrange, ce ne peut être qu'une qualité inhérente au Christ, sinon sa nature même, d'autant que si Paul avait voulu parler de l'Esprit-Saint, il eût plutôt dit spiritum sanctum " (Saint Paul, Epitre aux Romains, p. 9).

	ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu ", "et ceux qui l'auront entendue vivront." Ou bien, on peut comprendre ce passage en l'appliquant à la résurrection spi rituelle des morts, qui est <celle> des péchés, selon ce verset de l'épître aux Éphésiens : "Lève-toi, toi qui dors; lève-toi d'entre les morts, et le Christ t'illuminera." Et sont appelés "morts de Jésus-Christ", ceux qui sont ressuscités par lui, comme on dit que des malades sont guéris par tel médecin. Ces deux signes peuvent aussi être rapportés aux deux fins de verset qui précèdent, de la manière suivante : "qui lui a été fait de la semence de David selon la chair", et : *selon l'esprit de sanctification,* c'est-à-dire à partir duquel sa chair a été conçue; *qui a été prédestiné Fils de Dieu dans sa puissance,* et cela se voit dans la résurrection des morts, etc. Mais la première explication est meilleure.
Lectio 4	**Leçon 4 [Versets 5 à 7]**
[86169] Super Rom., cap. 1 l. 4 Postquam commendavit Christum ab origine et virtute, hic commendat ipsum ex liberalitate, quae ostenditur ex muneribus quae fidelibus contulit. Ponitur autem duplex munus. Unum quidem commune omnibus fidelibus, scilicet gratia per quam reparamur, quam quidem a Deo per Christum accepimus, unde dicit *per quem accepimus*, omnes fideles, *gratiam*. Io. I, 17. — *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, et infra : *per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus*. Conveniens est enim ut sicut per verbum Dei omnia ista facta sunt, ut habetur Io. I, v. 3, ita et per ipsum, sicut per artem omnipotentis Dei, omnia instaurentur : sicut et artifex eadem arte reparat domum qua condidit. Col. I, 20. — *per eum placuit Deo reconciliare omnia sive quae in caelo sive quae in terra sunt*. Aliud autem est munus spirituale collatum apostolis quod tangit subdens *et apostolatum*, quod est praecipuum inter ecclesiasticos gradus. 1 Co XII, 28. — *et*	[n° 60] par qui nous avons reçu grâce et apostolat pour <prêcher> l'obéissance à la foi à toutes les nations en son nom, [n° 65] dont vous êtes vous aussi les appelés de Jésus-Christ [n° 66] à vous tous qui êtes à Rome, bien-aimés de Dieu, appelés saints. A vous grâce et paix de la part de Dieu Notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ. **60. —** Après avoir mis en lumière l'origine et la puissance du Christ [n° 28], <l'Apôtre> met ici en lumière sa libéralité qui est manifestée par les dons qu'il a accordés aux fidèles. **I**. Et il expose un double don [n° 61]. **A**. Le premier est commun à tous les fidèles, c'est la grâce par laquelle nous sommes régénérés, <grâce> que nous avons reçue de Dieu par le Christ, aussi <l'Apôtre> dit-il : *qui nous,* c'est-à-dire tous les fidèles, avons reçu grâce. **—** <Il est écrit dans l'évangile de Jean> "La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ." <Et dans cette même épître aux

quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum quidem apostolos. Apostolus autem idem est quod missus. Sunt enim a Christo missi quasi eius auctoritatem et vicem gerentes, Io. XX, 21. — *sicut misit me pater et ego mitto vos*, id est cum plenitudine auctoritatis. Unde ipse Christus apostolus nominatur Hebr. III, 1. — *considerate apostolum et pontificem Iesum Christum*. Unde et per ipsum, tamquam principalem apostolum sive missum, alii sunt secundario apostolatum consecuti. Lc. VI, 13. — *elegit duodecim quos et apostolos nominavit*. Praemittit autem gratiam apostolatui tum quia non ex meritis sed ex gratia apostolatum sunt consecuti, 1 Co XV, 9. — *ego sum minimus apostolorum qui non sum dignus vocari apostolus; gratia autem Dei sum id quod sum*; tum etiam quia apostolatus digne haberi non potest nisi praehabita gratia sanctificante, Eph. IV, 7. — *unicuique nostrum data est gratia*, et cetera. Describit autem hunc apostolatum, primo quidem, ex utilitate cum subdit *ad obediendum fidei*, quasi diceret : ad hoc sumus missi ut faciamus homines fidei obedire. In his obedientia locum habet quae voluntarie facere possumus. His autem quae sunt fidei voluntate consentimus, non ex rationis necessitate, cum sint supra rationem, nullus enim credit nisi volens, ut dicit Augustinus, et ideo circa fidem locum habet, infra VI, 17. — *obedistis ex corde in eam formam doctrinae in quam traditi estis*. De hoc fructu dicitur Io. XV, 16. — *posui vos ut eatis*, et cetera. Secundo, describitur ex amplitudine cum subditur *in omnibus gentibus*, quia non tantum in una gente Iudaeorum, sed ad instructionem omnium gentium sunt directi. Matth. ultimo : *euntes docete omnes gentes*. Specialiter Paulus in omnes gentes apostolatum acceperat, ut ei competere possit quod dicitur Is. XLIX, 6. — *parum est ut sis mihi servus ad suscitandum tribus Iacob et faeces Israel*

Romains> : "Par qui aussi nous avons accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis." Car de même que par le Verbe de Dieu toutes ces choses présentes ont été faites, comme le rapporte Jean : "Toutes choses ont été faites par lui", il convient que par lui aussi, comme par l'art du Dieu tout-puissant, toutes choses soient restaurées; à la manière dont un ouvrier répare un édifice avec le même art qu'il a employé pour le bâtir : "Par lui *il a plu à Dieu* de se réconcilier toutes choses, pacifiant par le sang de sa croix, soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux[83]."

61. — B. Le second est un don spirituel conféré aux Apôtres, auquel <Paul> fait allusion en ajoutant : *et apostolat*. <Ce don> est le premier parmi les degrés ecclésias tiques : "Dieu a établi dans l'Eglise premièrement des apôtres."

Or "apôtre" signifie la même chose qu'"envoyé." Car ils ont été envoyés par le Christ comme investis de son autorité et de sa fonction : "Comme mon Père m'a envoyé, ainsi moi je vous envoie ", c'est-à-dire avec la plénitude de l'autorité. De là vient que le Christ lui-même est appelé apôtre [84]: "Considérez l'apôtre et le pontife de notre confession, Jésus-Christ" Aussi est-ce par lui, en qualité d'apôtre principal ou d'envoyé, que d'autres ont obtenu, en second lieu, l'apostolat : "Et quand le jour fut venu, il appela ses disciples, et il en choisit douze d'entre eux qu'il nomma aussi Apôtres."

Et <l'Apôtre> mentionne la grâce avant l'apostolat, d'une part parce que ce n'est point par leurs mérites, mais par la grâce qu'ils ont obtenu l'apostolat : "Moi je suis le moindre des Apôtres, et je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu. Mais c'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis "; d'autre part parce que l'apostolat ne peut être reçu dignement qu'en présupposant la grâce sanctifiante : "A chacun de nous a été donnée

[83] Col 1, 20. On lit selon la Vulgate sive quae in terra sive quae in caelo sunt." L'ordre des mots in terra et in caelo est ici inversé. Voir Vetus latina, Epistula ad Golossenses, éd. Hermann Josef Frede, vol. XXI VI2, fasc. 5, p. 370-373.

[84] He 3, 1. Pour l'addition du mot " Christ", qui ne figure pas dans la Vulgate, voir Vetus latina, Ad Hebraeos 3, 1, éd. Hermann Josef Frede, vol. XXV/2, fasc. 5, p. 1165.

convertendas; dedi te in lucem gentium. Tamen ab eius apostolatu exclusi non erant Iudaei, praesertim qui inter gentes habitabant; infra XI, 13 s. : *quamdiu quidem ego sum gentium apostolus, ministerium meum honorificabo, si quomodo ad aemulandum provocem carnem meam et salvos faciam aliquos ex ipsis*. Tertio, ex plenitudine potestatis, cum subdit *pro nomine eius*, scilicet vice et auctoritate ipsius. Sicut enim Christus in nomine patris venisse dicitur, Io. XX, 21, quasi plenam patris potestatem habens, ita et apostoli in nomine Christi venisse dicuntur, quasi in persona Christi. 2 Co II, 10. — *nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*. Vel per hoc describitur ex fine, ut sit sensus : pro nomine eius dilatando, non pro aliquo terreno fructu sibi quaerendo. Act. c. IX, 15. — *vas electionis est mihi iste ut portet nomen meum*, etc., unde ad hoc fideles hortabatur dicens : *omnia in nomine Iesu Christi agite*. Quarto ex potestate super illos quibus scribebat qui praedicto apostolatui erant subiecti unde subdit *in quibus*, id est inter quas gentes, nostro apostolatui subiectas, *estis et vos*, scilicet Romani, quamvis sublimes. Is. XXVI, 5 s. : *civitatem sublimem humiliabit, conculcabit eam pes pauperis*, scilicet Christi, *gressus egenorum*, id est apostolorum, specialiter Petri et Pauli, 2 Co c. X, 14. — *usque ad vos pervenimus in Evangelio Christi*. Subdit *vocati Iesu Christi*, secundum illud Os. I, 9. — *vocabo non populum meum*; vel : vocati ut sitis Iesu Christi, infra VIII, v. 30. — *quos praedestinavit hos et vocavit*; vel : vocati Iesu Christi, id est dicti a Iesu Christo, Christiani, Act. XI, 26. — *ita ut cognominarentur primum Antiochiae discipuli Christiani*. Consequenter describuntur personae salutatae, et primo, ex loco cum dicit *omnibus qui sunt Romae*. Signanter autem omnibus scribit quia omnium salutem cupiebat; 1 Co VII, 7. —

la grâce, selon la mesure du don du Christ."

62. — 1. <L'Apôtre> commence par décrire cet apostolat par son utilité, quand il ajoute : *pour <prêcher> l'obéissance à la foi,* autrement dit nous sommes envoyés pour faire obéir les hommes à la foi.

L'obéissance a lieu dans tout ce que nous pouvons faire volontairement. Mais dans les choses qui relèvent de la foi nous adhérons par la volonté, non point d'après une nécessité de raison, puisque <ces choses> sont au-dessus de la raison. Car nul ne croit qu'il ne le veuille, comme le dit Augustin[85] et c'est pourquoi <la volonté> a un rôle à l'égard de la foi[86] — "Vous avez obéi de cœur à cette règle de la doctrine à laquelle vous avez été livrés." Et à propos de ce fruit il est écrit dans <l'évangile de> Jean : "Je vous ai établis, pour que vous alliez et que vous portiez du fruit."

63. — 2. <L'apostolat> est décrit par son étendue, lorsqu'il dit : *à toutes les nations*, parce que <les Apôtres> ont été envoyés non point uniquement pour l'instruction de la nation juive seule, mais <pour l'instruction> de toutes les nations "Allez donc, enseignez toutes les nations les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ".

Paul avait spécialement reçu l'apostolat sur toutes les nations, en sorte qu'on peut lui appliquer ces paroles d'Isaïe : "C'est peu que tu sois mon serviteur, pour relever les tribus de Jacob et pour convertir les restes d'Israël; je t'ai donné comme lumière des nations afin que tu sois mon salut jusqu'à l'extrémité de la terre." Cependant les Juifs, surtout ceux qui habitaient parmi les nations, n'étaient pas exclus de son apostolat : "Dans la mesure où je suis, moi, l'apôtre des nations, j'honorerai mon ministère, si de quelque manière j'excite à jalousie <ceux de> ma chair, et j'en sauve quelques-uns d'entre eux."

64. — 3. <Il décrit l'apostolat> par la plénitude de son pouvoir, quand il ajoute *en son nom*, c'est-à-dire à sa place et par son autorité. Car de même que <dans l'évangile

[85] Voir SAINT AUGUSTIN, In. Ev. Ioan. XXVI, 2 (BA 72, 486-487).

[86] Groire est un acte de l'intelligence, qui ne s'accomplit que sous la détermination et sur l'ordre de la volonté. Lieux paralléles Somme Théologique 2 Q. 2, a. 1; Q. 4, a. 2.

volo omnes homines esse sicut meipsum; Act. XXIII, v. 11, dictum est ei : *oportet te et Romae testificari*. Secundo, describuntur personae salutatae ex gratiae dono, ibi *dilectis Dei*. Circa quod primo ponitur gratiae origo, quod est Dei dilectio. Deut. XXXIII, v. 3. — *dilexit populos, omnes sancti in manu illius sunt*. I Io. IV, 10. — *non quasi nos dilexerimus Deum*, scilicet prius, *sed quoniam ipse prior dilexit nos*. Dei enim dilectio non provocatur ex bono creaturae, sicut dilectio humana, sed magis ipsum bonum creaturae causat, quia diligere est bonum velle dilecto : voluntas autem Dei est causa rerum, secundum illud Ps. : *omnia quaecumque voluit fecit*. Secundo, ponitur vocatio cum subdit *vocatis*. Quae quidem est duplex. Una exterior, secundum quam vocavit Petrum et Andream, Matth. IV, 18. Alia autem est vocatio interior, quae est secundum interiorem inspirationem, Prov. I, 24. — *vocavi et renuistis*. Tertio, ponit gratiam iustificationis cum dicit *sanctis*, id est per gratiam et sacramenta gratiae, sanctificatis. 1 Co VI, 11. — *sed abluti estis, sed sanctificati estis*, ut sitis dilecti a Deo, vocati ad hoc quod sitis sancti. Deinde ponuntur bona quae eis optat, quae sunt *gratia et pax*. Quorum unum, scilicet gratia, est primum inter Dei bona, quia per eam iustificatur impius, infra III, 24. — *iustificati gratis per gratiam ipsius*. Aliud autem, scilicet pax, est ultimum quod in beatitudine perficitur. Ps. : *qui posuit fines tuos pacem*. Tunc enim erit perfecta pax, quando voluntas requiescet in plenitudine omnis boni, consequens immunitatem ab omni malo. Is. XXXII, v. 18. — *sedebit populus meus in pulchritudine pacis*. Et sic per haec duo bona, alia media intelliguntur. Ostendit etiam consequenter unde sint huiusmodi bona expectanda, cum subdit *a Deo patre nostro*. Iac. I, 17. — *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum*. Ps. LXXXIII, 12. — *gratiam et gloriam dabit dominus*. Addit autem *et domino Iesu Christo* quia, ut dicitur Io. I, 17, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Ipse etiam dicit, Io. XIV, 7, *pacem meam do*

de> Jean le Christ est dit être venu au nom du Père, et comme tel avec la plénitude de son autorité, ainsi est-il dit que les Apôtres sont venus au nom du Christ, et comme dans sa personne : "Si j'ai moi-même usé d'indulgence, j'en ai usé à cause de vous dans la personne du Christ "

Ou bien, <en disant : *en son nom*>, il décrit <l'apostolat> par sa finalité. <Et ces mots> signifient alors : pour étendre son nom, et non pour se procurer un avantage temporel : "Cet homme m'est un vase d'élection, pour porter mon nom devant les nations païennes, les rois et les enfants d'Israël." Voilà pourquoi <l'Apôtre> exhortait les fidèles à <mettre> cela <en pratique>, en disant : "Quoi que vous fassiez en parole ou en œuvre, faites tout au nom du Seigneur Jésus-Christ, rendant grâces par lui à Dieu le Père."

65. — 4. <L'Apôtre décrit son apostolat> par son pouvoir sur ceux à qui il écrivait, lesquels étaient soumis à cet apostolat; aussi ajoute-t-il : 6 *dont*, c'est-à-dire de ces nations soumises à notre apostolat, *vous êtes vous aussi,* ô Romains, quelque sublimes que vous soyez : "Il humiliera la cité sublime, le pied la foulera, les pieds du pauvre", c'est-à-dire du Christ, "les pas des indigents", c'est-à-dire des Apôtres, spécialement de Pierre et de Paul "Nous sommes venus jusqu'à vous avec l'Evangile du Christ."

Il ajoute : *appelés de Jésus-Christ,* c'est-à-dire par Jésus-Christ, selon ce verset d'Osée : "J'appellerai celui qui n'était point mon peuple "; ou bien, appelés pour être de Jésus-Christ : "Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés "; ou encore : appelés de Jésus-Christ, c'est-à-dire dont l'appellation de chrétiens vient de Jésus-Christ : "Ce fut à Antioche que les disciples reçurent pour la première fois le nom de chrétiens."

66. — II. Ensuite sont décrites les personnes saluées, et d'abord quant à leur lieu, quand il dit 7 — *à vous tous qui êtes à Rome*.

Mais il écrit expressément à tous, parce qu'il désirait le salut de tous : "Je voudrais que tous les hommes soient comme moi" <Et dans le livre des> Actes, il lui a été dit : "Il faut aussi que tu me rendes témoignage à Rome."

vobis. Quod autem dicit *Deo patre nostro*, potest teneri essentialiter pro tota Trinitate, quae dicitur pater, quia nomina importantia relationem ad creaturam, communia sunt toti Trinitati, sicut creator et dominus. Addit autem *et domino Iesu Christo*, non quod sit alia persona a tribus, sed propter humanam naturam, per cuius mysterium ad nos dona gratiarum perveniunt. II Petr. c. I, 4. — *per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit*. Vel potest dici quod hoc quod dicit *Deo patre nostro*, tenetur pro persona patris, quae secundum proprietatem dicitur pater Christi, sed secundum appropriationem pater noster. Io. XX, 17. — *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum*. Tangitur autem persona filii cum dicitur *et domino Iesu Christo*. Persona autem spiritus sancti expresse non ponitur, quia intelligitur in donis eius, quae sunt gratia et pax; vel etiam quia intelligitur in duabus personis patris et filii, quarum est unio et nexus.	**67. —** Puis, les personnes saluées sont décrites quant au don de la grâce, par ces mots : *bien-aimés de Dieu*. **A**. <En s'exprimant ainsi>, il expose en premier lieu l'origine de la grâce : l'amour de Dieu[87] — "Il a aimé des peuples; tous les saints sont dans sa main " — "Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu", c'est-à-dire en premier, "mais c'est lui qui nous a aimés le premier." Car l'amour de Dieu n'est pas provoqué par le bien de la créature, comme l'amour humain, mais il cause au contraire le bien même de la créature, puisque aimer c'est vouloir du bien à celui que l'on aime [88]; or la volonté de Dieu est la cause des choses, selon ce verset d'un psaume : "Tout ce qu'il a voulu, le Seigneur l'a fait dans le ciel, sur la terre, dans la mer et dans tous les abîmes " **68. — B**. En deuxième lieu, il expose leur vocation, lorsqu'il ajoute : *appelés*. Or il y a deux sortes de vocations : l'une extérieure, selon laquelle <Jésus> a appelé Pierre et André : "Marchant le long de la mer de Galilée, Jésus vit deux frères, Simon qui est appelé Pierre, et André, son frère, qui jetaient leurs filets dans la mer (car ils étaient pêcheurs), et il leur dit : "Suivez-moi, et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes." Mais l'autre est une vocation intérieure, laquelle se fait selon une inspiration intérieure : "J'ai appelé, et vous résistez." **69. — C**. En troisième lieu, il expose la grâce de la justification, lorsqu'il dit : *saints*, c'est-à-dire sanctifiés par la grâce et par les sacrements de la grâce : "Mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés ", pour être les bien-aimés de Dieu, appelés à être saints.

[87] C'est l'amour de Dieu pour nous qui cause la gréce en nous. — Lieu parallèle Somme Théologique 1a Q. 110, a. 1.

[88] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque VIII [1155 b 31] AL XXVI, fasc. 3, P. 300; [a 9]; AL XXVI, fasc. 3, p. 301

[b 8-10]; AL XXVI, fasc. 3, p. 302; IX [a 2-31 AL XXVI, fasc. 3, p. 328, etc. ; Rhétorique II, c. IV, 2 [h 35] traduction latine par Hermann l'Allemand (1256), ms. Paris BN lat. 16673, f" 28 a. — Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 26, a. 6, obi. 3; Q. 27, a. 2, obi. 1; De malo, Q. 8, a. 1, sol. 19; AdGal. 6, 10, lect. 2 (éd. Marietti, n° 364).

	70. — III. Après quoi sont exposés les biens qu'il leur souhaite; ce sont la grâce et la paix. L'un d'entre eux, à savoir la grâce, est le premier des dons de Dieu, parce que c'est par elle que l'impie est justifié : "Etant justifiés gratuitement par sa grâce." Tandis que l'autre <bien>, à savoir la paix, est le dernier <des dons divins>, parce qu'il se complète dans la béatitude : "C'est lui qui a établi sur tes confins la paix." Car ce sera la paix parfaite, quand la volonté se reposera dans la plénitude de tout bien, en obtenant l'immunité de tout mal : "Mon peuple se reposera dans la beauté de la paix." Et ainsi entre ces deux biens sont compris les autres intermédiaires. **71. —** <L'Apôtre> montre aussi de qui il faut attendre ces biens, quand il ajoute : *de la part de Dieu Notre Père*. — "Tout présent excellent, tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières." — "Le Seigneur donnera la grâce et la gloire." Et <l'Apôtre> ajoute : *et du Seigneur Jésus-Christ*, parce que selon Jean "la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ "; et <dans ce même évangile, le Christ> dit lui-même "Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix." **72. —** D'autre part, en disant : *de la part de Dieu Notre Père*, la Trinité tout entière peut être essentiellement incluse sous le mot "Père", parce que les noms qui impliquent une relation à la créature[89] sont communs à toute la Trinité, comme <ceux> de "Créateur" et de "Seigneur." Mais il ajoute : *et du Seigneur Jésus-Christ*, non point parce qu'il est une personne distincte des trois <personnes

[89] La méditation sur les Noms divins revêt chez saint Thomas, dans la ligne de Denys l'Aréopagite, une grande importance, Le Nom le meilleur, le plus approprié, serait celui qui désignerait Dieu dans sa nature propre. Un tel nom n'existe pas. Etant tiré du vocabulaire humain, tout nom comprend quelque chose de créé et ne peut désigner l'Incréé qu'à l'aide d'une analogie nécessairement déficiente. C'est pourquoi saint Thomas déclare dans son Commentaire aux "Noms divins" de Denys (De div. nom., VII, 4) " Dieu, nous le connaissons par notre ignorance, en tant que c'est cela même, connaître Dieu, que de savoir que nous ignorons de Dieu ce qu'il est, Cependant, cet apophatisme radical ne va pas jusqu'à rejeter tous les Noms divins dans l'insignifiance. Parmi ces Noms, il faut distinguer ceux qui désignent Dieu en lui-même (bien que sur la base d'une analogie) : ainsi du Nom, Celui qui est et les Noms qui, dans leur signification même, expriment une relation avec les créatures ainsi des Noms " Créateur" ou Seigneurs (voir Somme Théologique P, Q. 13, a. 7 et a. 11). Voir Géry PR0uV0sT, Thomas d'Aquin et les thomismes, p. 164.

	divines>, mais en raison de sa nature humaine, par le mystère de laquelle les dons des grâces nous parviennent : "Par qui <Dieu> nous a donné de si grandes et précieuses promesses." Ou bien on peut dire que par ces mots : *de la part de Dieu Notre Père*, on comprend la personne du Père, qui est appelé Père du Christ selon sa propriété, mais Notre Père par appropriation[90] "Je monte vers mon Père et votre Père." **73. —** Mais <l'Apôtre> parle de la personne du Fils, lorsqu'il dit : *et du Seigneur Jésus-Christ*. Quant à la personne du Saint-Esprit elle n'est pas mentionnée, parce qu'on la discerne dans ses dons, qui sont la grâce et la paix [91]; ou encore parce qu'elle est comprise dans les deux personnes, <celles> du Père et du Fils, dont elle est l'union et le lien[92].
Lectio 5	**Leçon 5 [Versets 8 à 16a]**
	[n° 74] 8 Et d'abord je rends grâces à mon Dieu, par Jésus-Christ, pour vous tous, de ce que votre foi est annoncée dans le monde entier. [n° 78] 9 Car Dieu m'en est témoin, lui que je sers en mon esprit dans l'Evangile de son Fils, que sans relâche je fais toujours mémoire de vous. [n° 85] 10 dans mes prières, demandant avec obsécration, si en quelque manière c'est selon la volonté de Dieu, de m'accorder enfin un heureux voyage pour venir jusqu'à vous. [n° 87] 11 Car je désire vous voir, pour vous faire part de quelque grâce spirituelle, afin de vous confirmer, [n° 88] 12 c'est-à-dire de nous consoler mutuellement chez vous, par cette foi qui

[90] Lieu parallèle Somme Théologique Ia, Q. 33, a. 2 et 3.

[91] Pour le don de ta grâce, voir Somme Théologique 1a-2ae Q. 109, a. 9, sol. 2. Au sens strict, ta paix est un des douze fruits du Saint-Esprit, voir Somme Théologique I'-2ae, Q. 70, a. 3.

[92] Si la théologie qui fait du Saint-Esprit l'unité (uniras), et plus spécialement l'amour (chantas) qui unit le Pére et le Fils, est d'inspi ration augustinienne (voir dens le De Trinriare VI, V, 7 [n° 15, 482-485]; XV, 19, 37 [n° 16, 522-525]), en revanche, le mot lien (nexus) utilisé ici est propre aux théologiens médiévaux (voir notamment chez ALExpNDRE DE HALÈs, Summa theologica Ia, inqui sitio II, tractatus unus, quaestio I, titulus II, articulus III (A n procedere per modum nexus su Spirztus Sancti), éd. Quaracchi, 1924, p. 446-447). — Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 37, a. 1, sol. 3; I Sentences dist. 10, a. 1, sol. 4; dist. 27, Q. 2, a. 2.

	nous est commune à vous et à moi. [n° 89] 13 Aussi, je ne veux pas vous laisser ignorer, frères, que je me suis souvent proposé de venir chez vous (mais j'en ai été empêché jusqu'à maintenant), afin de recueillir quelque fruit chez vous, comme chez les autres nations païennes. [n° 94] 14 me dois aux Grecs comme aux barbares, aux savants comme aux ignorants; [n° 95] 15 de là (pour ce qui est de moi) ma promptitude â vous annoncer l'Evangile, à vous aussi qui êtes à Rome. [n° 96] 16a Car je ne rougis pas de l'Evangile.
[86170] Super Rom., cap. 1 l. 5 Praemissa salutatione, hic apostolus epistolarem tractatum incipit, in quo : primo ostendit affectum suum ad eos quibus scribebat ut reddat auditores benevolos, secundo, instruit eos de veritate gratiae Christi, ibi *virtus enim Dei est*. Ostendit autem affectum ad eos tripliciter : primo quidem ex gratiarum actione, qua de eorum bonis gratias agit, secundo ex oratione, quam pro eis ad Deum fundit, ibi *testis enim est mihi Deus*, tertio ex desiderio visitationis eorum, ibi *obsecrans si quo modo*. Circa primum tria oportet considerare. Primo quidem gratiarum actionis ordinem, cum dicit *primum quidem gratias ago Deo meo*. Necesse enim est ut in omnibus gratiarum actionem praemittamus, secundum illud I Thess. ultim. : *in omnibus gratias agite*. Non enim est dignus beneficium consequi qui de acceptis beneficiis gratias non agit. Sap. XVI, 29. — *ingrati spes tamquam hybernalis glacies tabescet*, et Eccle. I, 7. — *ad locum unde exeunt flumina revertuntur*, quia ad principium unde proveniunt beneficia revertuntur, scilicet per gratiarum actiones, ut iterum fluant, scilicet per iteratam beneficiorum exhibitionem. In omnibus autem, quae petimus vel agimus, divino beneficio indigemus, et ideo, ante omnia, debet gratiarum actio praemitti. Secundo, designat personas tres, quarum una est persona cui fit gratiarum actio, quam designat dicens *Deo meo*, scilicet cui debetur gratiarum actio de omnibus bonis, quia ab eo fluunt. Iac. I, 17. — *omne datum optimum et omne donum perfectum*	**74. —** Après la salutation [n° 15], l'Apôtre commence maintenant à aborder l'épître proprement dite. **—** Il témoigne en premier lieu son affection envers ceux auxquels il écrit, afin de rendre bienveillants ses auditeurs. **—** Puis, il les instruit sur la, vérité de la grâce du Christ [n° 97] : "[L'Evangile] est en effet une puissance de Dieu." Il témoigne son affection envers eux de trois manières **I)** Par l'action de grâces pour les biens [qu'ils ont reçus]. **II)** Par la prière qu'il répand à Dieu pour eux [n° 78] : car Dieu m'en est témoin. **III)** Par le désir qu'il a de les visiter [n° 85] : 10 dans mes prières, etc. **75. — I**. À propos de l'action de grâces, il faut prendre trois choses en considération **A**. L'ordre de l'action de grâces, lorsqu'il dit : *d'abord je rends grâces à mon Dieu*. Il est en effet nécessaire de faire précéder toutes choses par l'action de grâces, selon ce verset de la première épître aux Thessaloniciens : "Rendez grâces en toutes choses; car c'est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus, par rapport â vous tous " Car celui qui ne rend pas grâces après avoir reçu des bienfaits n'est pas digne d'en obtenir "L'espérance de l'ingrat, comme la glace de l'hiver, se fondra; et elle périra entièrement comme une eau inutile "; et encore : "Vers le lieu d'où ils sortent, les fleuves retournent pour de nouveau couler ", parce que les bienfaits retournent au principe d'où ils proviennent, c'est-à-dire par les actions de grâces, pour se répandre de nouveau, c'est-à-

desursum est, et cetera. Et quamvis sit Deus omnium per creationem et gubernationem, secundum illud, infra X, 12 *dominus omnium*, specialiter tamen dicitur esse Deus iustorum tripliciter : primo quidem secundum specialem curam quam de eis gerit, Ps. XXXIII, 16. — *oculi domini super iustos*, et alibi dicit : *dominus illuminatio mea*. Secundo per specialem cultum, Ex. XV, 2. — *iste Deus meus, et glorificabo eum*. Tertio quia eorum praemium, Gen. XV, 1. — *ego* dominus *merces tua magna nimis*. Secunda persona est mediatoris, quam tangit dicens *per Iesum Christum*. Eodem enim ordine debet gratiarum actio in Deum recurrere quo gratiae a Deo in nos deveniunt, quod quidem est per Iesum Christum, infra V, 2. — *per quem accessum habemus per fidem in gratiam istam in qua stamus*. Tertia est persona illorum pro quibus gratias agit, quam designat subdens *pro omnibus vobis*, quia scilicet eorum gratias quasi suas reputat, propter vinculum charitatis, quasi diceret : maiorem horum non habeo gratiam quam ut audiam, et cetera. Signanter autem dicit *pro omnibus vobis*, quia scilicet omnibus placere desiderat, 1 Co c. X, 33. — *sicut et ego per omnia omnibus placeo*, et omnium salutem cupit, secundum illud 1 Co VII, 7. — *volo omnes homines esse sicut meipsum*. Tertio, ponit materiam gratiarum actionis cum subdit *quia fides vestra annuntiatur in universo mundo*. Agit quidem gratias de fide eo quod est bonorum omnium spiritualium fundamentum. Hebr. XI, 1. — *est autem fides sperandarum substantia rerum*. Commendantur autem Romani de fide, quia fidem de facili susceperant, et in eadem firmiter permanebant, unde et usque hodie

dire par le don de nouveaux bienfaits[93]. Or en tout ce que nous demandons ou faisons, le bien fait divin nous est nécessaire, et c'est pourquoi avant toutes choses nous devons commencer par rendre grâces.

76. B. <L'Apôtre> désigne trois personnes, dont la première est celle à qui s'adresse l'action de grâces. Il la désigne en disant : *à mon Dieu*, c'est-à-dire celui à qui est due l'action de grâces pour tous les biens, parce qu'ils découlent de lui : "Tout présent excellent et tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières, chez qui n'existe aucun changement, ni l'ombre d'une variation." Et bien qu'il soit le Dieu de tous par sa création et son gouvernement, selon ce verset : "C'est le même Seigneur de tous ", on dit cependant qu'il est d'une manière spéciale le Dieu des justes, pour trois raisons

1. À cause du soin particulier qu'il en prend : "Les yeux du Seigneur sont sur les justes ", et ailleurs : "Le Seigneur est ma lumière et mon salut".

2. Par le culte spécial <que les justes lui rendent> : "C'est mon Dieu, et je le glorifierai."

3. Parce qu'il est leur récompense[94] "Moi, je suis le Seigneur, ta récompense sera extrêmement grande."

La deuxième personne <désignée> est le médiateur. Il la mentionne en disant : *par Jésus-Christ*, car l'action de grâces doit remonter à Dieu dans le même ordre que les grâces descendent de Dieu vers nous, c'est-à-dire *par Jésus-Christ* : "Par qui nous avons accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis."

La troisième est la personne de ceux pour qui il rend grâces. Il la désigne en ajoutant : *pour vous tous*, parce qu'il regarde leurs actions de

[93] L'eau est traditionnellement un symbole de la grâce divine, qu'il s'agisse de l'eau de pluie (Is 45, 8) : "Rorate cadi desuper et nubes pluant justum" […] "Cieux, répandez d'en haut votre rosée, et que les nuées fassent pleuvoir le juste s] ou de l'eau des fleuves. Saint Thomas vient de parler de la prière qui se répand (fundiz) évoquant ainsi un mouvement d'effusion. Il fait maintenant allusion au cycle de l'eau : sous la chaleur du soleil, l'eau, transformée en vapeur, remonte au ciel; c'est une image de l'action de grâces, condition d'une nouvelle pluie de grâce de la part de Dieu. Ainsi, d'emblée, est présenté ce qui sera le thème essentiel de l'épître.

[94] On retrouve dans ces trois moments les trois phases du cycle de la grâce descente, remontée, redescente gratifiante. Mouvement circulaire où s'avère l'une des tendances profondes de la pensée thomasienne et qui répond au mouvement même de la vie spiri tuelle.

apud eos plurima fidei signa ostenduntur in visitatione sanctorum locorum, ut Hieronymus dicit super epistolam ad Galatas. Nondum tamen perfectam fidem habebant, quia aliqui eorum praeventi erant a pseudo apostolis ut crederent legis caeremonias Evangelio iungendas. Gaudet autem et gratias agit de eorum fide non solum propter eos, sed propter utilitatem inde consequentem, quia scilicet eorum exemplo, qui erant domini gentium, aliae gentes provocabantur ad fidem, quia, ut dicit Glossa, prompte facit inferior quod videt fieri a superiori : propter quod admonentur praelati ut fiant *forma gregis ex animo*. I Petr. ultim. Consequenter cum dicit *testis enim*, etc. ostendit affectum suum ad eos ex oratione quam pro eis fundit. Et quia orationis negotium in secreto agitur coram Deo, secundum illud Matth. VI, 6. — *tu autem cum oraveris intra in cubiculum tuum et clauso ostio ora patrem tuum*, Dei testimonio probat se pro eis orare. Primo ergo inducit testem, secundo manifestat supra quod testimonium inducat, quod *sine intermissione*. Testem autem inducit cum dicit *testis est mihi Deus* sub cuius testimonio omnia aguntur. Ier. XXIX, 23. — *ego sum iudex et testis*. Et ut iustum testem non frustra se invocare ostendat ponit consequenter quomodo sit ei coniunctus. Primo quidem quantum ad servitium cum dicit *cui servio*, scilicet per latriae cultum. Deut. VI, 13. — *dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*. Secundo quantum ad modum serviendi cum dicit *in spiritu meo*, quasi dicat : non solum in exteriori servitio corporali, sed praecipue interius secundum spiritum. Io. IV, 24. — *spiritus est Deus et eos qui adorant eum in spiritu et veritate adorare oportet*. Vel *in spiritu* scilicet in spiritualibus observantiis non in carnalibus sicut Iudaei. Phil. III, 3. — *nos sumus circumcisio qui spiritu servimus Deo*. Tertio quantum ad officium in quo servit scilicet *in Evangelio filii eius*,

grâces comme les siennes propres, à cause du lien de la charité autrement dit : je n'ai pas à remercier davantage pour avoir appris <*que votre foi est annoncée dans le monde entier*>.
Et il dit expressément : pour vous tous, parce qu'il désire plaire à tous : "C'est ainsi que moi-même je m'efforce de plaire à tous en toutes choses, ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés ", et qu'il désire vivement le salut de tous, selon ce verset de la première épître aux Corinthiens : "Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi."
77. — C. <L'Apôtre> expose la matière de l'action de grâces, quand il ajoute : *de ce que votre foi est annoncée dans le monde entier*. Il rend grâces pour la foi, parce que c'est elle qui est le fondement de tous les biens spirituels : "La foi est la substance des réalités qu'on doit espérer."
Or les Romains sont loués pour leur foi, parce qu'ils l'avaient accueillie promptement, et qu'ils y persévéraient avec fermeté. Aussi, jusqu'à aujourd'hui, les très nombreux signes de leur foi nous sont-ils manifestés lorsqu'on visite les saints lieux, comme le rapporte Jérôme dans son commentaire de l'épître aux Galates[95]. Cependant ils n'avaient pas encore une foi parfaite, parce que certains d'entre eux s'étaient laissé surprendre par de faux apôtres, au point de croire que les cérémonies de la Loi <ancienne> devaient être mêlées à l'Evangile[96].
Mais <l'Apôtre> se réjouit et rend grâces pour leur foi non seulement à cause d'eux-mêmes, mais à cause de l'utilité qui en résultait, parce que par l'exemple de ceux qui étaient les maîtres des nations païennes, d'autres nations étaient appelées à la foi; car, selon *la Glose*, l'inférieur imite promptement ce qu'il voit faire par son supérieur[97]. Et voilà pourquoi les prélats sont exhortés à "se faire de cœur le modèle du troupeau."
78. — II. Ensuite lorsqu'il dit : 9 *car Dieu m'en est témoin*, etc., <l'Apôtre> montre son affection à leur égard par la prière qu'il

[95] Voir SAINT JÉRÔME, Commentarii in epistulam ad Galatas H, 3 (PL 26, 355 BC).
[96] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 103, a. 3; 4 Sens., dist. 1, Q. 2, a. 5.
[97] Voir AMBROSIASTER, Commentaria in Epistolam ad Romanos I, 8 (CSEL 81/1, 21-22); Glosa in Rom. I, 8 (GPL, col. 1317 C).

secundum illud, supra eodem : *segregatus in Evangelium*. Quod quidem est filii Dei tripliciter : uno modo quia est de ipso, Lc. II, 10. — *evangelizo vobis gaudium magnum*, alio modo quia est ab ipso praedicatum ex proprio officio, Lc. IV, v. 43. — *quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum*, tertio quia est ab eo iniunctum, Mc. ultim. : *praedicate Evangelium omni creaturae*. Sed, secundum Augustinum, cum idem sit testis enim est mihi Deus quod iuro per Deum, videtur apostolus facere contra id quod dominus dicit Matth. V, 34. — *ego dico vobis non iurare omnino*; Iac. ultim. : *ante omnia autem fratres mei nolite iurare*. Sed, sicut dicit Augustinus, intellectus sacrae Scripturae ex actibus sanctorum intelligitur. Idem enim spiritus quo sacrae Scripturae sunt editae, secundum illud II Petr. I, 21. — *spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei*, sanctos viros ad operandum inducit; infra c. VIII, 14. — *qui spiritu Dei aguntur hi sunt filii Dei*. Ex hoc ergo quod Paulus iurasse invenitur, ostenditur verbum domini et apostoli Iacobi non sic esse intelligendum quasi iuramentum sit omnino illicitum, sed quia ad hoc homo niti debeat ut, quantum ex ipso est, iuramento non utatur, tamquam quodam bono et per se appetibili, tum propter periculum quod imminet ex frequenti iuratione ne homo labatur in periurium propter labilitatem humanae linguae, secundum illud Eccli. XXIII, 9. — *iurationi non assuescat os tuum, nam multi*, etc., tum etiam quia contra reverentiam Dei facere videtur qui ipsum, absque necessaria causa, testem inducit. Unde Eccli. XXIII, 10. — *nominatio Dei non sit assidua in ore tuo*. Unde nec apostolus iurasse invenitur nisi scribendo, quando homo cum maiori deliberatione et

répand pour eux.

Et parce que c'est dans le secret que l'affaire de la prière se traite en présence de Dieu, selon ce verset de Matthieu : "Mais toi, quand tu pries, entre dans ta chambre et, la porte fermée, prie ton Père en secret", il prouve par le témoignage de Dieu qu'il prie pour eux.

Il commence donc par invoquer le témoin, puis il manifeste la raison pour laquelle il invoque plus haut son témoignage, <en disant :> *que sans relâche* [n° 83].

79. — A. <L'Apôtre> invoque le témoin quand il dit : *Dieu m'en est témoin,* sous le témoignage duquel toutes choses se font : "C'est moi qui suis le juge et le témoin, dit le Seigneur."

Et pour montrer qu'il n'invoque pas en vain ce juste témoin, il expose ensuite comment il lui est uni.

1. Par son service, lorsqu'il dit : *lui que je sers,* c'est-à-dire par le culte de latrie[98] — "Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul."

2. Par sa manière de servir, lorsqu'il dit : *en mon esprit*, autrement dit, non seulement d'un culte extérieur corporel, mais principalement intérieur selon l'esprit : "Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent adorer en esprit et en vérité." Ou bien : en esprit, c'est-à-dire par des observances spirituelles, non charnelles, à la manière des Juifs "C'est nous qui sommes la circoncision, nous qui servons Dieu en esprit."

3. Par le ministère dans lequel il sert, à savoir dans l'Evangile de son Fils, selon ce <qui a été dit> plus, haut : "séparé du troupeau en vue de l'Evangile de Dieu."

Car il est <l'Évangile> du Fils de Dieu pour trois raisons. D'abord, parce qu'il en est le sujet : "Je vous annonce l'Evangile d'une grande joie "; puis, parce qu'il l'a prêché par lui-même, en vertu de son ministère propre :

[98] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 81, a. 1, sol. 3 et 4; Q. 94, a. 1, sol. 2; 3 Sentences dist. 9, Q. 1, a. 1, Q. 1; AdRom. 1, 23, lect. 7 (éd. Marietti, n° 134); 1, 25, lect. 7 (éd. Marietti, n 142); 12, 11, lect. 2 (éd. Marietti, n° 989).

9. Citation de Dt 6, 13 ou 10, 20 à travers Mt 4, 10 ou Lc 4, 8. Le verset du Deutéronome portant o timebis (tu craindras) o au lieu de o adorabis (tu adoreras)."

cautela loquitur. Est autem quandoque necessarium iuramentum ut fides verbo dicentis adhibeatur, quod quandoque utile est etiam ei qui audit. Et sic apostolus iurat propter utilitatem auditorum quibus erat utile ut ei crederent, quasi non quaerens quod sibi utile est sed multis, ut salvi fierent. Unde quod dominus dicit, Matth. V, 37. — *quod amplius est*, scilicet quam simplex verbum, *a malo est*, non est intelligendum a malo eius qui iurat sed eius qui exigit iuramentum; non quidem a malo culpae nisi in casu quando existimat quis eum a quo exigit iuramentum esse falsum iuraturum : tunc enim est grave peccatum, ut dicit Augustinus; sed intelligit esse a malo poenae, scilicet ignorantia, qua nescimus an sit verum quod dicitur nobis. Est autem duplex modus iurandi : unus quidem per simplicem attestationem, sicut cum dicimus per Deum vel testis est mihi Deus et hoc modo apostolus iurat hic; alius autem per execrationem, quando scilicet aliquis implorat divinum testimonium secundum aliquam poenam sibi infligendam si mentitur, secundum illud Ps. VII, 5. — *si reddidi retribuentibus mihi mala*, et cetera. Et hoc etiam modo apostolus iurat, 2 Co I, 23. — *testem Deum invoco in animam meam*. Consequenter hic ponit id supra quod eum testem invocat dicens *quod memoriam vestri facio semper in orationibus meis*, quae sunt *sine intermissione*, scilicet quia semper in orationibus suis pro eis orabat, propter utilitatem communem quae ex eorum conversione proveniebat. I Reg. c. XII, 23. — *absit hoc peccatum a me in domino ut cessem orare pro vobis*. Quod autem dicit *memoriam vestri facio*,	"Il faut que j'annonce l'Evangile du Royaume de Dieu aux autres villes, car je suis envoyé pour cela."; enfin, parce qu'il l'a enjoint lui-même : "Prêchez l'Evangile à toute créature." **80. —** Mais, selon Augustin[99] puisque <cette expression> : *Car Dieu m'en est témoin*, signifie la même chose que : *Je jure par Dieu*, l'Apôtre semble agir contre ce que le Seigneur dit : "Moi je vous dis de ne jurer en aucune façon, ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu; ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand roi; ne jure pas non plus par ta tête, parce que tu ne peux rendre un seul de tes cheveux blanc ou noir." <Et il est écrit dans l'épître de> Jacques : "Mais avant tout, mes frères, ne jurez ni par le ciel, ni par la terre, et ne faites aucun autre serment que ce soit. Que tout discours soit : Oui, oui; non, non; afin que vous ne tombiez pas sous le jugement." Mais, comme le dit Augustin[100], le sens de l'Ecriture sainte se comprend par les actions des saints. Car ce même Esprit, qui inspire l'Ecriture sainte, selon ce passage de la seconde épître de Pierre : "C'est inspirés par l'Esprit-Saint, qu'ont parlé les saints hommes de Dieu " <ce même Esprit> amène ces saints hommes à l'action : "ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu." Ce serment de Paul nous apprend donc à l'évidence que la parole du Seigneur et celle de l'apôtre Jacques ne doivent pas être entendues de telle manière qu'un serment[101] serait, pour ainsi dire, tout à fait illicite, mais que l'homme doit s'efforcer, autant qu'il dépend de lui, de ne pas employer de serment, bien qu'il soit un acte bon et désirable en soi;

[99] Voir SAINT AUGUSTIN, Sermo CLXXX, vi, 6 (PL 38, 975); De sermone Domini in monte, xvil, 51 (CCL 35, 56). Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 89, a. 1.

[100] Voir SAINT AUGUSTIN, De mendacio XV, 26 (PL 40, 506) "puissent les actes accomplis par les saints dans le Nouveau Testament, où nous est très clairement recommandée l'imitation de leur conduite, avoir pour nous force d'exemple et nous mettre à même de comprendre dans les Ecriturea les préceptes qui y sont formulés." —. Lieux parallèles : 3 Sentences dist. 38, a. 3, obi. 4 et sol. 4; Super Ioan. 18, 23, lect. 4 (éd. Marietti, n° 2321); Contra dœt. retrahent., c. XV.

[101] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 89, a. 2; 3 Sentences dist. 39, a. 2; Col!, in decem praec., c. de secundo praecepto; Super Matth. 5, 34-37 (éd. Marietti n° 526-536) Ad Hebr. 6, 16, lect. 4 (éd. Marietti, n° 318-320).

dupliciter potest intelligi. Uno modo sic : memoriam vestri habeo, secundum illud Ps. CXXXVI, 6. — *adhaereat lingua mea faucibus meis si non meminero tui*. Alio modo *memoriam vestri facio*, scilicet orationem Deo, qui respicit orationes humilium. Et sic dum sancti pro aliquibus orant, quodammodo divino aspectui proponuntur, sicut et cetera sanctorum facta. Unde, III Reg. XVII, 18 dixit mulier ad Eliam : *ingressus es ad me ut rememorarentur iniquitates meae*, quasi illud sit in memoria et in oculis Dei quod contra iustos agitur. Quod autem dicit orationes *sine intermissione* se habere, congruit ei quod dicit II Thess. ultim. : *sine intermissione orate*, et, Lc. XVIII, 1. — *oportet semper orare et numquam deficere*. Quae quidem possunt intelligi tribus modis. Uno modo quantum ad ipsum actum orandi : et sic semper vel sine intermissione orat qui statutis temporibus et horis orat. Act. III, 1. — *Petrus et Ioannes ascendebant in templum ad horam orationis nonam*. Alio modo quantum ad finem orationis, qui est ut intellectus noster ascendat in Deum; et sic tamdiu homo orat quamdiu totam vitam suam in Deum ordinat. 1 Co X, 31. — *sive manducatis sive bibitis*, et cetera. Tertio quantum ad causam : dum enim aliquis agit unde alii pro eo orent, ipse orare videtur, ut patet in his qui dant eleemosynas pauperibus, qui pro eis orant. Eccli. XXIX, 15. — *conclude eleemosynam in sinu pauperis*, et cetera. Sic ergo continuanda est littera : gratias ago pro vobis, quia bona vestra reputo quasi mea, quod patet ex hoc	soit parce que le serment fréquent expose l'homme au danger prochain de verser dans le parjure, à cause de la faiblesse de la langue humaine, selon ce passage de l'Ecclésiastique : < serment ne s'accoutume pas ta bouche; car beaucoup de chutes se font par lui." soit aussi parce qu'il semble irrespectueux à l'égard de Dieu de l'invoquer comme témoin sans motif nécessaire : "Que le nom de Dieu ne soit pas continuellement dans ta bouche." Aussi voit-on que l'Apôtre n'a fait de serment que par écrit quand l'homme parle avec davantage de réflexion et de prudence[102]. **81. —** Cependant le serment est quelquefois nécessaire pour qu'on ajoute foi à la parole de celui qui parle, ce qui est parfois utile même à celui qui écoute. C'est ainsi que l'Apôtre fait un serment pour le bien de ses auditeurs, à qui il était utile de croire qu'il ne cherchait pas son propre avantage, mais celui du plus grand nombre, en vue du salut[103]. En conséquence cette parole du Seigneur dans <l'évangile de> Matthieu : "Ce qui est de plus", c'est-à-dire plus que la parole franche, "vient du mal[104]", ne doit pas être entendue comme étant un mal pour celui qui fait un serment, mais bien pour celui qui exige un serment; <et elle ne doit pas même être entendue> comme étant un mal <ayant le caractère> d'une faute[105] si ce n'est dans le cas où l'on penserait que celui dont on exige un serment ferait un faux serment; car alors, selon Augustin[106], c'est un péché grave. Mais <cette parole> se comprend comme étant un mal <ayant le caractère> d'une peine, c'est-à-dire qu'en raison de l'ignorance nous ne savons pas si ce qu'on nous dit est vrai[107].

[102] Voir SAINT AUGUSTIN, De mendacio XV, 28 (PL 40, 507).

[103] L'importance accordée au serment ne devrait pas nous surprendre. Elle ressortit au caractère sacro-saint du Nom divin que l'on invoque à témoin (voir le deuxième des dix commandements), en même temps qu'à la valeur d'engagement de la parole humaine. Saint Jean Chrysostome considère le serment comme une faute grave, à l'égal du meurtre et de l'adultère (Trois catéchèses bapsisma!es, cat. II, 2 (SC 366, 173); II, 8 (SC 366, 197). L'attitude de saint Thomas est plus mesurée.

[104] Mt 5, 37. — Lieu parallèle Super Matsh. 5, 37 (éd. Marietti, n° 535.").

[105] Lieux parallèles Somme Théologique 1a Q. 48, a. 5; 2 Sentences dist. 35, a. 1 De malo, Q. 1, a. 4.

[106] Voir SAINT AUGUSTIN, Senno CLXXX, VIII, 9 (PL 38, 977).

[107] La théologie distingue communément deux choses dans le péché d'une part la faute, qu'on appelle aussi la coulpe, qui constitue le péché comme tel, et d'autre part la peine (éternelle quand il s'agit d'un péché mortel) qui en est la conséquence. Non seulement le péché est une offense à Dieu, mats il est aussi un dommage causé à la créature pécheresse. Outre la peine éternelle, le péché peut causer des

quod pro vobis oro, sicut pro meipso. Deinde cum dicit *obsecrans*, etc. probat affectum suum ex desiderio visitationis. Et primo ponit desiderium, secundum propositum exequendi, ibi *nolo autem vos ignorare*, et cetera. Circa primum duo facit : primo ponit desiderii signum, secundo desiderii causam, ibi *desidero enim*. Signum autem desiderii est oratio quam pro hoc faciebat. Ex hoc autem signum ostenditur desiderii huiusmodi primo quidem intensum, per hoc quod dicit *obsecrans*, quasi ob sacra contestans, sicut pro aliquo magno quod mea merita excedit. Prov. XVIII, 23. — *cum obsecrationibus loquitur pauper et dives effabitur rigide*. Quod autem intense desideratur magnum desideranti videtur. Secundo, ostenditur esse anxium cum dicit *si quo modo*. Quae enim anxie aliquis desiderat quaerit adipisci quocumque modo, sive facili sive laborioso, Phil. I, 18. — *quid enim ? Dum omni modo, sive per occasionem sive per veritatem, Christus adnuntietur : et in hoc gaudeo sed et gaudebo*. Tertio, ostenditur esse diuturnum in hoc quod dicit *tandem aliquando*, scilicet post longa desideria. Iusti enim non ad horam sed perseveranter afficiuntur. Prov. XVII, 17. — *omni tempore diligit qui amicus est*. Quarto, ostenditur esse rectum ex hoc quod est divinae voluntati conforme, unde subdit *prosperum iter habeam*, et hoc *in voluntate Dei*, id est secundum voluntatem eius, secundum quam solum aliquid reputo prosperum, sicut et dominus dicit Lc. XXII, v. 42. — *non mea voluntas sed tua fiat*. Deinde cum dicit *desidero enim*, etc., ostendit desiderii causam, quae quidem est duplex. Una, utilitas eorum qui erant visitandi, unde dicit *desidero enim videre vos*. Phil. c. I, 8. — *cupio omnes vos esse in visceribus Iesu Christi*. Et hoc non in vanum, sicut est in amicitia saeculari, sed *ut impartiar*, id est tradam, *vobis aliquid gratiae spiritualis*, non tamquam auctor gratiae sed sicut minister, 1 Co IV, 1. — *sic*

82. — Or il y a deux manières de jurer[108] — l'une par la simple attestation, comme lorsque nous disons : "par Dieu", ou "Dieu m'est témoin", et c'est de cette manière que l'Apôtre jure ici; l'autre par exécration, lorsqu'on invoque le témoignage divin, en s'infligeant une peine si l'on ment, suivant cette parole du psaume : "Si j'ai rendu le mal à ceux qui m'en ont fait, que je tombe avec raison sans défense sous mes ennemis." Et l'Apôtre jure aussi de cette manière, <comme on le voit dans sa seconde épître aux Corinthiens> "Pour moi, je prends Dieu à témoin sur mon âme."

83. — B. Ensuite <l'Apôtre> expose la raison pour laquelle il invoque le témoin divin, en disant : *je fais toujours mémoire de vous dans mes prières, qui sont sans relâche*, c'est-à-dire parce que dans ses prières il priait toujours pour eux, à cause de l'utilité commune qui résultait de leur conversion "Loin de moi ce péché contre le Seigneur, que je cesse de prier pour vous."

Cette parole : je fais mémoire de vous, peut être comprise de deux manières. D'abord ainsi : *je fais mémoire de vous*, selon <le sens de> ce psaume : "Que ma langue s'attache à mon palais, si je ne me souviens pas de toi." Puis, je fais mémoire de vous, c'est-à-dire une prière à Dieu, qui prend en considération les prières des humbles. Et ainsi, tandis que les saints prient pour leur prochain, ils sont en quelque sorte exposés au regard divin, tout comme il en est pour leurs autres actions. C'est pourquoi "cette femme <*la veuve de Sarepta*> dit donc à Eue : Qu'importe à moi et à toi, homme de Dieu ? Es-tu entré chez moi pour renouveler la mémoire de mes péché ?" Comme si ce qui se fait contre les justes demeurait dans la mémoire et sous les yeux de Dieu.

84. — Quand <l'Apôtre> dit que ses prières sont *sans relâche*, il se conforme à ce qu'il dit dans sa première épître aux Thessaloniciens "Priez sans cesse " et <à ce qui est écrit> dans <l'évangile de> Luc : "Il faut toujours prier et

dommages temporels. Ainsi, dans le cas du serment exigé, il porte atteinte à la nature même de la parole, puisqu'on ne demande de serment qu'à la parole dont on doute, c'est-à-dire à la parole dont on ne sait si elle est conforme à sa nature (qui est de dire ce qui est).

[108] Lieu parallèle " Somme Théologique 2-2ae, Q. 89, a. 1, sol. 3.

nos existimet homo ut ministros Christi. Et hoc *ad confirmandum vos*, scilicet in fide quam suscepistis, Lc. XXII, 23. — *et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos*. Impartitur autem gratiam minister multipliciter, tum per administrationem sacramentorum gratiae, I Petr. IV, 10. — *unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes*, etc., tum per exhortationem sermonum, Eph. IV, 29. — *omnis sermo malus ex ore vestro non procedat, sed si quis bonus est ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus*. Secunda causa est mutua consolatio, quae consideratur in convictu amicorum, unde subdit *id*, scilicet me videre vos et impartiri gratiam, et *me simul consolari* cum *vobis per eam quae invicem est fidem vestram atque meam*. Ad mutuam enim consolationem redit, si unanimes in fide reddamur. 2 Co VII, 6-7. — *qui consolatur humiles consolatus est nos Deus in adventu Titi. Non solum*, et cetera. Deinde cum dicit *nolo autem vos ignorare*, ne videatur esse vanum desiderium, subdit propositum prosequendi. Et primo proponit propositum, secundo ostendit causam propositi, ibi *ut aliquem fructum*, tertio concludit propositi promptitudinem, ibi *ita quod in me*. Circa primum duo facit : primo ponit propositum, secundum impedimentum, ibi *et prohibitus sum*, et cetera. Dicit ergo primo : non solum desidero vos videre sed etiam proposui ad hoc operam dare, et hoc, *fratres, nolo vos ignorare quia saepe proposui venire ad vos*, ut dilectionem meam ostenderem, *non solum verbo et lingua sed etiam opere et veritate*, ut dicitur I Io. c. III, 18. Secundo tangit obstaculum impediens eum ab isto proposito exequendo, dicens *prohibitus usque adhuc*, etc., et hoc vel a Diabolo qui nititur impedire praedicationem ex qua provenit salus hominum, Prov. XXV, v. 23.

ne jamais se lasser " Ce qui peut s'entendre de trois manières d'abord quant à l'acte même de la prière. Dans ce sens, celui-là prie toujours ou sans cesse, qui prie à des temps et à des heures fixes "Pierre et Jean montaient au temple pour la prière de la neuvième heure." Ensuite quant à la fin de la prière, qui est d'élever notre intelligence vers Dieu et dans ce sens l'homme prie aussi longtemps qu'il ordonne toute sa vie en fonction de Dieu**.** "Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu**.** "Enfin quant à son motif, car lorsqu'on agit dans le but que les autres prient pour soi, on prie en quelque sorte soi-même, comme on le voit chez ceux qui font l'aumône aux pauvres, lesquels <en retour> prient pour eux "Renferme l'aumône dans le sein du pauvre, et cette aumône te purifiera de tout mal."

Ce texte doit donc s'enchaîner comme suit : Je rends grâces pour vous, parce que je regarde vos biens comme les miens; la preuve en est que je prie pour vous comme je le fais pour moi-même.

85. — **III**. Ensuite quand il dit : 10 demandant avec obsécration, etc., il témoigne son affection par le désir qu'il a de visiter <les Romains>.

A) Et il expose d'abord son désir.

B) Puis, sa résolution de l'accomplir *je ne veux pas vous laisser ignorer* [n° 89].

A. À propos de ce désir, il en donne

1) Le signe.

2) Le motif Car je désire vous voir [n° 87].

86. — [109]Le signe de son désir est la prière qu'il faisait pour qu'il fût accompli.

Sa prière manifeste le signe de ce désir, d'abord par son intensité, quand il dit demandant avec obsécration, comme faisant appel aux choses saintes[110], à la manière dont on le fait pour une affaire importante qui excède tout mérite : "C'est avec des obsécrations que parlera le pauvre, mais le

[109] Voir SAINT JEAN DAMASCENE, Defide orthodoxa III, 24 (PG 94, 1089 cd; éd. E. M. Buytaert, p. 267). — Lieux parallèles : Somme Théologique 2°-2 Q. 83, a. 1; a. 13, obj. 2; Y, Q. 21, a. 1, obj. 3; 4 Sentences dist. 15, Q. 4, a. 1, q 2, obj. 2 et sol. 2 ad secundum; Super Psalmos, in Prol. ; in Ps 24, 1; Ps 38, 13; Ps 41, 12; Ps 43, 2. 3. 1 Co 10, 31.

[110] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 83, a. 17; 4 Sentences d, st. 15, Q. 4, a. 3; AdPhilip. 4, 6, lect. 1 (éd. Martetti, n° 157); 1 Ad Tim. 2, 1, lect. 1 (éd. Marietti, n°56).

— *ventus Aquilo dissipat pluviam*, id est doctrinas praedicatorum, vel ab ipso Deo secundum cuius nutum dispensantur praedicatorum itinera et verba, Iob XXXVII, 11 s. : *nubes*, id est praedicatores *spargunt lumen suum, quae lustrant cuncta per circuitum, quocumque voluntas gubernantis duxerit*. Unde et Act. XVI, 6 dicitur : *transeuntes autem Phrygiam et Galatiae regionem, vetati sunt a spiritu sancto loqui*, et iterum : *tentabant ire in Bithyniam, et non permisit eos spiritus Iesu*. Utrumque autem horum vult apostolus eos non ignorare propter eorum utilitatem, ut scilicet cognoscentes affectum apostoli devotius eius verba suscipiant et impedimentum visitationis eius imputent suae culpae et sic corrigantur. Nam in poenam culpae dicitur Is. V, v. 6. — *mandabo nubibus meis ne pluant super eam imbrem*. Deinde ponit causam duplicem propositi, quarum prima est utilitas, unde dicit *ut aliquem fructum habeam in vobis sicut in ceteris gentibus quibus*, scilicet, praedicavi. Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo quasi dicat : ut faciam aliquem fructum in vobis per meam praedicationem. Io. XV, v. 16. — *ut eatis et fructum afferatis*. Alio modo quasi ex eorum conversione ei fructus accrescat, secundum illud Io. IV, 36. — *qui metit mercedem accipit et fructum congregat in vitam aeternam*. Alia autem causa est debitum quod sibi imminebat ex suscepto officio. 1 Co IX, v. 16. — *si non evangelizavero vae mihi*, et cetera. Et quia universalem gentium apostolatum susceperat, omnibus se asserit debitorem, secundum illud 1 Co IX, 19. — *cum essem liber ex omnibus omnium me servum feci*. Et ideo duplicem diversitatem ponit. Una quidem secundum diversitatem gentium cum dicit *Graecis ac barbaris*. Dicitur autem aliquis barbarus dupliciter. Uno modo secundum quid, qui scilicet est extraneus quoad aliquem, secundum illud 1 Co XIV, 11. — *si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquar barbarus*. Alio modo simpliciter, qui scilicet est quasi extraneus a communitate hominum, in quantum ratione non regitur. Unde proprie

riche s'exprimera sévèrement." Or ce qu'on désire avec intensité semble grand à celui qui le désire.

Puis <sa prière manifeste le signe de son désir> par son anxiété, lorsqu'il dit : *si en quelque manière*. Ce qu'on désire avec anxiété, on cherche à l'obtenir par n'importe quelle manière, facilement ou laborieusement : "Mais qu'importe ? Pourvu que le Christ soit annoncé de quelque manière que ce puisse être, ou par occasion, ou par un vrai zèle, je m'en réjouis et je continuerai â m'en réjouir."

Ensuite <sa prière manifeste le signe de son désir> par sa constance, lorsqu'il dit : *enfin*, c'est-à-dire après de longs désirs. Car l'affection des justes ne dure pas un moment, mais elle persévère "Il aime en tout temps, celui qui est ami."

Enfin <sa prière manifeste le signe de son désir> par sa rectitude, en ce que <ce désir> est conforme à la volonté divine, aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *de m'accorder un heureux voyage*, et cela selon la volonté de Dieu, c'est-à-dire selon sa volonté d'après laquelle je considère uniquement ce qui est heureux, comme le dit aussi le Seigneur "Que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne."

87. — 2. Lorsqu'il dit : 11 *Car je désire, etc.*, il montre le motif de son désir, lequel a deux objets :

a. L'utilité de ceux qu'il devait visiter, aussi dit-il : *Car je désire vous voir*. — "Je soupire après vous tous dans les entrailles de Jésus-Christ ", et cela non inutilement, comme il en est de l'amitié mondaine, mais pour vous faire part, c'est-à-dire vous communiquer, de quelque grâce spirituelle, non en tant qu'auteur de la grâce, mais comme ministre "Que les hommes nous regardent comme ministres du Christ, et dispensateurs des mystères de Dieu." Et cela *afin de vous confirmer*, c'est-à-dire dans la foi que vous avez reçue : "Et toi quand tu seras converti, confirme tes frères."

Or un ministre confère la grâce de plusieurs manières soit par l'administration des sacrements de la grâce : "Chacun de vous mettant au service des autres la grâce qu'il a reçue, comme de bons dispensateurs de la

barbari dicuntur qui ratione non reguntur, secundum quod dictum est II Mach. XV, 2. — *ne ita ferociter ac barbare feceris*, id est inhumane. Et quia Graeci fuerunt primi legum inventores, omnes gentiles, qui humanis legibus reguntur, nominat Graecos. De Iudaeis autem, qui divinis legibus regebantur, mentionem non facit, quia non erat institutus apostolus Iudaeorum sed gentilium. Gal. II, 9. — *ita ut illi in circumcisis, nos autem in gentibus*. Ex utraque autem causa concludit promptitudinem voluntatis cum subdit *ita quod in me*, id est quantum ad me pertinet dummodo aliunde non impediar, *promptum est* etiam vobis, *qui Romae estis, evangelizare*. Ex. XXXV, 20. — *egressaque omnis multitudo filiorum Israel de conspectu Moysi obtulit mente promptissima atque devota*. Et excludit impedimentum promptitudinis, scilicet erubescentiam, propter quam multi ea praetermittunt quae alias facerent prompte. Et hoc est quod subdit *non enim erubesco Evangelium*, quod quidem infidelibus apud quosdam erubescibile videbatur, propter id quod dicit 1 Co I, 23. — *nos autem praedicamus Christum crucifixum Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam*. Non est autem secundum rei veritatem erubescendum propter id quod sequitur : *ipsis autem vocatis Iudaeis atque Graecis, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Unde dicitur Lc. IX, 26. — *qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet*. Et inde est quod baptizati liniuntur chrismate in fronte signo crucis, ubi est sedes verecundiae, ne scilicet Evangelium erubescant.

grâce multiforme de Dieu "; soit par l'exhortation de la parole : "Qu'aucune parole mauvaise ne sorte de votre bouche, mais quelque bonne parole propre à édifier la foi, quand il le faut, afin de donner une grâce à ceux qui l'entendent."

88. — b. Le second objet du motif de son désir est la consolation réciproque, en ce qui concerne la relation de l'amitié, c'est pourquoi il ajoute : 12 *c'est-à-dire*, à savoir, de vous voir et de vous faire part de la grâce, et *de nous consoler mutuellement chez vous, par cette foi qui nous est commune à vous et à moi.*

Car se rendre unanimes dans la foi équivaut à une mutuelle consolation "Celui qui console les humbles, Dieu, nous a consolés par l'arrivée de Tite; non seulement par son arrivée, mais encore par la consolation qu'il a reçue de vous; nous ayant raconté votre désir, vos pleurs, votre zèle pour moi, de sorte que ma joie en a été plus grande."

89. — B. Lorsque <l'Apôtre> dit ensuite : 13 *aussi, je ne veux pas vous laisser ignorer,* de crainte que cela ne paraisse qu'un vain désir, il ajoute sa résolution de l'accomplir.

1) Aussi énonce-t-il d'abord sa résolution.

2) Puis, il montre le motif de sa résolution afin de recueillir quelque fruit [n° 92].

3) Enfin il conclut <en exprimant> la promptitude de sa résolution de là (pour ce qui est de moi) ma promptitude, etc. [n° 95].

1. Il commence par énoncer sa résolution, et puis il en indique l'empêchement : mais j'en ai été empêché jusqu'à maintenant.

90. — Il dit donc d'abord non seulement je désire vous voir, mais je me suis aussi proposé de mettre ce désir à exécution, *et je ne veux pas vous laisser ignorer, frères, que je me suis souvent proposé de venir chez vous,* afin de vous témoigner mon amour, "non par la parole et par la langue, mais en acte et en vérité."

91. — Il traite ensuite de l'obstacle qui l'a empêché d'accomplir cette résolution, en disant : *j'en ai été empêché jusqu'à maintenant, etc*. et cela soit par le diable, qui s'efforce d'empêcher la prédication, d'où

	procède le salut des hommes "Le vent d'aquilon dissipe les pluies[111]", c'est-à-dire la doctrine des prédicateurs; soit par Dieu lui-même, dont la volonté règle les voyages et les paroles des prédicateurs : "Les nuées >, c'est-à-dire les prédicateurs[112], "répandent leur lumière; elles éclairent de toutes parts, partout où les conduit la volonté de celui qui les gouverne." D'où ce qui est aussi écrit dans les Actes : "Mais comme ils traversaient la Phrygie et le pays de Galatie, il leur fut défendu par l'Esprit-Saint d'annoncer la Parole de Dieu dans l'Asie. Etant venus en Mysie, ils tentèrent d'aller en Bithynie; mais l'Esprit de Jésus ne leur permit pas." L'Apôtre, pour leur bien, ne veut pas leur laisser ignorer ce double obstacle, afin que, connaissant son affection, les Apôtres accueillent ses paroles avec plus d'empressement et qu'attribuant l'empêchement de sa visite à leur faute, ils se corrigent. Car il est écrit à propos de la peine d'une faute Je commanderai à mes nuées de ne pas répandre de pluie sur elle[113]." **92**. 2. Ensuite <l'Apôtre> expose le double motif de sa résolution, dont le premier est l'utilité, aussi dit-il : *afin de recueillir quelque fruit chez vous, comme chez les autres nations païennes,* c'est-à-dire celles à qui j'ai prêché. On peut entendre ces paroles de deux manières. D'abord, comme s'il disait afin de produire quelque fruit en vous par ma prédication : "Afin que vous alliez, et que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure, afin que tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom il vous le donne." Ensuite, comme si de leur conversion devait croître un fruit pour lui-même, selon cette parole "Celui qui moissonne reçoit un salaire et amasse du fruit

[111] Pr 25, 23. le mot pluvia (pluie) est au pluriel dans la Vulgate, mais figure au singulier dans la Bible mazarine, voir Libri Salomonis id est Proverbia Ecclesiastes Ganticum Canticorum, Rome, Typis Poly glottis Vaticanis, 1957, p. 104, en note 0 (Mazarmus) Parisinus, Bibi. mazar. 5, ante 1231.

[112] Voir Glosa ordinaria in lob XXXVII, I lb (GOS, t. II, p. 441 b).

2. Jb 37, llb-12a.

[113] Is 5, 6. La variante meis (mes) figure dans la Vetus latzna, voir éd. Roger Gryson, Isaïe 5, 6, t. XIL/l, fasc. 4, p. 155.

	pour la vie éternelle, afin que se réjouissent ensemble celui qui sème et celui qui moissonne." **93. —** Mais l'autre motif est le devoir qui s'imposait à lui à la suite du ministère qu'il avait reçu : "Si j'évangélise, il n'y a pas de quoi me glorifier; c'est une nécessité qui m'incombe. Oui, malheur à moi si je n'évangélisais pas Car si je faisais cela de mon plein gré, j'aurais un salaire, mais si c'est malgré moi, c'est une charge qui m'est confiée." Et parce qu'il avait reçu l'apostolat de toutes nations païennes, il se déclare le débiteur de tous, selon cette parole "Lorsque j'étais libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, pour en gagner un plus grand nombre." **94. —** Et c'est pourquoi il expose une double[114] diversité. L'une concerne la diversité des nations, lorsqu'il dit : 14 *aux Grecs comme aux barbares*. On dit de quelqu'un qu'il est barbare de deux manières. Ou bien dans un sens restreint, par exemple quand il est étranger relativement à un autre, selon ce passage de la première épître aux Corinthiens : "Si donc j'ignore la valeur du langage, je serai pour celui qui parle un barbare, et celui qui parle sera pour moi un barbare." Ou bien dans un sens absolu, quand il est comme un étranger par rapport à la société humaine, en tant qu'il ne se conduit pas selon la raison. En ce sens à proprement parler, sont appelés barbares ceux qui ne se conduisent pas selon la raison, suivant ce qui est dit : "N'agis pas de manière si sauvage et si barbare ", c'est-à-dire de manière si inhumaine. Et parce que les Grecs ont les premiers établi des lois, tous les Gentils qui se conduisent selon les lois humaines, il les appelle Grecs. Quant aux Juifs, qui se conduisent selon les lois divines, il n'en fait pas mention, parce qu'il n'avait pas été établi Apôtre des Juifs, mais des nations païennes : "Nous irions, eux aux circoncis, et nous, aux

[114] La seconde diversité, correspondant à la seconde partie du verset aux savants comme aux ignorants, n'est pas exposée.

	nations païennes." **95. —** 3. À partir de ce double motif il conclut <en exprimant> la promptitude[115] de sa volonté, lorsqu'il ajoute : 15 *de là (pour ce qui est de moi),* c'est-à-dire en ce qui me concerne, si d'ailleurs je ne suis pas empêché, *de là ma promptitude à vous annoncer l'Evangile, à vous aussi qui êtes à Rome.* <Il est écrit au livre de l'Exode> "Toute la multitude des enfants d'Israël étant sortie de la présence de Moïse, ils offrirent avec un esprit très prompt et dévoué les prémices au Seigneur, pour faire l'ouvrage du tabernacle du témoignage." **96. —** Et il écarte ce qui empêcherait sa promptitude, à savoir son rougissement de honte, en quoi beaucoup négligent ce qu'ils feraient autrement avec promptitude. Et d'où, ce qu'il ajoute : 16a *car je ne rougis pas de l'Evangile;* ce qui aux yeux des infidèles, du moins pour certains, paraissait un sujet de honte, à cause ces paroles de l'Apôtre "Et nous, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les nations païennes." Mais il n'y a pas, selon la vérité des choses, matière à rougir de honte, étant donné la suite <du passage précité> "Mais pour ceux qui sont appelés, Juifs comme Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu." D'où ces paroles <du Seigneur dans l'évangile> de Luc : "Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles, de celui-là le Fils de l'homme rougira." Et de là vient que les baptisés sont marqués du signe de la croix avec l'onction du saint chrême sur le front, qui est le siège de la honte, afin qu'ils ne rougissent pas de l'Evangile[116].
Lectio 6	**Leçon 6 [Versets 16b à 20a]**
	[n° 97] 16b Il est en effet une puissance de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord, puis du Grec.

[115] La promptitude est une qualité spéciale de la dévotion, laquelle est un acte immanent à la volonté portant sur le prompt accomplis sement de ce qui regarde le service divin. Voir Somme Théologique 2 Q. 82, a. 1 et 2.

[116] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 72, a. 9; 4 Sentences dist. 7, Q. 3, a. 3, Q. 3, sol. 2; 4 Coni. Gentiles c. 60; De quodlibet 11, Q. 7; Ad Rom. 10, 10, lect. 2 (éd. Marietti, n° 832).

	[n° 102] 17 Car la justice de Dieu se révèle en lui, de la foi â la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vit par la foi. [n° 109] 18 Du ciel, en effet, se révèle la colère de Dieu contre toute impiété et injustice de ces hommes qui retiennent la vérité de Dieu dans l'injustice [n° 113] 19 car ce qui est connu de Dieu est manifeste pour eux; Dieu le leur a en effet manifesté. [n° 117] 20a Car depuis la création du monde, les <perfections> invisibles <de Dieu> sont rendues visibles à l'intelligence par ses œuvres et sa puissance éternelle et sa divinité.
[86171] Super Rom., cap. 1 l. 6 Postquam apostolus Romanos fideles, quibus scribebat, sibi benevolos reddidit ostendendo affectum suum ad eos, hic incipit instruere eos de his quae pertinent ad evangelicam doctrinam in quam se segregatum praedixerat. Et primo ostendit virtutem evangelicae gratiae, secundo exhortatur ad executionem operum huius gratiae, XII cap., ibi *obsecro itaque*. Circa primum duo facit : primo proponit quod intendit, secundo manifestat propositum, ibi *revelatur enim*. Circa primum tria facit : primo proponit virtutem evangelicae gratiae, secundo exponit ibi *iustitia enim*, tertio expositionem confirmat ibi *sicut scriptum est*. Dicit ergo primo : ideo Evangelium non erubesco, quia, quamvis ut dicitur 1 Co c. I, 18, *verbum crucis pereuntibus quidem stultitia sit, nobis tamen virtus Dei est. Virtus enim Dei est*. Quod potest intelligi dupliciter : uno modo, quia virtus Dei in Evangelio manifestatur secundum illud Ps. CX, 6. — *virtutem operum suorum adnuntiavit populo suo*; alio modo, quia ipsum Evangelium in se Dei virtutem continet, secundum illud Ps. LXVIII, v. 34. — *dabit voci suae vocem virtutis*. Circa quam virtutem tria sunt consideranda. Primo quidem ad quid se ista virtus extendat, et hoc designatur cum subditur *in salutem*. Iac. I, 21. — *in mansuetudine suscipite insitum verbum quod potest salvare animas vestras*. Quod quidem fit tripliciter : uno modo, in quantum per verbum Evangelii remittuntur peccata; Io. XV, 3. — *iam mundi estis*	**97. —** L'Apôtre, après s'être concilié la bienveillance des fidèles de Rome, destinataires de sa lettre, en leur témoignant son affection [n° 74], commence à les instruire à propos de la doctrine évangélique, pour lequel il s'était dit *séparé*. **—** Et il montre d'abord la puissance de la grâce évangélique. Ensuite, il les exhorte à accomplir les œuvres de cette grâce [n° 953] : "Je vous demande donc avec obsécration." **—** En montrant la puissance de la grâce évangélique **I)** Il commence par énoncer ce qu'il veut établir. **II)** Puis, il le manifeste [n° **1091. —** 18 Du ciel, en effet, se révèle la colère de Dieu. **I**. En énonçant ce qu'il veut établir il fait trois choses **A**. Il énonce la puissance de la grâce évangélique. **B)** Il l'explique [n° 102] : Car la justice. **C)** Il confirme son exposition [n° 104] selon qu'il est écrit. **98. — A**. Il dit donc d'abord : "je ne rougis pas de l'Evangile", parce que, bien qu'il soit dit : "La parole de la croix est folie pour ceux qui se perdent, cependant pour nous, elle est puissance de Dieu " <16b *l'Evangile> est en effet une puissance de Dieu.* <Ces mots : *puissance de Dieu*> peuvent se comprendre de deux manières ou bien, parce que la puissance de Dieu est manifestée dans l'Evangile selon cette parole : "Il annoncera la puissance de ses œuvres à son peuple." Ou bien, parce que l'Evangile lui-même contient

propter sermonem quem locutus sum vobis. Secundo, in quantum per Evangelium homo consequitur gratiam sanctificantem; Io. c. XVII, 17. — *sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est*. Tertio, in quantum perducit ad vitam aeternam; Io. VI, 69. — *verba vitae aeternae habes*. Secundo, per quem modum Evangelium salutem conferat, quia per fidem, quod designatur cum dicitur *omni credenti*. Quod fit tripliciter : primo per praedicationem; Mc. ultim. : *praedicate Evangelium omni creaturae; qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit*. Secundo per confessionem; infra X, 10. — *oris confessio fit ad salutem*. Tertio per Scripturam, unde etiam verba Evangelii scripta virtutem salutiferam habent, sicut beatus Barnabas infirmos curabat, Evangelium superponendo. Cavendae sunt tamen superstitiones characterum, quia hoc est superstitiosum. Unde, Ez. IX, 6, illi salvati sunt in quorum frontibus est scriptum thau, quod est signum crucis. Tertio, quibus Evangelium fit in salutem, quia tam Iudaeis quam gentibus. Non enim Iudaeorum tantum Deus est sed et gentium, infra III, 29, et ideo subdit *Iudaeo primum et Graeco*. Per Graecum omnem gentilem intelligens, eo quod a Graecis gentilium sapientia est exorta. Sed, cum infra X, 10 dicatur *non est distinctio Iudaei et Graeci*, quomodo hic *Iudaeo primum ?* Dicendum est ergo quod quantum ad salutis finem consequendum	la puissance de Dieu, selon cette parole "Il donnera à sa voix une voix de puissance." **99. —** A propos de cette puissance trois choses sont à considérer. 1. D'abord sur quoi porte cette puissance, et cela est indiqué lorsqu'il ajoute pour le salut de tout croyant. — <Il est écrit dans l'épître de Jacques> : "Recevez avec mansuétude la parole entée en vous, qui peut sauver vos âmes." Or ce salut s'opère de trois manières[117] — **a**. En tant que par la parole de l'Evangile les péchés sont remis : "Purs, vous l'êtes déjà, à cause de la parole que je vous ai dite." **b**. En tant que l'homme obtient par l'Evangile la grâce sanctifiante : "Sanctifie-les dans la vérité. Ta parole est vérité." **c**. En tant que <la parole de l'Evangile> conduit à la vie éternelle : "Tu as les paroles de la vie éternelle." **100. —** 2. Ensuite, <il faut considérer> par quel moyen l'Evangile opère le salut. C'est par la foi, et cela est indiqué par ces mots de tout croyant. Ce qui se fait de trois manières : d'abord, par la prédication < Prêchez l'Evangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé." Puis, par la confession : "on confesse de bouche pour le salut." Enfin, par l'Ecriture ? et c'est pourquoi les paroles écrites de l'Evangile ont elles-mêmes la puissance salutaire. C'est ainsi que le bien heureux Barnabé guérissait des malades en imposant sur eux l'Evangile[118].

[117] On voit ici que la notion de salut, droitement entendue, embrasse l'intégralité de la voie spirituelle, selon les trois moments que Denys l'Aréopagite a appris à distinguer punfication, illumi nation, union ou perfection (De cœlesti hierarchia, c. III (PG 3, 165 D-168 B; éd. G. Heil, p. 17-20; Dionysiaca, t. II, p. 794-798). Ces trois moments ou étapes correspondent aussi aux trois étapes de l'histoire sainte de l'humanité qui est précisément l'histoire du salut restauration de la nature créée dans sa pureté premiére, sanctifi cation de la créature en état de voie sous le régime de la grâce, déifi cation des élus en état de vie éternelle sous le régime de la gloire. Voir Max SECKLER, Le Salut et l'Histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire, p. 186."

[118] Ce passage sur saint Bamabé figure dans sa passion apocryphe prétendument écrite par l'évangéliste Marc. Voir l'article sur les Actes de Barnabé (Supplément au Dictionnaire de la Bible, Apocryphes du NT, col. 510); et pour le texte, Acta Sanctorum de Juin, t. II, p. 433. Ce texte cité se lisait dans les leçons de matines de la liturgie dominicaine du xitr siècle, ainsi qu'en fait foi le Prototype liturgique édité par Humbert de Romans (Ms. Roma, Santa Sabina, Arc hivium generale ordinis Praedicatorurn, XIV, I. I, f' 200 y). — Cette coutume, qui consistait à imposer l'Evangile sur la tête des malades et qui s'opposait aux remèdes de l'idolâtrie, existait encore à l'époque de saint Augustin. Ce dernier, comme on le voit dans certains passages de ses œuvres (voir par exemple In Ev. Ioan. XII, 12), tolère cette pratique mais souligne le fait que l'Evangile guérit plus encore les maladies spirituelles que les corporelles.

non est distinctio inter eos, aequalem enim consequuntur mercedem utrique, sicut pro labore etiam in vinea, priores et posteriores, eundem denarium acceperunt, ut dicitur Matth. XX, 1-16. Sed quantum ad ordinem salutis Iudaei sunt primi, quia eis promissiones sunt factae, ut infra III, 2, et in eorum gratiam sunt gentiles assumpti, ac si ramus oleastri inseratur in bonam olivam, ut infra XI, 24. Ex his etiam salvator noster natus est. Io. IV, 22. — *salus ex Iudaeis est*. Exponit autem consequenter quomodo Evangelium sit in salutem cum dicit *iustitia enim Dei revelatur in eo ex fide in fidem*. Quod quidem dupliciter potest intelligi. Uno modo de iustitia qua Deus iustus est, secundum illud Ps. X, 8. — *iustus dominus et iustitias dilexit*. Et secundum hoc, sensus est quod *iustitia Dei*, qua scilicet iustus est servando promissa, *in eo revelatur*, scilicet in homine credente Evangelio, quia credit Deum implesse quod promisit de Christo mittendo; et hoc *ex fide*, scilicet Dei promittentis Ps. CXLIV, 13. — *fidelis dominus in omnibus verbis suis. In fidem* scilicet hominis credentis. Vel, alio modo, ut intelligatur de iustitia Dei, qua Deus homines iustificat. Nam iustitia hominum dicitur qua se homines, propriis viribus, iustificare praesumunt, infra c. X, 3. — *ignorantes Dei iustitiam et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti*. Quae quidem iustitia revelatur in Evangelio, in quantum per fidem Evangelii homines iustificantur secundum quodcumque tempus, unde subdit *ex fide in fidem*, id est ex fide veteris testamenti procedendo in fidem novi testamenti, quia ab utroque homines iustificantur et salvantur per fidem Christi, quia eadem fide crediderunt venturum qua nos venisse credimus; et ideo dicitur 2 Co c. IV, 13. — *habentes eamdem speciem fidei credimus propter quod loquimur*. Vel potest intelligi *ex fide* praedicatorum *in fidem* auditorum, infra X, 14. — *quomodo credent ei quem non audierunt ?* Vel *ex fide* unius articuli, *in fidem* alterius, quia ad iustificationem

Il faut cependant se garder de pratiques trop scrupuleuses à l'égard des caractères écrits, car cela relève de la superstition. Ainsi <est-il écrit dans le livre d'> Ezéchiel que ceux-là furent sauvés sur le front desquels était écrit le Thau, qui est le signe de la croix[119].

101. — 3. Enfin, <il faut considérer> pour qui l'Evangile devient <un moyen de> salut : pour les Juifs comme pour les nations païennes "Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement ? Ne l'est-il pas aussi des nations païennes "; et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute ici : du Juif d'abord, puis du Grec. Par Grec il entend toute la gentilité, parce que la sagesse des Gentils tire son origine des Grecs.

Mais puisque l'Apôtre dit plus loin qu'<il n'y a pas de distinction de Juif ou de Grec ", comment <dit-il> ici du Juif d'abord ?

Il faut dire que, quant à la fin du salut à obtenir, il n'y a aucune distinction entre eux, car les uns et les autres obtiendront une récompense égale, de même qu'à raison du travail de la vigne les premiers et les derniers <ouvriers> reçurent le même denier, comme on le rapporte dans <l'évangile de> Matthieu**.** Mais dans l'ordre du salut, les Juifs sont les premiers, parce que c'est à eux que les promesses ont été faites, comme <l'Apôtre le mentionnera> plus loin**.** Et dans la grâce des promesses <faites aux Juifs> sont associés les Gentils, ainsi que le rameau d'olivier sauvage est enté sur un bon olivier**.**

C'est même d'eux que Notre Sauveur est né "Le salut vient des Juifs."

102. **B**. <L'Apôtre> explique ensuite comment l'Evangile est fait pour le salut, quand il dit : 17 *Car la justice de Dieu se révèle en lui, de la foi à la foi.*

Ce passage peut se comprendre de deux manières 2 —

1. Ou bien de la justice par laquelle Dieu est juste, selon ce verset du psaume "Le Seigneur est juste, il aime la justice." Et suivant cela, le sens est que la justice de Dieu, à savoir celle par laquelle il est juste en tenant ses promesses, se révèle en lui, c'est-à-dire dans l'homme qui croit à l'Evangile, parce qu'il croit que Dieu a accompli ce qu'il a promis en

[119] La lettre thau a, dans l'ancienne écriture hébraique, la forme d'une croix.

requiritur omnium articulorum fides. Apoc. I, 3. — *beatus qui legit et audit verba prophetiae huius*. Alio modo potest intelligi *ex fide* praesenti *in fidem* futuram, id est in plenam visionem Dei, quae quidem dicitur fides ratione certae et firmae cognitionis, haec autem ratione evangelicae cognitionis. 1 Co XIII, v. 12. — *videmus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem*. Probat autem hanc expositionem cum subdit *sicut scriptum est iustus autem meus ex fide vivit*. Quod quidem accipitur secundum litteram Lxx. Nam in littera nostra, quae est secundum Hebraicam veritatem, dicitur *iustus ex fide sua vivit*. Dicitur autem *iustus meus*, scilicet a me iustificatus et apud me iustus reputatus, infra IV, 2 s. : *si autem Abraham ex operibus* legis *iustificatus est, habet gloriam sed non apud Deum. Quid enim Scriptura dicit ? Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam*. Unde ex hoc subditur *ex fide vivit*, scilicet vita gratiae. Gal. II, 20. — *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei*. Quatuor autem hic considerare oportet circa fidem. Primum quidem quid sit fides. Importat enim assensum quemdam cum certitudine, ad id quod non videtur, ex voluntate, quia nullus credit nisi volens, ut Augustinus dicit. Et secundum hoc differt credens a dubitante, qui in neutram partem assentit; differt etiam ab opinante qui assentit in unam partem, non cum certitudine sed cum formidine alterius; differt etiam a sciente qui per certitudinem assentit ex necessitate rationis. Et secundum hoc fides est media inter scientiam et opinionem. Secundo considerandum est an fides sit virtus. Et manifestum est quod non

envoyant le Christ; et cela de la foi, à savoir de Dieu qui promet : "Le Seigneur est fidèle dans toutes ses paroles "; à la foi, à savoir de l'homme qui croit.

2. Ou bien <on peut> le comprendre de la justice de Dieu, par laquelle il justifie les hommes. Mais on appelle justice des hommes celle par laquelle ils prétendent se justifier par leurs propres forces "Ignorant la justice de Dieu, et cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu." Or cette justice est révélée dans l'Evangile, en tant que par la foi de l'Evangile les hommes sont justifiés selon un temps déterminé. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *de la foi à la foi*, c'est-à-dire en passant de la foi de l'Ancien Testament à la foi du Nouveau Testament, car dans l'un comme dans l'autre les hommes sont justifiés et sauvés par la foi du Christ[120], parce qu'ils ont cru que le Christ viendrait, avec la même foi que nous, qui croyons qu'il est venu; et c'est pourquoi il est dit : "Possédant le même esprit de foi, comme il est écrit : "J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé", nous croyons, nous aussi, et c'est pourquoi nous parlons**.**

103. — Ou bien on peut l'entendre de la foi des prédicateurs à la foi des auditeurs "comment croiront-ils à celui qu'ils n'ont pas entendu ?" Ou encore de la foi d'un article à la foi d'un autre, parce que la foi de tous les articles est requise pour la justification : < Bienheureux celui qui lit et écoute les paroles de cette prophétie ", c'est-à-dire toutes les paroles et non point une seulement. Enfin on peut l'entendre de la foi présente à la foi future, c'est-à-dire à la pleine vision de Dieu, qu'on appelle foi à cause de la connaissance certaine et ferme[121]; et cette dernière est le

[120] Voir chap. 3, y. 22 leçon 3, n° 302. la note 6 consacrée à l'expression "foi de Jésus-Christ ', etc.

[121] Nous entrons maintenant dans le vif du sujet et nous abordons le thème central de l'épître aux Romains la justification par la foi en Jésus-Christ. Le terme justification " est à prendre au sens étymologique : "action de rendre juste", ou encore "résultat de cette action", " état de justice", et non pas seulement au sens de " prouver l'innocence." Le thème est celui du juste selon la Bible le juste est l'homme dont l'être profond se conforme à la volonté de Dieu. C'est l'équivalent du saint chrétien, mais, selon l'Ancien Testament, une telle qualification ne s'attribue qu'à Dieu. Cet état de justice, toute l'humanité l'a perdu. Seul Jésus-Christ peut le rétablir, 6 condition que nous ayons foi en lui. En dehors de Jésus, l'homme ne vit pas dans son état normal il est à la fois coupable, digne

est virtus si accipiatur pro eo quod creditur secundum illud *fides Catholica haec est ut unum Deum in Trinitate*. Si autem accipiatur pro habitu quo credimus, sic quandoque est virtus, quandoque non. Est enim virtus principium actus perfecti. Actus autem, ex duobus principiis dependens, non potest esse perfectus si alteri principiorum desit sua perfectio : sicut equitatio non potest esse perfecta si vel equus bene non vadat, vel sessor equum ducere nesciat. Actus autem fidei, qui est credere, dependet ex intellectu et voluntate movente intellectum ad assensum; unde actus fidei erit perfectus si voluntas perficiatur per habitum charitatis et intellectus per habitum fidei, non autem si habitus charitatis desit; et ideo fides formata charitate est virtus, non autem fides informis. Tertio considerandum est quod idem numero habitus fidei, qui sine charitate erat informis, adveniente charitate fit virtus; quia, cum charitas sit extra essentiam fidei, per eius adventum et recessum non mutatur substantia eius. Quarto considerandum est quod sicut corpus vivit per animam naturali vita, ita anima vivit per Deum vita gratiae. Primo autem Deus animam inhabitat per

fondement de la connaissance évangélique : "Nous voyons maintenant à travers un miroir, en énigme, mais alors nous verrons face à face."

104. — C. Mais <l'Apôtre> prouve son explication lorsqu'il ajoute : *selon qu'il est écrit : Mon juste vit par la foi.* Telle est la version de la Septante[122]. Car dans notre version, qui suit l'hébreu, on lit : Le juste vit par la foi**.**
Il est écrit : Mon juste, c'est-à-dire celui qui a été justifié par moi et qui est réputé juste devant moi : "Car si Abraham a été justifié par <les> œuvres <de la Loi>, il a sujet de se glorifier, mais pas devant Dieu. Or que dit l'Ecriture ? "Abraham crut à Dieu, et ce lui fut imputé à justice." Aussi est-il ajouté : vit par la foi, c'est-à-dire de la vie de la grâce : "Ce que je vis main tenant dans la chair, c'est dans la foi du Fils de Dieu que je le vis."
105. **—**[123] Il convient ici de faire quatre considérations sur la foi.
1. Premièrement, en quoi elle consiste. Car elle implique un certain assentiment accompagné de certitude à ce que l'on ne voit point, par la volonté[124], parce que, selon

---

objet de la colère divine, et dévié, désordonné, privé de sa juste condition. Jésus le rétablit dans un état de justice, d'une part en effaçant sa coulpe par son sang, d'autre part en le rendant parti cipant de la justice qui est en Dieu. C'est pourquoi le juste vit de la foi. Cet enseignement, au cours de l'histoire, " provoqué de nombreux débats. Le commentaire de saint Thomas en fait état de manière irénique, énonçant, sans prendre parti, les diverses interpré talions légitimes qu'a suscitées le texte paulinien, tant il est vrai que, pour Thomas, la Parole de Dieu est riche de sens. (voir Somme Théologique Ia, Q. 1, a. 10). — Avant d'entrer dans l'intelligence qu'a Thomas de la puissante synthèse paulinienne, rappelons que les versets que nous allons voir commentés ont constitué le lieu scripturaire majeur de la rupture de Luther avec l'Eglise catholique.

[122] Voir He 2, 4b. Citation non littérale de la Septante, voir éd. Alfred Rahlfs, vol. II, p. 534 "ho de dikaios eh pisteôs mou zésetai" ("et le juste vivra de ma foi").

2. Ha 2, 4b. Voir Biblia hebraica stuttgartensia, éd. par K. Elliger et W. Rudolph, p. 1051 w' sadîq be"mûn&t yihyeh ("et le juste vivra dans sa fidélité").

[123] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 4 Sur la vertu de foi.
[124] L'acte de foi est une adhésion de l'intelligence, mue par la volonté, aux vérités à croire (Somme Théologique 2 Q. 2, a. 1; Q. 4, a. 2). En tant que la foi pense les vérités auxquelles elle adhère, elle requiert l'intelligence; en tant qu'elle adhère aux vérités qu'elle pense, elle requiert la volonté. Elle est donc un acte du libre arbitre. C'est pourquoi ni les païens, ni les Juifs ne peuvent, d'aucune manière, être contraints à la foi chrétienne (Somme Théologique 2a-2 Q. 10, a. 8); on doit tolérer leurs rites

fidem, Eph. III, 17. — *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Nec tamen est perfecta habitatio nisi fides per charitatem sit formata, quae per vinculum perfectionis nos unit Deo, ut dicitur Col. III, 14. Et ideo, quod hic dicit *ex fide vivit* intelligendum est de fide formata. Deinde cum dicit *revelatur enim ira Dei*, probat quod dixerat, scilicet virtutem evangelicae gratiae esse omnibus hominibus in salutem. Et primo ostendit quod est necessaria ad salutem; secundo quod est efficax sive sufficiens, V cap., ibi *iustificati ergo ex fide*. Circa primum duo facit. Primo ostendit virtutem evangelicae gratiae esse necessariam ad salutem gentibus, quia scilicet sapientia, de qua confidebant, salvare eos non potuit; secundo ostendit quod fuit necessaria Iudaeis, quia scilicet circumcisio et lex et alia in quibus confidebant, eis salutem non attulerunt. II cap. ibi *propter quod inexcusabilis es*. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *quia quod notum est Dei*. Proponit autem tria. Primo quidem poenam dicens : recte dico quod in eo iustitia Dei revelatur, *revelatur enim* in eo *ira Dei*, id est vindicta ipsius, quae dicitur ira Dei secundum similitudinem hominum irascentium, qui vindictam quaerunt extra. Tamen Deus vindictam infert ex animi tranquillitate. Sap. XII, 18. — *tu autem dominator noster cum tranquillitate iudicas*. Et de hac ira Dei dicitur Io. III, 36. — *qui incredulus est filio non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum*. Hoc autem dicitur quia quidam philosophi dicebant a Deo non esse poenas

Augustin, "nul ne croit à moins qu'il ne le veuille[125]." En cela celui qui Croit diffère de celui qui doute, ce dernier ne donnant pas son assentiment plus d'un côté que de l'autre; il diffère aussi de celui qui n'a qu'une opinion, ce dernier donnant son assentiment d'un côté non avec certitude, mais avec la crainte <que la vérité ne soit> de l'autre côté; il diffère encore de celui qui sait, ce dernier donnant son assentiment par la certitude en se fondant sur une nécessité de raison. Selon ces distinctions, la foi est intermédiaire entre la science et l'opinion[126].

106. — 2. Ensuite, il convient de considérer si la foi est une vertu. Il est manifeste qu'elle n'est pas une vertu si on la prend pour l'objet de la foi, <par exemple> selon cet <article du Symbole "Quicumque"> "Or la foi catholique consiste en ceci : nous vénérons un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité[127]." Mais si on la prend pour l'habitus par lequel nous croyons, elle est quelquefois une vertu, quelquefois non. Car la vertu est le principe d'un acte parfait. Or un acte dépendant de deux principes ne peut être parfait s'il manque la perfection à l'un des deux principes ainsi l'équitation ne peut être parfaite si le cheval ne marche pas bien, ou si le cavalier ne sait pas conduire son cheval. Quant â l'acte de foi, qui consiste à croire, il dépend de l'intelligence et de la volonté mouvant l'intelligence vers l'assentiment. C'est pourquoi l'acte de foi sera parfait si la volonté est perfectionnée par l'habitus de la charité et l'intelligence par l'habitus de la foi; il ne le sera pas si l'habitus de la charité vient à manquer. Et c'est pourquoi la foi formée par

---

(s'ils ne contreviennent pas â la loi naturelle ou à l'ordre public) et l'on ne peut baptiser leurs enfants de force (a. 11 et a. 12).

[125] SAINT AUGUSTIN, In. Ev. Ioan. XXVI, 2 (BA 72, 486-487); voir ici n 62.

[126] Voir Somme Théologique 2a-2 Q. I, a. 2, sed contra.

[127] Voir Symbole "Quicumque" dit d'Athanase dans

H. DENZINGER-SCHÔNMETZER, Enchiridion symbolorum, definitionum et d. eclarationum, n° 75; trad. dans La Foi catholique, Paris, Ed. de l'Orante, 1969, n° 9, et dans Symboles et définitions de la foi catholique, Paris, Ed. du Cerf, 1996, p. 28-29.

peccatorum, contra id quod dicitur in Ps. XCIII, 10. — *qui corripit gentes non arguet ?* Unde additur *de caelo*, quia credebant circa caelestia eius providentiam occupari, ita quod ad res terrenas non se extenderet. Iob XXII, 14. — *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat*. Sed, sicut in Ps. ci, 20 dicitur, *dominus de caelo in terram prospexit*. Vel dicitur *de caelo* eorum iniquitatem demonstrare, quia maxime ex magnitudine caeli creatoris virtutem intelligere debuerunt. Iob XX, 27. — *revelabunt caeli iniquitatem eius*. Vel *de caelo* venturi ad iudicium. Act. c. I, 11. — *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet*. Secundo ponit culpam pro qua poena infligitur. Et primo quidem culpam, quae contra Deum committitur cum subdit *super omnem impietatem*. Sicut enim pietas dicitur cultus qui Deo exhibetur,

la charité est une vertu, mais non la foi informe[128].

107. — 3. Puis, il convient de considérer que l'habitus de la foi, qui est numériquement le même, d'informe qu'il était sans la charité, devient vertu lorsque la charité s'y ajoute, parce que la charité étant en dehors de l'essence de la foi, sa venue ou son éloignement ne change pas la substance de la foi[129].

108. — 4. Enfin, il convient de considérer que tout comme le corps vit par l'âme d'une vie naturelle, ainsi l'âme vit de Dieu par la vie de la grâce. Or Dieu habite d'abord dans l'âme par la foi : "Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs 2 — "Cependant cette habitation n'est parfaite que si la foi est formée par la charité, qui, comme le rapporte l'épître aux Colossiens, "est le lien de la

[128] Philosophiquement parlant, la verni c'est d'abord la capacité, le pouvoir de faire quelque chose (voir l'expression "en vertu de"). Considéré dans son contenu, la foi n'est donc pas une vertu. Elle nt peut l'être qu'en tant qu'acte. D'autre part, il faut distinguer le pouvoir en général (tout homme peut faire des mathématiques — non le chat) et le pouvoir déterminé (je ne peux faire des mathé matiques que si j'en ai acquis le savoir). L'acquisition d'un tel savoir, en vue d'une opération déterminée s'appelle un " habitus" (de habere, "avoir", " posséder") savoir parler, lire, nager, etc., autant d'habitus dont chacun perfectionne une aptitude générale.

Comment l'habitus perfectionne-t-il ? En conférant â l'aptitude générale une forme" particulière, la forme mathématique, ou la forme langagière, etc. Or, puisque, au pnncipe de l'acte de foi, il y a deux puissances (ou facultés) — l'intelligence et la volonté —, il faut, pour que la vertu de foi soit parfaite, que chacune de ces puis sances naturelles soit perfectionnée par l'infusion d'une grâce suma turelle qui lui confère la forme perfectionnante spécifique, ou encore l'habitus requis par lequel elle sera rendue déiforme. Pour l'intelligence, c'est la lumière de foi. Pour la volonté — qui ici importe plus —, c'est la charité : l'habitus de la charité infusé dans la volonté en acte de foi confère à cet acte sa forme parfaite. Et, en effet, l'amour de Dieu est la perfection du vouloir humain. C'est ce que saint Thomas appelle lafides cantate formata, la foi, qui a revêtu la forme de l'amour la volonté commande à l'intelligence d'adhérer aux vérités révélées parce qu'elle-même est mue par l'amour de Dieu. Cette foi par amour se distingue de la foi purement intellec tuelle, ou " foi informe." Ces notions sont devenues le bien commun de la théologie catholique. On voit quel degré de précision et de profondeur, sous le génie de saint Thomas, l'instrument scolastique peut atteindre dans l'élaboration scientifique de la doctrine sacrée.

[129] On pourrait en effet se demander si, dans cette doctrine, la foi ne va pas se confondre avec la charité. Il n'en est rien la foi reste la foi (sa "substance" ne change pas), puisqu'elle continue d'être adhésion de l'intelligence aux vérités révélées, ce que n'est pas la chanté. Simplement, la vertu de chanté confère à la vertu de foi son ultime perfection en la rendant vivante et active, ce que n'est pas la foi " informe" qui se contente d'une adhésion mentale.

tamquam summo parenti, sic impietas dicitur peccatum quod est contra cultum divinum. Ez. XVIII, 28. — *impietas impii super eum erit*. Secundo, ponit culpam quae committitur in homine cum dicit *et iniustitiam*. Nam iustitia est per quam homines sibi invicem ratione conveniunt et communicant. Iob c. XXXV, 8. — *filium hominis adiuvabit iustitia tua*. Tertio ponit cognitionem quam de eo habuerunt, cum subdit *hominum eorum qui veritatem Dei*, id est veram de Deo cognitionem, *detinent in iniustitia*, quasi captivatam. Nam vera Dei cognitio quantum est de se inducit homines ad bonum, sed ligatur, quasi captivitate detenta, per iniustitiae affectum, per quam, ut Ps. XI, 1, *diminutae sunt veritates a filiis hominum*. Deinde cum dicit *quia quod notum est*, manifestat propositum, ordine tamen retrogrado. Primo enim consentit quod sapientes gentilium de Deo cognoverunt veritatem; secundo, ostendit quod in eis impietas et iniustitia fuerit, ibi *ita ut sint inexcusabiles*; tertio quod iram Dei incurrerunt, ibi *qui cum iustitiam Dei*. Circa primum tria facit. Primo, quid de Deo cognoverunt; secundo, ostendit a quo huiusmodi cognitionem acceperunt, ibi *Deus enim illis*; tertio, ostendit per quem modum, ibi *invisibilia enim*. Dicit ergo primo : recte dico quod veritatem Dei detinuerunt, fuit enim in eis, quantum ad aliquid, vera Dei cognitio, quia *quod notum est Dei*, id est quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, *manifestum est in illis*, id est manifestum est eis ex eo quod in illis est, id est ex lumine intrinseco. Sciendum est ergo quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus. Unde et Paulus invenit Athenis aram inscriptam : *ignoto Deo*. Et hoc ideo quia cognitio hominis incipit ab his quae sunt ei connaturalia, scilicet sensibilibus creaturis, quae non sunt proportionata ad repraesentandam divinam essentiam. Potest tamen homo, ex huiusmodi creaturis, Deum tripliciter

perfection " nous unissant à Dieu. Et c'est pourquoi ces paroles de l'Apôtre : vit par la foi, doivent être entendues de la foi formée.

109. — II. Ensuite lorsqu'il dit : 18 *Du ciel*, en effet, se révèle la colère de Dieu, il prouve ce qu'il avait dit, à savoir que la puissance de la grâce évangélique opère pour le salut de tous les hommes.

— Et il montre en premier lieu qu'elle est nécessaire pour le salut.

— En second lieu qu'elle est efficace ou suffisante [n° 381] : "Etant donc justifiés par la foi."

À propos de la nécessité de la grâce il montre deux choses

— Il montre d'abord que la puissance de la grâce évangélique est nécessaire pour le salut des nations païennes, parce que la sagesse, en laquelle ils mettaient leur confiance, n'a pu les sauver.

— Ensuite, il montre qu'elle fut nécessaire aux Juifs, parce que la circoncision, la Loi, et les autres <pratiques> dans lesquelles ils se confiaient ne leur ont pas apporté le salut [n° 169] : c'est pourquoi tu es inexcusable.

En montrant la nécessité de la grâce pour le salut des nations païennes

A) Il commence par exposer ce qu'il veut établir.

B) Puis il manifeste son propos [n° 113] : 19 car ce qui est connu.

110. —[130] A. Or il expose trois choses

1. Premièrement la peine en disant : *Je dis bien que la justice de Dieu se révèle en lui,* en effet se révèle la colère de Dieu en lui, c'est-à-dire sa vengeance, qu'on appelle colère divine par similitude avec la colère humaine, qui cherche à épancher sa vengeance. Cependant Dieu ne verse pas dans la vengeance à cause de sa tranquillité d'âme : "Mais toi, "notre" dominateur, tu juges avec tranquillité " A propos de cette colère, il est dit : "Celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui."

<L'Apôtre> parle de colère divine[131], parce que certains philosophes prétendaient que les

[130] Lieux parallèles 1 Contra Gentiles c. 89; Super Psalmos, in Ps. 5, Il d; 17, 9; 17, 16; 26, 9 a; 29, 6; 37, 2.

cognoscere, ut Dionysius dicit in libro de divinis nominibus. Uno quidem modo per causalitatem. Quia enim huiusmodi creaturae sunt defectibiles et mutabiles, necesse est eas reducere ad aliquod principium immobile et perfectum. Et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. Secundo per viam excellentiae. Non enim reducuntur omnia in primum principium, sicut in propriam causam et univocam, prout homo hominem generat, sed sicut in causam communem et excedentem. Et ex hoc cognoscitur quod est super omnia. Tertio per viam negationis. Quia si est causa excedens, nihil eorum quae sunt in creaturis potest ei competere, sicut etiam neque corpus caeleste proprie dicitur grave vel leve aut calidum aut frigidum. Et secundum hoc dicimus Deum immobilem et infinitum et si quid aliud huiusmodi dicitur. Huiusmodi autem cognitionem habuerunt per lumen rationis inditum. Ps. IV, 6. — *multi dicunt quis ostendit nobis bona ? Signatum est super nos lumen vultus tui domine*. Deinde cum dicit *Deus illis manifestavit*, ostendit a quo auctore huiusmodi cognitio eis fuerit manifestata, et dicit quod *Deus illis manifestavit*, secundum illud Iob c. XXXV, 11. — *docet nos super iumenta terrae*. Ubi considerandum est quod unus homo alteri manifestat explicando conceptum suum per aliqua signa exteriora, puta per vocem vel Scripturam, Deus autem dupliciter aliquid homini manifestat. Uno modo, infundendo lumen interius, per quod homo cognoscit, Ps. XLII, 3. — *emitte lucem tuam et veritatem tuam*. Alio modo, proponendo suae sapientiae signa exteriora, scilicet

peines des pécheurs n'étaient pas dues à Dieu. En sens contraire le psaume dit "Celui qui corrige les nations, ne punirait-il pas **?**" <Paul> ajoute : *Du ciel*, parce que <ces philosophes> croyaient que la Providence était absorbée par les choses célestes de sorte qu'elle ne s'étendait pas aux choses terrestres[132] — "Il parcourt les pôles du ciel, et il ne s'occupe pas de ce qui nous regarde." Mais comme il est dit dans un psaume : "Le Seigneur a regardé du ciel sur la terre."

Ou bien <l'Apôtre> dit : Du ciel, pour montrer leur iniquité, parce que c'est surtout par la grandeur du ciel qu'ils durent comprendre la puissance du Créateur "Les cieux révéleront son iniquité."

Ou encore : Du ciel, pour venir juger "Il viendra de la même manière que vous l'avez vu monter au ciel."

111. — 2. Ensuite <l'Apôtre> expose la faute pour laquelle la peine est infligée.

Et d'abord celle qui est commise contre Dieu, lorsqu'il ajoute : *contre toute impiété.* Car de même qu'on appelle piété le culte qu'on rend à Dieu, comme au Père souverain, ainsi on qualifie d'impiété le péché qui est commis contre le culte de Dieu : "L'impiété de l'impie sera sur lui."

Puis, il expose la faute qui est commise chez l'homme, lorsqu'il dit : *et injustice de ces hommes*. Car la justice est <la vertu> par laquelle les hommes s'accordent et communiquent entre eux par la raison "C'est au fils d'un homme que ta justice servira."

112. — 3. Enfin <l'Apôtre> expose la connaissance qu'ils eurent de lui, quand il ajoute : *de ces hommes qui retiennent dans l'injustice, comme captive, la vérité de Dieu,* c'est-à-dire la vraie connaissance qu'ils ont de

---

[131] L'idée que l'humanité entière est sous le coup de la colère divine à cause du péché originel répugne à la sensibilité moderne. On " tendance aujourd'hui â faire de ces dogmes une invention de saint Augustin spéculant abusivement sur des formulations malen contreuses de saint Paul. Mais la citation de l'Evangile que donne ici saint Thomas (qui ne Croit pas au Fils […] la colère de Dieu demeure sur lui") prouve clairement que la méme doctrine est enseignée par l'apôtre Jean l'état naturel de l'humanité pécheresse est un état d'inimitié avec Dieu, dont la sagesse humaine ne saurait nous délivrer. Par sagesse, il faut entendre la philosophie grecque qui, aux yeux de saint Thomas, représente ce que la culture humaine a produit de plus élevé.

[132] Voir Moïse MAIMONIDE, Le Guide des égarés, III, xvii (cinq théories sur la Providence), p. 458." — Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 22, a. 2; Q. 103, a. 5; 1 Sentences dist. 39, Q. 2, a. 2; 3 Contra Gentiles c. 1, 64, 65, 94; Compend. theol., c. 123, 130, 132; De div. nom., c. 3, lect. 1.

sensibiles creaturas. Eccli. I, 10. — *effudit illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua*. Sic ergo Deus illis manifestavit vel interius infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur. Deinde cum dicit *invisibilia enim ipsius a creatura mundi*, etc., ostendit per quem modum huiusmodi cognitionem acceperunt. Ubi, primo considerandum est quae sunt ista, quae de Deo cognoverunt. Et ponit tria. Primo quidem *invisibilia ipsius*, per quae intelligitur Dei essentia, quae, sicut dictum est a nobis videri non potest. Io. I, 18. — *Deum nemo vidit unquam*, scilicet per essentiam, vita mortali vivens. I Tim. c. I, 17. — *regi saeculorum immortali, invisibili*. Dicit autem pluraliter *invisibilia* quia Dei essentia non est nobis cognita secundum illud quod est, scilicet prout in se est una. Sic erit nobis in patria cognita, et tunc *erit dominus unus et nomen eius unum*, ut dicitur Zac. ult. Est autem manifesta nobis per quasdam similitudines in creaturis repertas, quae id quod in Deo unum est, multipliciter participant, et secundum hoc intellectus noster considerat unitatem divinae essentiae sub ratione bonitatis, sapientiae, virtutis et huiusmodi, quae in Deo unum sunt. Haec ergo *invisibilia Dei* dixit, quia illud unum quod his nominibus, seu rationibus, in Deo respondet, non videtur a nobis. Hebr. XI, 3. — *ut ex invisibilibus invisibilia fierent*. Aliud autem quod de Deo cognoscitur est *virtus* ipsius, secundum quam res ab eo procedunt, sicut a principio; Ps. CXLVI, 5. — *magnus dominus et magna virtus eius*. Hanc autem virtutem philosophi perpetuam esse cognoverunt, unde dicitur *sempiterna quoque virtus eius*. Tertium cognitum est quod dicit *et divinitas*, ad quod pertinet quod cognoverunt Deum sicut ultimum finem, in quem omnia tendunt. Divinum enim bonum dicitur bonum commune quod

Dieu. Car la vraie connaissance de Dieu, en tant que telle, porte les hommes au bien, mais elle est liée, comme détenue en captivité, par la passion de l'injustice, à cause de laquelle "les vérités sont diminuées par les enfants des hommes."

113. — B. Lorsqu'il dit : 19 *car ce qui est connu,* il manifeste son propos, mais dans un ordre rétrograde.

— Car il reconnaît d'abord que les sages des Gentils ont connu la vérité sur Dieu.

— Puis, il montre qu'il y a eu en eux impiété et injustice [n° 123] : "de sorte qu'ils sont inexcusables."

— Enfin, qu'ils ont encouru la colère de Dieu [n° 166] : "Eux qui, bien qu'ayant connu la justice de Dieu, n'ont pas compris, etc."

À propos de la connaissance de Dieu par les sages des Gentils, il montre trois choses

1) D'abord, ce qu'ils ont connu de Dieu.

2) Puis, de qui ils ont reçu cette connaissance [n° 116] : Dieu le leur a en effet manifesté.

3) Enfin, par quel moyen [n° 117] : 20a les <perfections> invisibles <de Dieu> sont rendues visibles.

114. — 1. L'Apôtre fait donc d'abord cette déclaration : Je dis bien qu'ils ont retenu la vérité de Dieu, car la vraie connaissance de Dieu fut en eux sur quelque point, car ce qui est connu de Dieu, c'est-à-dire ce que l'homme peut connaître de Dieu par la raison, est manifeste en eux, c'est-à-dire est manifeste pour eux par ce qui est en eux, à savoir par la lumière intérieure. Il faut donc savoir qu'à l'égard de Dieu quelque chose est tout à fait inconnu à l'homme pendant cette vie, à savoir ce qu'est Dieu (quid est Deus"). Voilà pourquoi Paul trouva à Athènes un autel qui avait pour inscription : "Au Dieu inconnu." Et cela, parce que la connaissance de l'homme commence par ce qui lui est connaturel, à savoir par les créatures sensibles, lesquelles n'ont pas d'analogie pour représenter l'essence divine.

115. — Cependant, à partir de ces mêmes

ab omnibus participatur; propter hoc potius dixit *divinitatem*, quae participationem significat, quam deitatem, quae significat essentiam Dei. Col. II, 9. — *et in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis*. Haec autem tria referuntur ad tres modos cognoscendi supradictos. Nam invisibilia Dei cognoscuntur per viam negationis; sempiterna virtus, per viam causalitatis; divinitas, per viam excellentiae. Secundo, considerandum est per quod medium illa cognoverunt, quod designatur cum dicit *per ea quae facta sunt*. Sicut enim ars manifestatur per artificis opera, ita et Dei sapientia manifestatur per creaturas. Sap. XIII, 5. — *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri*. Tertio, ostendit quomodo per ista cognoscatur Deus, cum dicit *intellecta conspiciuntur*. Intellectu enim cognosci potest Deus, non sensu vel imaginatione, quae corporalia non transcendunt; *Deus autem spiritus est*, ut Io. c. IV, 24 dicitur; Is. LII, 13. — *ecce intelliget servus meus*. Quarto, potest designari a qua, per hunc modum, Deus cognoscatur, cum dicitur *a*	créatures, l'homme peut connaître Dieu de trois manières[133], comme le rapporte Denys[134] dans son livre traitant Des noms divins. **a**. Premièrement, par la causalité. Puisque ces créatures sont sujettes à la défaillance et à l'inconstance, il est nécessaire de les ramener à un principe immuable et parfait. Et par ce moyen on connaît de Dieu qu'il est (it cognoscitur de Deo an est"). **b**. Deuxièmement, par la voie d'excellence (ou d'éminence). Car toutes choses ne sont pas ramenées à un premier principe, comme à leur cause propre et univoque, à la façon dont l'homme engendre l'homme, mais comme à leur cause commune et supérieure. Et, à partir de cette voie, on connaît que Dieu est au-dessus de toutes choses. **c**. Troisièmement, par la voie de négation. Car si l'on admet une cause supérieure, rien de ce qui constitue les créatures ne peut lui convenir, comme on ne peut dire à proprement parler d'un corps céleste qu'il est pesant ou léger, chaud ou froid. Et selon cette voie, nous disons que Dieu est immobile et infini, ou <nous lui donnons> un autre attribut semblable[135].

[133] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 12, a. 12; Q. 13, a. 1; a. 8, sol. 2; a. 10, sol. 5; Q. 84, a. 7, sol. 3; 1 Sentences dist. 2, a. 3; dist. 3 (début); Q. I, a. 3; dist. 35, Q. 1; 3 Contra Gentiles c. 49; Depotent., Q. 7, a. 5; Q. 9, a. 7; De malo, Q. 16, a. 8, sol. 3; De div. nom., C. I, lect. 3.

[134] Voir PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, Des noms divins VII, 3 (PG 3, 869 C-872 B; Suchla, p. 197-198; Dionysiaca, t. I, p. 402-408).

[135] Les paragraphes 114 et 115 traitent de questions qui sont au cœur de la métaphysique thomasienne que pouvons-nous connaître de Dieu (sans la Révélation) ? Absolument parlant, nous savons de Dieu qu'il est son existence est rationnellement démontrable; mais nous ne savons pas ce qu'il est : son essence nous est totalement (omnino) inconnue. Relativement parlant, cependant, nous pouvons, à partir des créatures, accéder à une certame connaissance analo gique de Dieu, selon trois voies (dont la tradition remonte à Denys l'Aréopagite) et que l'on désigne habituellement par les expressions et dans l'ordre suivants " voies de causalité", " de négation " et d'éminence " (ou "d'excellence"). Selon E. Gilson (Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, p. 198-199) et d'autres, en plaçant la voie d'éminence en troisième position, saint Thomas renverse radicalement la perspective de la tradition diony sienne dans laquelle c'est la voie de négation qui occupe la position ultime. Ainsi la voie d'éminence dépasserait l'opposition de la théo logie affirmative (la causalité) et de la théologie négative. La voie d'éminence (ou d'excellence) reprend en effet ce qu'il y a de vrai dans la voie de causalité (Dieu est vraie cause des créatures), tout en tenant compte des exigences de la voie négative Dieu n'est pas cause de toutes les créatures au sens d'une causalité "propre et univoque", par exemple au sens où l'homme est cause de l'homme, et où l'on peut donc connaître la nature de la cause à partir de la nature de l'effet, sinon toutes les créatures auraient la même nature. Dieu est donc la cause "commune et supérieure " qui, étant la perfection suprême et infinie, possède en elle par excellence, ou par éminence, c'est-à-dire selon un mode incomparable, toutes les perfections qui sont dans les créatures et qui déterminent leurs natures (voir Somme Théologique P, Q. 57, a. 1). Mais on

creatura mundi. Per quod, uno modo, potest intelligi homo, Mc. ult. : *praedicate Evangelium omni creaturae*, vel propter excellentiam hominis, qui ordine naturae minor est Angelis sed excellit inter inferiores creaturas, secundum illud Ps. VIII, 6. — *minuisti eum paulo minus ab Angelis, omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves*, etc., vel quia communicat cum omni creatura : habet enim esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis, ut Gregorius dicit. Alio modo potest intelligi de universali creatura. Nulla enim creatura, ex propriis naturalibus, potest Dei essentiam in seipsa videre. Unde et de Seraphim dicitur Is. VI, 2 quod *duabus* alis *velabant caput*. Sed, sicut homo intelligit Deum per creaturas visibiles, ita Angelus per hoc quod intelligit propriam essentiam. Potest autem aliter intelligi per *creaturam mundi*, non ipsa res creata sed rerum creatio, ac si diceretur : a creatione mundi. Et tunc potest dupliciter ordinari. Uno modo quod intelligatur quod invisibilia Dei intelliguntur per ea quae facta sunt a creatione mundi, non solum per ea quae facta sunt tempore gratiae. Alio modo quod intelligatur quod a creatione mundi homines incoeperunt Deum cognoscere per ea quae facta sunt. Iob XXXVI, 25. — *omnes homines vident eum*. Glossa autem dicit quod per invisibilia Dei intelligitur persona patris. I Tim. c. ult. : *quem nullus hominum vidit*, et cetera. Per sempiternam virtutem, persona filii secundum illud 1 Co I, 24. — *Christum Dei virtutem*. Per divinitatem, persona spiritus sancti cui appropriatur bonitas. Non quod philosophi, ductu rationis, potuerint pervenire, per ea quae facta sunt, in cognitionem personarum quantum ad	Or les Gentils ont eu cette connaissance par la lumière innée de la raison : "Beaucoup disent : Qui nous montrera les biens ? La lumière de ton visage a été gravée sur nous, Seigneur." **116. —** 2. Ensuite lorsque <l'Apôtre> dit : Dieu le leur a manifesté, il montre l'auteur qui leur a manifesté cette connaissance; c'est Dieu, dit-il, selon ce passage de Job : "Il nous donne plus d'enseignement qu'aux bêtes de la terre" Il faut remarquer ici que seul l'homme se manifeste à son semblable en expliquant sa pensée par des signes extérieurs, par exemple par la parole ou par l'écriture. Mais Dieu se manifeste à l'homme de deux manières : d'abord, en répandant intérieurement la lumière par laquelle l'homme accède à la connaissance : "Envoie ta lumière et ta vérité." Ensuite, en présentant à son esprit les signes extérieurs de sa sagesse, c'est-à-dire les créatures sensibles : "Il l'a répandue", à savoir sa sagesse, "sur toutes ses œuvres." Ainsi donc, Dieu s'est manifesté à eux soit en répandant sa lumière intérieurement, soit en présentant à leur esprit les créatures visibles, dans lesquelles, comme dans une sorte de livre, la connaissance de Dieu était lue[136]. **117**. —3. Enfin, lorsque <l'Apôtre> dit : 20a Car depuis la création du monde, les <perfections> invisibles, etc., il montre par quel moyen ils ont reçu cette connaissance. **a.** Il faut d'abord considérer ici ce qu'ils ont connu de Dieu. <L'Apôtre> expose trois choses — En premier lieu, les <perfections> invisibles. On entend par là l'essence de Dieu qui, comme on l'a dit [n° 114], ne peut être vue de nous : personne, durant sa vie mortelle, "n'a jamais vu Dieu ", à travers son essence : "Au roi des siècles, immortel, invisible, au seul Dieu, honneur et gloire dans les siècles des siècles. Amen "

ne saurait attribuer à l'ordre d'énumération des voies la signification que Gilson lui confère cet ordre varie (voir ici, n° 117) et, bien souvent, ici comme ailleurs (voir Somme Théologique P, Q. 13, a. 8, sol. 2), saint Thomas place la négation en position ultime. Au reste, on ne peut séparer l'êmimence de la négation "Le mode suréminent selon lequel lesdites perfections se trouvent en Dieu ne peut être signifié par les noms que nous leur donnons, sinon par négation " (1 Contra Gentiles c. 30).

[136] Il y a donc non pas un, mais deux moyens de connaissance naturelle de Dieu la lumière intérieure qui vient de Dieu et les créaturea extérieures et visibles. C'est cette lumière inténeure de l'intellect qui révèle, dans les créatures, leur fonction de signes du Dieu invisible : le monde est un livre que Dieu a écnt pour nous parler de lui—même et que notre intellect sait lire.

propria, quae non significant habitudinem causae ad creaturas, sed secundum appropriata. Dicuntur tamen defecisse in tertio signo, id est in spiritu sancto quia non posuerunt aliquid respondere spiritui sancto, sicut posuerunt aliquid respondere patri, scilicet ipsum primum principium, et aliquid respondere filio, scilicet primam mentem creatam, quam vocabant paternum intellectum ut Macrobius dicit in libro super somnium Scipionis.	<L'Apôtre> dit au pluriel : les <perfections> invisibles, parce que l'essence de Dieu ne nous est pas connue selon ce qu'elle est, c'est-à-dire en tant qu'elle est unique en elle-même. Elle nous sera connue de cette manière dans la Patrie "En ce jour-là il sera le Seigneur unique, et son nom sera uniques." Cependant elle nous est manifestée par quelques similitudes prises dans les créatures, qui participent de multiples manières à ce qui est un en Dieu, et par cette participation notre intelligence considère l'unité de la divine essence sous le rapport de la bonté, de la sagesse, de la puissance, et autres <perfections> du même genre qui sont un en Dieu. <L'Apôtre> a donc dit : ces <perfections> invisibles <de Dieu>, parce que cette unité qui répond en Dieu à ces noms ou à ces rapports ne nous est pas visible "C'est par la foi que nous comprenons que les siècles ont été formés par la Parole de Dieu, en sorte que les choses devenues visibles proviennent des invisibles." — La deuxième chose qui est connue de Dieu, c'est sa puissance, selon laquelle les choses procèdent de lui, comme de leur principe : < Grand est notre Seigneur, et grande est sa puissance." Or les philosophes ont connu que cette puissance est éternelle, aussi <l'Apôtre> dit-il : *et sa puissance éternelle.* — Et sa divinité. Telle est, selon <l'Apôtre>, la troisième chose qui est connue de Dieu. Elle concerne la connaissance que les Gentils ont eue de Dieu comme fin ultime, vers laquelle tendent toutes choses. On appelle, en effet, bien divin le bien commun auquel tous participent; voilà pourquoi <l'Apôtre> a dit : divinité, qui indique une participation, plutôt que "déité", qui signifie l'essence de Dieu "Car en lui toute la plénitude de la divinité habite corporellement." Or, ces trois choses se réfèrent aux trois modes de connaissance susmentionnés. Car les <perfections> invisibles <de Dieu> sont connues par la voie de négation, sa puissance éternelle, par la voie de causalité, et sa divinité, par la voie d'excellence. **118.** — b. Puis il faut considérer par quel

	moyen <les Gentils> eurent connaissance de ces <perfections> invisibles; ce qui est indiqué lorsqu'il dit : *par ses œuvres*. Car de même que l'art se manifeste au moyen des œuvres de l'artisan, ainsi la sagesse de Dieu est-elle manifestée au moyen de ses créatures "Car par la grandeur et la beauté de la créature, le Créateur de ces choses pourra être vu de manière à être connu." **119. —** c. Ensuite <l'Apôtre> montre comment Dieu est connu par ces <perfections invisibles>, lorsqu'il dit : *sont rendues visibles à l'intelligence*. Car Dieu peut être connu par l'intelligence, non par les sens ou l'imagination, qui ne transcendent pas les choses corporelles : "Dieu est esprit ", est-il écrit dans <l'évangile de> Jean; et dans <le livre d'> Isaïe : "Voici que mon serviteur aura l'intelligence." **120. —** d. Enfin lorsque <l'Apôtre> dit depuis la création du monde, cette expression peut désigner celui par qui Dieu est ainsi connu. Elle peut d'abord s'entendre de l'homme : "Prêchez l'Evangile à toute créature", soit à cause de l'excellence de l'homme, qui dans l'ordre de la nature est inférieur aux anges, mais qui est supérieur aux créatures inférieures, selon ces versets du psaume : "Tu l'as abaissé un peu au-dessous des anges, tu l'as couronné de gloire et d'honneur, et tu l'as établi sur les ouvrages de tes mains. Tu as soumis sous ses pieds toutes choses; toutes les brebis et les bœufs, et en outre les animaux des champs; les oiseaux du ciel, et les poissons de la mer qui parcourent en tous sens les sentiers de la mer"; soit parce qu'il a un commun rapport avec toute créature[137] — l'être avec les pierres, la vie avec les arbres, la sensibilité avec les animaux, l'intelligence avec les anges, comme le dit Grégoire[138]. Ou bien <cette expression : depuis la création

[137] Il s'agit du thème classique en philosophie antique et dans la pensée médiévale de l'analogie du microcosme et du macrocosme l'homme est un petit monde, un résumé du monde, et le monde est un grand Homme. Développé surtout au X° siècle, il est présent également chez saint Albert le Grand, saint Bonaventure, Alexandre de Halés... On le rencontre chez saint Thomas une quinzaine de fois, en particulier Somme Théologique Ia, Q. 96, a. 2; voir E. H. WÉBER, La Personne humaine au xiir siècle, p. 6 1-73.

[138] Voir SAINT GRÈGOIRE LE GRAND, Moralium seu Expositio in librum Job 6, 16 (CCL 143, 298). Cette citation est reprise implicitement dans la Glosa in Rom. I, 20a (GPL, col. 1327 B-C).

	du monde, peut s'entendre de la création universelle. Car aucune créature ne peut, par ses propres forces naturelles, voir l'essence de Dieu en elle-même. C'est pourquoi on dit aussi à propos des séraphins qu'"avec deux ailes ils voilaient leur tête[139]." Mais, de même que l'homme connaît Dieu par les créatures visibles, ainsi l'ange connaît-il <Dieu> par sa propre essence[140]." **121.** — Par les mots : *creatura mundi* (créature du monde), on peut encore comprendre non la chose créée elle-même, mais la création des choses, autrement dit depuis la création du monde. Et, dès lors, cela peut se concevoir de deux manières. D'abord, en ce sens que les <perfections> invisibles de Dieu se comprennent par ses œuvres depuis la création du monde, et non point seulement par ses œuvres au temps de la grâce. Ensuite, en ce sens que, depuis la création du monde, les hommes ont commencé à connaître Dieu par ses œuvres : "Tous les hommes le voient, chacun le considère de loin." **122.** — Selon *la Glose*[141], par <perfections> invisibles <de Dieu> on entend la personne du Père "Lui qui seul possède l'immortalité, et qui habite une lumière inaccessible : qu'aucun homme n'a vue, ni ne peut voir." Par puissance éternelle <on entend> la personne du Fils, selon ce verset de la première épître aux Corinthiens : "Le Christ est puissance de Dieu." "Par divinité <on entend> la personne de l'Esprit-Saint, à qui on attribue la bonté. Non point que les philosophes, sous la conduite de la raison, pussent parvenir par ses œuvres à la connaissance des personnes <divines> quant à ce qui leur est propre, et qui n'indique pas la relation de la cause aux créatures, mais <ils le purent> par des appropriations. On dit cependant qu'ils ont failli quant au troisième signe, c'est-à-dire en ce qui concerne l'Esprit-Saint, parce qu'ils ne lui ont pas trouvé de correspondance, comme ils l'ont fait pour le Père, c'est-à-dire en désignant un premier principe, et pour le Fils,

[139] Is 6, 2. Gaput (tête) au lieu de faciem (face). Probablement cité de mémoire.
[140] Lieux parallèles : Somme Théologique P, Q. 56, a. 3; 2 Sentences dist. 23, Q. 2, a. 1; 3 Contra Gentiles c. 51 et 59; De veritate, Q. 8, a. 3.
[141] Voir Glosa in Rom. I, 20 a (GPL, col. 1328 C).

	en admettant une première intelligence créée, qu'ils appelaient l'intelligence du Père, comme le dit Macrobe <en commentant> le songe de Scipion[142].
Lectio 7	**Leçon 7 [versets 20b à 25]**
	[n° 123] 20b De sorte qu'ils sont inexcusables. [n° 126] 21 Puisque que ayant connu Dieu ils ne l'ont point glorifié comme Dieu, et ne lui ont pas rendu grâces; au contraire ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur insensé a été obscurci. [n° 131] 22 Ainsi, en disant : qu'ils étaient sages, ils sont devenus fous, [n° 132] 23 Et ils ont échangé la gloire du Dieu incorruptible contre la ressemblance d'une image d'homme corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes et de serpents. [n° 137] 24 C'est pourquoi Dieu les a livrés selon les désirs de leur cœur â l'impureté, en sorte qu'ils traitent leurs propres corps avec des manières avilissantes, [n° 141] 25 eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, honoré et servi la créature de préférence au Créateur, lequel est béni pour les siècles. Amen.
[86172] Super Rom., cap. 1 l. 7 Postquam apostolus ostendit veritatem Dei fuisse a gentibus cognitam, hic ostendit eos obnoxios culpae impietatis et iniustitiae. Et primo ostendit hoc quantum ad culpam impietatis, secundo quantum ad culpam iniustitiae, ibi *et sicut non probaverunt*, et cetera. Posset autem aliquis credere eos a culpa impietatis excusari propter ignorantiam, sicut apostolus de se dicit infra I Tim. I, 13. — *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, primo ergo ostendit gentiles non esse excusabiles, secundo ponit eorum culpam, ibi *et mutaverunt gloriam*. Circa primum considerandum est quod tunc ignorantia culpam excusat quando sic procedit et causat culpam, quod non	**123. —** L'Apôtre, après avoir montré que la vérité de Dieu a été connue par les nations païennes [n° 113], montre ici que <les hommes> sont coupables d'une faute d'impiété et d'injustice. **—** Et il montre cela d'abord quant à la faute d'impiété. **—** Puis, quant à la faute d'injustice [n° 152] : "28 Et de même qu'ils n'ont pas approuvé, etc." On aurait pu croire que chez les nations païennes la faute d'impiété soit excusée à cause de leur ignorance, comme l'Apôtre le dit de lui-même : "J'ai obtenu miséricorde de Dieu, parce que j'ai agi par ignorance, dans l'incrédulité." **I)** Il montre donc en premier lieu que les

[142] Voir MACROBE, Gommentarii in somnium Scipionis I, XIV; éd. J. Willis, p. 56; trad. par Désiré Nisard, p. 86.

causatur a culpa. Sicut cum aliquis, adhibita diligentia debita, dum credit percutere hostem, percutit patrem. Si vero ignorantia causetur ex culpa, non potest subsequentem culpam ignorantia excusare. Unde si quis per ebrietatem homicidium committit, non excusatur a culpa, quia peccavit se inebriando, unde secundum philosophum meretur duplices mulctationes. Primo igitur proponit quod intendit, dicens *ita*, quod est Dei, notum est eis, *ut sint inexcusabiles*, id est ut per ignorantiam excusari non possint Iac. IV, 17. — *scienti bonum et non operanti peccatum est illi*. Infra c. II, 1. — *propter quod inexcusabilis est*. Secundo ibi *quia cum cognovissent*, etc., probat quod dixerat. Et primo, ostendit quod prima eorum culpa ex ignorantia non processit, secundo quod ex hac culpa est ignorantia subsecuta, ibi *sed evanuerunt*. Quod autem prima eorum culpa non fuerit ex ignorantia, ostenditur per hoc quod Dei cognitionem habentes ea non sunt usi ad bonum. Dupliciter autem Deum cognoverunt. Uno modo sicut omnibus super eminentem, et sic ei debebant gloriam et honorem quae superexcellentibus debetur. Isti ideo dicuntur inexcusabiles *quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, vel quia ei debitum cultum non impenderunt, vel quia virtuti eius et scientiae terminum imposuerunt, aliqua eius potentiae et scientiae subtrahentes, contra id quod dicitur Eccli. XLIII, v. 37. — *glorificantes dominum quantumcumque potueritis*. Secundo, cognoverunt eum sicut omnium bonorum causam. Unde ei in omnibus gratiarum actio debebatur, quam tamen ipsi non impendebant, sed potius suo ingenio et virtuti suae bona sua adscribebant; unde subdit *gratias non egerunt*, scilicet domino, I Thess. ult. : *in omnibus gratias agite*. Deinde cum dicit *sed evanuerunt*, ostendit quod in eis ex culpa est ignorantia subsecuta. Et primo ponit

Gentils sont inexcusables.

II) Puis, il expose leur faute [n° 132][143]. Et ils ont échangé la gloire de Dieu.

124. — I. À propos de leur culpabilité, il faut considérer d'abord le fait que l'ignorance excuse la faute dès lors que celle-ci en procède et <que l'ignorance> la cause, à condition toutefois qu'elle ne soit pas causée par une faute. Par exemple si, après avoir été dûment attentif, quelqu'un croyant frapper un ennemi frappe son père. Mais si l'ignorance est causée par une faute, elle ne peut excuser la faute subséquente. Par conséquent, si quelqu'un commet un homicide à cause de son ébriété, il n'est pas excusé pour sa faute, parce qu'il a péché en s'enivrant; aussi mérite-t-il, selon le Philosophe, une double condamnation.

125. — <L'Apôtre> énonce donc d'abord ce qu'il veut établir, en disant : 20b *de sorte que*, c'est-à-dire étant donné que ce qui est connu de Dieu leur a été manifesté, ils sont inexcusables, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être excusés par l'ignorance. <Il est écrit dans l'épître de Jacques> : "Celui qui sait le bien à faire et qui ne le fait pas, est coupable de péché." <Et dans cette même épître> : "C'est pourquoi tu es inexcusable."

126. — Puis, en disant : 21 *Puisque ayant connu Dieu, etc.*, il prouve ce qu'il avait dit.

A. Et il montre d'abord que leur première faute n'a pas procédé de l'ignorance.

B. Puis, que c'est de cette faute que découle l'ignorance [n° 128] : au contraire ils sont devenus vains dans leurs pensées.

127. — A. Or, que leur première faute n'ait point résulté de l'ignorance, cela se voit dans le fait qu'ayant la connaissance de Dieu ils n'en ont point fait usage pour le bien. Ils ont, en effet, connu Dieu de deux manières

1. D'abord, en tant que supérieur à toutes choses, et à ce titre ils lui devaient la gloire et l'honneur dus aux supérieurs. Ces derniers sont donc qualifiés d'inexcusables, puisque ayant connu Dieu ils ne l'ont point glorifié

[143] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae Q. 73, a. 6; Q. 76, a. 4; 2 Q. 59, a. 4, sol. i; 2Sentences dist. 22, Q. 2, a. 2; De malo, Q. 3, a. 8; De div. nom., c. 4, lect. 22; 5 Ethic., lect. 13. Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque III, 5 [1113 b]; AL XXVI, fasc. 3, p. 188. Lieux parallèles : 3 Ethic., lect. 11; Somme Théologique 1 Q. 76, a. 4, so1. 2et4; Q. 77, a. 7; 2 150, a. 4; 2Sentences dist. 22, Q. 2, a. 2, sol. 2; De malo, Q. 15, a. 2, sol. 9.

intentum, secundo manifestat propositum, ibi *dicentes*. Primo ergo proponit culpam quae est ignorantiae causa cum dicit *evanuerunt*. Vanum enim dicitur quod non habet stabilitatem seu firmitatem. Solus autem Deus de se est immutabilis. Mal. III, 6. — *ego Deus et non mutor*. Et ideo tunc solum mens humana est a vanitate libera quando Deo innititur. Cum autem, praetermisso Deo, innititur cuicumque creaturae, incurrit vanitatem. Sap. XIII, 1. — *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei*, etc.; Ps. XCIII, v. 11. — *dominus scit cogitationes hominum quoniam vanae sunt. In cogitationibus suis* evanuerunt, in quantum in seipsis, et non in Deo, fiduciam habebant, sibi et non Deo bona sua adscribentes, secundum illud Ps. XI, v. 5. — *labia nostra*, et cetera. Secundo ponit ignorantiam subsecutam dicens *et obscuratum est*; id est, per hoc quod obscuratum est, factum est *cor eorum insipiens*, id est lumine sapientiae privatum, per quam homo vere Deum cognoscit. Sicut enim qui oculos corporales a sole materiali avertit, obscuritatem corporalem incurrit, ita ille qui a Deo avertitur, de seipso praesumens et non de Deo, spiritualiter obscuratur. Prov. XI, 2. — *ubi humilitas*, per quam scilicet homo se Deo subiicit, *ibi sapientia; ubi superbia, ibi contumelia*. Matth. c. XI, 25. — *abscondisti haec a sapientibus*, secundum quod scilicet eis videbatur, *et revelasti ea parvulis*, id est humilibus. Et de his habetur Eph. IV, 17 s. : *gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum*. Deinde cum dicit *dicentes*, exponit quod dixerat. Et, primo, qualiter in cogitationibus suis evanuerunt, cum dicit *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt. Dicentes*, id est sapientiam sibi a seipsis adscribentes. Is. V, v. 21. — *vae qui sapientes estis in oculis vestris*. Is. XIX, 11. — *quomodo dicetis*

comme Dieu, ou parce qu'ils ne lui ont pas rendu le culte qui lui est dû; ou parce qu'ils ont assigné une limite à sa puissance et à sa science, en les amoindrissant, contrairement à ce qui est dit : "Glorifiez le Seigneur autant que vous le pourrez."

2. Puis, ils le connurent comme la cause de tous les biens. Ainsi lui devaient-ils en toutes choses une action de grâces, que cependant ils ne lui rendaient pas, attribuant ses biens plutôt à leur propre savoir-faire et à leur puissance; c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *Ils ne lui ont pas rendu grâces*, à savoir au Seigneur "Rendez grâces en toutes choses."

128. — B. Ensuite, lorsqu'il dit : *au contraire ils sont devenus vains*, il montre qu'en eux l'ignorance résulte de leur faute.

1) Et il expose d'abord son intention.

2) Puis, il explique son propos [n° 131] : 22 En disant.

129. — 1. Il commence donc par exposer la faute qui est la cause de l'ignorance, lorsqu'il dit : *ils sont devenus vains*.

On donne le nom de vain à ce qui n'a pas de stabilité et de fermeté. Or Dieu seul est de soi immuable[144] — "Moi je suis Dieu, et je ne change pas[145]." Et c'est pourquoi l'âme humaine n'est alors seulement libérée de la vanité que lorsqu'elle s'appuie sur Dieu. Mais quand, négligeant Dieu, elle s'appuie sur une créature quelconque, elle tombe dans la vanité : "Vains sont tous les hommes en qui n'est pas la science de Dieu, et qui par les biens visibles n'ont pu comprendre Celui qui est, et n'ont pas, en considérant les œuvres, connu quel était l'ouvrier." Et : "Le Seigneur sait que les pensées des hommes sont vaines."

Ils sont devenus vains dans leurs pensées, en tant qu'ils mettaient leur confiance en eux-mêmes et non en Dieu, et s'attribuaient ses propres biens, selon ce verset du psaume : "Nos lèvres nous appartiennent, qui est notre maître[146] **?**"

---

[144] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 9, a. 1 et 2; Q. 10, a. 3; 1 Sentences dist. 8, Q. 3, a. 1 et 2; dist. 19, Q. 5, a. 3; 1 Contra Gentiles c. 13 et 14; 2, 25; Compend. theol. 4; De malo, Q. 16, a. 2, sol. 6; De quodl., 10, Q. 2; Super lob. 4, 18; 1 Ad Tim. 6, 16, lect. 3 (éd. Marietti, n° 268).

[145] Ml 3, 6. Dominas Deus vester dans la Vetus latina, Dominus dans Is Vulgate. Voir DOM SAGATIER, Bibi. sacr., t. II, p. 1010.

[146] Ps 11, 5. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 11, 5.

Pharaoni : filius sapientium ego, filius regum antiquorum ? et cetera. Secundo, exponit quod dixerat *et obscuratum est insipiens cor*, cum dicit *stulti facti sunt*, quasi contra divinam sapientiam agentes. Ier. X, 14. — *stultus factus est omnis homo a scientia* sua, de qua scilicet praesumebat. Deinde cum dicit *et mutaverunt gloriam*, ponit peccatum impietatis gentilium. Et primo quanto ad hoc quod peccaverunt contra Dei gloriam, secundo quomodo contra veritatem naturae ipsius, ibi *qui commutaverunt veritatem*. Circa primum duo facit : primo ponit impietatis culpam, secundo poenam, ibi *propter quod tradidit*. Culpa quidem eorum fuit quod, quantum in ipsis erat, honorem divinum in alium transtulerunt, secundum illud Ier. II, v. 11. — *populus meus mutavit gloriam suam in idolum*. Primo ergo ponit id quod mutaverunt, secundo id in quod mutaverunt, ibi *in similitudinem*. Circa primum, tria sunt attendenda ex parte Dei. Primo, quidem ipsius gloriam, quam tangit dicens *et mutaverunt gloriam*, quod potest intelligi dupliciter. Uno modo de gloria qua homo Deum glorificat, ei cultum latriae exhibendo. I Tim. I, 17. — *soli Deo honor*. Hanc igitur mutaverunt, cum cultum Deo debitum exhibuerunt aliis. Alio modo potest intelligi de gloria qua Deus in se gloriosus est, quae est incomprehensibilis et infinita. Prov. c. XXV, 27. — *perscrutator maiestatis opprimetur a gloria*. Quae quidem gloria, nihil est aliud quam ipsa claritas divinae naturae; *lucem enim inhabitat inaccessibilem*, I Tim. ult. Hanc autem mutaverunt, dum eam aliis attribuerunt. *Incommunicabile* enim *nomen lignis et lapidibus imposuerunt*, ut dicitur Sap. c. XIV, 21. Secundo, notatur incorruptibilitas, cum dicit *incorruptibilis*. Ipse enim solus perfecte incorruptibilis est, qui est omnino immutabilis; omnis enim mutatio quaedam corruptio est. Unde dicitur

130. — <L'Apôtre> expose ensuite l'ignorance résultant <de cette faute>, en disant : *et leur cœur insensé a été obscurci,* c'est-à-dire parce qu'il a été obscurci, leur cœur est devenu insensé, en d'autres termes privé de la lumière de la sagesse, par laquelle l'homme connaît véritablement Dieu. Car, de même que celui qui détourne ses yeux corporels du soleil matériel tombe dans l'obscurité matérielle, ainsi celui qui se détourne de Dieu, présumant de lui-même et non de Dieu, s'aveugle spirituellement "Où est l'humilité", c'est-à-dire par laquelle l'homme se soumet à Dieu, "là aussi est la sagesse; où sera l'orgueil, là aussi sera l'outrage." Et : "Tu as caché ces choses aux sages", c'est-à-dire à ceux qui se croyaient tels, "et tu les as révélées aux petits ", c'est-à-dire aux humbles. Et <l'Apôtre> dit à leur sujet : "Je vous dis donc, et je vous conjure par le Seigneur de ne plus marcher comme les nations païennes, qui marchent dans la vanité de leurs pensées, qui ont l'intelligence obscurcie de ténèbres, entièrement éloignées de la vie de Dieu, par l'ignorance qui est en elles, à cause de l'aveuglement de leur cœur."

131. — 2. Ensuite, lorsqu'il précise *en disant :* il développe ce qu'il avait dit.

Et, d'abord, comment les païens sont devenus vains dans leurs pensées, lorsqu'il dit : *en disant qu'ils étaient sages, ils sont devenus fous*. — En disant, c'est-à-dire en s'attribuant la sagesse comme venant d'eux-mêmes : "Malheur à vous qui êtes sages à vos yeux." Et : "Ils sont atteints de folie, les princes de Tanis, les sages conseillers du pharaon ont donné un conseil insensé. Comment direz-vous au pharaon : Je suis fils des sages, fils des anciens rois ?"

Ensuite il développe ces autres paroles et leur cœur insensé a été obscurci, lorsqu'il dit : *ils sont devenus fous,* en agissant en quelque sorte contre la sagesse divine "Tout homme est devenu insensé par sa propre science ", c'est-à-dire celle dont il se présumait[147].

[147] L'ignorance serait excusable si elle résultait d'un défaut dans l'intelligence; mais alors, l'intelligence étant viciée en elle-même, plus aucune connaissance de la vérité ne serait possible. C'est pourquoi il faut maintenir qu'elle résulte d'une faute de la volonté, et donc qu'elle est coupable cette faute consiste à s'approprier la lumière intellective et la science qu'elle procure, et à subvertir l'ordre

I Tim. ult. : *solus habet immortalitatem*. Tertio, notatur naturae sublimitas, cum dicitur *Dei*, ut enim in Ps. XLVII, 2 dicitur : *Deus magnus dominus*. Ex parte vero eius in quod mutaverunt, tria correspondentia ponuntur. Nam, contra *gloriam* dicit *in similitudinem imaginis*, id est in similitudinem alicuius rei per modum imaginis ab aliquo expressae. Manifestum enim est quod similitudo imaginis est posterior illa re cuius est imago. Gloria autem, sive claritas Dei, est principium omnis speciei et formae; et sic dum Dei gloriam in similitudinem imaginis mutaverunt, converterunt primum in ultimum. Sap. XIV, 15. — *acerbo luctu dolens pater, cito sibi rapti filii fecit imaginem*. Contra id quod dixerat *incorruptibilis*, dicit *corruptibilis*. Ps. XXIX, 10. — *quae utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem ?* Scilicet quod est amplius iam corruptum sive mortuum ? Sap. XV, 17. — *cum sit mortalis, mortuum fingit, manibus iniquis*. Contra id quod dixit *Dei*, ponit *hominis*. Iob XXXII, 21. — *non accipiam personam viri et Deum homini non aequabo*. Et, quod est abominabilius, homo gloriam Dei transtulit non solum in hominem, qui est ad imaginem Dei sed etiam ad ea quae sunt infra hominem, unde subdit *et volucrum* quantum ad volatilia, *et quadrupedum* quantum ad gressibilia, *et serpentium* quantum ad reptilia. Praetermittit autem pisces tamquam magis ab humana conversatione seiunctos. Haec autem omnia sunt a Deo homini supposita. Ps. VIII, 8. — *omnia subiecisti sub pedibus eius*. Ez. VIII, 9. — *ingredere et vide abominationes pessimas quas isti faciunt hic. Et ingressus vidi; et ecce omnis similitudo reptilium et animalium* et cetera. Est autem notandum quod, sicut dicit Glossa, ab adventu Aeneae consueverunt in Italia imagines hominum coli, puta Iovis, Herculis et similium. Sed tempore Caesaris Augusti, devicta Aegypto, eorum cultum

132. — II. Puis, lorsqu'il dit : 23 *ils ont échangé la gloire,* il expose le péché d'impiété <commis par> les Gentils.

A) Et d'abord en ce qu'ils ont péché contre la gloire de Dieu.

B) Ensuite, comment ils ont péché contre la vérité de sa nature [n° 141] : 25 eux qui ont échangé la vérité.

A. À propos du péché contre la gloire de Dieu il expose deux choses

1) La faute de l'impiété.

2) Leur peine [n° 137] **24. —** C'est pourquoi Dieu les a livrés.

133. — 1. Leur faute fut de transformer, dans la mesure où il était en eux, l'honneur divin, selon cette parole : "Mon peuple a changé sa gloire en une idole"

a) Il expose donc premièrement ce qu'ils ont changé.

b) Ensuite ce en quoi ils l'ont changé [n° 135] : contre la ressemblance.

134. — a. Concernant ce qu'ils ont changé, trois choses sont à remarquer du côté de Dieu.

— D'abord sa gloire que <l'Apôtre> mentionne en disant : *et ils ont échangé la gloire;* ce qui peut se comprendre de deux manières premièrement de la gloire par laquelle l'homme glorifie Dieu, en lui rendant le culte de latrie[148] — "Au roi des siècles, immortel, invisible, au seul Dieu, honneur et gloire dans les siècles des siècles. Amen." Les Gentils ont donc changé cette gloire lorsqu'ils rendirent à d'autres le culte dû à Dieu. Secondement, cela peut se comprendre de la gloire par laquelle Dieu est glorieux en soi, gloire qui est incompréhensible et infinie "Celui qui scrute la majesté sera opprimé par la gloire." Or cette gloire n'est pas autre chose que la clarté même de la nature divine; car "<Dieu> habite une lumière inaccessible." Ils ont donc changé cette gloire en l'attribuant à d'autres : "Parce que des hommes, soit disposés à cela personnellement, soit trop complaisants pour les rois, donnèrent à des pierres et à du bois le nom incommunicable."

— Ensuite <l'Apôtre> souligne son

---

des causes et des effets, c'est-à—dire à obscurcir l'intelligence qui se connaît elle-même dans son acte comme réceptrice d'une lumière participée et non comme sa cause.

[148] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 81, a. 1, sol. 3; Q. 94, a. 1, sol. 2; 3 Sentences dist. 9, Q. 1, a. 1; Ad Rom. 1, 9, lect. 5 (éd. Marietti, n 79); 12, 11, lect. 2 (éd. Marietti, n° 989).

Romani assumpserunt qui imagines animalium colebant, propter figuras animalium, quae notantur in caelo, quibus Aegypti, tamquam astrologiae dediti, cultum divinitatis impendebant. Unde et dominus filios Israel in Aegypto nutritos ab huiusmodi cultu removet dicens Deut. IV, 19. — *ne forte elevatis oculis ad coelum videas solem et lunam et omnia astra caeli*, et cetera. Deinde cum dicit *propter quod tradidit*, ponit poenam huiusmodi culpae respondentem. Circa quod considerandum est quod homo medium locum obtinet inter Deum et animalia bruta, et cum utroque extremorum communicat : cum Deo quidem, secundum intellectualitatem; cum animalibus vero brutis, secundum sensualitatem. Sicut igitur homo, id quod est Dei, mutavit usque ad bestias, ita Deus, id quod est divinum in homine secundum rationem, subdidit ei quod est brutale in ipso, scilicet desiderio sensualitatis, secundum illud Ps. XLVIII, 21. — *homo cum in honore esset non intellexit*, similitudinem scilicet divinae imaginis propter rationem, *comparatus est iumentis insipientibus*. Hoc est ergo quod dicit *propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis*, ut eorum ratio subderetur desideriis cordis, scilicet sensualis affectus, de quibus dicitur infra XIII, 14. — *carnis curam ne feceritis in desideriis*. Quod quidem est contra naturalem ordinem hominis, secundum quem ratio appetitui sensibili dominatur. Gen. IV, 7. — *sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius*. Inducit ergo homines in desideria cordis eorum sicut in manu dominorum crudelium. Is. XIX, 4. — *tradam Aegyptum in manu dominorum crudelium*. Praecipue tamen circa appetitum sensitivum bestialis quaedam deordinatio pertinet ad peccata carnalia. Nam delectationes tactus, circa quas sunt gula et luxuria, manifeste sunt communes nobis et brutis. Et ideo sunt magis exprobrabiles quasi magis brutales, ut dicit philosophus in III Ethicorum. Et hoc designatur cum subdit *in immunditiam* quae ad peccata carnalia pertinet, secundum illud Eph. V, 5. — *omnis fornicator aut*

incorruptibilité, lorsqu'il dit : *incorruptible*. Car lui seul est parfaitement incorruptible, parce qu'il est absolument immuable toute mutation étant en effet une sorte de corruption. Aussi est-il dit : "Lui seul possède l'immortalité."

Enfin <l'Apôtre> souligne la sublimité de sa nature, lorsqu'il dit : *du Dieu*, ainsi qu'il est dit dans ce psaume "Le Seigneur est le grand Dieu."

135. — b. Du côté de l'objet échangé, <l'Apôtre> expose les trois <falsifications> correspondantes.

— Car en opposition à la gloire il dit contre la ressemblance d'une image, c'est-à-dire contre une ressemblance d'un objet représenté par quelqu'un sous forme d'image. Car il est manifeste que la ressemblance de l'image est postérieure à l'objet dont elle est l'image. Or la gloire ou la clarté de Dieu est au principe de toute beauté et de toute forme. Et ainsi, en échangeant la gloire de Dieu contre la ressemblance d'une image, ils ont interverti <l'ordre établi> : "Gémissant dans un deuil amer, un père fit l'image de son fils qui lui avait été soudainement ravi."

— Par antithèse au mot : "incorruptible", <l'Apôtre> dit : corruptible. — <Il est écrit> dans un psaume : "De quelle utilité <sera> mon sang, lorsque je descendrai dans la corruption " c'est-à-dire en plus de ce qui est déjà corrompu ou mort ? <Et il est dit dans la Sagesse> : "Puisqu'il est mortel, c'est un mort qu'il forme avec des mains iniques."

— Par opposition à ce qu'il a dit de Dieu, <l'Apôtre> met : d'homme. <Il est écrit au livre de Job> : "Je ne ferai acception de personne, je n'égalerai pas Dieu à un homme " Et, ce qui est plus abominable, l'homme a transporté la gloire de Dieu non seulement à l'homme, qui a été créé à l'image de Dieu, mais aussi aux créatures qui sont au-dessous de lui. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il d'oiseaux, pour les volatiles; de quadrupèdes, pour les animaux capables de marcher, de serpents, pour les reptiles. Mais il passe sous silence les poissons, parce qu'ils sont davantage éloignés du commerce des hommes. Et toutes ces créatures sont subordonnées à l'homme par Dieu : "Tu as soumis sous ses pieds toutes

immundus, quia scilicet homo, per huiusmodi peccata, maxime convertitur et trahitur ad id quod est infra ipsum. Unumquodque enim dicitur esse impurum sive immundum ex commixtione vilioris, sicut argentum ex commixtione plumbi. Unde exponens subdit *ut contumeliis*, id est turpibus et immundis actibus, *afficiant*, id est inficiant, *corpora sua in semetipsis*, id est non quasi ab aliis coacti, puta a barbaris, sed a semetipsis hoc agunt, propria sponte. Infra IX, 21. — *an non habet potestatem figulus luti ex eodem luto facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam ?* Scilicet in turpem usum. Sed cum huiusmodi immunditia sit peccatum, videtur quod Deus in eam homines non tradat, quia, ut dicitur Iac. I, 13. — *Deus intentator malorum est*. Dicendum est quod Deus non dicitur tradere homines in immunditiam directe, inclinando affectum hominis ad malum, quia Deus omnia ordinat in seipsum, Prov. XVI, v. 4. — *universa propter se operatus est dominus*, peccatum autem est aliquid per aversionem ab eo. Sed indirecte tradit homines in peccatum, in quantum iuste subtrahit gratiam per quam homines continebantur ne peccarent; sicut si aliquis alicuius substentaculum tolleret, diceretur facere casum eius. Et per hunc modum primum peccatum est causa sequentis peccati, sequens vero est poena prioris. Ad cuius evidentiam sciendum est quod unum peccatum potest esse causa alterius indirecte et directe. Directe quidem, in quantum ex uno peccato inclinatur ad aliud, quod fit tripliciter. Uno modo secundum rationem causae finalis; sicut cum quis ex avaritia vel invidia incitatur ad homicidium committendum. Secundo, secundum rationem causae materialis; sicut gula inducit ad luxuriam, ministrando materiam. Tertio, secundum rationem causae moventis; sicut cum ex multis actibus alicuius peccati generatur habitus ad simile peccatum inducens. Indirecte autem, sicut

choses." — "Entre et vois les abominations horribles que ces gens font ici. Et étant entré, je vis, et voici que toutes sortes d'images de reptiles et d'animaux, l'abomination et toutes les idoles de la maison d'Israël étaient peintes sur la muraille tout autour."

136. — Il faut remarquer, selon *la Glose*[149], qu'à l'arrivée d'Enée[150] la coutume <s'était introduite> en Italie d'honorer des images d'hommes, par exemple de Jupiter d'Hercule et d'autres encore. Mais au temps de César-Auguste, après avoir soumis l'Egypte, les Romains adoptèrent le culte des Egyptiens qui honoraient des images d'animaux, à cause des figures d'animaux que l'on voit dans les cieux, et auxquels les Egyptiens, adonnés à l'astrologie, rendaient un culte divin. Et voilà pourquoi le Seigneur détourne d'un pareil culte les enfants d'Israël élevés en Egypte" Garde-toi, en levant les yeux vers le ciel et en voyant le soleil, la lune et tous les astres du ciel, et que séduit par l'erreur, tu ne les adores, et tu n'offres un culte à des choses que le Seigneur ton Dieu a créées pour servir à toutes les nations qui sont sous le ciel."

137. — 2. [151]Ensuite lorsqu'il dit : 24 *C'est pourquoi Dieu les a livrés*, il expose la peine correspondant à la faute de cette nature.

A cet égard il faut considérer que l'homme tient le milieu entre Dieu et les animaux sans raison, et qu'il est en relation avec ces deux extrêmes : avec Dieu, par sa faculté de comprendre; avec les animaux sans raison, par sa faculté de sentir. Ainsi, de même que l'homme a reporté ce qui appartient à Dieu sur les bêtes, ainsi Dieu a-t-il soumis ce qui dans l'homme est divin, c'est-à-dire sa raison, à ce qui est animal en lui, c'est-à-dire aux désirs des sens, selon ce passage du psaume : "L'homme, lorsqu'il était en honneur, n'a pas compris", c'est-à-dire sa ressemblance avec la divine image par la raison, "il fut comparé aux bêtes sans raison Ainsi l'Apôtre dit-il Dieu les a livrés selon les désirs de leur cœur, afin que leur raison fût soumise aux désirs de

[149] Voir Glosa in Rom. I, 23 (GPL, coi. 1330 D; GOS, t. IV, p. 276 a).
[150] Voir Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine par Pierre Grimai, Paris, Presses universitaires de France, 1991 (11a éd.), p. 137-138.
[151] Lieu paralléie Somme Théologique 1a-2ae, Q. 79.

primum peccatum meretur exclusionem gratiae, qua subtracta, homo ruit in aliud peccatum. Et sic primum peccatum est causa secundi indirecte sive per accidens, sicut removens prohibens. Sed notandum est quod peccatum, in quantum huiusmodi, non potest esse poena, quia poenam contra voluntatem patimur, peccatum autem est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed quia peccatum habet quaedam adiuncta, quae sunt contra voluntatem peccantis, ratione eorum peccatum dicitur poena praecedentis peccati. Hoc autem est, uno modo, aliquid praecedens peccatum, sicut subtractio gratiae ex qua sequitur ut homo peccet. Alio modo, est aliquid adiunctum ipsi peccato, vel interius sicut est inordinatio animi, unde Augustinus dicit in I confessionum : *iussisti domine*, et sic est ut poena sibi sit omnis inordinatus animus; sive quantum ad exteriores actus, quibus difficultates ac labores adiunguntur, secundum illud quod dicunt impii Sap. V, 7. — *ambulavimus vias difficiles*, et cetera. Tertio, quantum ad id quod sequitur peccatum sicut est remorsus conscientiae, infamia et similia. Deinde cum dicit *commutaverunt*, ponit culpam impietatis quam commiserunt contra veritatem divinae naturae. Et primo ponit culpam, secundo poenam, ibi *propterea tradidit*. Divina autem natura potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est ratio cognoscendi, ut veritas prima, et quantum ad hoc dicit *quia commutaverunt veritatem Dei in mendacium*. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo quia veram cognitionem quam a Deo acceperunt, perversa ratione ad falsa dogmata converterunt, sicut cum dixerunt idola esse deos, vel Deum non esse omnipotentem, vel omniscientem. Ier. IX, 5. — *docuerunt linguas suas loqui mendacium*. Alio modo veritatem Dei in mendacium mutaverunt quia divinitatis naturam, quae est ipsa veritas, attribuerunt idolo, quod est mendacium inquantum non est Deus, ut

leur cœur, c'est-à-dire de l'affection sensuelle, dont il est dit plus loin : "N'ayez pas soin de la chair pour <en satisfaire> les désirs " Désirs qui s'opposent à l'ordre naturel de l'homme, d'après lequel la raison domine l'appétit sensible "La concupiscence qui t'entraîne vers lui sera sous toi, et tu la domineras."
<Dieu> abandonne donc les hommes aux désirs de leur cœur comme aux mains de maîtres cruels : "Je livrerai l'Egypte à la main de maîtres cruels."

138. — Cependant, en ce qui concerne l'appétit sensible, un certain désordre bestial relève des péchés de la chair. Car les délectations du toucher, auxquelles sont assimilées la gourmandise et la luxure, nous sont manifestement communes avec les animaux sans raison. Et c'est pourquoi elles sont <en nous> d'autant plus blâmables qu'elles tiennent de la partie animale, ainsi que le remarque le Philosophe au troisième livre de son Ethique[152].
Et <l'Apôtre> l'indique lorsqu'il ajoute à l'impureté, qui appartient aux péchés de la chair, selon ces mots : *"Aucun fornicateur, ou impudique* ", c'est-à-dire parce que l'homme, précisément par les péchés de cette espèce, se laisse détourner et entraîner vers ce qui est au-dessous de lui. En effet, on appelle impur ou immonde ce qui est <altéré> par le mélange d'une chose plus vile, comme l'argent mélangé au plomb. Aussi <l'Apôtre> explique-t-il cela en ajoutant : en sorte qu'avec des manières avilissantes, c'est-à-dire par des actes honteux et immondes, ils traitent, c'est-à-dire ils corrompent, leurs propres corps, en d'autres termes non comme s'ils souffraient violence de la part d'autrui, par exemple de barbares, mais ils faisaient cela par eux-mêmes et de leur propre volonté : "Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase d'honneur, et un autre d'ignominie ?", c'est-à-dire destiné à un usage honteux.

139. — Cependant, puisque cette sorte d'impureté est un péché, il semble que Dieu

[152] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque III, 10 [1118 b] AL XXVI, fasc. 3, p. 198. Lieu parallèle 3 Ethic., 20, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. 1, p. 184, I. 41-48.

dicitur Ier. XVI, 19 s. : *vere mendacium possederunt patres nostri, vanitatem quae eis non profuit. Numquid faciet homo sibi deos, et ipsi non sunt dii ?* Alio modo potest considerari divina natura secundum quod est principium essendi omnibus per creationem : et sic debetur ei ab homine, interius quidem, cultus secundum pium affectum, Io. IX, 31. — *si quis cultor Dei est*, etc., exterius vero, debetur ei servitus latriae, secundum illud Deut. VI, 13. — *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*. Unde subdit, contra eos scilicet, *coluerunt et servierunt creaturae potius*, et cetera. Colebant enim caelestia corpora et aerem et aquam et alia huiusmodi, secundum illud Sap. XIII, 2. — *aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem*, et cetera. Et in hoc improbat sapientes gentilium qui, quamvis numquam in imaginibus aliquid numinis esse crederent, sicut sectatores Hermetis credebant, neque ea quae a poetis fabulose dicebantur de diis crederent esse vera, creaturis tamen aliquibus cultum divinitatis impendebant ex quibus rationem fabularum assignabant. Sicut Varro posuit totum mundum esse Deum propter animam eius, dicens quod toti mundo, et omnibus partibus eius, divinitatis cultus impendi potest, scilicet aeri quem vocabant Iunonem, et aquae quam vocabant Liaeum, et sic de aliis. Platonici etiam posuerunt quod omnibus substantiis rationalibus, quae sunt supra nos, cultus divinitatis debetur; puta Daemonibus, animabus caelestium corporum, intelligentiis, id est substantiis separatis. Quamvis autem iis, quae supra nos sunt, aliquam reverentiam exhibere debeamus, non tamen cultum latriae, quae potissime in sacrificiis et oblatione consistit, per quam homo profitetur omnium bonorum Deum esse auctorem, sicut in quolibet regno aliquis honor supremo domino exhibetur quem non licet transferre in alium. Et ideo

n'y livre pas les hommes, car il est dit dans <l'épître de> Jacques "Dieu ne tente point pour le mal."

Il faut répondre qu'on ne dit pas que Dieu livre directement les hommes à l'impudicité, en inclinant leur affection au mal, parce que Dieu ordonne toutes choses pour lui-même "Le Seigneur a opéré toutes choses pour lui-même." Le péché, lui, consiste en un éloignement de lui. Mais <Dieu> livre les hommes indirectement au péché, dans la mesure où il retire selon sa justice la grâce qui les préservait du péché. Comme on dirait de quelqu'un qui ôterait son soutien à autrui, qu'il provoque sa chute. Et de cette manière le premier péché est la cause du suivant, et le second est la peine du premier.

Pour plus de clarté[153], il faut savoir qu'un seul péché peut être la cause d'un autre indirectement et directement.

Directement, en tant qu'on est enclin à passer d'un péché à un autre; ce qui a lieu de trois manières. D'abord, en relation avec la cause finale; ainsi, lorsque par avarice ou par envie on est incité à commettre un homicide. Ensuite, en relation avec la cause matérielle; ainsi la gourmandise conduit à la luxure, en lui donnant la matière. Enfin, en relation avec la cause motrice; ainsi, lorsqu'à la suite d'une multitude d'actes peccamineux, on contracte un habitus qui conduit à un péché semblable.

Indirectement, en tant qu'un premier péché mérite le retrait de la grâce; cette dernière étant soustraite, l'homme tombe dans un autre péché. Et ainsi le premier péché est la cause d'un second, indirectement ou par accident, comme <cause> "rémotrice" et prohibitive.

140. — [154]Toutefois il faut remarquer que le péché, en tant que tel, ne peut être une peine, parce que nous supportons la peine contre notre volonté; or le péché est volontaire, comme le dit Augustin[155]. Mais parce que le péché entraîne certaines conséquences qui sont contre la volonté du pécheur, à raison de

[153] Lieux parallèles : Somme Théologique P, Q. 48, a. 6; Q. 49, a. 2; 1 Q. 79, a. 1; 2 Q. 6, a. 2, sol. 2; 2 Sentences dist. 34, a. 3; dist. 37, Q. 2, a. 1; 3 Contra Gentiles C. 162; De malo, Q. 3, a. 1.

[154] Lieux parallèles I Sentences dist. 46, a. 2, ad 4; 2 Sentences dist. 36, a. 3; De malo, Q. 1, c. 4, ad 1; Somme Théologique 2a-2 Q. 87, a. 2.

[155] Voir SAINT AUGUSTIN, De vera religione XIV, 27-28 (BA 8, 59-61); Retractationes I, xrn, 5 (BA 12, 344-347).

subdit *qui est benedictus*, idest cuius bonitas est manifesta, sicut enim dicimus benedicere Deum in quantum eius bonitatem corde recognoscimus et ore confitemur. Eccli. XLIII, 33. — *benedicentes Deum exaltate illum quantum potestis*. Addit autem *in saecula*, quia eius bonitas est sempiterna ab alio non dependens, sed omnis boni principium. Et ex hoc sibi debetur omnis latriae cultus. Addit autem *amen* ad omnimodam certitudinem asserendam. Is. LXV, 16. — *qui benedictus est super terram benedicetur in Deo. Amen*, quod idem est quod verum, vel fiat. Videtur autem apostolus triplicem theologiam tangere gentilium. Primo quidem civilem, quae observabatur a pontificibus in adoratione idolorum in templo; et quantum ad hoc dicit : *et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei*. Secundo theologiam fabularem, quam poetae tradebant in theatris; et quantum ad hoc dicit : *qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium*. Tertio theologiam naturalem, quam observaverunt philosophi in mundo, partes mundi colentes; et quantum ad hoc dicit : *et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori*.	ces conséquences le péché est appelé peine du péché précédent. Ainsi, y a-t-il d'un côté un élément qui appartient au péché précédent, comme le retrait de la grâce qui entraîne le péché de l'homme; de l'autre un élément qui est concomitant au péché lui-même, soit intérieurement, comme le désordre de l'âme, ce qui fait dire à Augustin : "Oui, tu l'as prescrit, et c'est ainsi : Toute âme en désordre est à soi-même sa propre peine[156]", soit quant aux actes extérieurs, auxquels s'adjoignent des difficultés et des labeurs, comme le disent les impies : "Nous avons marché dans des voies difficiles, mais la voie du Seigneur, nous l'avons ignorée " Enfin, un élément qui est subséquent au péché, comme le remords de la conscience, l'infamie et autres choses semblables. **141. — B**. Lorsque <l'Apôtre> dit ensuite : 25 ont échangé, il expose la faute de l'impiété que les Gentils ont commise contre la vérité de la nature divine. Et il expose premièrement la faute. — Puis, la peine [n° 146] : C'est pourquoi Dieu les a livrés. **142. —** On peut considérer la nature divine sous deux aspects 1. D'abord en tant qu'elle est la cause de la connaissance, comme vérité première, et en rapport avec cela il dit : *eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge.* Ce qui peut s'entendre de deux manières **a**. Ou bien, parce que, après avoir reçu la vraie connaissance de Dieu, ils se sont tournés vers de faux dogmes par la perversion de leur raison, par exemple, lorsqu'ils ont déclaré que les idoles sont des dieux, ou que Dieu n'est point tout-puissant, ou encore qu'il n'est point omniscient : "Ils ont formé leurs langues à proférer le mensonge. **b**. Ou bien, ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, parce que la nature divine, qui est la vérité même, ils l'ont attribuée à l'idole, qui est mensonge en tant qu'elle n'est point Dieu, ainsi qu'il est dit "Il

[156] Confessions I, xii, 19 (BA 13, 308-309).

8. Sg 5, 7.

	est vrai que nos pères ont possédé le mensonge et la vanité, qui ne leur a pas été utile. Est-ce qu'un homme se fera des dieux, lesquels même ne sont pas des dieux ?" 2. Ensuite on peut considérer la nature divine en tant que, par la création, elle est le principe de l'être pour toutes choses; et sous cet aspect, l'homme doit intérieurement à Dieu un culte fondé sur un sentiment de piété : "Si quelqu'un honore Dieu et fait sa volonté, c'est celui-là qu'il exauce "; extérieurement il lui doit un culte de latrie[157], selon ce passage du Deutéronome : "Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul[158]." **143. —** C'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute, en parlant contre les Gentils : Ils ont honoré et servi la créature de préférence au Créateur. Car ils honoraient les corps célestes, et l'air, et l'eau, et d'autres éléments semblables, selon ce verset de la Sagesse : "Ou le feu, ou le vent, ou l'air subtil, ou le cercle des étoiles, ou l'immensité des eaux, ou le soleil et la lune, voilà ce qu'ils ont cru être des dieux qui gouvernaient le monde." Et en cela <Paul> réprouve les sages de la gentilité qui, sans jamais croire qu'il y eût dans leurs représentations quelque chose de divin, comme le croyaient les sectateurs d'Hermès[159], sans tenir pour vrai ce que les poètes disaient des dieux dans leurs fables, rendaient cependant à certaines créatures un culte divin. Quelques-uns de ces <sages>

[157] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 81, a. 1, sol. 3 et 4; Q. 94, a. 1, sol. 2; 3 Sentences dist. 9, Q. 1, a. 1, q 1; Ad Rom. 1, 9, lect. 5 (éd. Marietti, n°79); 1, 23, lect. 7 (éd. Manetti, n° 134); 1, 25, lect. 7 (éd. Marietti, n° 142); 12, 11, lect. 2 (éd. Marietti, n° 989).

[158] Citation de Di 6, 13 ou 10, 20 à travers Mt 4, 10 ou Lc 4, 8. Le verset du Deutéronome portant "timebis (tu craindras) au lieu de "adorabis (tu adoreras)

[159] "Dans le monde gréco-romain, vers la fin de la période hellé nistique et sous l'Empire, on attribuait à un dieu d'Egypte, Thoth Hermès (qualifié de Trismégiste, c'est-à-dire "trois fois grand") une sagesse révélée, consignée dans une abondante littérature dite "hermétique." 1... Les textes hermétiques ont été souvent cités par les Pères et l'Asclépius (traduction latine ancienne d'un traité perdu en grec) a été largement utilisé au Moyen Age" (Catholicisme, t. V, fasc. 22, col. 677). — Sur Hermès, voir A-J. FESTUGIÈRE, La Révé lation d'Hermès Trismégiste, t. 1; L'Astrologie et les Sciences occultes voir aussi SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu VIII, xxiii, 1-3 (BA 34, 308-3 17). — Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2a Q. 94, a. 1.

	attribuaient un fondement à ces fables : Varron[160] par exemple, prétendit que tout l'univers est Dieu à cause de son âme, affirmant qu'on peut rendre à tout cet univers et à chacune de ses parties un culte divin à l'air, qu'on appelait Junon, et à l'eau, qu'on appelait Lyaeus[161], et ainsi de suite. De même, les platoniciens[162] prétendirent qu'un culte divin est dû à toutes les substances douées de raison, qui sont au-dessus de nous, par exemple aux démons, aux âmes des corps célestes, aux intelligences, c'est-à-dire aux substances séparées[163]. Or, bien que nous devions témoigner du respect aux êtres qui sont au-dessus de nous, cependant <nous ne leur devons> pas le culte de latrie, qui consiste surtout dans les sacrifices et l'oblation, par lequel l'homme reconnaît que Dieu est l'auteur de tous les biens, comme dans tout royaume on rend au maître suprême un honneur qu'il n'est pas permis de transférer à un autre. **144. —** Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *lequel est béni,* c'est-à-dire dont la bonté est manifeste. Car nous disons de même que "nous bénissons Dieu" en tant que nous reconnaissons de cœur sa bonté et que nous la célébrons de bouche : "En bénissant Dieu, exaltez-le autant que vous pouvez[164]." Mais il ajoute : *pour les siècles,* parce que sa bonté est sempiternelle; elle ne dépend de qui que ce soit, mais est principe de tout bien. Et c'est pour cette raison que le culte de latrie lui est dû tout entier. Il ajoute aussi : Amen, pour affirmer de toutes

[160] Varron (116-27 av. J-C.) est né à Reate en Sabine. Cet érudit romain, après avoir combattu aux côtés de Pompée dans la guerre civile, se réconcilie avec César. Ce dernier lui confie alors l'organi sation des bibliothèques publiques de Rome. Il est l'auteur de soixante-quatorze ouvrages dont il ne subsiste que deux traités dans leur intégralité : L'Economie rurale (Res rusticae) et La Langue latine (De lingua latina). Les écrits de Varron ont été abondamment utilisés par des auteurs ultérieurs, dont saint Augustin (voir notamment pour le passage concerné dans La Cité de Dieu VII, 6 [n° 34, 138-1391).

[161] Saint Thomas fait probablement allusion à Liber, le Dionysos italique. Ce nom Liber, qui signifie " libre", a été rapproché d'un des surnoms habituels de Dionysos Lyaeos, le Libérateur, ou "Celui qui délie." Voir dans le Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, par Pierre GrimaI, p. 262. Liber est le dieu de la terre féconde et des semences liquides. Voir SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu VII, xXs (BA 34, 176-177).

[162] Voir SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu VIII, XIII-XIV, XVI (BA 34, 274-283; 286-291).

[163] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 94, a. 1.

[164] Eccli (Si) 43, 33. Deum (Dieu) au lieu de Dominum (le Seigneur). Probablement cité de mémoire.

	manières la certitude "Celui qui est béni sur la terre sera béni dans le Dieu de vérité**,** " Amen <est un mot> qui a le même sens que "il est vrai" ou "qu'il en soit ainsi." **145. —** L'Apôtre semble faire allusion ici à la triple théologie des Gentils[165] — **a**. A leur théologie civile, qui était observée par les pontifes pour l'adoration des idoles dans les temples; et il dit à ce propos et ils ont échangé la gloire du Dieu incorruptible. **b**. A celle de la fable, que les poètes exposaient dans les théâtres; et il dit à cet égard : eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge. **c**. A leur théologie naturelle, que les philosophes observaient dans le monde, en honorant les parties du monde : Ils ont honoré et servi la créature de préférence au Créateur[166].
Lectio 8	**Leçon 8 [versets 26 à 32]**
	[n° 146] 26 C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions ignominieuses; car leurs femmes ont échangé l'usage naturel en celui qui est contre nature. [n° 150] 27 Et semblablement les mâles, ayant délaissé l'usage naturel de la femme, ont dans leurs désirs brûlé les uns pour les autres, en commettant la turpitude, mâles avec mâles, et recevant en eux-mêmes le salaire dû

[165] Voir SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu VI, v-x, xii (BA 34, 64-107; 108-111). — Lieu parallèle : Somme Théologique 2-2ae, Q. 94, a. 1 (in fine).

[166] Au sens littéral, le terme grec théologia signifie discours sur Dieu " ou « sur les dieux. » Il n'a donc pas le sens chrétien — encore peu fréquent à l'époque de saine Thomas de "science sacrée du donné révélé." L'Antiquité grecque et romaine en use couramment pour désigner trois sortes de discours sur le divin, assez étrangers les uns aux autres, selon une tri-partition (Voir sAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu VI, V [n° 34, 64-65]) que Varron lui-même attribue au pontife Q. Mucius 5caevola (voir SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu IV, XXVII [n° 33, 612-613]). La théologie civile est celle de la cité, c'est la religion officielle et populaire dont les cultes varient souvent selon la ville où l'on réside. La théologie de la fable, c'est la théologie "fabulaire", très exactement la "mythologie t, c'est-à-dire les textes des écrivains où l'on parle des dieux œuvre proprement littéraire, elle est pratiquement sans rapport avec la théologie civile. La théologie naturelle, c'est la " physique " (phusts signifie "nature") : ignorée du peuple et souvent des poètes mythologues, elle est l'œuvre des philosophes et ménte le nom de théologie dans la mesure ou la nature est regardée comme quelque chose de divin. C'est une sorte de cosmologie sacrée qui peut se transformer en cosmolâtrie, ce que dénonce saint Paul et son commentateur saint Thomas. La question de la cosmologie sacrée est évidemment liée à la question des anges — que saint Thomas appelle les "substances séparées (de la matière)" (l'expression vient d'Aristote) — et au rôle très important qu'ils jouent, en tant que causes secondes, dans le gouvernement du monde physique et de ses lois.

	à leur égarement. [n° 152] 28 Et de même qu'ils n'ont pas approuvé le fait de pouvoir connaître Dieu, Dieu les a livrés à leur sens réprouvé, pour faire ce qui ne convient pas, [n° 156] 29 remplis de toute iniquité, de malice, de fornication, d'avarice, de méchanceté, pleins d'envie, d'homicides, de querelle, de ruse, de malignité; chuchoteurs de médisances, [n° 162] 30 détracteurs, haïs de Dieu, insolents, orgueilleux, altiers, inventeurs du mal, désobéissants à leurs parents, [n° 165] 31 insensés, désordonnés, sans affection, infidèles aux traités, sans miséricorde. [n° 166] 32 Eux qui, bien qu'ayant connu la justice de Dieu, n'ont pas compris que ceux qui commettent de telles actions sont dignes de mort, et non seulement ceux qui les font, mais encore ceux qui approuvent ceux qui les font.
[86173] Super Rom., cap. 1 l. 8 Posita culpa impietatis, secundum quam contra naturam divinam peccaverunt, ponit poenam, qua scilicet ad hoc reducti sunt ut contra suam naturam peccarent. Et primo ponit poenam, secundo exponit, ibi *nam feminae*, tertio eius convenientiam ostendit, ibi *et mercedem*. Dicit ergo primo *propterea*, scilicet quia Dei veritatem in mendacium mutaverunt, *tradidit illos Deus*, non quidem impellendo in malum sed deserendo, *in passiones ignominiae*, id est peccata contra naturam, quae dicuntur passiones, secundum quod proprie passio dicitur ex eo quod aliquid trahitur extra ordinem suae naturae, puta cum aqua calefit aut cum homo infirmatur. Unde quia per huiusmodi peccata homo recedit ab ordine naturali, convenienter dicuntur passiones, infra VII,	**146. —** Après avoir exposé la faute de l'impiété [n° 141], selon laquelle les Gentils ont péché contre la nature divine, l'Apôtre expose <à présent> la peine qui les a réduits à pécher contre leur propre nature. **I)** Et il commence par exposer cette peine. **II)** Ensuite, il l'explique [n° 148] : Car leurs femmes ont échangé, etc. **III)** Il en montre enfin la convenance [n° 151] : recevant en eux—mêmes le salaire, etc. **147. — I.** [167]<L'Apôtre> commence donc par dire : 26 C'est pourquoi, c'est-à-dire parce qu'ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, Dieu les a livrés, non en les poussant au mal, mais en les abandonnant à des passions ignominieuses, c'est-à-dire à des péchés contre nature, qu'on appelle passions. On qualifie à proprement parler de passion[168] ce qui est entraîné hors de l'ordre de sa

[167] Lieux parallèles Somme Théologique 1 Q. 22, a. 1; 3 Sentences dist. 15, Q. 2, a. 1; De veritate, Q. 26, a. 1 et 2.

[168] En philosophie, le terme "passion" garde toujours une certaine relation avec l'idée de passivité : la passion, c'est le fait de subir, elle s'oppose à l'action. Toutefois, parmi les passions, certaines vont dans le sens d'une réalisation de l'être passif " l'agent dont il subit l'action perfectionne sa nature (l'exercice physique procure la santé); d'autres, au contraire, altèrent ou détruisent cette nature ces passions sont vraiment subies et répondent le plus proprement à l'idée de passivité " ainsi de la chaleur pour l'eau (l'élément "eau" en physique aristotélicienne, est une combinaison des qualités d'humidité et de froid), ou de la maladie pour le corps humain.

5. — *passiones peccatorum*. Dicuntur autem *passiones ignominiae* quia non sunt nomine digna, secundum illud Eph. c. V, 15. — *quae aguntur in occulto ab eis turpe est dicere*. Si enim peccata carnis communiter exprobrabilia sunt quia per ea homo deducitur ad id quod est bestiale in homine, multo magis peccatum contra naturam, per quod etiam homo a natura bestiali decidit. Os. IV, 7. — *gloriam eorum in ignominiam commutabo*. Deinde cum dicit *nam feminae eorum*, etc., exponit quod dixerat, et primo quantum ad feminas, secundo quantum ad masculos, ibi *similiter autem masculi*. Dicit ergo primo : ideo illos dico in passiones ignominiae traditos, *nam feminae eorum mutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam*. 1 Co c. XI, 14. — *nec ipsa natura docet vos*. Is. XXIV, v. 5. — *mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum*, id est ius naturale. Est autem considerandum quod dupliciter est aliquid contra naturam hominis. Uno modo contra naturam differentiae constitutivae hominis, quae est rationale; et sic omne peccatum dicitur esse contra naturam hominis, inquantum est contra rationem rectam. Unde et Damascenus dicit in II Lib. quod Angelus peccans versus est ex eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam hominis ratione generis, quod est animal. Manifestum est autem quod, secundum naturae intentionem, commixtio sexuum in	nature, par exemple lorsque l'eau chauffe ou qu'un homme tombe malade Ainsi, du fait que par ces péchés l'homme s'éloigne de l'ordre naturel, il convient de les appeler passions : « Les passions des péchés, […] opéraient dans nos membres. » Mais ces passions sont qualifiées d'ignominieuses, parce qu'elles sont indignes <de porter> un nom[169], selon ce passage de l'épître aux Ephésiens : "Ce qu'ils font en secret est honteux même à dire " Si en effet les péchés de la chair sont ordinairement plus blâmables, parce que par eux l'homme est ravalé à ce qui en lui est animal, combien plus le péché contre nature[170], par lequel l'homme déchoit même de sa nature animale : "Je changerai leur gloire en ignominie." **148. — II**. Ensuite, lorsqu'il dit : *car leurs femmes, etc.*, il explique ce qu'il avait dit, et : **A)** D'abord, quant aux femmes. **B)** Puis, quant aux mâles : Et semblablement les mâles, etc. 149. **A**. Il commence donc par dire : Ils ont été livrés à des passions ignominieuses, car leurs femmes ont échangé l'usage naturel en celui qui est contre nature. — "La nature même ne vous apprend-elle pas que si un homme entretient sa chevelure, c'est une ignominie pour lui ?" Et encore : "Ils ont changé le droit[171], rompu l'alliance éternelle ", c'est-à-dire le droit naturel[172]. Il faut prendre en considération le fait qu'une chose peut être contre la nature de l'homme de deux manières[173] —

[169] Saint Thomas fait ici allusion à la signification étymologique du mot ignominia et de ses dérivés : ignominia vient de in-gnomen = in-nomen, littéralement "sans nom." Voir ce mot dans le Diction naire étymologique de la langue latine par A. Emout et A. Meillet, p. 549.

[170] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2ae, Q. 154, a. 12; 4 Sentences dist. 41, a. 4, q 3; De mob, Q. 15, a. 3.

[171] Le droit naturel, c'est le sens inné du juste et de l'injuste que Dieu a donné à l'homme et qui est donc inhérent à la raison. Il se distingue du droit positif, c'est-â-dire l'ensemble des lois, généra lement écrites, posées par une société et qui définissent ce qui est permis et interdit. Pour être juste, le droit positif doit se fonder sur le droit naturel.

[172] Lieux parallèles : Somme Théologique 1 Q. 91, a. 2; 4 Sentences dist. 33, Q. 1, a. 1.

[173] Toute définition se fait selon le genre prochain et la différence spècifique, Le genre prochain, c'est le genre le plus proche auquel appartient l'être a définir. Ainsi l'homme appartient au genre des vivants, mais, parmi les vivants il appartient au genre des animaux (et non à celui des végétaux) "animal" définit donc sa différence générique. La différence spécifique, c'est la différence qui constitue (d'où sa désignation ici de différence constitutive) l'espèce humaine : parmi tous les

animalibus ordinatur ad actum generationis, unde omnis commixtionis modus, ex quo generatio sequi non potest, est contra naturam hominis inquantum est animal. Et secundum hoc dicitur in Glossa *naturalis usus est ut vir et mulier in uno concubitu coeant, contra naturam vero ut masculus masculum polluat et mulier mulierem*. Et eadem ratio est de omni actu coitus ex quo generatio sequi non potest. Deinde cum dicit *similiter autem*, exponit quantum ad mares, qui, scilicet, *relicto naturali usu feminae exarserunt*, id est, extra terminos naturae arserunt, secundum illud Ps. CXVII, 12. — *exarserunt sicut ignis in spinis* : et hoc *in desideriis suis*, scilicet carnalibus, *invicem masculi in masculos turpitudinem operantes*. Ez. XVI, 37. — *nudabo ignominiam tuam coram eis*, et cetera. Deinde cum dicit *et mercedem*, ostendit hanc poenam convenientem esse culpae, dicens *recipientes in semetipsis*, id est in deformatione suae naturae, *mercedem erroris sui*, scilicet quo Dei veritatem in mendacium commutaverunt, *mercedem*, id est retributionem, *quam oportuit* scilicet eos recipere, secundum iustitiae ordinem, ex qua debitum erat ut qui in Dei naturam iniuriosi fuerant, id quod est proprium sibi, creaturis attribuendo, in sui natura contumeliosi existerent. Et quamvis merces proprie videatur in bonum sonare, tamen hic sumitur pro quacumque retributione, etiam in malis, secundum modum quo dicitur infra VI, 23. — *stipendia peccati mors*. Mich. I, 7. — *mercedes eorum igni comburentur*. Est autem notandum quod satis rationabiliter apostolus vitia contra naturam, quae sunt gravissima inter peccata carnalia, ponit idololatriae poenam, quia simul cum idololatria incepisse videntur, scilicet

1. Soit sous le rapport de sa différence constitutive, qui est d'être raisonnable; ainsi dit-on de tout péché qu'il est contre la nature de l'homme, en tant qu'il est contre la droite raison. Et c'est pourquoi, selon Jean Damascène[174] l'ange par son péché s'est détourné de ce qui est conforme à sa nature, pour aller vers ce qui est contre elle.

2. Soit sous le rapport de sa différence générique, qui est d'être animal. Or il est manifeste que, selon l'intention de la nature, l'union des sexes chez les animaux est ordonnée à l'acte de la génération; d'où il suit que tout mode d'union qui ne peut concourir à la génération est contre la nature de l'homme en tant qu'il est animal. Et selon cela, il est dit dans *la Glose* "L'usage naturel est que l'homme et la femme s'unissent par un même accouplement; mais <l'acte> de se souiller entre mâles ou entre femelles est contre nature[175]." Et il en est de même de tout acte de coït dont la génération ne peut résulter[176].

150. — B. Puis, lorsque <l'Apôtre> dit : 27 Et semblablement, il explique <ce qu'il avait dit> en parlant des mâles, qui ayant délaissé l'usage naturel de la femelle, ont brûlé, c'est-à-dire se sont embrasés au-delà des limites de la nature, selon ce verset d'un psaume : "Ils se sont embrasés comme un feu dans des épines "; et cela dans leurs désirs charnels, les uns pour les autres, en commettant la turpitude, mâles avec mâles. — "Je mettrai à nu ton ignominie devant eux, et ils verront toute ta turpitude."

151. — III. Enfin, lorsqu'il ajoute : *le salaire,* il montre que cette peine convient à la faute; car il dit : *recevant en eux-mêmes,* c'est-à-dire par la dégradation de leur nature, le salaire dû à leur égarement, par lequel ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge. Le salaire, c'est-à-dire la rétribution, qui <leur> était dû,

---

animaux, l'homme est caractérisé par la présence en lui de la raison. D'où la définition l'homme est un animal raisonnable.

[174] Voir SAINT JEAN DAMASCÈNE, De fide orihodoxa II, 4 (PG 94, 875 A; Buytaert, p. 75).
[175] Glosa in Rom. I, 26 (GPL, col. 1333 C sous le nom d'Haymon).
[176] Lieu parallèle t 3 Contra Gentiles c. 122.

tempore Abrahae, quando creditur idololatria incoepisse. Unde et tunc primo leguntur in Sodomitis punita fuisse, ut Gen. XIX. Simul etiam idololatria crescente, huiusmodi vitia creverunt. Unde dicitur II Mach. IV, 12 s., quod Iason *ausus est sub ipsa arce optimos quosque epheborum in lupanaribus ponere. Erat autem hoc non initium sed incrementum quoddam et profectus gentilis et alienigenae conversationis*. Deinde cum dicit *et sicut non probaverunt*, ostendit eos iustitiae fuisse subiectos. Et primo ostendit ex qua priori culpa in haec peccata devenerunt, secundo enumerat horum peccatorum differentias, ibi *repletos omni iniquitate*. Culpam autem praecedentem ponit, cum dicit *et sicut non probaverunt Deum habere in notitia*. Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo, quia quamvis lumine rationis per creaturas visibiles veram Dei cognitionem habere potuerunt, tamen ut liberius possent peccare, *non probaverunt*, id est non approbaverunt, ut ipsi haberent Deum in sui notitia. Iob XXI, 14. — *recede a nobis : scientiam viarum tuarum nolumus*. Alio modo, potest intelligi quod ipsi non probaverunt quod Deus in sui notitia haberet facta humana, secundum illud Ps. XCIII, 7. — *dixerunt : non videbit dominus, nec intelliget Deus*. Et secundum hunc sensum convenienter huic culpae respondet poena cum subditur *tradidit illos Deus in reprobum sensum*. Dicitur autem hic sensus hominis non exterior, quo sensibilia cognoscuntur, sed interior, secundum quem iudicat de agendis, secundum illud Sap. VI,

c'est-à-dire qu'ils devaient recevoir selon l'ordre de la justice[177], qui exigeait que ceux qui avaient outragé la nature de Dieu, en attribuant aux créatures ce qui lui appartient en propre, soient ignominieux envers leur propre nature. Et bien que <ce mot> "salaire" semble vouloir exprimer à proprement parler une chose bonne, ici cependant il est pris pour toute rétribution, même à l'égard des méchants, au sens où il est dit : "La solde du péché est la mort."
— "Tous leurs salaires seront brûlés au feu."
Il faut observer que l'Apôtre présente à juste titre les vices contre nature, qui sont les plus graves parmi les péchés de la chair, comme peine de l'idolâtrie[178]; car c'est en même temps que l'idolâtrie qu'ils semblent avoir pris naissance, au temps d'Abraham, époque que l'on considère comme étant le début de l'idolâtrie. Aussi lit-on que ce fut pour la première fois que <ces péchés> furent punis chez les Sodomites, comme on le rapporte dans la Genèse." Et à mesure que l'idolâtrie se développait, ces sortes de vices croissaient. Ainsi est-il dit au second livre des Maccabées que Jason "osa établir un gymnase sous la citadelle même, et exposer tous les jeunes hommes, les meilleurs, dans les lieux infâmes. Et ce n'était pas un commencement, mais un certain accroissement et un progrès de la vie païenne et étrangère, causée par le crime abominable et inouï de l'impie et non prêtre Jason."
152. — Ensuite lorsque <l'Apôtre> dit : 28 Et de même qu'ils n'ont pas approuvé, il montre qu'ils ont été soumis à la justice.
A) Et il montre d'abord à partir de quelle

[177] Traditionnellement et selon la loi naturelle telle que l'ont définie les Latins et particulièrement Cicéron, ssjus est suum cuique tribuere " ("le droit, c'est attribuer â chacun ce qui lui appartient"), autrement dit son dû. Cette doctrine classique des junsconsultes romains (voir Ulpien) est reprise par saint Thomas (Somme Théologique 2a-2ae, Q. 58, a. 1). Ce qui est dû à quelque chose ou à quelqu'un, c'est ce qui lui revient en fonction de sa nature, soit en elle-même, soit au regard de la situation qu'elle détermine dans ta société, afin que l'ordre voulu par Dieu (qui a voulu les natures) règne en toutes choses et c'est là la justice, alors que l'injustice est un désordre. Rappelons que la philosophie du droit élaborée par saint Thomas à partir d'Aristote et des jurisconsultes est généralement considérée comme un chef-d'œuvre de la pensée politique. Ici nous en voyons les conséquences dans l'ordre moral et même religieux.
[178] Le désordre moral dans les relations humaines est donc une conséquence du désordre métaphysique et religieux qu'introduit l'idolâtrie dans la relation de l'homme à Dieu. — Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 94, a. 3, sot. 3.

16. — *cogitare de illa sensus est consummatus*. Dicitur autem sensus reprobus quo aliquis reprobandum iudicium habet de agendis, secundum illud II Tim. III, 8. — *homines mente corrupti, reprobi circa fidem*. Ier. VI, 30. — *argentum reprobum vocate eos*. Et ideo subdit *ut faciant ea quae non conveniunt*, id est ea quae a recta ratione discordant. Sap. III, 11. — *inutilia opera eorum* sunt. Est autem conveniens ut qui contra Dei notitiam peccaverunt, vel eum cognoscere nolentes, vel eum cognoscere non arbitrantes, in perversitatem sensus traderentur. Unde et Sap. XIV, 31 dicitur : *peccantium poena perambulat semper in iustorum praevaricationem*. Deinde cum dicit *repletos*, etc., enumerat huiusmodi inconvenientia opera. Et primo, ponit id quod est generale, dicens *repletos omni iniquitate*, quia ut dicitur I Io. III, 4, *omne peccatum est iniquitas*. Sicut enim omnis virtus, inquantum exequitur praeceptum legis, habet rationem iustitiae, ita etiam omne peccatum, inquantum a regula legis divinae discordat, habet rationem iniquitatis. Et sic in sacra Scriptura praecipue peccata arguuntur. Dupliciter autem eorum culpam exaggerat. Primo quidem intensive per hoc quod dicit *repletos*. Ille enim videtur repleri iniquitate cuius affectus est totaliter ad peccandum dispositus, secundum illud Ps. XIII, 3. — *quorum os maledictione et amaritudine plenum est*. Secundo extensive quia scilicet non tantum in uno peccaverunt sed in omnibus. Sap. XIV, 27. — *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est*. Consequenter cum dicit *malitia*, enumerat peccata in speciali. Et primo quantum ad transgressionem, quae opponitur praeceptis negativis, secundo quantum ad omissionem, quae opponitur praeceptis affirmativis, ibi *superbos*. Circa primum duo facit : primo ponit peccata quibus aliquis deterioratur in seipso, secundo peccata quibus aliquis fit nocivus proximo, ibi *nequitia*. Circa primum, ponit quidem id primo quod est generale cum dicit *malitia*, quae est habitus vitiosus, virtuti oppositus. Unde ex malitia peccare

faute antécédente ils sont tombés dans ces péchés.

B) Puis, il énumère les différences qu'il y a entre ces péchés [n° 156] : remplis de toute iniquité, de malice, de fornication, etc.

153. — A. Il expose la faute précédente, lorsqu'il dit : *Et de même qu'ils n'ont pas approuvé le fait de pouvoir connaître Dieu*. Ce qui peut se comprendre de deux manières

1. D'abord en ce sens que tout en ayant pu, par la lumière de la raison et par les créatures visibles, avoir une véritable connaissance de Dieu, cependant pour pouvoir pécher plus librement, ils n'ont pas montré, c'est-à-dire n'ont pas approuvé le fait qu'eux-mêmes avaient Dieu dans leur connaissance : "Retire-toi de nous; nous ne voulons pas connaître tes voies "

2. Ensuite en ce sens qu'eux-mêmes n'ont pas approuvé le fait que Dieu a dans sa connaissance les actions humaines : "Le Seigneur ne le verra pas, et le Dieu de Jacob ne le saura pas. "Et suivant ce sens, lorsque <l'Apôtre> ajoute : *Dieu les a livrés à leur sens réprouvé*, la peine répond convenablement à cette faute.

154. — Il n'est pas question ici du sens extérieur de l'homme, par lequel on discerne les choses sensibles, mais du sens intérieur, par lequel il juge de ce qu'il doit faire, selon ce verset de la Sagesse : "Occuper sa pensée de la sagesse, c'est le sens parfait "On appelle "sens réprouvé celui par lequel l'homme a un jugement blâmable par rapport à ce qu'il doit faire, selon ce verset de la seconde épître à Timothée : "Hommes corrompus d'esprit, réprouvés quant à la foi." <Et selon ce passage de> Jérémie : "Appelez-les un argent réprouvé, parce que le Seigneur les a rejetés"

155. Et c'est pourquoi il ajoute : *pour faire ce qui ne convient pas,* c'est-à-dire ce qui est en désaccord avec la droite raison "Leurs œuvres sont inutiles."

Or il est convenable que ceux qui ont péché contre la connaissance de Dieu, soit en refusant de le connaître, soit en pensant qu'il ne connaît pas <toutes choses>, soient livrés à la perversité de leur sens. Et c'est pourquoi il est dit au livre de la Sagesse "La peine des pécheurs marche toujours contre la

dicuntur qui ex habitu peccant. Ps. LI, 3. — *quid gloriaris in malitia ?* In speciali ponit peccatum quo quis deordinatur circa appetitum corporalium delectationum, cum dicit *fornicatione*. Quamvis enim fornicatio proprie sit cum meretricibus, quae iuxta fornices, id est arcus triumphales, se publice prostituebant, tamen hic sumitur pro omni illicito concubitu. Tob. IV, 13. — *attende tibi fili mi ab omni fornicatione*. Secundo, ponit vitium per quod quis deordinatur circa appetitum rerum exteriorum cum dicit *avaritia*, quae est immoderatus appetitus habendi. Hebr. ult. : *sint mores sine avaritia, contenti praesentibus*. Deinde ponuntur peccata quae tendunt ad nocumentum proximi. Et primo ponit id quod est generale cum dicit *nequitia*, dum scilicet attentat aliquis quod nequit implere; quod maxime contingit circa nocumenta proximorum, quibus non potest aliquis aliquando pro voto nocere. Ps. VII, 10. — *consumetur nequitia peccatorum*. Consequenter ponit radicem horum peccatorum dicens *plenos invidia*, quae est dolor de alieno bono, ex quo aliquis incitatur ad nocendum alteri. Sap. II, 24. — *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum*. Postea ponuntur nocumenta et primo manifesta, et quantum ad facta, cum dicit *homicidiis*, quae sunt praecipua nocumenta. Os. IV, 2. — *maledictum, mendacium et homicidium, furtum et adulterium inundaverunt*. Dicit autem pluraliter *homicidiis*, quia homicidium non solum consistit in opere sed etiam in voluntate. I Io. III, 5. — *qui odit fratrem suum homicida est*, qui scilicet odit ad occidendum. Et quantum ad verba, cum dicit *contentione*. Est autem contentio

prévarication des hommes injustes."

156. — B. Ensuite lorsqu'il dit : 29 *remplis, etc.*, il énumère ces œuvres inconvenantes. Et il expose en premier lieu ce qui est général, en disant : *remplis de toute iniquité,* parce qu'il est dit : "Tout péché est iniquité." Car de même que toute vertu, en tant qu'elle accomplit le précepte de la Loi, relève de la justice, ainsi tout péché, en tant qu'il se sépare de la règle de la Loi divine, relève de l'iniquité. Et c'est sous ce rapport que dans la sainte Ecriture les péchés sont surtout blâmés. <L'Apôtre> souligne la grandeur de leur faute de deux manières :

1. D'abord dans son <degré d'> intensité, quand il dit : *remplis.* Car on considère comme rempli d'iniquité celui dont l'affection est tout entière disposée à pécher, selon ce verset du psaume : "Leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume"

2. Puis dans son étendue, parce qu'ils n'ont pas péché seulement en un point, mais en tous : "Le culte des infâmes idoles est la cause, le principe et la fin de tout mal"

157. — Ensuite lorsqu'il dit : *de malice, etc.*, il énumère les péchés selon leur espèce.

a) Et d'abord ceux qui concernent la transgression[179] et qui sont opposés aux préceptes négatifs[180].

b) Puis, ceux qui concernent l'omission et qui sont opposés aux préceptes positifs[181] [n° 163] : orgueilleux.

a. À l'égard des péchés de transgression, il expose

— En premier lieu, les péchés par lesquels on s'avilit soi-même.

— En second lieu, les péchés par lesquels on nuit au prochain [n° 159] : de méchanceté.

158. — [182]À l'égard des premiers, <l'Apôtre> expose d'abord ce qui est général, lorsqu'il dit

[179] Lieux parallèles Commentaire sur les Psaumes 24, 7 " Il y a deux genres de péchés l'un est un péché de transgression, et l'autre d'omission. Et ces derniers, c'est-à-dire les péchés d'omission, sont appelés fautes s; 18, 13 "Le péché est double de transgression, et cela se discerne plus facilement, car l'homme sait qu'il a commis un acte mauvais. D'omission, et cela se voit difficilement, parce que ces actes n'obligent pas sans cesse, mais ils ont lieu en une circonstance <déterminée> et à un moment <donné> " (trad. par J-E. Stroobant de Saint-Eloy, p. 296 et 236). —Dans Somme Théologique 1a-2ae Q. 72, a. 6, saint Thomas distingue un péché de commission et un péché d'omission.

[180] Lieu parallèle " Somme Théologique 2 Q. 79, a. 2.

[181] Lieu parallèle : Somme Théologique 2a-2 Q. 79, u. 3, sol. 3.

[182] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2a, Q. 71, a. 1.

impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Prov. XX, v. 3. — *honor est homini qui se separat a contentionibus*. Deinde ponit nocumenta occulta et, primo, illud quod est generale, cum dicit *dolo*, quando scilicet aliud simulatur et aliud agitur. Ier. IX, 8. — *sagitta vulnerans lingua eorum, dolum locuta est; in ore suo pacem cum amico suo loquitur et occulte ei ponit insidias*. Post haec ponit radicem interiorem horum nocumentorum, cum dicit *malignitate*, quae importat malum ignem, id est malum affectum in corde secundum illud Ps. XXVII, 3. — *loquuntur pacem cum proximo suo mala autem in cordibus*. Ps. V, 6. — *non habitabit iuxta te malignus*. Consequenter ponit nocumenta occulta, quae praecipue fiunt verbis, cum dicit *susurrones*, qui scilicet occulte susurrant in auribus hominum ad seminandas inter eos discordias. Eccli. XVIII, 15. — *susurro et bilinguis maledictus* in populo; *multos enim turbavit pacem habentes. Detractores*, qui scilicet detrahunt famae alicuius occulte, id est eo ignorante mala dicentes de eo. Eccle. X, 11. — *si mordeat serpens in silentio nihil eo minus habet qui occulte detrahit*. Et ne putentur ista peccata esse levia, quia solo ore committuntur, subdit *Deo odibiles*. Impugnant enim id maxime quod Deus in hominibus amat, scilicet mutuum amorem. Io. XV, 12. — *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem*. Unde dicitur Prov. VI, 16. — *sex sunt quae odit Deus et septimum detestatur anima eius*, scilicet qui seminat inter fratres discordias. Addit autem

: *de malice*, <mot> qui indique une habitude vicieuse opposée à la vertu. C'est ainsi que sont dits pécher par malice ceux qui pèchent par habitude[183] "Pourquoi te glorifies-tu en ta malice ?"

En disant : de fornication, <l'Apôtre> expose en particulier <d'abord> le péché par lequel on est entraîné au désordre en suivant l'appétit des délectations corporelles. Car bien qu'au sens strict la fornication se commette avec des courtisanes, qui se prostituaient publiquement près des voûtes (iuxta fornices[184]), c'est-à-dire des arcs de triomphe, cependant <ce mot> est pris ici pour toute union illicite : "Garde-toi, mon fils, de toute fornication, et hors de ta femme, ne te permets jamais de connaître le crime.[185]"

Puis en mentionnant ce qui est un appétit immodéré de posséder, <l'Apôtre> expose le vice par lequel on est entraîné au désordre en suivant l'appétit des choses extérieures : "Que votre conduite soit sans avarice, vous contentant de ce que vous avez."

159. — Ensuite sont énumérés les péchés qui portent préjudice au prochain. Il énumère tout d'abord ce qui est général, lorsqu'il dit : *de méchanceté*, ce qui a lieu quand on entreprend ce qu'on ne peut accomplir, surtout dans les choses nuisibles au prochain, à qui <le méchant> ne peut quelquefois nuire selon son désir : "La méchanceté des pécheurs sera consumée."

Puis <l'Apôtre> indique la racine de ces péchés en disant : *pleins d'envie*. L'envie[186] est une tristesse provoquée par le bien du prochain, tristesse qui incite à lui nuire "Par

[183] 2. Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 78, a. 2; 2 Sentences dist. 43, a. 2.

[184] Le mot fornicatio vient de fornix, lequel ii l'époque impériale avait le sens d'arc triomphal. Il s'est spécialisé dans le sens de "voûte (souterraine)", poteme voûtée " et spécialement "chambre voûtée" comme en habitaient le bas peuple, et notamment les prostituées. De là le sens pris dans la langue populaire et spécialement dans le latin de l'Eglise par fornicor (-ans) et ses dérivésfornicarius, fomicator (-mix), fornicatio. Voir Dictionnaire étymologique de la langue latine par A. Ernout et A. Meillet, p. 442. Lieux parallèles : 4 Sentences dist. 41, a. 4, Q. 1; De mob, Q. 15, a. 3.

[185] Lieux parallèles : Somme Théologique I', Q. 63, a. 2, sol. 2; 2a-2 Q. 118; De male, Q. 13, a. 1.

[186] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 36, a. 1." ; De male, Q. 10, a. 1, ad 6; lad Cor. 14, 1, lect. 1 (éd. Marîetti n° 810).

contumeliosos, qui scilicet mala in faciem inferunt. I Tim. I, 13. — *qui prius fuit blasphemus et persecutor et contumeliosus*. Sic ergo haec tria vitia in materia conveniunt, quia omnes mala dicunt de proximo. Differunt autem in fine, nam susurro intendit discordiam, detractor infamiam, contumeliosus iniuriam. Consequenter ponit peccata quae pertinent ad omissionem, et primo ponit radicem horum peccatorum cum dicit *superbos*. Dicuntur enim superbi quasi super se euntes per inordinatum appetitum excellentiae, volunt enim praeesse, non subesse alienae regulae, et ideo praecepta omittunt. Eccli. c. X, 15. — *initium omnis peccati superbia*, quod verum est quantum ad aversionem a Deo, non quantum ad conversionem ad bonum commutabile. Dicitur enim I Tim. ult. quod *radix omnium malorum est cupiditas*. Secundo ponit processum superbiae, ex quo primo in corde nascitur elatio, ut scilicet homo se super alios efferat. Lc. c. XVIII, 11. — *non sum sicut ceteri hominum*. Unde dicitur contra elatos illud Ps. CXXX, v. 1. — *neque elati sunt oculi mei*. Secundo ex superbia in opere nascitur novitatum praesumptio, et quantum ad hoc subdit *inventores malorum*; quia enim bona iam a Deo et ab hominibus sunt instituta, consequens est ut ipsi de novo adinveniant mala. Is. III, 8. — *adinventiones eorum contra dominum*. Consequenter ponuntur ipsae omissiones. Et primo respectu superiorum; unde, quantum ad parentes, dicit *parentibus non obedientes*. Contra id quod dicitur Eph. c. VI, 1. — *filii obedite parentibus vestris in domino*. Quantum autem ad Deum dicit *insipientes*, id est contra divinam reverentiam agentes. Iob

l'envie du diable, la mort est entrée dans le monde "

160. — Après quoi sont énumérés les dommages, et d'abord ceux qui sont extérieurs et dans les faits, lorsqu'il dit : *d'homicides*, lesquels sont les dommages principaux : "L'imprécation, et le mensonge, et l'homicide, et le vol, et l'adultère, ont inondé <la terre>, et le sang s'est mêlé au sang." Et il dit : *d'homicides* au pluriel, parce que l'homicide ne consiste pas seulement en acte, mais aussi dans la volonté : "Quiconque hait son frère est homicide ", c'est-à-dire celui qui le hait jusqu'à le tuer.

Puis <sont énumérés> les dommages en paroles : de querelle. Or la querelle est un assaut contre la vérité s'accompagnant de clameurs effrontées[187] — "C'est un honneur pour l'homme de se séparer des disputes "

161. — Ensuite il expose les dommages secrets, et d'abord en général, quand il dit : *de ruse*[188], c'est-à-dire quand on simule une chose, tandis qu'on en fait une autre : "C'est une flèche blessante que leur langue, elle ne parle que pour la ruse; <chacun> en sa bouche parle de paix avec son ami, et en cachette il lui tend des pièges."

Après quoi, <l'Apôtre> expose la racine intérieure de ces dommages, lorsqu'il dit : *de malignité*. La malignité suppose un feu mauvais[189], c'est-à-dire une mauvaise affection dans le cœur : "Ils parlent de paix avec leur prochain, et ils ont le mal dans leurs cœurs." — "Le méchant n'habitera pas près de toi."

162. — Ensuite <l'Apôtre> expose les dommages secrets, qui se font principalement en paroles, en disant : *chuchoteurs de médisances*[190], c'est-à-dire ceux qui en

[187] Voir Glosa in Rom. 1, 29 (GPL, col. 1335 CD). — Lieux parallèles : Somme Théologique 2a-2ae, Q. 38, a. 1; 2 Ad Tim. 2, 14, lect. 2 (éd. Marietti, n° 60).

[188] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 55, a. 4.

[189] Cette étymologie de malignus (malus ignzs, e mauvais feu") remonte à Hugutio (mort en 1210) et figure dans son Liber deriva tionum (ms. Paris BN lat. 7625 A, f" 100 rb) elle se trouve aussi dans la Summa cive Exposinones vocabulorum Biblie de Guillaume Breton, éd. par L. W. Daly et B. A. Daly, vol. I, p. 407. — La pratique de ces étymologies est courante dans la pensée médiévale saint Isidore de Séville en a fourni le modèle dans ses Etymologiae (vn siècle). Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 36, 1.

[190] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 74.

XXVIII, 28. — *ecce timor domini ipsa est sapientia et recedere a malo intelligentia*. Secundo, ponit omissionem quantum ad seipsum. Cum dicit *incompositos*, in habitu et in incessu. Eccli. XIX, 27. — *amictus corporis et risus dentium et ingressus hominis, enuntiant de illo*. Quidam tamen inculpantur Is. III, 16 de hoc quod composito gradu incedebant, quia illa compositio excedebat modum communem hominum, inter quos conversabantur. Tertio, ponit omissionem quantum ad pares ad quos debemus habere, primo, affectum in corde; contra quod dicit *sine affectione*. Prov. XII, 10. — *viscera impiorum crudelia*. II Tim. III, 2. — *erunt homines seipsos amantes*, scilicet et non alios. Secundo, debet homo eis exhibere socialem conversationem; contra quod subdit *absque foedere*, quo scilicet aliis socialiter non convivunt. Iud. XVIII, 27 s. *Percusserunt eos in ore gladii eo quod cum nullo hominum haberent quicquam societatis et negotii*. Eccle. IV, 10. — *vae soli quoniam cum ceciderit*, et cetera. Quarto, quantum ad inferiores, subdit *sine misericordia*, quam debemus miseris exhibere. Iac. II, 13. — *iudicium sine misericordia fiet illi qui non facit misericordiam*, et cetera. Deinde cum dicit *qui cum iustitiam*, ostendit eos esse obnoxios irae, sive vindictae divinae. Circa quod tria consideranda sunt : primo, naturalis eorum affectus quia, cum cognoscerent Deum iustum et omnes alias perfectiones habentem, non crediderunt quod pro peccatis poenam inferret. Soph. I, 12. — *dicunt in cordibus suis : non faciet dominus male*. Et hoc est quod dicit *qui cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt*. Secundo poena peccatis eorum debita, cum dicit *digni sunt morte*. Infra c. VI, 23. — *stipendia peccati mors est*. Dignum est enim quod anima, quae deserit Deum, a corpore suo deseratur per mortem corporalem, et finaliter deseratur a Deo per mortem aeternam, de qua dicitur in

cachette chuchotent à l'oreille des hommes dans le dessein de semer la discorde entre eux : "Le chuchoteur de médisances et l'homme à deux langues est maudit" dans le peuple, "car il troublera beaucoup de personne qui vivent en paix." Détracteurs. Les détracteurs sont ceux qui amoindrissent la réputation de quelqu'un en cachette[191], la personne ignorant que l'on dit du mal d'elle : "Si un serpent mord dans le silence, celui qui diffame en secret n'a rien de moins que ce serpent"

Et pour qu'on ne croie pas ces péchés légers, parce qu'ils se commettent par la langue seule, il ajoute : *haïs de Dieu.* Car ils attaquent surtout ce que Dieu aime chez les hommes, c'est-à-dire l'amour mutuel : "Voici mon commandement : que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés." C'est pourquoi il est dit dans les Proverbes : "Il y a six choses que hait le Seigneur, et la septième, son âme la déteste ", à savoir celui qui sème la discorde parmi ses frères.

Il ajoute : *insolents,* c'est-à-dire ceux qui jettent le mal à la face[192] — "Moi qui étais auparavant blasphémateur, persécuteur et outrageant."

Ainsi donc ces trois vices ont une matière commune, parce que tous <ces pécheurs> disent du mal du prochain. Mais <l'Apôtre> les énumère dans l'ordre de leur finalité, car l'intention du chuchoteur de médisances est la discorde, celle du détracteur l'infamie, celle de l'insolent l'injure.

163. — b. Viennent ensuite les péchés qui concernent l'omission, et <l'Apôtre> expose tout d'abord la racine de ces péchés, quand il dit : *orgueilleux*[193]. Ils sont appelés ainsi, comme s'ils s'élevaient au-dessus d'eux-mêmes par un appétit désordonné de leur propre excellence; car ils veulent commander et non dépendre d'un règlement autre que le leur, et par là ils omettent d'accomplir les préceptes : "Le commencement de tout péché est l'orgueil." Ce qui est vrai pour l'acte de se détourner de Dieu, mais non pour une conversion au bien périssable; car il est dit

[191] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 73.
[192] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 72.
[193] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 162.

Ps. XXXIII, 22. — *mors peccatorum pessima*, et, Apoc. XX, 6. — *in his mors secunda non habebit potestatem*. Tertio considerandum est quibus talis poena debetur. Et, primo, his *qui talia agunt*, scilicet praedicta peccata, secundum illud Ps. V, 7. — *odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium. Et non solum* illis *qui faciunt sed etiam* his *qui consentiunt facientibus*. Et hoc dupliciter. Uno modo directe, vel laudando peccatum, secundum illud Ps. IX, 24. — *laudatur peccator in desideriis animae suae*, vel etiam praebendo consilium et favorem, secundum illud II Par. XIX, 2. — *impio praebes auxilium*. Alio modo indirecte, quando non reprehendit aut impedit quocumque modo, si potest, et praecipue si ex officio incumbat, sicut peccata filiorum imputantur Heli, sicut patet I Reg. III, 13. Haec autem specialiter apostolus dicit propter quosdam sapientes gentilium, qui, et si idola non colebant, tamen colentibus non resistebant.	dans la première épître de Paul à Timothée que "la racine de tous les maux est la cupidité." **164**. <L'Apôtre> expose en second lieu la progression de la superbe. Elle commence à engendrer dans le cœur l'exaltation par laquelle l'homme s'élève au-dessus des autres : "Le pharisien, se tenant debout, priait ainsi en lui-même : O Dieu, je te rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont voleurs, injustes, adultères; ni même comme ce publicain." Aussi est-il dit contre ceux qui s'élèvent : "Seigneur, mon cœur ne s'est pas exalté, et mes yeux ne se sont pas élevés." Puis la superbe donne naissance à l'innovation présomptueuse dans les œuvres. Et <l'Apôtre> ajoute à ce propos : inventeurs du mal, parce que le bien étant déjà établi par Dieu et par les hommes, il s'ensuit que <les pécheurs> eux-mêmes font advenir le mal en innovant : "Leurs inventions sont contre le Seigneur." **165. —** Puis sont énumérées les omissions elles-mêmes. **—** Et d'abord <l'omission> à l'égard des supérieurs; aussi dit-il vis-à-vis des parents : désobéissants à leurs parents. Et cela contrairement à cette parole : "Enfants, obéissez à vos parents dans le Seigneur; car cela est juste." Mais vis-à-vis de Dieu il dit : 31 *insensés*, c'est-à-dire agissant contre le respect <dû> à Dieu : "Voici : la crainte du Seigneur, c'est la sagesse, et s'éloigner du mal, l'intelligence." **—** Ensuite, il expose l'omission à l'égard de soi-même, lorsqu'il dit : *désordonnés, dans la tenue et la démarche* : "Le vêtement du corps, le rire des dents, et la démarche d'un homme le font connaître." Cependant certains ont été blâmés de ce qu'ils marchaient avec un pas affecté parce que cette affectation s'écartait des manières de vivre des hommes de leur entourage. **—** Puis, il expose l'omission à l'égard des égaux, à qui nous devons d'abord l'affection du cœur. Contre ce manque ment <l'Apôtre> dit : sans affection. — Il est écrit dans les Proverbes : "Les entrailles des impies sont

	cruelles > Et dans la seconde épître à Timothée : "Il y aura des hommes s'aimant eux-mêmes ", et non les autres. Puis nous devons leur témoigner une relation sociale. Contre ce manquement il ajoute : *Infidèles,* ce qui fait qu'ils ne vivent pas en société : "Ils les frappèrent du tranchant du glaive, et livrèrent la ville aux flammes. Il n'y eut personne pour la secourir, parce qu'ils habitaient loin de Sidon, et qu'ils n'avaient avec quelque homme que ce soit aucune société et aucun commerce." — "Malheur à celui qui est seul, parce que, lorsqu'il tombe, il n'a personne pour le relever." — Enfin, il expose l'omission à l'égard des inférieurs, en ajoutant : sans miséricorde, sentiment que nous devons témoigner aux malheureux : "Le jugement est sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde; mais la miséricorde s'élève au-dessus du jugement " **166. —** En disant ensuite : 32 Eux qui, bien qu'ayant connu la justice de Dieu, <l'Apôtre> montre qu'ils sont objets de la colère ou de la vengeance divine**.** Et à cet égard il y a trois choses à considérer : Leur affection naturelle, parce que, bien que connaissant un Dieu juste et pourvu de toutes les autres perfections, ils n'ont pas cru qu'il leur infligerait une peine pour leurs péchés : "Eux qui disent en leurs cœurs le Seigneur ne fera pas de bien, et il ne fera pas de mal." Et c'est bien ce que <l'Apôtre> dit Eux qui, bien qu'ayant connu la justice de Dieu, n'ont pas compris. **167. —** La peine due à leurs péchés, lorsqu'il dit : *sont dignes de mort*. "La solde du péché est la mort." Il est juste, en effet, que l'âme qui abandonne Dieu, soit abandonnée de son corps par la mort corporelle, et finalement de Dieu par la mort éternelle, dont il est dit dans ce psaume : "La mort des pécheurs est très funeste." — "La seconde mort n'aura pas de pouvoir sur eux; ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils régneront avec lui pendant mille ans" 168. Enfin il faut considérer ceux à qui cette peine est due. Cette peine est d'abord due à ceux qui commettent de telles actions, c'est-à-dire <qui commettent> les péchés que l'on

	vient de mentionner, selon ce verset du psaume : "Tu hais tous ceux qui opèrent l'iniquité, tu perdras ceux qui disent le mensonge." Et non seulement ceux qui les font, mais encore ceux qui approuvent ceux qui les font. Et cela de deux manières soit directement, en louant le péché, selon ce verset du psaume : "Le pécheur est loué dans les désirs de son âme "; ou même en leur donnant conseil et faveur, selon qu'il est dit : "Tu donnes du secours à l'impie, et tu te lies d'amitié avec ceux qui haïssent le Seigneur; et c'est pour cela certainement que tu méritais la colère du Seigneur." Soit indirectement, quand on ne reprend pas ou que l'on n'empêche pas le péché de quelque manière que ce soit, si on le peut, et surtout si le devoir nous en incombe, comme Elie à qui furent imputés les péchés de ses fils : "<Je lui ai prédit que je devais juger sa maison à jamais, pour cause d'iniquité, parce qu'il savait que ses fils agissaient indignement, et qu'il ne les a pas corrigés> " L'Apôtre dit cela expressément en raison de quelques sages d'entre les Gentils, qui, tout en ne rendant pas de culte aux idoles, ne s'opposaient cependant pas à ceux qui les honoraient.
Caput 2	CHAPITRE 2
Lectio 1	**Leçon 1 [versets 1 à 5]**
	[n° 169] 1 C'est pourquoi tu es inexcusable, ô homme, qui que tu sois, toi qui juges. Car en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même, puisque tu agis de même, toi qui juges. [n° 178] 2 Car nous savons que le jugement de Dieu est selon la vérité pour ceux qui agissent de même. [n° 180] Estimes-tu donc, ô homme, toi qui juges ceux qui agissent de même, et qui les fais toi-même, que toi tu fuiras le jugement de Dieu ? n° 182] 4 Méprises-tu les richesses de sa bonté, et de sa patience, et de sa longanimité ? [n° 183] Ignores-tu que la bénignité de Dieu t'amène â la pénitence ? [n° 186] 5 Cependant, par ton endurcissement

	et par ton cœur impénitent, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et de la révélation du juste jugement de Dieu.
[86174] Super Rom., cap. 2 l. 1 Postquam apostolus ostendit quod gentiles iustificati non sunt ex veritatis cognitione quam habuerunt, hic ostendit quod neque etiam Iudaei iustificati sunt ex his in quibus gloriabantur. Et sic utrisque est necessaria ad salutem virtus evangelicae gratiae. Primo ergo dicit quod Iudaei non sunt iustificati ex lege. Secundo, quod non sunt iustificati ex genere, de quo gloriabantur, cap. III *quid ergo est amplius ?* Tertio, quod non sunt iustificati ex circumcisione, cap. IV *quid ergo dicemus ?* Circa primum considerandum est quod Iudaei et gentiles, ad fidem conversi, se invicem iudicabant de priori vita. Iudaei enim gentibus obiiciebant, quod sine Dei lege viventes, idolis immolabant. Gentes autem obiiciebant Iudaeis quod, lege Dei accepta, eam non servabant. Primo ergo utrosque arguit de inordinato iudicio; secundo specialiter ostendit quod Iudaei non erant digni praemio, quia ea in quibus gloriabantur non sufficiebant ad salutem, ibi *non enim auditores legis*. Circa primum duo facit. Primo confutat humanum iudicium; secundo astruit et commendat divinum, ibi *scimus enim*. Circa primum duo facit. Primo proponit mutuo se iudicantes inexcusabiles esse; secundo assignat rationem, ibi *in quo enim*. Primo ergo concludit ex praemissis, dicens : *propter quod* gentiles veritatem de Deo cognitam in iniustitia detinuerunt, *o homo, qui iudicas* alium hominem, *inexcusabilis es*, sicut supra dixit : *ita ut sint inexcusabiles*. Addit autem *omnis*, quasi dicat, quicumque sis, sive gentilis sive Iudaeus, quia etiam gentilis de quo magis videbatur, non potest excusari per ignorantiam, sicut supra ostensum est. 1 Co IV, 5. — *nolite ante tempus iudicare*. Deinde cum dicit *in quo enim* assignat rationem, excludendo causam excusationis. Primo, quidem ignorantiam; secundo,	**169. —** Après avoir montré que les Gentils n'ont pas été justifiés par la connaissance qu'ils ont eue de la vérité [n° 109], l'Apôtre montre maintenant que les Juifs ne l'ont pas été non plus par les prérogatives dont ils se glorifiaient. Et ainsi pour les uns comme pour les autres la puissance de la grâce évangélique est nécessaire pour le salut. Il dit donc d'abord que les Juifs n'ont pas été justifiés par la Loi. — Ensuite, qu'ils n'ont pas été justifiés par leur race, dont ils se glorifiaient [n° 246] : "Qu'est-ce donc que le Juif a de plus ?" — Enfin, qu'ils n'ont pas été justifiés par la circoncision [n° 322] : "Que dirons-nous donc qu'a trouvé Abraham, notre père selon la chair **?**" **170. —** Touchant le premier point, il faut considérer le fait que les Juifs et les Gentils, convertis à la foi, se jugeaient réciproquement sur leur vie antérieure. Car les Juifs reprochaient aux Gentils, vivant sans la Loi de Dieu, de sacrifier aux idoles. Et les Gentils reprochaient aux Juifs, ayant reçu la loi de Dieu, de ne pas l'observer. — <L'Apôtre> commence donc par blâmer les uns et les autres pour leur jugement sans règle. — Puis[194] il montre spécialement que les Juifs n'étaient pas dignes de récompense, parce que les prérogatives dont ils se glorifiaient ne suffisaient pas au salut [n° 210] "Car ce ne sont pas les auditeurs de la Loi." À propos de leur jugement sans règle il fait deux choses **I)** Il réfute d'abord leur jugement humain. **II)** Il établit et exalte le jugement divin [n° 178] : 2 Car nous savons. **I.** Dans sa réfutation de leur jugement humain **A)** Il met d'abord en avant le fait que ceux qui se jugent mutuellement sont inexcusables. **B)** Puis, il en donne la raison [n° 172] : Car en jugeant.

[194] 9. Lieux parallèles " Somme Théologique I Q. 62, a. 4; 2 Q. 23, a. 8, sol. 3; Q. 186, a. 7, sol. 1, etc.

innocentiam, ibi *eadem enim*. Ignorantia quidem excluditur per iudicium. Quicumque enim iudicat aliquem quasi male agentem, demonstrat se cognoscere illud esse malum, et ex hoc ostendit esse condemnabilem. Et hoc est quod dicit : *ideo* (inquam) *es inexcusabilis, in quo enim iudicas alterum* quasi male agentem, *teipsum condemnas,* id est, ostendis te esse condemnabilem. Matth. VII, 1. — *nolite iudicare, et non iudicabimini*. Non tamen credendum est, quod omne iudicium sit condemnationis causa. Est enim triplex iudicium. Unum quidem iustum, quod scilicet fit secundum regulam iustitiae. Sap. I, 1. — *diligite iustitiam, qui iudicatis terram*. Aliud est iudicium non iustum, quod scilicet fit contra regulam iustitiae. Sap. VI, 5. — *cum essetis ministri regni eius, non recte iudicastis*. Est autem tertium iudicium temerarium, contra quod dicitur Eccle. V, 1. — *ne temere quid loquaris*. Quod quidem dupliciter committitur. Uno modo, quando aliquis procedit circa id quod est sibi commissum iudicium absque debita veritatis cognitione; contra id quod dicitur Iob XXIX, 6. — *causam quam ignorabam diligentissime investigabam*. Alio modo, quando aliquis usurpat sibi iudicium de occultis, de quibus solus Deus iudicare habet; contra id quod dicitur 1 Co IV, 5. — *nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat dominus, qui illuminabit*, et cetera. Est autem aliquid occultum, non solum quoad nos, sed secundum sui naturam, ad solam Dei cognitionem pertinens. Primo quidem cogitatio cordis, secundum illud Ier. c. XVII, 9 s. : *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud ? Ego dominus scrutans corda, et probans renes*. Secundo, contingens futurum, secundum illud Is. XLI, v. 23. — *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et dicemus quia dii estis vos*. Et ideo, sicut dicit Augustinus, de sermone domini in monte : *duo sunt in quibus temerarium iudicium cavere*

171. — A. <L'Apôtre> commence par tirer une conclusion à partir de ses prémisses, en disant : *Puisque les Gentils ont retenu dans l'injustice la vérité connue au sujet de Dieu, ô homme [...], toi qui juges autrui, tu es inexcusable*. Dans le même sens, <Paul> disait plus haut [n° 125] : "De sorte qu'ils sont inexcusables." — Et il ajoute : *qui que tu sois*, comme s'il disait Qui que tu sois, Gentil ou Juif, parce que même le Gentil dont il paraissait s'agir surtout ne peut être excusé à cause de son ignorance, comme on l'a montré plus haut [n° 123s]. — "Ne jugez pas avant le temps "

172. — B. Ensuite quand il dit : *Car en jugeant,* il en donne la raison, en écartant la cause de l'excuse

1) D'abord l'ignorance.

2) Ensuite l'innocence [n° 176] : puisque tu agis de même.

173. 1. L'ignorance est écartée par le jugement. Car quiconque juge quelqu'un comme agissant mal démontre qu'il sait que cela est mal, et montre par là qu'il est condamnable. Et tel est ce que <l'Apôtre> dit : Tu es inexcusable, (dis-je), car en jugeant autrui, comme agissant mal, tu te condamnes toi-même, c'est-à-dire tu montres que toi tu es condamnable : "Ne jugez point, et vous ne serez point jugés."

174. — Toutefois il ne faut pas croire que tout jugement soit cause de condamnation.

Il y a en effet trois sortes de jugements. Le premier est juste, parce qu'il se fait selon la règle de la justice : "Aimez la justice, vous qui jugez la terre." Le deuxième est un jugement injuste, parce qu'il se fait contre la règle de la justice : "Lorsque vous étiez les ministres de son Royaume, vous n'avez pas jugé équitablement." Le troisième jugement est téméraire[195]; il est opposé à ce qui est dit : "Ne dis rien témérairement." Or on commet <un jugement téméraire> de deux manières : d'abord, quand celui à qui un jugement a été confié procède sans la connaissance exigée de la vérité; ce qui s'oppose à cette parole de Job

[195] Le jugement n'est permis qu'autant qu'il est un acte de justice", expose saint Thomas (S. Th 2a-2ae, Q. 60, a. 2). Mais, ni le jugement illégal (qui ne respecte pas les règles du droit positif, ni le jugement téméraire (qui ne respecte pas l'exigence de connaissance de la vérité ou qui présume du for interne) ne sont des actes de justice : ils sont donc illicites.

debemus : cum incertum est quo animo quidque factum fuerit, vel cum incertum est qualis quisque futurus est, qui nunc vel bonus vel malus apparet. Primum ergo iudicium non est condemnationis causa, sed secundum et tertium. Deinde cum dicit *eadem enim*, excludit aliam excusationis causam, scilicet innocentiam. Quasi dicat : ideo tu qui iudicas alios, teipsum condemnas, quia tu *eadem agis quae iudicas*, id est de quibus alios condemnas, et ita videtur quod contra conscientiam agis. Matth. VII, 3. — *quid autem vides festucam in oculo*, et cetera. Est tamen sciendum quod non semper cum aliquis aliquem iudicat de peccato quod ipse committit per hoc ipsum semper sibi condemnationem acquirit, quia non semper mortaliter peccat sic iudicando, semper tamen suam damnationem manifestat. Si enim publice sit in peccato de quo alium iudicat, videtur scandalizare iudicando, nisi forte humiliter se simul cum illo reprehendat pro suo peccato ingemiscens. Si vero sit in eodem peccato occulte, non peccat iudicando alium de peccato eodem, maxime cum humilitate et conatu ad resurgendum, ut Augustinus dicit in libro de sermone domini in monte : *primum cogitemus cum aliquem reprehendere necessitas nos cogit, utrum tale sit vitium, quod nunquam habuimus : et tunc cogitemus nos etiam habere potuisse, vel tale quod habuimus, et iam non habemus : et tunc tangat memoriam fragilitas communis, ut illam correctionem non odium, sed misericordia praecedat. Si autem invenimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus et ad pariter condolendum invitemus*. Deinde cum dicit *scimus enim*, astruit et commendat divinum iudicium. Et circa hoc tria facit. Primo ponit divini iudicii veritatem; secundo excludit contrariam opinionem, ibi

: "La cause que je ne connaissais pas, je la recherchais avec le plus grand soin" Ensuite, quand on s'approprie le jugement des choses secrètes, qui appartient à Dieu seul, à l'encontre de ce qui est dit : "Ne jugez pas avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur, qui illuminera ce qui est caché dans les ténèbres, et manifestera les pensées secrètes des cœurs; et alors chacun recevra de Dieu sa louange."

175. — Or il est des choses secrètes non seulement par rapport à nous, mais encore selon leur nature propre, relevant de la seule connaissance de Dieu. En premier lieu la pensée du cœur, selon ce verset de Jérémie : "Le cœur de l'homme est dépravé et inscrutable; qui le connaîtra ? C'est moi, le Seigneur qui scrute les cœurs, et qui éprouve les reins; qui donne à chacun selon sa voie et selon le fruit de ses inventions." Puis, le futur contingent[196] selon ce verset d'Isaïe : "Annoncez les choses qui doivent arriver dans l'avenir, et nous dirons que vous êtes des dieux." Et voilà pourquoi, selon Augustin[197], "il est deux points sur lesquels nous devons nous garder d'avoir un jugement téméraire : c'est lorsqu'il y a une incertitude, soit sur l'intention avec laquelle une chose a été faite, soit sur ce que sera demain celui qui maintenant paraît ou bon ou mauvais." Le premier jugement n'est donc pas une cause de condamnation, mais bien le deuxième et le troisième.

176. — 2. Quand <l'Apôtre> poursuit en disant : *puisque tu agis de même,* il écarte l'autre cause d'excuse, c'est-à-dire l'innocence. Autrement dit : Toi qui juges les autres, tu te condamnes toi-même, parce que toi tu agis de même, toi qui juges, c'est-à-dire les actes pour lesquels tu condamnes autrui, et l'on voit ainsi que tu agis contre la conscience : "Pourquoi vois-tu la paille qui est dans l'œil de ton frère et ne vois-tu point la poutre qui

[196] "Contingent" (du latin coniingens, "ce qui arrive signifie, en philosophie, ce qui peut ne pas être il s'oppose à "nécessaire" ce qui ne peut pas ne pas être. Si un tnangle est donné, la somme de ses angles est nécessairement égale à 180 degrés. Il y a des futurs, c'est-à-dire des événements futurs, nécessaires si je chauffe de la glace, elle se transformera en eau. Il y a des futurs contingents, ceux qui dépendent du libre arbitre de l'homme (ou de la volonté divine) et que Dieu seul connaît. Ces futurs contingents ne peuvent servir à fonder aucun jugement humain.

[197] SAINT AUGUSTIN, De sermone Domini in monte II, XVi 61 (CCL 35, 157).

existimas; tertio manifestat veritatem, ibi *qui reddet unicuique*. Dicit ergo primo : ideo dico quod teipsum condemnas cum eadem agis quae iudicas, *scimus enim*, id est pro certo tenemus, *quoniam iudicium Dei est in eos qui talia agunt*, id est imminet eis divinum iudicium. Iob XIX, 29. — *ultor iniquitatis est gladius, et scitote esse iudicium*. Eccle. ult. : *cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium*. Item scimus quod hoc iudicium est secundum veritatem. Ps. XCV, 13. — *iudicabit orbem terrae in aequitate*. Hominis autem iudicium, etiam si iuste iudicet, non semper est secundum veritatem negotii sed secundum dicta testium, quae quandoque dissonant a veritate. Sed hoc non est in divino iudicio, quia, ut ipse dicit, Ier. XXIX, 23. — *ego sum iudex et testis*. Non etiam fallitur falsis allegationibus, secundum illud Iob XLI, 3. — *non parcam ei quasi verbis potentibus et ad deprecandum compositis*. Deinde cum dicit *existimas autem*, excludit opinionem contrariam, et primo ponit eam; secundo assignat causam, ibi *an divitias*; tertio improbat, ibi *ignoras*. Dicit ergo primo : ita dixi quod iudicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt, sed numquid, *o homo*, quicumque es, *qui iudicas eos qui talia agunt, et* tamen *facis ea*, superioris iudicium non times ? Existimas quia *tu effugies iudicium Dei ?* Quasi dicat : si hoc existimas, falsa est aestimatio tua. Ps. CXXXVIII, 7. — *quo ibo a spiritu tuo ? Et quo a facie tua fugiam ?* Iob c. XI 20. — *effugium peribit ab eis*. Deinde cum dicit *an divitias*, ostendit causam huius falsae aestimationis. Quia enim homo non statim punitur a Deo pro peccato, aestimat se non esse puniendum, contra id quod dicitur Eccli. V, 4. — *ne dixeris* in corde tuo : *peccavi, et quid accidit triste ? Altissimus enim est patiens redditor*. Et Eccle. VIII, 11. — *etenim, quia non profertur cito contra malos sententia, absque ullo timore filii hominum perpetrant mala*. Attamen peccator ex eo quod centies

est dans ton œil **?**"

177. — Il faut savoir cependant qu'en jugeant autrui pour un péché que l'on commet soi-même on n'encourt pas toujours sa propre condamnation, parce que en jugeant ainsi on ne pèche pas toujours mortellement; néanmoins on manifeste toujours sa propre condamnation. Car si l'on se trouve publiquement dans le même état de péché que celui pour lequel on juge autrui, on s'expose à scandaliser en jugeant, à moins qu'on ne se blâme humblement soi-même en même temps qu'autrui et qu'on ne gémisse pour son propre péché. Mais si l'on se trouve dans le même état de péché secrètement, on ne pèche pas en jugeant autrui pour ce même péché, surtout dans l'intention de se relever avec résolution et humilité, comme le dit Augustin[198] dans son livre *Du sermon du Seigneur sur la montagne* : "Songeons d'abord, lorsque la nécessité nous contraint à reprendre quelqu'un, si nous n'avons jamais commis pareil vice, et alors songeons que nous aussi nous aurions pu le commettre; ou bien que nous avons commis pareil vice et que nous ne l'avons plus, et alors que la fragilité commune émeuve notre mémoire, afin que ce ne soit pas la haine qui l'emporte sur cette correction mais la miséricorde. Que si nous nous trouvons dans ce même état de vice, ne réprimandons pas, mais affligeons-nous ensemble et invitons-le à compatir en même temps[199]."

178. — II. Ensuite lorsqu'il dit : 2 *Car nous savons*, il établit et exalte le jugement divin. Et à ce propos il fait trois choses

— Il commence par exposer la vérité du jugement.

— Puis, il écarte l'opinion contraire [n° 180] : 3 Estimes-tu.

— Enfin, il manifeste la vérité [n° 189] qui rendra à chacun.

179. — Il dit donc en premier lieu J'affirme que tu te condamnes toi-même puisque tu agis de même, toi qui juges, car nous savons, c'est-à-dire nous tenons pour certain, que le jugement de Dieu est […] pour ceux qui

[198] SAINT AUGUSTIN, De sermone Domini in monte II, XVi 61 (CCL 35, 157).
[199] SAINT AUGUSTIN, De sermone Domini in monte II, XIX, 64 (CCL 35, 160-161).

facit malum, et per patientiam sustentatur, non debet contemnere, sed advertere quod est bonum timentibus eum. Et ideo hic dicit *an contemnis*, secundum illud Prov. XVIII, 3. — *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit. Divitias*, id est abundantiam. Eph. II, 3. — *Deus qui dives est in misericordia. Bonitatis eius*, per quam scilicet in nos diffundit bona, secundum illud Ps. CXLIV, v. 16. — *aperis tu manum tuam et omnia imples bonitate*. Nam bonum diffusionis rationem importat secundum Dionysium. Thren. III, 25. — *bonus est dominus sperantibus in eum. Et patientiae*, per quam, scilicet, sustinet graviter et ex malitia peccantes. Ps. VII, 12. — *Deus iudex iustus, et patiens, numquid irascitur per singulos dies ? Et longanimitatis*, per quam scilicet diu sustinet homines ex infirmitate peccantes, diu tamen in peccato permanentes. II Petr. ult. : *longanimitatem domini nostri Iesu Christi, salutem arbitramini*. Deinde cum dicit *ignoras*, improbat praedictam causam, scilicet contemptum divinae patientiae, et primo fructum divinae patientiae demonstrat; secundo, periculum contemptus, ibi *secundum duritiam autem*. Dicit ergo primo, mirum est quod contemnis, numquid igitur *ignoras quoniam benignitas Dei* differentis poenam *ad poenitentiam te adducit ?* II Petr. c. III, 9. — *non tardat dominus promissis, sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed ad poenitentiam reverti*. Is. XXX, 18. — *expectat vos Deus ut misereatur vestri*. Videtur autem apostolus, ut in Glossa dicitur, tres gradus peccatorum tetigisse. Primo quidem impunitatem sibi promittentium; secundo, contemnentium Dei bonitatem; tertio vero, ignorantium. Unde dicit Glossa : *peccas, o homo, dum tibi impunitatem promittis; gravius peccas, quia contemnis, et gravissime peccas, quia ignoras*. Sed videtur hoc esse falsum, nam ignorantia alleviat peccatum magis quam aggravet. Est igitur secundum quosdam intelligendum *gravissime*, id est periculosissime, quia qui ignorat peccatum, non quaerit remedium. Vel gravissime propter ignorantiae speciem,

agissent de même, c'est-à-dire que le jugement divin les menace : "Il y a un glaive vengeur de <l'iniquité>, et sachez qu'il y a un jugement." — "Dieu appellera au jugement toutes les choses qui se font." Nous savons aussi que ce jugement est selon la vérité : "Il jugera le monde avec équité." Mais le jugement de l'homme, alors même qu'il juge avec justice, n'est pas toujours selon la vérité de l'objet, mais selon les dépositions des témoins, qui quelquefois ne s'accordent pas avec la vérité. Rien de semblable dans le jugement divin, car <le Seigneur> lui-même déclare : "C'est moi qui suis le juge et le témoin." Il n'est pas non plus trompé par de fausses allégations, selon cette parole de Job : "Je ne l'épargnerai pas, malgré ses paroles arrogantes et ses supplications mensongères."

180. — Ensuite lorsque <l'Apôtre> dit : Estimes-tu donc ? il écarte l'opinion contraire.

A) Et il commence par l'exposer.

B) Puis, il en donne la cause [n° 182] "Méprises—tu les richesses, etc. ?

C) Enfin, il la désapprouve [n° 183] Ignores-tu ?

181. — A. Il commence donc par dire J'ai déclaré que le jugement de Dieu est selon la vérité pour ceux qui agissent de même, mais, ô homme, qui que tu sois, toi qui juges ceux qui agissent de même, et qui cependant fais de même ne crains-tu pas le jugement d'un <Etre> supérieur ? Estimes-tu que toi tu fuiras le jugement de Dieu ? Autrement dit : si tu estimes cela, ton estimation est fausse. <Il est écrit dans un> psaume : "Où irai-je loin de ton esprit ? et où fuirai-je devant ta face **?**"

<Et au livre de Job> : "La fuite leur fera défaut."

182. — B. En ajoutant : 4 Méprises-tu les richesses, etc., il montre la cause de cette fausse estimation. En effet, parce que l'homme n'est pas aussitôt puni par Dieu pour son péché, il estime qu'il ne sera pas puni, contrairement à ce qui est dit : "Ne dis pas", dans ton cœur, "j'ai péché, et que m'est-il arrivé de fâcheux ? car le Très-Haut est patient à rétribuer." Et encore : "Parce que la sentence n'est pas portée promptement contre les méchants, sans aucune crainte les fils des hommes commettent le mal." Cependant le

quae ad infidelitatem pertinet, quae est gravissimum peccatum. Unde dicitur 1 Co XIV, v. 38. — *si quis ignorat, ignorabitur*. Vel gravissime in genere ingratitudinis. Augustinus : *magis enim est ingratus qui beneficium non cognoscit, quam qui diminuit, quod est contemnere*. Deinde cum dicit *secundum duritiam*, ostendit periculum contemptus, dicens *secundum autem duritiam*, quia scilicet ob beneficia divinae bonitatis non emollitur. Eccli. III, 27. — *cor durum male habebit in novissimo*, etc., *cor impoenitens*, quod scilicet ad poenitentiam non flectitur ex Dei patientia et longanimitate. Ier. VIII, 6. — *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo. Thesaurizas tibi iram*, id est multiplicas tibi reatum poenae. Iac. V, 3. — *thesaurizastis vobis iram in novissimis diebus*. Unde et hic sequitur *in die irae*, id est in die iudicii, de qua dicitur Sophon. I, 15. — *dies illa dies irae*, quia scilicet nunc Deus vindictam non infert, quam tunc inferet, secundum illud Ps. LXXIV, 3. — *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo. Et revelationis iusti iudicii Dei*, quia tunc revelabitur iustitia divini iudicii, quod nunc non creditur esse, aut non videtur esse iustum. Is. LVI, 1. — *iuxta est salus mea ut veniat, et iustitia mea ut reveletur*. Et quia Glossa hic dicit, quod per duritiam et cor impoenitens significatur peccatum in spiritum sanctum, quod est irremissibile, ideo oportet videre quid sit peccatum in spiritum sanctum, et quomodo sit irremissibile. Est igitur sciendum, quod secundum antiquos doctores Ecclesiae qui

pécheur, parce qu'il a fait cent fois le mal et a été supporté avec patience, ne doit pas avoir de dédain, mais remarquer que le bien échoit à ceux qui craignent <le Seigneur>. Et c'est ainsi que <l'Apôtre> dit : Méprises-tu — selon ce verset du livre des Proverbes : "L'impie, lorsqu'il est venu au fond des péchés, montre du mépris " — les richesses — c'est-à-dire l'abondance : "Dieu qui est riche en miséricorde " — de sa bonté, par laquelle il répand sur nous les biens, selon ce verset du Psalmiste : "Toi, tu ouvres ta main, et tu combles toutes choses de ta bonté[200]" Car le bien, selon Denys[201], implique une notion de diffusion — "Le Seigneur est bon pour ceux qui espèrent en lui." — Et de sa patience, par laquelle il supporte ceux qui pèchent gravement et par malice "Dieu est un juge juste et patient : est-ce qu'il s'irrite tous les jours **?**" — Et de sa longanimité, par laquelle il attend longtemps ceux qui, péchant par faiblesse, demeurent toutefois longtemps dans le péché "Croyez que la longanimité de Notre Seigneur Jésus-Christ est votre salut."

183. — C. En disant : Ignores-tu ?, il désapprouve la cause mentionnée plus haut, à savoir le mépris de la patience divine, et :

1) Il commence par faire connaître le fruit de la patience divine.

2) Puis, le danger de la mépriser [n° 186] : Cependant.

184. — 1. Il dit donc : Surprenant est ton mépris. Ignores-tu donc que c'est la bénignité de Dieu qui diffère la peine ? — "Le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de sa promesse, comme quelques-uns se

[200] Citation combinée de Ps 144, 16a pour e aperis tu manum tuam", et de Ps 103, 28b pour e omnia impies bonitate."

[201] Voir PSEUDO-DENYSL'ARÈOi'AGflE, De div. nom. IV, 1 (PG 3, 693 B; Suchla, p. 143; Dionysiaca, t. I, p. 146), etc.

14. II s'agit du thème bien connu du bonum diffusivum sut, du "bien diffusif de soi." Cet axiome ne figure pas tel quel dans les œuvres du Pseudo-Denys (voir à ce propos la note qui lui est consacrée, dans Henosis. L'union à Dieu chez Denys i'Aréopagite, par Ysabel de Andia, Leyde, c. J. BrilI, 1996, coll. e Philosophia antiqua", LXXI, p. 125-126). D'origine platonicienne (le Bien suprême est représenté chez Platon par un soleil rayonnant), ce thème irrigue, à travers saint Augustin et Denys l'Aréopagite, une grande partie de la pensée chrétienne. Pour saint Thomas, si le bien peut être dit "diffusif de soi", c'est en tant qu'il meut tous les êtres à titre de fin (Somme Théologique Ia, Q. 5, a. 4, sol. 2). Autrement dit le bien tend à se répandre et à se communiquer à tous les êtres, sous la forme du désir et de l'amour qui fait tous les êtres tendre vers lui.

fuerunt ante Augustinum, scilicet Athanasium, Hilarium, Ambrosium, Hieronymum et Chrysostomum, peccatum in spiritum sanctum dicitur blasphemia, qua opera spiritus sancti spiritui immundo attribuuntur, ut patet Matth. XII, 31. Quod quidem dicitur irremissibile et in hoc saeculo et in futuro, quia pro hoc peccato puniti sunt Iudaei, etiam in hoc saeculo per Romanos et in futuro per Daemones. Vel quia non habet aliquam rationem excusationis, sicut habebat blasphemia, quam dicebant in Christum, inquantum erat filius hominis : secundum illud Matth. XI, 19. — *ecce homo vorax et potator vini*. Ad quod poterant induci per infirmitatem carnis, sicut et in veteri testamento, quia filii Israel murmuraverunt pro defectu panis et aquae, ut legitur Ex. XVI, 2 s., quasi humanum fuit et facile remissibile, sed quod postea dixerunt coram idolo, ut Ex. XXXII, 4. — *isti sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti*, peccaverunt in spiritum sanctum, scilicet, opus Dei Daemonibus attribuentes. Unde et eorum peccatum dicitur irremissibile, cum dominus subdit : *ego autem in die ultionis visitabo peccatum eorum*. Augustinus autem dicit peccatum in spiritum sanctum esse verbum vel blasphemiam, quam quis dicit contra spiritum sanctum, per quem fit remissio peccatorum, secundum illud Io. XX, 22 ss. : *accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata*, et cetera. Et hoc quidem corde scilicet ore et opere, dum aliquis perseverat in peccato usque in finem ultimum. Et sic finalis impoenitentia est peccatum in spiritum, de qua manifestum est esse irremissibile. Magistri vero sequentes dicunt peccatum in spiritum sanctum, scilicet quod committitur ex certa malitia, quae contrariatur appropriato spiritui sancto, scilicet bonitati, sicut et

l'imaginent, mais il agit patiemment à cause de vous, ne voulant pas même que quelques-uns périssent, mais que tous recourent à la pénitence." — "Le Seigneur attend, afin d'avoir pitié de vous."

185. — L'Apôtre, selon *la Glose*[202] semble avoir fait allusion ici à trois degrés parmi les pécheurs. D'abord à ceux qui se promettent l'impunité; puis à ceux qui méprisent la bonté de Dieu; enfin à ceux qui ignorent. Aussi *la Glose* dit-elle : "Tu pèches, ô homme, tandis que tu te promets l'impunité; tu pèches plus gravement, parce que tu méprises, et tu pèches très gravement, parce que tu ignores." Cependant cette assertion semble être fausse, car l'ignorance diminue le péché plutôt qu'elle ne l'aggrave[203]. Il faut donc, selon quelques-uns, comprendre très gravement pour très dangereusement, parce que celui qui ignore le péché n'en cherche pas le remède. Ou bien très gravement, à cause de la nature de l'ignorance, qui relève de l'infidélité, laquelle est un péché très grave[204]. C'est ainsi qu'il est dit : "Si quelqu'un l'ignore, il sera ignoré " Ou bien très gravement selon une espèce d'ingratitude[205]. Selon Augustin[206] — celui qui ne reconnaît pas le bienfait est plus ingrat que celui qui l'amoindrit, ce qui est le propre du mépris.

186. —2. En disant : 5 ton endurcissement, <l'Apôtre> montre le danger du mépris, c'est-à-dire en ce que <le cœur> n'est pas touché par les bienfaits de la bonté divine : "Le cœur dur sera malheureux au dernier jour, et celui qui aime le péril y périra." Et ton cœur impénitent, c'est-à-dire qui ne se laisse pas fléchir à la pénitence par la patience et la longanimité de Dieu : "Il n'en est aucun qui fasse pénitence de son péché, disant Qu'ai-je fait **?**" — Tu t'amasses un trésor de colère, c'est-à-dire tu multiplies contre toi l'obligation à la peine : "Vous vous êtes amassé des trésors de colère pour les derniers

[202] Voir Glosa in Rom. II, 4 (GPL col. 1338 D GOS, t. IV, p. 277b).

[203] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2ae Q. 76, a. 4.
[204] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 10.
[205] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2a, Q. 76, a. 4, sol. 3; 2 Q. 107.
[206] La mention de saint Augustin ne figure pas dans le bon texte. Il faut donc lire ce qui suit comme une remarque de saint Thomas.

peccatum in filium Dei, quod est ex ignorantia, quae opponitur sapientiae, quae appropriatur filio. Et similiter peccatum in patrem potest dici quod sit ex infirmitate, quae contrariatur potentiae, quae est appropriata patri. Sic ergo peccatum quod est in patrem vel in filium, dicitur remissibile, quia ex hoc ipso peccatum videtur aliquam excusationem habere, quia ex ignorantia vel ex infirmitate committitur. Quod autem ex certa malitia committitur, nullam in se habet excusationis causam : et ideo dicitur irremissibile, quia non habet in se unde remittatur, licet quandoque Deus illud ex sua bonitate remittat, sicut quandoque ex sua virtute curat morbum qui est de se incurabilis. Et secundum hoc assignantur sex species peccati in spiritum sanctum, excludentes ea per quae peccatum remittitur. Quorum prima duo accipiuntur per respectum ad ea quae se tenent ex parte Dei, scilicet spes divinae misericordiae, cui opponitur desperatio, et timor divinae iustitiae, cui opponitur praesumptio. Alia vero duo accipiuntur ex parte hominis, scilicet, contemptus boni commutabilis, cui opponitur obstinatio, quae hic duritia dicitur, per quam scilicet aliquis firmat animum suum ad peccatum; et destinatio aversionis a Deo, cui opponitur cor impoenitens, quod scilicet numquam proponit per poenitentiam reverti ad Deum. Alia vero accipiuntur ex parte donorum Dei, quorum unum est fides, secundum illud Prov. XV, 27. — *per fidem purgantur peccata*, et huic opponitur impugnatio

jours " Voilà pourquoi <l'Apôtre> poursuit en disant : *pour le jour de la colère*, c'est-à-dire au jour du jugement, dont il est dit : "Jour de colère, ce jour-là ", parce que Dieu n'inflige pas maintenant la vengeance qu'il infligera alors, selon ce verset du psaume : "Lorsque j'aurai pris mon temps, c'est moi qui jugerai les justices**,**" — Et de la révélation du juste jugement de Dieu, parce que alors sera révélée la justice du jugement divin, à l'existence duquel on ne croit pas maintenant, ou qui ne paraît pas être juste "Mon salut est près de venir, et ma justice d'être révélée"

187. — Et parce que *la Glose*[207] dit, sur ce passage, que l'endurcissement et le cœur impénitent signifient le péché contre l'Esprit-Saint, qui est irrémissible[208], il faut examiner quel est ce péché contre l'Esprit-Saint et comment il est irrémissible.

Il faut donc savoir que selon les plus anciens docteurs de l'Eglise qui ont précédé Augustin, comme Athanase[209] Hilaire[210], Ambroise[211], Jérôme[212] et Chrysostome[213], on appelle péché contre l'Esprit-Saint le blasphème qui consiste à attribuer les œuvres de l'Esprit-Saint à l'esprit immonde[214] comme on le voit <dans l'évangile de> Matthieu Ce péché est dit irrémissible et en ce monde et dans la vie future, puisque c'est pour ce péché que les Juifs ont été punis même en ce monde par les Romains et <qu'ils le seront> dans la vie future par les démons. Ou bien, parce qu'il n'a aucun prétexte d'excuse, comme pouvait en avoir le blasphème que <les Juifs> proféraient contre le Christ, en tant qu'il était fils de l'homme, selon ce verset de Matthieu :

---

[207] Voir Glosa in Rom. II, 5 (GPL, col. 1340 A).

[208] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 14, a. 3; 3a, Q. 86, a. 3, sol. 2, 3; 2 Sentences dist. 43, a. 4; De veritate, Q. 24, a. 11, ad. 7; De malo, Q. 3, a. 1; De quodL 2, Q. 8, a. 1; SuperMatth. 12, 31-32 (éd. Marietti, n° 1024-1033); Catena aurea, in Matth. 12, 31 (éd. Marietti, 1953, t. I, p. 199-201); in Marc. 3, 29 (éd. Marietti, 1953, t. I, p. 456-457); in Luc. 12, 10 (éd. Marietri, 1953, t. II, p. 178-179).

[209] Voir SAINT ATILANASE, Epistulae III, 7 (PG 26, 635 C-637 A; SC 15, 173-174); IV, 8 (PG 26, 648 A-649A; SC 15, 185-187); IV, 18 (PG 26, 664 C; SC 15, 201); IV, 23 (PG 26, 676 A; SC 15, 210).

[210] Voir SAINT HIlAIRE DE POITIERS, SurMatthieu 12, 17 (SC 254, 282-285).

[211] Voir SAINT AMBROISE, De Spiritu Sancto I, III, 53 (CSEL 79, 36-37).

[212] Voir SAINT JÉRÔME, Commentaire sur saint Matthieu II, 12, 32 (SC 242, 250-253).

[213] Voir SAINT JEAN CHRYSOSTOME, In Matthaeum homiliae 41, 3 (PG 57, 449).

[214] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 14, a. 1, concl.

veritatis agnitae. Aliud autem est charitas, secundum illud Prov. X, 12. — *universa delicta operit charitas*, et huic opponitur invidentia fraternae gratiae.	"Le fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et ils disent : Voilà un homme de bonne chère et adonné au vin, ami des publicains et des pécheurs. Mais la sagesse a été justifiée par ses enfants "; blasphème auquel ils pouvaient être portés par l'infirmité de la chair, comme <on le voit> aussi dans l'Ancien Testament, puisque les fils d'Israël murmurèrent à cause de la disette du pain et de l'eau, ainsi qu'on le lit dans l'Exode ; <murmure qui> fut en quelque sorte humain et facilement rémissible. Mais en disant : *par la suite devant l'idole* "Voici tes dieux, ô Israël, qui t'ont retiré de la terre d'Egypte ", ils péchèrent contre l'Esprit-Saint, en attribuant aux démons l'œuvre de Dieu. Aussi leur péché est dit irrémissible, puisque le Seigneur ajoute : "Pour moi, au jour de la vengeance, je visiterai ce péché <qu'ils ont commis> " Mais Augustin[215] dit que le péché contre l'Esprit-Saint est une parole ou un blasphème que l'on profère contre l'Esprit-Saint, par qui s'opère la rémission des péchés, selon cette parole : "Recevez l'Esprit-Saint; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis : et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus." Ce péché se commet par le cœur, en paroles et en actions, alors que le pécheur persévère dans son péché jusqu'au terme ultime. Et dans ce sens, l'impénitence finale est le péché contre l'Esprit, puisqu'elle est manifestement irrémissible. Mais les maîtres qui ont suivi <Augustin>[216] disent que le péché contre l'Esprit-Saint est celui que l'on commet avec une malice déterminée[217] en opposition avec ce qui est attribué en propre à l'Esprit-Saint, c'est-à-dire la bonté comme le péché contre le Fils de Dieu est celui qui procède de l'ignorance,

[215] Voir SAINT AUGUSTIN, Epistulae ad Romanos inchoata expositw (PL 35, 2106); De sermone Domini I, XXII, 75 (CCL 35, 84-85); Sermo L)OU, xII, 20 (PL 38, 455). Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 14, a. 1, concl.

[216] Voir notamment dans HUGUES DE SAINT-VICTOR, De amore sponsz ad sponsam (PL 176, 989); PIERRE LOMBARD, Sentences II, dist. 43, c. 1, n 11 (éd. I. Brady, p. 577); RIcHARD DE SAINT VicToR, Tractatus de Spiritus blasphemia (éd. J. Ribaillier, p. 111-129); GUILLAUME D'AUXERRE, Summa aurea, I. II, trac talus XIV, c. l-2 (éd. J. Ribaillier, t. II, p. 510-518), etc. Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2ae, Q. 14, a. 1, concl.

[217] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 14, a. 1; 2 Sentences dist. 43, a. 1, 2; De malo, Q. 2, a. 8, sol. 4; Q. 3, a. 14; De quodlibet 2, Q. 8, a. 15; Super Marth. 12, 31-32 (éd. Marietti, n° 1024-1033).

	opposée à la sagesse qui est attribuée en propre au Fils. Et semblablement on peut appeler péché contre le Père celui qu'on commet par faiblesse, laquelle est opposée à la puissance attribuée en propre au Père[218]**.** Ainsi donc le péché qui est contre le Père ou le Fils est dit rémissible, parce que de par sa nature ce péché semble admettre quelque excuse, puisqu'il est commis par ignorance ou par faiblesse. Mais celui qui est commis avec une malice déterminée n'a en soi aucun prétexte d'excuse, et on l'appelle irrémissible, parce qu'il n'a en soi rien qui puisse le remettre, bien que parfois Dieu le remette par sa bonté, comme parfois sa puissance guérit une maladie qui de soi est incurable. **188. —** Et selon cette acception, six espèces sont assignées au péché contre l'Esprit-Saint[219], abstraction faite de ce qui le remet. Les deux premières se prennent du côté de Dieu, c'est-à-dire l'espérance de la miséricorde divine, à laquelle s'oppose le désespoir[220], et la crainte de la justice divine, à laquelle s'oppose la présomption[221]. Deux autres <espèces> se prennent du côté de l'homme, c'est-à-dire le mépris du bien périssable, auquel s'oppose l'obstination[222], appelée ici endurcissement, par laquelle on endurcit son cœur dans le péché; et la renonciation à s'éloigner de Dieu, à laquelle s'oppose le cœur impénitent, en ce sens que <le pécheur> ne se propose jamais de revenir à Dieu par la pénitence. Enfin, d'autres <espèces> se prennent du côté des dons de Dieu, dont l'un est la foi, selon ce verset des Proverbes : "Par la foi se purifient les péchés " et à cela s'oppose l'attaque de la vérité reconnue[223]. L'autre est la charité, selon ce verset des Proverbes "La charité couvre toutes

[218] Ces appropriations sont dues à Hugues de Saint-Victor (De sacramentis christianac fidei I, 2, 8 [n° 176, 209]). — Lieux parallèles Somme Théologique P, Q. 39, a. 8, obj. 3; AdRom. 11, 36, Iect. 5 (éd. Marietti, n° 949); 16, 27, lect. 2 (éd. Marietti, n° 1228).
[219] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 14, a. 2; Q. 36, a. 4, sol. 2
[220] Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2a", Q. 20, a. 2.
[221] Lieu parallèle : Somme Théologique 2 Q. 21, a. 1.
[222] Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2a Q. 14, a. 2c et sol. 4.
[223] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 14, a. 2c.

	les fautes à cela s'oppose l'envie de la grâce <accordée> à nos frères[224].
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 6 à 12]**
	[n° 1891 6 qui rendra à chacun selon ses œuvres : [n° 195] pour ceux qui par la pratique patiente du bien cherchent la gloire, et l'honneur, et l'incorruptibilité, la vie éternelle; [n° 198] 8 mais à ceux qui ont l'esprit de dispute, et qui n'acquiescent pas à la vérité, mais croient à l'iniquité, colère et indignation. [n° 200] 9 Tribulation et angoisse [n° 201] à toute âme d'homme qui pratique le mal, au Juif d'abord, puis au Grec. [n° 204] 10 Mais gloire et honneur et paix à quiconque pratique le bien, au Juif d'abord, puis au Grec. [n° 205] 11 Car il n'y a pas d'acception de personnes auprès de Dieu. [n° 207] 12 Tous ceux, en effet, qui ont péché sans la Loi, périront sans la Loi, et tous ceux qui ont péché sous la Loi, seront jugés par la Loi.
[86175] Super Rom., cap. 2 l. 2 Postquam, apostolus proposuit veritatem divini iudicii, exclusa contraria opinione, hic manifestat divini iudicii veritatem, et primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *his quidem qui secundum patientiam*. Proponit autem primo veritatem divini iudicii quantum ad duo, scilicet, quantum ad opera et quantum ad personas. Quantum ad opera quidem, quia in praesenti non reddit secundum opera, sed quandoque male agentibus gratiam largitur, sicut ipsi Paulo apostolo, qui prius blasphemus et persecutor misericordiam consecutus est, ut dicitur I Tim. I, 13. Sed hoc non erit in die iudicii, quando erit tempus secundum iustitiam iudicandi. Ps. LXXIV, 3. — *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo*. Et ideo alibi dicitur : *secundum opera manuum eorum tribue illis*. Quantum ad personas attenditur veritas divini iudicii, quia retributionis aequalitas servabitur quantum ad omnes. 2 Co V, v. 10. — *omnes nos*	**189. —** Après avoir établi la vérité du jugement divin et réfuté l'opinion contraire [n° 178], l'Apôtre montre ici la vérité du jugement divin, et : **I)** Il commence par énoncer son propos. **II)** Puis, il en montre l'évidence [n° 195] : 7 pour ceux qui par la pratique patiente. 190. **I.** Il énonce donc d'abord la vérité du jugement divin quant à deux choses : aux œuvres et aux personnes. **A**. À l'égard des œuvres, parce que dans le présent il ne rétribue pas selon les œuvres, mais il donne parfois sa grâce à ceux qui agissent mal, par exemple à l'apôtre Paul lui-même, lequel, <bien qu'il ait été> auparavant blasphémateur et persécuteur, a obtenu miséricorde, comme il le dit dans sa première épître à Timothée. Mais il n'en sera pas ainsi au jour du jugement, quand le temps sera venu de juger selon la justice : "Lorsque j'aurai pris mon temps, c'est moi qui jugerai les justices." Et c'est pourquoi il est écrit ailleurs : "Accorde-leur selon les œuvres de

[224] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 14, a. 2, sol. 4; Q. 36, a. 4.

manifestari oportet. Videtur autem quod non sit secundum opera retributio futura, quia peccato temporali poena aeterna retribuetur. Sed dicendum est quod, sicut Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei : in retributione iustitiae non consideratur aequalitas temporis inter culpam et poenam, quia etiam secundum humanum iudicium pro culpa adulterii, quae brevi hora committitur, infligitur poena mortis; in qua non attendit legislator moram occisionis, sed potius quod per mortem perpetuo excluditur a societate viventium. Et sic etiam suo modo homo pro culpa temporali punitur poena aeterna. Et ideo non est mirum si peccata commissa contra charitatem, per quam scilicet est societas inter Deum et homines, aeternaliter divino iudicio puniuntur. Et hoc quidem esse iustum ex tribus apparet. Primo ex infinita dignitate Dei in quem peccatur. Tanto enim quis gravius peccat, quanto maior est dignitas personae in quam peccatur, sicut plus peccat qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam. Et sic cum culpa peccati mortalis sit quodammodo infinita, oportet quod ei infinita poena respondeat. Et sic cum non possit esse infinita secundum intentionem, relinquitur quod sit infinita secundum durationem. Secundo apparet ex voluntate per quam peccatur. Quicumque enim mortaliter peccat aversus ab incommutabili bono, finem constituit in bono commutabili, sicut fornicator in dilectione carnis, avarus in pecunia. Et quia finis per se appetitur, quicumque appetit finem, fertur in illud, volens illud semper obtinere, si aliquid aliud non obsistat. Unde ille qui peccat mortaliter, voluntatem habet perpetuo in peccato manendi, nisi forte per accidens, sicut quando timet poenam, vel aliquod aliud impedimentum. Unde conveniens est, ut ex quo homo secundum suam voluntatem peccatum perpetuo obtinendum appetit, quod aeternaliter pro illo puniatur. Deus enim qui est inspector cordis, praecipue ad voluntatem peccantis attendit. Tertio ex

leurs mains."

B. À l'égard des personnes la vérité du jugement divin se découvre parce que l'égalité de la rétribution sera observée pour tous : "Nous devons tous comparaître devant le tribunal du Christ."

191. — Mais il semble que la rétribution future n'est pas selon les œuvres, puisqu'une peine éternelle sera la rétribution du péché temporel.

Cependant il faut dire, selon Augustin[225], que dans la rétribution de la justice on ne considère pas l'égalité du temps entre la faute et la peine, puisque même selon le jugement humain, pour une faute d'adultère qui se commet dans l'intervalle d'un moment, on inflige la peine de mort, peine dans laquelle le législateur ne prête pas attention à son délai, mais plutôt au fait que par la mort perpétuelle le coupable est exclu de la société des vivants. C'est dans ce sens que l'homme, selon sa propre condition, est puni d'une peine éternelle pour une faute temporelle. Et c'est pourquoi il n'est donc pas étonnant que les péchés commis contre la charité, par laquelle s'établit la société entre Dieu et les hommes, soient éternellement punis par le jugement divin.

192. — Ce jugement se révèle être juste pour trois raisons :

1. Premièrement, en raison de la dignité infinie de Dieu contre lequel on pèche. Car on pèche d'autant plus gravement que la dignité de la personne contre laquelle on pèche est plus élevée; par exemple celui qui frappe un prince pèche davantage que celui qui frappe un simple particulier. Et ainsi, puisque la faute du péché mortel est en quelque sorte infinie, il est nécessaire qu'une peine infinie y corresponde. Et comme elle ne peut être infinie en intensité, il reste qu'elle est infinie dans sa durée.

193. — 2. Deuxièmement, il se révèle <être juste> en raison de la volonté par laquelle on pèche.

Quiconque, en effet, pèche mortellement se détourne du bien immuable, et met sa fin dans un bien périssable ; par exemple le fornicateur

[225] Voir SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu XXI, xi (BA 37, 428-433).

parte effectus peccati, qui est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod homo, quantum est de se, perpetuo maneat in peccato, a quo exire non potest nisi per auxilium gratiae. Non est autem conveniens ut durante culpa cesset poena, et ideo in perpetuum durat poena. Quod autem dicitur *reddere unicuique secundum opera sua*, non est intelligendum secundum aequalitatem operum, quia praemium excedit meritum, sed secundum proportionem, quia bonis retribuet bona et melioribus meliora. Et eadem ratio est de malis. Deinde cum dicit *his quidem qui secundum patientiam*, manifestat propositum, et primo quantum ad opera, secundo quantum ad personas, ibi *in omnem animam*. Quantum autem ad opera ostendit veritatem divini iudicii, primo quidem in bonis, secundo in malis, ibi *his autem qui ex contentione*. Circa primum duo consideranda sunt, scilicet meritum et praemium. Ad meritum tria concurrunt. Primo quidem patientia. Quod potest intelligi, uno modo, de patientia Dei, de qua supra dictum est : *an divitias bonitatis et patientiae* ut intelligantur illi esse secundum patientiam boni operis, scilicet dispositi, qui bene patientia Dei utuntur bene operando. Alio modo potest intelligi de patientia hominis, quod etiam intelligi potest dupliciter. Uno modo, secundum quod patientia importat tolerantiam adversorum cum aequanimitate cordis. Hoc autem necessarium est, quod aliquis a bono opere

dans la délectation de la chair, l'avare dans l'argent. Et parce que la fin est recherchée pour elle-même, quiconque désire la fin se porte vers elle, voulant l'obtenir pour toujours si rien d'autre ne s'y oppose. Celui donc qui pèche mortellement a la volonté de demeurer perpétuellement dans le péché, à moins d'une cause accidentelle, par exemple lorsqu'il craint une peine ou quelque autre empêchement. Il convient donc qu'à partir du moment où l'homme désire, selon sa volonté, obtenir perpétuellement le péché, il soit éternellement puni pour celui-ci. Car Dieu qui est le scrutateur du cœur prête attention à la volonté du pécheur.

194. — 3. Troisièmement[226], <il se révèle être juste> en raison de l'effet du péché, qui est le retrait de la grâce; d'où il suit que l'homme, dans la mesure où cela dépend de lui, demeure perpétuellement dans le péché, dont il ne peut sortir que par le secours de la grâce. Or il ne convient pas que la peine cesse tandis que la faute persiste[227], et voilà pourquoi la peine dure à perpétuité. Quant aux paroles <de l'Apôtre> : rendra à chacun selon ses œuvres, il ne faut pas les comprendre selon l'égalité des œuvres, parce que la récompense surpasse le mérite, mais selon une proportion, parce qu'aux bons <Dieu> donnera des biens, et aux meilleurs des biens plus importants. Le même raisonnement vaut pour les méchants.

195. — II. Quand <l'Apôtre> dit ensuite :

[226] Lieu parallèle : Somme Théologique 2a-2a, Q. 21, a. 1, sol. 3.

[227] Ainsi que nous l'avons rappelé dans une note précédente, deux choses sont à considérer dans le péché : la faute (qu'on appelle aussi la coulpe) et la peine qui découle de cette faute. N'oublions pas que ce que dit ici saint Thomas sur la justice d'une peine éternelle due à une faute pourtant temporelle concerne le péché mortel non pardonné, c'est-à-dire pour lequel on n'a pas demandé pardon. Il y a péché mortel "lorsque la volonté se porte vers un objet qui est, par lui- même, contraire à la charités (envers Dieu ou le prochain). Mais ce n'est pas seulement l'objet qui fait le péché mortel, ce sont aussi les dispositions du sujet agissant : ainsi un péché objectivement mortel par lui-même devient véniel s'il a été imparfaitement voulu, c'est-à—dire s'il "n'est pas délibéré par la raison "(Somme Théologique 1a-2 Q. 88, a. 2). Autrement dit, le péché mortel est le refus de l'amour de Dieu. Si ce refus que Dieu puisse nous aimer et nous pardonner est maintenu jusqu'à la fin de manière pleinement délibérée, comment Dieu pourra-t-il nous donner son pardon ?

non desistat propter mala quae patitur, et hoc est quod dicit *secundum patientiam boni operis*. Iac. c. I, 4. — *patientia opus perfectum habet*. Lc. c. XXI, 19. — *in patientia vestra possidebitis animas vestras*. Secundo, potest intelligi patientia pro longanimitate, sive pro perseverantia, ut scilicet aliquis a bono opere propter taedium non recedat. Iac. ult. : *patientes estote, fratres, usque ad adventum domini*. Hebr. X, 36. — *patientia vobis necessaria est*. Secundum est bonitas operis, quod quidem dicitur bonum secundum ordinem ad debitum finem et secundum quod convenit regulae debitae, quae est lex Dei et ratio humana. Gal. ult. : *bonum facientes non deficiamus*. Tertio tangitur rectitudo intentionis quaerentibus vitam aeternam, ut scilicet in malis quae homo patitur, vel in bonis quae agit, non quaerat aliquid temporale, sed aeternum. Matth. VI, 33. — *primum quaerite regnum Dei*. Ex parte etiam praemii tangit tria, quorum primum est *gloria*, quae significat claritatem sanctorum, etiam intrinsecam, qua replebuntur in mente, secundum illud Is. c. LVIII, 11. — *implebit splendoribus animam tuam* : et exteriorem, qua splendebunt in corpore. Matth. XIII, 43. — *fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum*. Ps. CXLIX, 5. — *exultabunt sancti in gloria*. Secundo tangitur *honor*, per quem significatur sanctorum dignitas, et reverentia quae eis exhibetur ab omni creatura. Erunt enim reges et sacerdotes. Apoc. V, 10. — *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes*. Et ulterius computabuntur inter filios Dei, secundum illud Sap. V, 5. — *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*. Ps. CXXXVIII, 17. — *nimis honorati sunt amici tui, Deus*. Tertio tangitur *incorruptio*, quia scilicet illa gloria et honor non erunt transitoria, sicut ea quae sunt in hoc mundo. 1 Co c. IX, 25. — *illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam*. Deinde cum dicit *his autem*, ostendit veritatem divini iudicii in malis, in

pour ceux qui par la pratique patiente, il montre l'évidence de son propos :
A) Et premièrement quant aux œuvres.

B) Puis quant aux personnes [n° 201] A toute âme d'homme.

A. Il montre la vérité du jugement divin quant aux œuvres :
1) D'abord à l'égard du bien.
2) Ensuite, à l'égard du mal [n° 198] : 8 mais à ceux qui ont l'esprit, etc.
196. — 1. À l'égard du bien, il faut considérer deux choses : le mérite et la récompense [n° 197].
a. Trois choses concourent au mérite : Premièrement la patience. Ce qui peut s'entendre soit de la patience de Dieu, à propos de laquelle il est écrit plus haut "Méprises-tu les richesses de sa bonté et de sa patience **?**", <l'Apôtre> faisant ainsi comprendre que ceux-là pratiquent le bien avec patience, c'est-à-dire s'y disposent, qui se servent utilement de la patience de Dieu pour opérer le bien. Ou bien cela peut s'entendre de la patience de l'homme, et en deux sens : d'abord, en tant que la patience suppose la tolérance des ennemis accompagnée d'une égalité de cœur. Car il est nécessaire qu'on ne délaisse point la pratique du bien à cause des maux dont on souffre. Et c'est ce que dit <l'Apôtre> : Par la pratique patiente du bien. Jacques <écrit quant à lui> : "La patience produit l'œuvre parfaite." Et Luc : "C'est par la patience que vous posséderez vos âmes." Ensuite, la patience <de l'homme> peut être prise dans le sens de longanimité, ou encore de persévérance, c'est-à-dire qu'on ne s'écarte point de la pratique du bien à cause de l'ennui 4 — "Soyez donc patients, frères, jusqu'à l'avènement du Seigneur[228]." — "La patience vous est nécessaire, afin que, faisant la volonté de Dieu, vous obteniez l'effet de la promesse"
— La deuxième chose <qui concourt au mérite> est la bonté de l'œuvre. On la qualifie de bonne en raison de son orientation vers sa

[228] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2ae, Q. 84, a. 4; 2 Sentences dist. 42, Q. 2, a. 3; De malo, Q. 8, a. 1.

quibus etiam tangitur culpa et poena. Et quantum ad culpam tanguntur tria, quorum primum est contentionis pertinacia. Quae quidem, primo, potest intelligi hominis ad Deum, beneficiis ad se vocantem, contra quem homo contendere videtur divinis beneficiis resistendo. Deut. XXXI, 27. — *adhuc vivente me et ingrediente vobiscum, semper contentiose egistis contra dominum*. Secundo potest intelligi de contentione hominis contra fidem. II Tim. II, 14. — *noli verbis contendere*. Tertio potest intelligi de contentione hominum ad invicem, quae contrariatur charitati, quae est mater virtutum. Iac. III, 16. — *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum*. Secundo ponitur duritia eorum, scilicet, *qui non acquiescunt veritati*. Quod potest, uno modo, intelligi de veritate fidei. Io. VIII, 45. — *si veritatem dico, quare non creditis mihi ?* Alio modo de veritate divinae iustitiae, cui non acquiescunt, veritatem divini iudicii non credentes. Ez. XVIII, v. 29. — *dixistis : non est aequa via domini*. Tertio potest intelligi de veritate vitae, cui non acquiescunt, qui perverse vivunt. Io. III, 21. — *qui facit veritatem, venit ad lucem*. Tertio autem tangitur malitia in hoc quod dicit *credunt autem iniquitati*, vel quia consentiunt persuadentibus iniquitatem. Prov. c. XVII, 4. — *malus obedit linguae iniquae*. Vel quia credunt impunitatem peccatorum, quae in divinam iniquitatem redundaret. Eccli. V, 4. — *ne dixeris, peccavi, et quid mihi accidit triste ?* Vel credunt iniquitati, id est infidelitati, scilicet doctrinae quae est contra fidem. II Thess. II, 11. — *iudicentur omnes qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati*. Ex parte autem poenae quatuor ponuntur, quae quidem dupliciter distingui possunt. Uno modo ut ira, id est poena et vindicta corporalis, intelligatur esse post iudicium. Soph. I, 15. — *dies illa, dies irae*.

fin requise et sa conformité à la règle requise, lesquelles sont la Loi de Dieu et la raison humaine : "Faisant le bien, ne nous lassons point; car en ne nous lassant pas, nous recueillerons la moisson en son temps."

— La troisième chose traitée <qui concourt au mérite> est la rectitude d'intention pour ceux qui cherchent [...] la vie éternelle, c'est-à-dire que dans les maux dont l'homme souffre, comme dans le bien qu'il fait, il ne cherche rien de temporel, mais <ce qui est> éternel : "Avant tout, cherchez le Royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données par surcroît[229]."

197. — b. Du côté de la récompense l'Apôtre traite de trois choses :

— La première d'entre elles est la gloire, qui signifie la clarté dont l'âme des saints sera remplie, même intérieurement, selon ce verset d'Isaïe : "Il remplira ton âme de splendeurs", et dont resplendira extérieurement leur corps : "Les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père ‘°" — "Les saints exulteront dans la gloire."

— La deuxième est l'honneur, par lequel est signifiée la dignité des saints, et la vénération qui leur est témoignée par toute créature. Car ils seront rois et prêtres : "Vous avez fait de nous un royaume et des prêtres pour notre Dieu." Et plus tard ils seront comptés parmi les fils de Dieu, selon cette parole de la Sagesse "Et voilà qu'ils sont comptés parmi les fils de Dieu, et que leur sort est au milieu des saints." <Et il est écrit> au psaume **138.** — "Mais pour moi, ô Dieu, tes amis sont devenus extrêmement honorables."

— La troisième <chose traitée> est l'incorruptibilité, parce que cette gloire[230] et cet honneur ne seront pas transitoires, comme les choses qui sont en ce monde "Tous ceux qui combattent dans l'arène s'abstiennent de toutes choses : eux, pour recevoir une couronne corruptible, nous une incorruptible."

198. — 2. En ajoutant : 8 *mais à ceux,*

[229] Mt 6, 33. Version probablement citée d'après l'antienne de communion Primum quaerite du commun du Graduel romain (XIV' dimanche après la Pentecôte, actuellement XX' dimanche du Temps per annum). S. Thomas suit cette même version dans son Commentaire surS. Matthieu 6, 33 (éd. Marietti, n 629).

[230] Conformément à l'usage de l'Écriture, la "gloire" désigne ici l'état de béatitude éternelle dans lequel Dieu a placé les élus et qu'ils ont obtenu par les mérites de Jésus-Christ.

Indignatio autem in iudicio, quando impii sibi ipsis indignabuntur, fit ex peccatis quae commiserunt Sap. V, 6. — *erravimus a via veritatis*. Tribulatio autem et angustia pertinent ad animam separatam a corpore ante resurrectionem. Prov. I, 27. — *quando venerit super vos tribulatio et angustia*. Vel alio modo possunt distingui, ut prima duo accipiantur ex parte Dei, cuius ira dicitur dispositio ad puniendum, quae est malis horribilis. Apoc. VI, 16. — *dicent montibus et petris : cadite super nos*, et cetera. Indignatio eius refertur ad hoc quod peccatores indignos reputabit vita aeterna. Ps. XCIV, 11. — *quibus iuravi in ira mea, si introibunt*. Alia vero accipiuntur ex parte hominis. Et tribulatio quidem dicitur a tribulo, qui pungit, unde ad tribulationem potest pertinere omne quod dolorem infert. Soph. I, 14. — *vox diei domini amara, tribulabitur ibi fortis*. Angustia autem dicitur ex hoc, quod animus hominis angustiatur non valens invenire remedium contra mala quae timet, vel iam patitur. Dan. XIII, 22. — *angustiae mihi sunt undique, et quid eligam ignoro*. Iob XXVII, v. 9. — *numquid clamorem illius audiet Deus cum venerit super illum angustia ?* Deinde cum dicit *in omnem animam*, ostendit veritatem divini iudicii quantum ad personas. Et primo proponit huius aequitatem; secundo rationem assignat, ibi *non est enim personarum*; tertio rationem manifestat, ibi *quicumque enim*. Veritatem quidem divini iudicii quantum ad personas ostendit primo in malis, cum dicit *in omnem animam hominis operantis* id est contra omnem animam, quia sicut gloria sanctorum ab anima ad corpus devenit, ita reproborum poena primo et principaliter est in anima et secundo in corpore, quod propter defectum vel culpam animae resurget passibile. Ez. XVIII, 4. — *anima quae peccaverit, ipsa morietur*. Dicit autem *Iudaei primum et Graeci*, quia Iudaeis maior poena debebatur	<l'Apôtre> montre la vérité du jugement divin à l'égard du mal, à propos duquel il traite de la coulpe[231] et de la peine [n° 199]. **a**. Concernant la coulpe trois choses sont mentionnées — La première d'entre elles est l'obstination dans la dispute[232]. Ce qui peut être entendu d'abord de l'homme à l'égard de Dieu, qui l'appelle par ses bienfaits et contre lequel l'homme semble s'opposer en résistant à ses bienfaits : "Moi vivant encore et marchant avec vous, vous avez toujours agi avec un esprit de dispute contre le Seigneur : combien plus lorsque je serai mort." Cela peut s'entendre en deuxième lieu de la dispute de l'homme contre la foi "Evite les disputes de paroles." En troisième lieu cela peut s'entendre de la dispute des hommes entre eux, <vice> qui s'oppose à la charité, laquelle est la mère des vertus — "Où est la jalousie et l'esprit de dispute, là est l'inconstance et toute œuvre perverse." — Ensuite est exposée la dureté de ceux qui n'acquiescent pas à la vérité. Ce qui peut s'entendre soit de la vérité de la foi "Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas ?" Soit de la vérité de la justice divine, à laquelle n'acquiescent pas ceux qui ne croient pas à la vérité du jugement divin : "Vous avez dit Elle n'est pas juste la voie du Seigneur. Ecoutez donc maison d'Israël : Est-ce ma voie qui n'est pas juste, et ne sont-ce pas plutôt les vôtres qui sont corrompues ?" Soit enfin de la vérité de la vie, à laquelle n'acquiescent pas ceux qui vivent d'une manière dépravée "Celui qui fait la vérité vient à la lumière." — Enfin <l'Apôtre> traite de leur malice en disant : *mais croient à l'iniquité,* ou bien parce qu'ils donnent leur consentement à ceux qui les déterminent à l'iniquité : "Le méchant obéit à une langue inique." Ou bien parce qu'ils croient à l'impunité des pécheurs, qui retomberait sur l'iniquité divine : "Ne dis pas : J'ai péché, et que m'est-il arrivé de fâcheux ? Car le Très-Haut est un patient rémunérateur

[231] La coulpe ou la faute " se dit de l'état fautif qui résulte pour le pécheur de son péché, par opposition aux peines qui doivent en être la conséquence et comme la compensation (reatus culpae et reatus pœnae) " (Louis BOUYER, art. e Coulpe", Dictionnaire théologique, p. 94). Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 48, a. 5; 2 Sentences dist. 35, a. 1; De malo, Q. 1, a. 4.

[232] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 38.

tamquam cognoscentibus Dei voluntatem per legem. Lc. XII, 47. — *servus sciens voluntatem domini sui, et non fecit*, etc., *digne plagis vapulabit multis*. Et similiter Christiani quantum ad idem peccatum, puta adulterium vel furtum, graviori poena puniuntur quam infideles. Hebr. X, 29. — *quanto magis putatis maiora mereri supplicia, qui filium Dei*, et cetera. Sed quantum ad totam poenam, gravior est poena infidelium propter peccatum infidelitatis, quod est gravissimum. Unde dicitur I Petr. III, quod super incredulos ira Dei manet. Secundo manifestat in bonis, et ponit primo duo, quae supra dixit gloriam et honorem, tertium vero, scilicet pacem, ponit loco incorruptionis, quam includit pax, et multa alia comprehendit. Non enim potest esse pax hominis perfecta quamdiu aliquis timet se amissurum bona quae habet, sed tunc aliquis habet veram pacem cordis, quando habet omnia quae concupiscit et ea perdere non timet. Is. XXXII, v. 18. — *sedebit populus meus in pulchritudine pacis*. Et in his etiam primatum Iudaeis attribuit, quia eis sunt primo promissa, et in eorum promissiones gentes introierunt. Io. IV, v. 38. — *alii laboraverunt et vos in labores eorum introistis*. Deinde cum dicit *non enim est acceptio*, assignat rationem dictorum, quia scilicet non est personarum acceptio apud Deum. Act. X, 34. — *non est personarum acceptor Deus*. Opponitur autem personarum acceptio iustitiae distributivae, per quam aliquis distribuit unicuique secundum dignitatem personarum; ergo acceptio est quando praeter dignitatem datur alicui plus vel minus. Tunc autem hoc fit praeter dignitatem, quando hoc fit non propter conditionem, sed propter personam quae facit ad causam. Hoc est enim causam

" Ou encore ils croient à l'iniquité, c'est-à-dire à l'infidélité[233] en d'autres termes à la doctrine contraire à la foi : "En sorte que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais ont acquiescé à l'iniquité."

199. — b. Du côté de la peine, quatre choses sont exposées, lesquelles peuvent être classées de deux manières
D'abord, en ce sens que la colère, c'est-à-dire la peine et la vengeance corporelle, a lieu après le jugement : "Jour de colère, ce jour-là !" — L'indignation, au jugement lui-même, lorsque les impies s'indigneront contre eux-mêmes à cause des péchés qu'ils ont commis : "Nous avons erré hors de la voie de la vérité " Mais la tribulation et l'angoisse concernent l'âme séparée du corps avant la résurrection : "Quand viendront sur vous la tribulation et l'angoisse."
200. — Ou bien, elles peuvent être classées d'une autre manière, en tant que les deux premières choses sont attribuées à Dieu, dont on appelle colère la disposition à punir; elle est pour les méchants un sujet d'horreur : "Ils dirent aux montagnes et aux rochers : Tombez sur nous, et cachez-nous de la face de celui qui est assis sur le trône, et de la colère de l'Agneau, parce qu'il est arrivé le grand jour de leur colère, et qui pourra subsister ?" Son indignation se réfère au fait qu'il considérera les pécheurs comme indignes de la vie éternelle : "Ainsi j'ai juré dans ma colère : Ils n'entreront pas dans mon repos."
Mais les <deux> autres choses sont attribuées à l'homme : La tribulation, mot qui vient de tribulus (tribule)[234], plante qui pique. C'est pourquoi on peut mettre sous le nom de tribulation tout ce qui cause de la douleur : "La voix du jour du Seigneur est amère; le fort sera alors dans la tribulation." — L'angoisse se dit du resserrement de l'âme de

[233] Voir notamment Somme Théologique 2 Q. 10, a. 1 et 5.

[234] Le mot tribulus vient du grec tri bobs désignant le nom de divers instruments et de diverses plantes épineuses, notamment, tnbule, châtaigne d'eau", etc. (voir P. CHANTRAINE, Dictionnaire étymolo gique de la langue grecque, p. 1137; A. ERNOUT et A. MEILLET, Dictionnaire étymologique de la langue latine, p-1240). Sur l'usage du mot dans l'Ecriture, voir Dictionnaire de la Bible publié par F. Vigouroux, fasc. XXXVIII, col. 2314. — Lieux parallèles :. 4d Rom. 8, 35, lect. 7 (éd. Marietti, n° 723) Super Psalmos, in Ps. 3, 2.

accipere, scilicet quasi regulam operandi, sed propter personam, quasi ipsa persona accipiatur ut causa aliquid faciendi. Puta si aliquis det alicui propter consanguinitatem plus de bonis patrimonialibus, non est acceptio personarum, quia consanguinitas est conveniens causa propter quam de talibus bonis debeat habere. Si autem propter consanguinitatem aliquis praelatus det alicui plus de bonis ecclesiasticis, potest hoc ad acceptionem personarum pertinere, si alia idoneitas non concurrat. Non enim consanguinitas est ratio conveniens distributionis bonorum spiritualium. Quia igitur Deus omnia convenientissima ratione facit, non cadit in ipsum personarum acceptio. Dicitur enim Sap. VIII, 1, quod *disponit omnia suaviter*. Sed videtur acceptor personarum, quia peccatorum quosdam in suis peccatis relinquit, quosdam ad se vocat. Sed dicendum quod personarum acceptio opponitur iustitiae, unde locum habet in his quae dantur ex debito, quod attendit iustitia. Deus autem non ex debito, sed gratis, peccatores ad poenitentiam vocat. *Si enim ex operibus, iam non ex gratia*, ut dicitur infra c. XI, 6, et Tit. III, 5. — *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*. In talibus autem beneficiis gratis datis non solum Deo, sed etiam homini, liberum est dare cui voluerit. Matth. XX, 15. — *an non licet mihi quod volo facere ?* Deinde cum dicit *quicumque enim*, exponit praedictam rationem. Quod enim non sit personarum acceptio apud Deum, patet per hoc quod omnes qui peccant puniuntur. Unde primo loquitur quantum ad illos qui legem non susceperunt, dicens, quod *quicumque peccaverit sine lege*, scilicet Moysi, accepta a Deo, *sine lege peribit*, id est condemnabitur, non propter legis transgressionem. Iob IV, 20. — *quia nullus intelligit, in aeternum peribunt*. Secundo loquitur quantum ad illos qui legem scriptam acceperunt, et dicit quod *quicumque peccaverunt in lege*, id est, post legem scriptam, *iudicabuntur per legem*, id est, propter hoc quod transgressi sunt praeceptum legis. Io. XII, 48. — *sermo*

l'homme incapable de trouver le remède contre les maux qu'il craint, ou dont il souffre déjà : "Je suis dans les angoisses de toutes parts ", et je ne sais que choisir. — "Est-ce que Dieu entendra son cri, lorsque viendra sur lui l'angoisse **?**"

201. — B. En disant ensuite : à toute âme d'homme, <l'Apôtre> montre la vérité du jugement divin quant aux personnes.

Et :

1) Il en expose d'abord l'équité.

2) Puis, il en donne la raison [n° 205] : 11 Car il n a pas d'acception de personnes.

3) Enfin, il montre l'évidence de cette raison [n° 207] : 12 Tous ceux, en effet, etc.

202. — 1. Il montre la vérité du jugement divin quant aux personnes, d'abord à l'égard des méchants, en disant : *à toute âme d'homme qui pratique le mal,* c'est-à-dire contre toute âme, car de même que la gloire des saints descend de l'âme vers le corps, ainsi la peine des réprouvés est-elle <subie> d'abord et principalement dans leur âme et ensuite dans leur corps, étant donné que ce dernier ressuscitera passible à cause du défaut ou de la faute de l'âme : "L'âme qui aura péché, mourra elle-même."

203. — Mais <l'Apôtre> dit : au Juif d'abord, puis au Grec, parce qu'une peine plus importante était due aux Juifs, en tant qu'ils connaissaient la volonté de Dieu par la Loi : "Ce serviteur, qui a connu la volonté de son maître, et ne s'est pas tenu prêt, et de cette manière n'a pas agi selon sa volonté, recevra un grand nombre de coups; celui qui ne l'a pas connue, et qui a fait des choses dignes de coups, en recevra peu. Car à celui à qui on a donné beaucoup, on demandera beaucoup; et de celui à qui on a confié beaucoup, on exigera davantage." Et semblablement) les chrétiens, pour le même péché, par exemple pour l'adultère ou le vol, seront punis d'une peine plus sévère que les infidèles : "Combien donc pensez-vous que mérite de plus affreux supplices celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane le sang de l'Alliance, par lequel il a été sanctifié, et fait outrage à l'esprit de la grâce **?**" Mais <si l'on considère> la peine dans sa totalité, la peine des infidèles est plus sévère à cause du péché

quem locutus sum vobis *ille iudicabit eum in novissimo die*. Quidam autem ex hoc modo loquendi occasionem erroris sumpserunt. Quia enim apostolus non dicit, quicumque in lege peccaverit per legem peribit, sicut dixerat de his qui sunt sine lege quod sine lege peribunt, crediderunt quod illi qui post legem susceptam peccant, iudicentur aliqualiter, scilicet in praesenti, non tamen pereunt. Sed, sicut dicit Glossa *quis Christianus dicat non perire Iudaeum si non credat in Christum, cum dominus dicat quod tolerabilius erit Sodomae in die iudicii quam eis ?* Ut habetur Matth. X, 15. Unde Ez. c. XVIII, 32. — *nolo mortem peccatoris*. Utitur autem tali diversitate in loquendo, quia, ut Gregorius dicit in moralibus super illud Iob XXXVI, 6. — *iudicium pauperibus tribuit*, quidam in futuro iudicio peribunt, sed non iudicabuntur, id est impii, qui sunt sine fide et lege Dei. Ps. I, 5. — *non resurgent impii in iudicio*, quia scilicet non est locus disceptandi contra eum, qui totaliter alienus est a Deo. Io. III, 18. — *qui non credit, iam iudicatus est*. Alii vero, qui lege Dei et fide suscepta peccant, ita peribunt, quod etiam iudicabuntur, quasi quadam disceptatione cum eis facta. Unde Ez. XXXIV, 17 dicitur : *ecce ego iudico inter pecus et pecus, arietum et hircorum*. Sicut et rex, ut

d'infidélité[235], lequel est le plus grave. Aussi est-il dit dans la première épître de Pierre que la colère de Dieu demeure sur les incrédules."

204. — <L'Apôtre> montre ensuite <la vérité du jugement divin quant aux personnes> à l'égard des bons, et il expose d'abord deux choses qu'il a déjà mentionnées plus haut [n° 197] la gloire et l'honneur; mais pour la troisième chose, il met à la place du mot "incorruptibilité" <le mot> "paix" qui la renferme ainsi que beaucoup d'autres choses. Car la paix de l'homme ne peut être parfaite aussi longtemps qu'il craint de perdre les biens qu'il possède, mais il possède alors la véritable paix du cœur, quand il est en possession de tout ce qu'il désire et qu'il ne craint pas de le perdre "Mon peuple se reposera dans la beauté de la paix, dans des tentes de confiance et dans un repos opulent." Sur ces points <l'Apôtre> attribue encore aux Juifs la primauté, parce que c'est à eux les premiers que les promesses ont été faites, et que les nations païennes sont entrées dans leurs promesses : "D'autres ont peiné, et vous, vous êtes entrés dans leurs labeurs."

205. — 2. Quand <l'Apôtre> dit : 11 Car il n'y a pas d'acception, il donne la raison de ce qu'il vient de dire, à savoir qu'il n'y a pas d'acception de personnes auprès de Dieu : "Dieu ne fait point acception des personnes." L'acception des personnes est opposée à la

[235] Le péché d'infidélité, commente saint Thomas, est plus grand que tous ceux qui se produisent dans la perversité morale. Il n'est cependant pas plus grand que ceux qui s'opposent aux autres vertus théologales (Somme Théologique 2 Q. 10, a. 3). — Autres lieux parallèles Somme Théologique 2

4 Sentences dist. 13, Q. 2, a. 2; De malo, Q. 2, a. 10; 1 Ad Tim. 5, 8, lsct. I (éd. Marietti, n 192).

4. Voit I P 3. Voir aussi Jn 3, 36; Ep 5, 6; Col 3, 6.

Gregorius dicit, hostes condemnat absque audientia, cives autem cum diligenti audientia.	justice distributive[236], par laquelle on distribue à chacun selon la dignité des personnes[237]. Il y a donc acception quand on donne à quelqu'un plus ou moins sans égard à sa dignité. Cela se produit quand la rétribution ne se fait pas eu égard à la condition, mais pour la personne qui est en cause. Agir ainsi, c'est prendre la cause comme règle de son action, mais en vue de la personne, comme si cette personne elle-même était la cause qui fait agir. Par exemple, si l'on donne à quelqu'un plus de biens patrimoniaux à cause de la consanguinité, ce n'est pas faire acception des personnes, parce que la consanguinité est une raison de convenance selon laquelle on est en droit d'obtenir ces biens. Mais si un prélat donne à un particulier plus de biens ecclésiastiques, il peut y avoir là acception de personnes, dans la mesure où un autre mérite n'y concourt pas. Car la consanguinité n'est pas une raison de convenance pour distribuer des biens spirituels. Mais parce que Dieu fait toutes choses selon une raison de parfaite convenance, il n'y a pas d'acception de personnes auprès de lui. Car il est écrit que

[236] 8. Le droit, avons-nous dit, consiste à donner à chacun ce qui lui revient. Or, ce qui revient à chacun varie selon qu'il est considéré comme membre d'une société dans laquelle il occupe une place et exerce des fonctions particulières, ou selon qu'il est considéré dans ses relations d'individu à individu. Dans le premier cas, les personnes sont inégales (un prince, un soldat, un paysan n'ont pas les mêmes besoins) et il serait injuste de lts traiter sur un pied de stricte égalité; il est luSte au contraire de traiter inégalement des choses inégales. Ici, il faut distribuer les biens et les avantages en proportion de la différence des situations et des fonctions c'est pourquoi saint Thomas la nomme justice distributive. Dans le second cas (par exemple dans les contrats, les ventes et achats, etc.), la différence de rang ou de situation ne joue pas en tant que parties contractantes, les individus sont égaux, l'un vaut l'autre; c'est pourquoi, puisqu'elle préside aux transactions (com Pnutatio en latin), saint Thomas donne à cette justice le nom de ' justice commu tative." Ces termes, qui sont devenus classiques en philosophie du droit, apparaissent dans le commentaire qu'a rédigé saint Thomas de l'Eihique à Nicomaque d'Aristote (V, 5, 1 130b [éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 276 sI). Faire acception de personne signifie " recevoir la personne", c'est-à-dire prendre la personne d'autrui comme raison suffisante du traitement préférentiel qu'on lui accorde. C'est donc une sorte d's injustice distributive " elle traite inégalement les êtres, non en fonction de leur inégalité objective (socialement définie), mais en fonction d'une préférence subjective; donc, elle ne leur donne pas ce qui leur est dû.

[237] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 21, a. 1; 2a-2 Q. 63, a. 1; Ad Gal. 2, 6, lect. 2 (éd. Marietti, n° 67-68).

	<la Sagesse> "dispose toutes choses avec douceur." **206. —** Objection. Il semblerait que Dieu fasse acception des personnes, étant donné qu'il laisse certains pécheurs dans leurs péchés et en appelle d'autres à lui. Réponse. Il faut dire que l'acception des personnes est opposée à la justice, aussi n'a-t-elle lieu qu'à l'égard des choses données par dû, ce qui est l'objet de la justice[238]. Or Dieu appelle les pécheurs à la pénitence non en vertu d'une dette, mais gratuitement. Car <l'Apôtre> écrit plus loin : "Mais si c'est par grâce, ce n'est plus en raison des œuvres; autrement la grâce n'est plus grâce." Et dans sa lettre à Tite : "Ce n'est point par les œuvres de justice que nous avons faites qu'il nous a sauvés, mais selon sa miséricorde." Dans ces sortes de bienfaits, gratuitement accordés, il est loisible non seulement à Dieu mais aussi à l'homme de donner à qui l'on veut : "Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux ? et ton œil est-il mauvais parce que je suis bon ? " **207. —** 3. Lorsque <l'Apôtre> dit : 12 Tous ceux, en effet, il développe la raison qu'il a donnée précédemment. Qu'il n'y ait pas d'acception de personnes auprès de Dieu, c'est une évidence puisque tous ceux qui pèchent sont punis. C'est pourquoi <l'Apôtre> parle d'abord de ceux qui n'ont pas reçu la Loi, en disant : *Tous ceux, en effet, qui ont péché sans la Loi*, c'est-à-dire <sans la Loi> de Moïse reçue de Dieu, périront sans la Loi, c'est-à-dire seront condamnés, mais non pas pour l'avoir transgressée : "Parce que nul n'a l'intelligence, ils périront éternellement." Il parle ensuite de ceux qui ont reçu la Loi écrite, et il dit que tous ceux qui ont péché sous la Loi, après la Loi écrite, seront jugés par la Loi, c'est-à-dire parce qu'ils ont transgressé le précepte de la Loi : "La parole que je vous ai annoncée sera elle-même son juge au dernier jour."

[238] C'est-à-dire traiter préférentiellement quelqu'un n'encourt le blâme et n'est une injustice que lâ où les relations humaines ressor tissent à l'ordre de la justice distributive : il n'y a pas injustice â accorder aux membres de sa famille ou â ses amis une affection que l'on n'accorde pas aux autres. C'est a fortiori le cas dans l'ordre de la grâce qui, par définition, n'est pas régi par la logique du suum cuique tribuere, de l'attribution â chacun de son dû : Dieu ne nous doit rien.

	208. — De cette manière de parler certains prirent prétexte pour errer. En effet, parce que l'Apôtre ne dit pas : Tous ceux qui auront péché sous la Loi périront par la Loi, comme il avait dit de ceux qui sont sans la Loi qu'ils périront sans la Loi, ils ont cru que ceux qui pèchent après avoir reçu la Loi sont jugés d'une manière équivalente, c'est-à-dire dans le temps présent et sans périr. Mais, commente *la Glose*[239], "quel chrétien dira que le Juif ne périra pas s'il ne croit pas en Jésus-Christ, quand le Seigneur dit qu'"il y aura moins à souffrir pour Sodome au jour du jugement que pour lui ", comme on le lit dans <l'évangile de> Matthieu. D'où ces paroles d'Ezéchiel : "Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se détourne de sa voie et qu'il vive. Détournez-vous, détournez-vous de vos voies très mauvaises et pourquoi mourriez-vous, maison d'Israël[240] **?**" **209. —** <L'Apôtre> a employé cette diversité de langage, parce que, ainsi que le dit Grégoire[241] dans ses Morales sur ce passage de Job : "Il ne sauve point les impies, et fait justice aux pauvres ", au jugement dernier quelques-uns périront, mais ne seront pas jugés, c'est-à-dire les impies, qui sont sans foi et sans Loi de Dieu : "Les impies ne ressusciteront pas au jugement ", parce qu'il n'y a pas lieu de discuter de la cause de celui qui est totalement étranger à Dieu : "Celui qui ne croit pas a déjà été jugé." Quant aux autres, qui pèchent après avoir reçu et la Loi de Dieu et la foi, ils périront, mais toutefois seront jugés comme si leur cause était discutée en leur présence. C'est ainsi qu'il est dit dans <le livre d'> Ezéchiel[242] : "Voilà que moi je juge

[239] Voir Glosa in Rom. II, 12 (GPL, col. 1344 B; GOS, t. IV, p. 278b).

[240] Ez 33, 11 On trouve cette version mortem peccatoris (la mort du pécheur)", au lieu de " mortem impii (la mort de l'impie)", dans la Vetus latina (voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. II, p. 816-817, texte et notes), mais aussi dans l'office romain du carême (antienne de prime des féries de carême).

[241] Voir SAINT GRÊGOIRE L. E GRAND, Moralium seu Expositio in librum Job 36, 6, lib. XXVI, 27 (CCL 143b, 1303-1306).

[242] Voir saint Grégoire le Grand, reprenant un thème ancien (Joseph TIXERONT, Histoire des dogmes, t. III, p. 433), distingue, rela tivement au jugement général, quatre catégories les élus et réprouvés qui le seront sans jugement, et les élus et réprouvés soumis au Jugement. Transmise au Moyen Age et reprise par Pierre Lombard (Sentences, lib. IV, dist. 47, c. 3, éd. I. Brady, t. II, p. 538-540), cette opinion est une question disputée à la fin du xsr siècle. Elle semble rcstreindre en effet l'universalité du jugement dernier puisque en sont exceptés ceux des saints et des impies dont les mérites ou les

	entre troupeau et troupeau <, entre troupeaux> de béliers et de boucs." De même, dit encore Grégoire[243], un roi condamne ses ennemis sans les entendre, tandis qu'il condamne ses sujets après les avoir entendus avec attention.
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 13 à 16]**
	[n° 210] 13 Car ce ne sont pas les auditeurs de la Loi qui sont justes devant Dieu, mais les observateurs de la Loi qui seront justifiés. [n° 2131 14 En effet, quand des nations païennes, qui n'ont pas de loi, pratiquent naturellement ce qui est de la Loi, n'ayant pas de loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes; [n° 2181 15 ils montrent que l'œuvre de la Loi est écrite dans leur cœur, [n° 219] leur conscience leur rendant témoignage, et leurs pensées tour à tour les accusant, ou même les défendant; [n° 222] 16 <ainsi en sera-t-il> au jour où, selon mon Évangile, Dieu jugera les actions secrètes des hommes par Jésus-Christ.
[86176] Super Rom., cap. 2 l. 3 Postquam apostolus confutavit humanum iudicium, quo se gentiles et Iudaei mutuo iudicabant et divinum iudicium commendavit, hic procedit ad ostendendum ea, quibus Iudaei gloriabantur, eis non sufficere ad salutem et primo ostendit propositum, secundo solvit ea quae in contrarium dici possent III cap., ibi *quid ergo amplius*, et cetera. De duobus	**210.** — L'Apôtre, après avoir réfuté le jugement humain par lequel les Gentils et les Juifs se jugeaient mutuellement, et mis en lumière le jugement divin [n° 169], s'applique ici à montrer que les prérogatives dont les Juifs se glorifiaient ne suffisaient pas à leur <procurer> le salut. — Et il commence par énoncer son propos. Puis, il répond aux objections qu'on pourrait

démérites sont trop évidents pour offrir matière à discussion. Saint Thomas s'efforce de résoudre cette difficulté en maintenant l'universalité du jugement quant aux récompenses et aux condamnations, mais en contre-distinguant un jugement de discussion, qui concernera ceux aux mérites desquels ont été mêlés quelques péchés, solution d'autant plus plausible que le jugement dernier ne peut que ratifier le jugement particulier (le destin ultime de l'âme est irrévocablement fixé à la mort), et qu'il a essentiellement pour fonction de rendre manifeste à tous la vérité des âmes, comme l'exige la justice divine. C'est du moins ce qui ressort de la lecture des trois articles que le supplément de la Somme théologique a consacrés à la question (Q. 89, a. 5 à 7). Les théologiens ultérieurs (Francisco Suarez en particulier) ont estimé cette distinction fragile et enseignent en général l'universalité sans restriction du jugement général (voir DTC, t. VIII, col. 1824-1825).

[243] Voir SAINT GREGOIRE LE GRAND, Moralium seu Expositio in iibrum Job (CCL 143b, 1305).

Iudaei gloriabantur, scilicet de lege et circumcisione, quae non erat ex lege Moysi, sed ex patribus, ut dicitur Io. VII, 22. Primo ergo ostendit quod lex audita sive recepta, non sufficiebat ad salutem. Secundo ostendit idem de circumcisione, ibi *circumcisio quidem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, secundo manifestat propositum, ibi *cum enim gentes*. Circa primum proponit duo, unum excludendo, alterum asserendo. Excludit enim quod Iudaei opinabantur se per solum legis auditum iustificari. Unde dicit : ita dictum est, peccantes in lege iudicentur per legem; *non enim auditores legis*, ex hoc ipso quod legem audiunt, *iusti sunt apud Deum* et si apud homines iusti reputantur. Matth. VII, 26. — *qui audit verba mea et non facit ea, similis est viro stulto*. Iac. I, 23. — *si quis auditor est verbi, et non factor*, et cetera. Secundo astruit quod factores legis sunt iusti, cum dicit *sed factores legis iustificabuntur*. Matth. VII, 24. — *omnis qui audit verba mea et facit ea, assimilabitur viro*, et cetera. Iac. I, 22. — *estote factores verbi, et non auditores tantum* et Ps. CX, 10. — *intellectus bonus omnibus facientibus eum*. Sed circa secundum videtur esse quod infra III, 20, dicitur : *ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram eo*. Non ergo aliqui ex hoc quod opera legis faciunt, iustificantur. Sed dicendum est quod iustificari tripliciter accipi potest. Uno modo potest accipi quantum ad reputationem, ut tunc aliquis iustificari dicatur, quando iustus reputatur. Ez. c. XVI, 51. — *iustificasti sorores tuas*, scilicet per reputationem. Et secundum hoc potest intelligi *factores legis iustificabuntur*, id est, iusti apud Deum et homines reputabuntur. Secundo, per executionem iustitiae, inquantum scilicet opera iustitiae exequuntur. Lc. c. XVIII, 14. — *descendit hic iustificatus in domum suam*, quia scilicet publicamus opus iustitiae fecerat confitendo peccatum. Et hoc modo verificatur quod hic dicitur *factores legis iustificabuntur*, scilicet legis iustitiam exequendo. Tertio modo potest accipi iustificatio quantum ad causam iustitiae, ut scilicet ille dicatur iustificari qui	formuler en sens contraire, au chapitre **3** [n° 247] : "1 Qu'est-ce donc que le Juif a de plus ?" Les Juifs se glorifiaient de deux choses de la Loi et de la circoncision, qui ne venaient pas de Moïse, mais des patriarches, comme le dit Jean**.** **—** Il montre donc premièrement que l'audition ou la réception de la loi ne suffisait pas pour le salut. **—** Il montre deuxièmement qu'il en est de même pour la circoncision [n° 237] : "25 Certes la circoncision est utile, etc." À l'égard de la loi **I)** Il énonce son propos. **II)** Il le développe [n° 2131 En effet, quand des nations païennes. **211. — I**. Il énonce deux choses, <mais> réfute la première et affirme la seconde. En effet, il réfute le fait que les Juifs pensaient être justifiés par la seule écoute de la Loi. C'est pourquoi il déclare : Ainsi avons-nous dit que ceux qui pèchent sous la loi, sont jugés par la Loi; car ce ne sont pas les auditeurs de la Loi, par le fait même qu'ils entendent la Loi, qui sont justes devant Dieu, même s'ils sont réputés justes aux yeux des hommes : "Quiconque entend mes paroles et ne les accomplit pas est semblable à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable " — "Si quelqu'un entend la parole et ne l'accomplit pas, celui-là sera comparé à un homme qui regarde dans un miroir le visage qu'il a reçu en naissant. Il s'est regardé et s'en est allé, et aussitôt il a oublié comment il était." Ensuite il affirme que les observateurs de la Loi sont justes, lorsqu'il dit : *mais les observateurs de la Loi seront justifiés*. — <Il est écrit dans l'évangile de Matthieu> "Quiconque entend mes paroles et les accomplit sera comparé à un homme sage qui a bâti sa maison sur la pierre " <Dans l'épître de Jacques> : "Mettez la parole en pratique et ne soyez pas seulement des auditeurs qui s'abusent eux-mêmes." <Et dans un psaume> : "La bonne intelligence est en tous ceux qui mettent <la crainte du Seigneur> en pratique " **212. —** Objection. Il semble que la seconde

iustitiam de novo accipit, sicut infra V, 1. — *iustificati igitur ex fide*, et cetera. Sic autem non intelligitur hic quod factores legis iustificentur, quasi per opera legis iustitiam acquirant. Hoc quidem esse non potest neque quantum ad opera caeremonialia, quae gratiam iustificantem non conferebant; neque etiam quantum ad moralia, ex quibus habitus iustitiae non acquiritur, sed potius per habitum iustitiae infusum huiusmodi opera facimus. Deinde cum dicit *cum enim gentes*, manifestat propositum. Et primo ostendit quod factores legis, etiam si non sint auditores, iustificantur; secundo, quod auditores legis sine legis observantia non iustificantur, ibi *si autem Iudaeus*. Circa primum tria facit. Primo proponit dignitatem eorum qui legem absque auditu observant; secundo manifestat quod dixerat, ibi *qui, ostendunt opus legis*; tertio probat ibi *testimonium reddente illis*. Circa primum tria tangit quantum ad gentiles. Primo, carentiam legis, dicens *cum enim gentes quae legem non habent*, scilicet divinam, quam non acceperunt. Non enim gentibus data est lex, sed Iudaeis, secundum illud Eccli. XXIV, 33. — *legem mandavit Moyses in praeceptis iustitiarum, et haereditatem domui Iacob et Israel promissiones*. Et Ps. CXLVII, 20. — *non fecit taliter omni nationi*. Deut. XXXIII, 4. — *legem praecepit nobis Moyses, haereditatem multitudinis Iacob*. Ex quo patet quod gentiles non peccabant non observando caeremonialia legis. Secundo commendat in eis legis observantiam, cum dicit *naturaliter faciunt quae sunt legis*, id est, quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis naturalis, sicut et de Iob dicitur,

<partie du verset> soit en contradiction avec ces mots du chapitre 3 — "parce que nulle chair ne sera justifiée devant lui par les œuvres de la Loi." Donc nul n'est justifié pour avoir pratiqué les œuvres de la Loi.

Réponse. Il faut dire que <ce mot> "justifier" peut être pris dans trois sens[244] —

A. Premièrement, il peut être pris dans le sens de réputer, en sorte que l'on peut être dit justifié, quand on est réputé juste "Tu as justifié tes sœurs", c'est-à-dire en les réputant telles. Et dans ce sens, <ces paroles> : les observateurs de la Loi seront justifiés, signifient : seront réputés justes devant Dieu et devant les hommes.

B. Deuxièmement, <ce mot> peut être pris dans le sens d'accomplir la justice, en tant que ses œuvres sont accomplies : "Ce dernier descendit dans sa maison justifié", c'est-à-dire parce que ce publicain avait accompli une œuvre de justice en confessant son péché. Et c'est ainsi que l'on voit ici la vérité de ces paroles de l'Apôtre les observateurs de la Loi seront justifiés, c'est-â-dire en accomplissant la justice de la Loi.

C. Troisièmement, <ce mot> "justification" peut être pris au sens de cause de la justice, en sorte que l'on qualifie de justifié celui qui reçoit de nouveau la justice, comme <l'Apôtre le dit> plus bas : "Etant donc justifiés par la foi, etc. " Mais ce n'est pas dans ce sens que les observateurs de la Loi sont justifiés, comme s'ils acquéraient la justice par la Loi; car cela n'est possible ni aux œuvres des préceptes cérémoniels, qui ne conféraient point la grâce sanctifiante[245], ni même aux œuvres des préceptes moraux, qui ne permettent pas l'acquisition de l'habitus de la justice; or c'est par l'habitus infus de la justice que nous pouvons pratiquer ces

[244] Lieu parallèle : Somme Théologique lj-2ae, Q• 100, a. 12.

[245] Mais si, écrit saint Thomas (Somme Théologique 1a Q. 100, a. l2c), on entend par justification la mise en œuvre de la justice, alors tous les préceptes de la loi justifiaient, mais à des titres divers. Dans leur intention générale, il est vrai, comme contribution au culte divin, les préceptes cérémoniels incluaient essentiellement la justice; mais dans le détail de leurs dispositions le juste qu'ils contenaient était tel par la seule détermination de la loi divine et non pas essentiellement Justice. Aussi admet-on que ces préceptes ne justifiaient qu'en vertu de la dévotion et de l'obéissance de ceux qui les pratiquaient " (trad. de J. Tonneau, " Revue des Jeunes", t. I, p. 147). — Autres lieux parallèles Somme Théologique 1a-2 Q. 98, a. 1; 3 Sentences dist. 11, a. 3; Ad Gal. 2, 16, lect. 4 (éd. Marietti, n° 94); 3, 10, lect. 4 (éd. Marietti, n° 136).

quod erat iustus et rectus ac timens Deum et recedens a malo. Unde ipse dicit : *vestigia eius secutus est pes meus, vias eius custodivi*. Sed quod dicit *naturaliter*, dubitationem habet. Videtur enim patrocinari Pelagianis, qui dicebant quod homo per sua naturalia poterat omnia praecepta legis servare. Unde exponendum est *naturaliter*, id est per naturam gratia reformatam. Loquitur enim de gentilibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae Christi coeperant moralia legis servare. Vel potest dici *naturaliter*, id est per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum, secundum illud Ps. IV, 7 s. : *multi dicunt : quis ostendit nobis bona ? Signatum*, etc., quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. Et tamen non excluditur quin necessaria sit gratia ad movendum affectum, sicut etiam *per legem est cognitio peccati*, ut dicitur infra III, 20, et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum. Tertio ostendit eorum dignitatem, in hoc scilicet quod huiusmodi *legem non habentes, ipsi sibi sunt lex*, inquantum scilicet funguntur officio legis ad seipsos, instruendo se et inducendo ad bonum, quia, ut philosophus dicit Ethic., *lex est sermo coactionem habens ab aliqua prudentia et intellectu procedens*. Et ideo dicitur I Tim. I, 9, quod *iusto lex non est posita*, id est, exteriori lege non cogitur, *sed posita est iniustis*, qui indigent exterius cogi. Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum. Secundus vero gradus est eorum qui inducuntur ab alio, sed sine coactione. Tertius autem est eorum qui coactione indigent ad hoc quod fiant boni. Quartus est eorum qui nec coactione ad bonum dirigi possunt. Ier. II, 30. — *frustra percussi filios vestros, disciplinam non receperunt*. Deinde, cum dicit *qui ostendunt*, ostendit quomodo ipsi sunt sibi lex, quod quidem accipere possumus ad similitudinem legis quae ab exteriori homine proponitur, quae scilicet consuevit

œuvres.

213. — II. Lorsque <l'Apôtre> ajoute : 14 *En effet, quand des nations païennes*, il développe son propos. Et

— Il montre d'abord que les observateurs de la loi sont justifiés, même s'ils ne l'ont pas entendue.

— Ensuite, que les auditeurs de la Loi ne sont pas justifiés sans l'observance de la Loi [n° 224] : 17 "Mais, si toi qui portes le nom de Juif."

Dans le premier développement de son propos

A) <L'Apôtre> commence par attirer l'attention sur la dignité de ceux qui observent la Loi sans l'entendre.

B) Puis il manifeste ce qu'il avait dit [n° 218] : 15 ils montrent que l'œuvre de la Loi est écrite dans leur cœur.

C) Enfin, il le prouve [n° 219] : leur conscience leur rendant témoignage.

214. — A. <L'Apôtre> relève trois choses à propos des Gentils [n° 215, 217]. Premièrement l'absence de la Loi, en disant : *En effet, quand des nations païennes, qui n'ont pas de loi*[246], c'est-à-dire la Loi divine, qu'ils n'ont pas reçue. Car ce n'est pas aux nations païennes que la Loi a été donnée, mais aux Juifs, selon ce passage de l'Ecclésiastique : "Moïse a donné la Loi avec des préceptes de justice, et l'héritage pour la maison de Jacob, et les promesses faites à Israël "Et selon ce verset du psaume : "Il n'a pas fait ainsi pour toute nation." Et encore, selon le Deutéronome : "Moïse nous a prescrit une loi, héritage de la multitude de Jacob." On voit d'après ces textes que les Gentils ne péchaient point par leur inobservance des préceptes cérémoniaux de la Loi.

215. — Ensuite <l'Apôtre> loue leur observance de la Loi, lorsqu'il dit : *pratiquent naturellement ce qui est de la Loi*, c'est-à-dire ce que la Loi prescrit quant aux préceptes moraux, qui sont dictés par la raison naturelle; comme on dit de Job qu'il était juste, "droit, craignant Dieu et s'éloignant du mal." Aussi Job dit-il de lui-même : "Mon pied a suivi ses traces; j'ai gardé sa voie et je ne m'en suis pas

[246] L'exégèse de saint Thomas des versets 14 et suivants s'inspire manifestement de celle d'Origène (Super epistulam ad Romanos II, 14 [n° 14, 892]; éd. C. P. Hammond Bammel, p. 134-136).

ad infirmitatem et memoriam scripto tradi; et similiter illi qui legem observant absque exteriori auditu legis, *ostendunt opus legis scriptum*, non quidem *atramento, sed*, primo quidem et principaliter *spiritu Dei vivi*, ut dicitur 1 Co III, 3. Secundo, etiam humano studio, Prov. III, 3. — *describe ea in tabulis cordis tui*, scilicet praecepta sapientiae. Unde et hic sequitur *in cordibus suis*, non Pergameno, aut tabulis lapideis, sive aereis. Ier. XXXI, 33. — *dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum superscribam eam*. Deinde, cum dicit *testimonium reddente*, probat quod dixerat, scilicet quod opus legis sit in cordibus eorum inscriptum per quaedam opera quae huiusmodi scriptum annuntiant. Et, primo, ponit illa opera, quorum unum est testimonium conscientiae, quod tangit dicens *testimonium reddente illis conscientia*, quae quidem nihil aliud est quam applicatio cognitionis habitae ad iudicandum de aliquo opere, utrum sit bene vel male factum. Unde huiusmodi conscientia quandoque testimonium perhibet de bono, secundum illud 2 Co I, 12. — *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae* quandoque autem de malo Ecclе. VII, 23. — *scit conscientia tua*,

détourné "

216. — Mais une difficulté vient du fait que <l'Apôtre> dit : naturellement. En effet, <ce mot> semble conforter <l'hérésie> des pélagiens, qui prétendaient que l'homme pouvait observer tous les préceptes de la Loi par ses propres forces naturelles[247]. C'est pourquoi il faut interpréter <ce mot> "naturellement" dans le sens de nature réformée par la grâce[248]. Car <l'Apôtre> parle des Gentils convertis à la foi qui, par le secours de la grâce du Christ, avaient commencé à observer les préceptes moraux de la Loi. Ou bien, on peut l'entendre de la loi naturelle montrant aux Gentils ce qu'il faut faire, selon ce verset du psaume "Beaucoup disent : Qui nous montrera les biens ? La lumière de ton visage a été gravée sur nous, Seigneur ", cette lumière étant celle de la raison naturelle, dans laquelle <se reflète> l'image de Dieu[249]. Toutefois il n'est pas exclu que la grâce soit nécessaire pour mouvoir l'affection, de même que < la Loi <vient> la connaissance du péché ", comme <l'Apôtre> le dit au chapitre **3**; mais la grâce est ultérieurement requise pour mouvoir l'affection.

217. — Enfin, <l'Apôtre> montre leur dignité en ceci que n'ayant pas de loi, ils se tiennent

[247] Les pélagiens étaient les disciples du moine irlandais Pélage, au début du V' siècle. L'hérésie de Pélage ou pélagianisme "niant toute transmission du péché originel et toute altération des possibilités innées de la nature humaine qui en aurait été la conséquence, mini misait en retour la nécessité et l'efficacité de la grâce divine, comme si celle-ci ne faisait qu'éclairer l'homme sur la fin â poursuivre, pour ensuite couronner ses efforts en vue de l'atteindre. Enoncée d'abord par un ascète, que la préoccupation de l'effort ascétique avait conduit a perdre de vue l'importance de la grâce donnée d'en haut, cette hérésie, avec Julien d'Eclane, aboutira, par un retournement singulier mais prévisible (dès lors que l'intégrité de la nature humaine actuelle était proclamée ainsi), à une certaine justification de la sensualité. Saint Augustin mènera la lutte contre le pélagia nisme, qui sera condamné notamment par les conciles de Carthage de 418 et d'Orange de 529, ainsi que par une lettre très importante du Pape Célestin I", de 431, â laquelle on joindra l'Indiculus de Gratia" (Louis BOUYER, Dictionnaire théologique, p. 265. Voir aussi Catholicisme, t. X, fasc. 48, col. 1091-1099). — Lieux parallèles Somme Théologique 1a Q. 100, a. 10, sol. 3; Q. 109, a. 4; 2 Sentences dist. 28, Q. 1, a. 3; 3 Sentences dist. 36, Q. I, a. 6; Contra Cent. 3, ç. 155 (in fine); De malo, Q. 2, a. 5, sol. 7; De quodlibet 1, Q. 4, a. 2; 1 Ad Cor. 12, 3, lect. 1 (éd. Marietti, n° 718).

[248] Voir Glosa in Rom. Il, 14 (GPL, col. 1345G).

[249] Lieux parallèles : Somme Théologique P, Q. 84, a. 5; 1a-2ae, Q. 91, a. 2 Super Psalmos, in Ps. 4, 6b-7a; Super Ioan. 1, 4b, lect. 3 (éd. Marietti, n° 101).

quia et tu crebro maledixisti aliis. Non autem potest aliquis perhibere testimonium de aliquo opere, quod sit bonum vel malum, nisi per hoc quod habet legis notitiam. Unde hoc ipsum quod conscientia testimonium reddit de bono vel malo, est evidens signum quod in corde hominis sit opus legis descriptum. Aliud autem opus est accusatio et defensio, quae sine notitia legis esse non possunt. Et quantum ad hoc dicit *et cogitationum*, id est, cogitationibus, *accusantium aut etiam defendentium*, id est, accusantibus vel defendentibus, more Graecorum, qui genitivis loco ablativorum utuntur. Et hoc *inter se invicem*. Insurgit enim homini circa aliquod factum aliqua cognitio accusans, dum propter rationem aliquam cogitat se male fecisse. Ps. XLIX, 21. — *arguam te, et statuam contra faciem tuam*. Is. III, 9. — *agnitio vultus eorum respondebit eis*. Quandoque etiam insurgit aliqua cognitio defendens, dum per aliquam rationem cogitat se fecisse bene, secundum illud Iob XXVII, v. 6. — *non reprehendet me cor omni vita mea*. Et inter hanc accusationem et defensionem locum habet testimonium conscientiae, cui statur. Potest et aliter legi, ut dicatur *testimonium reddente illis conscientia ipsorum*, quae scilicet conscientia non solum est operum, sed etiam cogitationum, de quibus scilicet homo conscientiam habet, sed primum melius est. Sed quia testimonium, accusatio et defensio in iudicio locum habent, agit, secundo, de huiusmodi iudicio, ostendens tempus cum dicit *in die*, quod dicit non ad designandum temporis qualitatem, sed absconditorum manifestationem. 1 Co IV, 5. — *illuminabit abscondita tenebrarum*. Quandoque tamen dicitur nox propter incertitudinem horae illius. Matth. XXV, 6. — *media nocte clamor factus est*. Dicuntur

lieu de loi à eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils s'acquittent du devoir de la Loi pour eux-mêmes, en s'instruisant et en se portant au bien, parce que, comme le dit le Philosophe[250], "la loi est un discours qui a un pouvoir coercitif et qui procède dans une certaine mesure de la prudence et de l'intelligence." Et c'est pourquoi il est dit dans la première épître à Timothée que "la Loi n'est pas établie pour le juste", c'est-à-dire qu'il n'est pas contraint par une loi extérieure, mais elle a été établie "pour les injustes ", qui ont besoin d'être contraints extérieurement. Et c'est le suprême degré de dignité chez les hommes de ne pas être portés au bien par les autres, mais <d'y être portés> par eux-mêmes. Le deuxième degré <de dignité> concerne ceux qui sont portés <au bien> par autrui, mais sans contrainte. Le troisième <degré> concerne ceux qui ont besoin d'être contraints pour faire le bien. Le quatrième <degré> concerne ceux qui ne peuvent même pas être dirigés vers le bien par la contrainte "En vain j'ai frappé vos fils, ils n'ont pas accueilli la correction."

218. — B. En ajoutant ensuite : 15 ils montrent que l'œuvre de la Loi est écrite dans leur cœur, <l'Apôtre> fait voir comment ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. Nous pouvons comprendre <ces paroles> au moyen d'une similitude tirée de la Loi. La Loi est proposée extérieurement à l'homme, c'est-à-dire qu'elle est habituellement transmise par écrit à cause de la faiblesse <humaine> et pour <la garder en> mémoire; et de même ceux qui observent la Loi sans l'avoir entendue extérieurement, montrent que l'œuvre de la Loi est écrite, "non avec de l'encre", mais d'abord et principalement "avec l'Esprit du Dieu vivant ", comme <l'Apôtre> le dit dans la seconde épître aux Corinthiens[251]. Ensuite, par le soin même de

[250] ARISTOTE, Éthique à Nicomaque X, 9 [; AL xxvi, fasc. 3, p. 366. — Lieu parallèle Ethic. 10, lect. 14, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. H, p. 600, 1. 219-222

[251] Ces textes de saint Paul sont allégués par tous les penseurs chrétiens désireux de fournir une confirmation scripturaire è la doctrine du droit naturel. Saint Thomas soutient en outre l'identité foncière du droit naturel et du droit positif la Loi écrite ne fait qu'imposer extérieurement ce qu'intérieurement commande la Loi non écrite. Au demeurant, cette loi naturelle, ayant été gravée par Dieu dans le cœur des hommes, possède un caractère sacré; elle est une participation à la loi étemelle et finalement à l'ordre cosmique tout entier "en elle-même la créature participe de la raison éternelle

autem cogitationes accusantes vel defendentes in die iudicii, non illae quae tunc erunt, quia tunc unicuique manifesta erit salus vel damnatio, sed defensio vel accusatio cogitationum quae nunc sunt et testimonium conscientiae quod nunc est, repraesentabitur homini in illa die, virtute divina faciente, ut dicit Augustinus, II de Civit. Dei. Notitia autem illarum cogitationum quae remanent in anima, nihil esse aliud videtur, ut dicit Glossa, quam reatus poenae vel meritum ex eis consequens. Ostendit etiam auctorem iudicii, dicens *cum iudicabit Deus*. Ps. XCV, 13. — *iudicabit orbem terrarum in aequitate*. Determinat etiam de quibus erit iudicium, cum dicit *occulta hominum*, de quibus nunc homines iudicare non possunt. 1 Co IV, 5. — *illuminabit abscondita tenebrarum*. Ostendit etiam doctrinam ex qua habetur fides de hoc iudicio, cum dicit *secundum Evangelium meum*, id est a me praedicatum. Matth. XII, 36. — *omne verbum otiosum*, et cetera. Dicit autem *Evangelium meum*, quamvis non possit dicere Baptismum suum et sit utriusque minister, quia in Baptismo nihil operatur industria hominis, sed in Evangelio praedicando industria praedicatoris operatur, Eph. III, 4. — *prout potestis legentes intelligere prudentiam meam in ministerio*. Postea ponit cui datum est iudicium, cum subdit *per Iesum Christum*, qui scilicet est constitutus a Deo *iudex vivorum et mortuorum*, ut dicitur Act. X, 42, et Io. V, 21 s. : *pater omne iudicium dedit filio*, qui scilicet in iudicio apparebit bonis

l'homme "Grave-les", c'est-à-dire les préceptes de la sagesse, "sur les tables de ton cœur." D'où la suite <du verset commenté> : dans leur cœur, non sur un parchemin, ou sur des tables de pierre, ou encore d'airain : "Je mettrai ma Loi dans leurs entrailles, et je l'écrirai dans leur cœur."

219. — C. Ensuite, lorsqu'il dit : *rendant témoignage*, il prouve ce qu'il avait dit, à savoir que l'œuvre de la Loi est inscrite dans leurs cœurs, en faisant connaître quelques-unes de ces œuvres.

Et il commence par exposer ces œuvres, dont la première est le témoignage de la conscience. Ce qu'il exprime en disant : *leur conscience leur rendant témoignage*. La conscience[252] n'est rien d'autre que l'application de la connaissance reçue pour juger si une action est bien ou mal faite. Aussi cette conscience rend-elle quelquefois témoignage du bien, selon ce verset de la seconde épître aux Corinthiens : "Ce qui fait notre gloire, c'est ce témoignage de notre conscience : nous nous sommes conduits dans ce monde, et plus particulièrement envers vous, avec la simplicité du cœur et dans la sincérité de Dieu, et non point selon la sagesse charnelle, mais selon la grâce de Dieu "; et quelquefois du mal, selon ces paroles de l'Ecclésiaste : "Ta conscience sait que toi, tu as médit fréquemment des autres." Or nul ne peut rendre témoignage d'une œuvre, qu'elle soit bonne ou mauvaise, sans avoir la connaissance de la Loi. Par le fait même que la conscience rend témoignage du bien ou du mal, c'est un signe évident que l'œuvre de la Loi est inscrite dans le cœur de l'homme[253].

---

grâce à laquelle elle possède une inclination naturelle vers l'acte et la fin convenables. Cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable, c'est ce qu'on appelle la loi naturelle (5. Th. l Q. 91, a. 2).

[252] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 79, a. 13; i Q. 19, a. 5;

2 Sentences dist. 24, Q. 2, a. 4; dist. 39, Q. 3, a. 2, sol. 2; De veritate, Q. 17, a. 1 et 2; De quodlibet 3, Q. 12, a. 1 (in fine).

[253] Il s'agit évidemment de la conscience morale, seul sens connu de ce mot jusqu'au xvii' siècle. La conscience au sens philosophique et psychologique de connaissance de soi n'apparaît qu'avec Descartes (Lettre au P. <GibieuJ7', 19janvier 1642, dans Œuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Correspondance III <CCLXII, janvier 1640-juin 1643>, p. 474. — "Ma propre pensée ou conscience e) et ne deviendra d'usage courant qu'au XVIII. siècle. Cette conscience morale n'est

et malis : sed bonis secundum gloriam divinitatis, Is. XXXIII, v. 17. — *regem in decore suo videbunt*, malis autem secundum naturam humanitatis, Apoc. c. I, 7. — *videbit eum omnis caro*.	**220. —** Vient ensuite l'œuvre de l'accusation et de la défense, lesquelles ne peuvent exister sans la connaissance de la Loi. <L'Apôtre> dit à leur propos : et leurs pensées, c'est-à-dire par leurs pensées, les accusant, ou même les défendant, c'est-à-dire par les pensées qui les accusent ou les défendent, hellénisme qui, au lieu de l'ablatif <absolu>, met le génitif <absolu>[254]." Et cela tour à tour, car il s'élève dans l'homme, sur chacun de ses actes, une connaissance qui l'accuse, lorsque pour quelque raison il pense avoir mal agi : "Je te reprendrai, et mettrai <tout> devant ta face." Et "La connaissance de leur visage leur a répondu." D'autres fois il s'élève également <en lui> une connaissance qui le défend, lorsque pour quelque raison il pense avoir bien agi, selon ce passage de Job : "Mon cœur ne me reproche rien dans toute ma vie." â Entre cette accusation et cette défense intervient le témoignage de la conscience, auquel on s'arrête. **221. —** On peut aussi lire autrement[255] et dire : leur conscience leur rendant témoignage, c'est-à-dire non seulement sur les œuvres, mais aussi sur les pensées, dont l'homme a conscience, mais la première interprétation est préférable. **222. —** Mais parce que le témoignage, l'accusation et la défense ont lieu au jugement, <l'Apôtre> traite en second lieu de ce jugement, en montrant le moment <de l'exécution>, quand il dit : 16 *au jour où*, indiquant par là non point une propriété qualitative du temps[256], mais la manifestation des choses cachées : "Ne jugez pas avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur, qui

---

pas seulement une connaissance irré cusable (d'où l'idée de témoignage) du bien et du mal déposée par Dieu dans nos âmes, c'est aussi un jugement qui applique cette connaissance générale aux actes particuliers (De veritate, Q. 17, a. 3).

[254] e Gogitationum accusantium aut etiam defendentium. Cette version, qui est un calque maladroit des génitifs grecs, est en réalité déjà corrigée par un ablatif absolu chez quelques Pères de l'Eglise, dont AMBROSIASTER, Gommentaria in epistolam ad Romanos II, 15 (CSEL 8 1/1, 76-81); SAINT AUGUSTIN, De civitate Dei XX, xxvi, 3 (BA 37, 340); Enarr. in Ps. IX, 9 (CCL 38, 63); et même SAINT JÉRÔME, Gommentariorum in Hiezechielem 1. V, c. XVI (CCL 75, 200). Voir DOM SABATIER, Bibl. sacr., t. III, p. 602 (Notae ad versionem antiquam). Voir aussi Glosa in Rom. II, 15 (GPL, col. 1346 B-C).

[255] Voir Glosa in Rom. II, 15 (GPL, coI. 1346 C).

[256] C'est-â-dire non pas pour indiquer qu'il fera jour, à ce moment-là, mais...

	éclairera ce qui est caché dans les ténèbres, et manifestera les pensées secrètes des cœurs; et alors chacun recevra de Dieu sa louange." On appelle quelquefois <ce jugement> "nuit" à cause de l'incertitude de cette heure "Au milieu de la nuit, un cri s'éleva " Or ces pensées, dont il est dit qu'elles accusent ou qu'elles défendent, au jour du jugement ce ne seront point elles qui parleront alors, parce qu'à ce moment le salut ou la damnation sera manifesté à chacun; quant à la défense ou à l'accusation des pensées, ainsi qu'au témoignage de la conscience, qui ont lieu présentement, ils seront mis en ce jour devant les yeux de l'homme par l'action de la puissance divine, comme le dit Augustin[257] dans son vingtième livre traitant de *La Cité de Dieu.* Quant aux traces[258] rémanentes de ces pensées dans l'âme, il semble que ce ne soit pas autre chose, selon *la Glose*[259], que l'obligation à la peine[260] ou le mérite qui leur est dû. **223. —** <L'Apôtre> montre aussi l'auteur du jugement en disant : *où Dieu jugera*. — "Il jugera le monde avec équité et les peuples selon sa vérité." Il précise encore sur quoi portera le jugement, lorsqu'il dit : *les actions secrètes des hommes,* ce que les hommes ne peuvent juger maintenant "Ne jugez pas avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur, qui éclairera ce qui est caché dans les ténèbres, et manifestera les pensées secrètes des cœurs; et alors chacun recevra de Dieu sa louange." Il montre enfin la doctrine sur laquelle s'appuie la foi à ce jugement, lorqu'il dit selon mon Evangile, c'est-à-dire selon l'Evangile que je prêche : "Je vous dis que toute parole oiseuse que les hommes auront dite, ils en rendront compte au jour du jugement." Mais il dit : *mon Evangile,* bien qu'il ne puisse dire : son baptême, et qu'il soit le ministre de l'un comme de l'autre, parce

[257] Voir SAINT AUGUSTIN, De civitate Dei XX, 14 (BA 37, 256-261).
[258] Les manuscrits lisent ici notae au lieu de notitia. Le commentaire d'Origéne sur l'épître aux Romains II, 16 (PG 14, 894; éd. C. P. Hammond Bammel, p. 139), cité ici par saint Thomas à travers *la Glose* de Pierre Lombard, utilise le mot notae que nous reprenons et traduisons.
[259] Voir Glosa in Rom. II, 16 (GPL, col. 1346 C).
[260] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2a Q. 87.

	que dans le baptême rien ne se fait par l'action de l'homme[261], tandis qu'en prêchant l'Evangile le prédicateur coopère : "Vous avez appris sans doute que Dieu m'a confié la dispensation de sa grâce en votre faveur; puisque, par révélation, il m'a fait connaître ce mystère, comme je vous l'ai écrit plus haut en peu de mots : *de sorte que lisant, vous pouvez comprendre l'intelligence que j'ai du mystère du Christ."* <L'Apôtre> expose ensuite à qui a été donné le jugement, lorsqu'il ajoute : *par Jésus-Christ, qui a été établi par Dieu "juge des vivants et des morts"*, comme le disent les Actes**,** et l'évangile de Jean : "Le Père ne juge personne, mais il a remis tout jugement au Fils", qui au jugement apparaîtra aux bons et aux méchants; mais aux bons selon la gloire de sa divinité : "Ses yeux verront un roi dans son éclat "; aux méchants selon la nature de son humanité[262] — "Toute chair le verra[263]"
Lectio 4	**Leçon 4 [versets 17 à 29]**
	[n° 224] 17 Mais, si toi qui portes le nom de Juif, et qui te reposes sur la Loi, et qui te glorifies en Dieu,

[261] Lieu parallèle : Somme Théologique 3a, Q. 66, a. 5.

[262] Lieux paralléles : Somme Théologique 3 Q. 59, a. 2; Suppl., Q. 90; 4 Contra Gentiles c. 96; Compend. theol., c. 241; Coll. in Symb. Apost., c. 7; De quodlibet 10, Q. 1, a. 2; Super Matth. 25, 31 (éd. Marietti, n° 2079); Super Ioan. 5, 27, lect. 5 (éd. Marietti, n° 789) "Le pouvoir de juger a été donné au Chnst en tant qu'homme, pour trois raisons D'abord pour qu'Il soit vu de tous. Il est nécessaire en effet, que le juge soit vu de ceux qui doivent être jugés. Or bons et méchants seront jugés; les bons, eux, verront le Christ selon sa divinité et son humanité; mais les méchants ne pourront pas le voir selon sa divinité, car cette vision est la béatitude des saints et elle est réservée aux cœurs purs : "Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu" (Mt 5, 8). C'est pourquoi, afin d'être vu lors du jugement, non seulement des bons, mais aussi des méchants, Il jugera dans sa force humaine "Tout œil Le verra, et même ceux qui L'ont transpercé" (Ap 1, 7). Ensuite, si le pouvoir de juger a été donné au Christ en tant qu'homme, c'est parce qu'Il a, par l'humilité de sa Passion, mérité la gloire de son exaltation. [-Enfin, le pouvoir de juger a été donné au Christ en tant qu'homme, pour nous faire comprendre la clémence du juge" (Commentaire sur l'évangile de saint Jean, trad. et notes sous la direction de M. -D. Philippe, o. p., t. II, p. 320-32 1; ou dans nouv. éd., Editions du Cerf t. I, 1998, p. 348-349).

[263] Ap 1, 7. La citation s'inspire en réalité de Lc 3, 6 citant Is 40, 5 selon la version de la Septante (éd. Alfred Rahlfs, vol. II, p. 619) : "opsetaipasa sarx to sôtérion tou theou" ("Toute chair verra le salut de Dieu"), mais le contexte requiert plutôt la citation indiquée de Ap 1, 7 — "Le voici qui vient sur les nuées, et tout œil le verra, et même ceux qui l'ont transpercé."

	[n° 227] 18 et qui connais sa volonté, et qui sais discerner ce qui est le plus utile, instruit que tu es par la Loi, [n° 229] 19 toi qui te flattes d'être toi-même le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, [n° 230] 20 l'éducateur des sots, le maître des enfants, ayant la forme de la science et de la vérité dans la Loi; [n° 232] 21 toi donc qui enseignes autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même; toi qui prêches de ne pas voler, tu voles [n° 233] 22 Toi qui dis de ne pas commettre l'adultère, tu commets l'adultère ! Toi qui abhorres les idoles, tu fais des sacrilèges [n° 235] 23 Toi qui te glorifies dans la Loi et qui déshonores Dieu par la transgression de la Loi. [n° 2361 24 "Car le Nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les nations", selon qu'il est écrit. [n° 237] 25 Certes la circoncision est utile, si tu observes la Loi; mais si tu es un transgresseur de la Loi, ta circoncision devient prépuce. [n° 240] 26 Si donc le prépuce garde les justices de la Loi, son prépuce ne lui sera-t-il pas compté pour circoncision ? [n° 241] 27 Mais le prépuce de nature de qui accomplit la Loi te jugera, toi qui, avec la lettre et la circoncision, es un transgresseur de la Loi. [n° 242] 28 Car le Juif n'est pas celui qui l'est au-dehors, pas plus que la circoncision n'est celle qui paraît dans la chair. [n° 244] 29 Mais le Juif est celui qui l'est intérieurement, et la circoncision, c'est celle du cœur, selon l'esprit, et non selon la lettre; sa louange ne vient pas des hommes, mais de Dieu.
[86177] Super Rom., cap. 2 l. 4 Ostenso quod factores legis iustificantur etiam sine hoc quod sint auditores, quod pertinebat ad gentiles, hic ostendit quod auditores non iustificantur, nisi sint factores, quod pertinet ad Iudaeos. Primo ergo ostendit praerogativam Iudaeorum quantum ad legis susceptionem; secundo ponit eorum defectum quantum ad legis transgressionem, ibi *qui ergo alium*. Ponit autem eorum	**224. — I**. Après avoir montré que les observateurs de la Loi sont justifiés, même sans l'avoir entendue, ce qui concernait les Gentils [n° 213], <l'Apôtre> montre ici que ceux qui l'entendent ne sont justifiés que s'ils l'observent, ce qui concerne les Juifs. **A)** Il montre donc d'abord la prérogative des Juifs quant à la réception de la Loi. **B)** Puis, il expose leur faute dans la transgression de la Loi [n° 232] : 21 toi donc

praerogativam tripliciter. Primo, quantum ad gentem cui data est lex; secundo, quantum ad legem, ibi *et requiescis in lege*; tertio, quantum ad legis effectum sive factum, ibi *et nosti voluntatem eius*. Quantum autem ad gentem dicit *si autem tu Iudaeus cognominaris*, quod est nomen honorabile, secundum illud Ps. CXIII, v. 2. — *facta est Iudaea sanctificatio eius*. Io. c. IV, 22. — *salus ex Iudaeis est*. Dicuntur autem Iudaei non a Iuda Machabaeo, ut quidam dicunt, forte propter hoc quod Iudas Machabaeus gentem illam in dispersione existentem congregavit et protexit, secundum illud I Mach. III, 2 s. : *proeliabatur proelia Israel cum laetitia, et dilatavit gloriam populo suo*. Invenitur enim nomen Iudaeorum ante Iudam Machabaeum, secundum illud Esther VIII, 16. — *Iudaeis nova lux oriri visa est*. Et ideo dicendum est quod Iudaei denominantur a Iuda patriarcha, Gen. XLIX, 8. — *Iuda, te laudabunt fratres tui*. Cum enim tempore Roboam decem tribus, ab eius regno se segregantes, vitulum aureum adorarent, in transmigrationem sunt ductae ab Assyriis, ut habetur I Reg. XVII. Nec de eorum reversione facit mentionem Scriptura, sed potius terra remansit occupata ab alienigenis, qui postmodum Samaritani sunt dicti. Duae autem tribus, scilicet Iudae et Beniamin, adhaerentes regno Roboam, perseveraverunt in cultu Dei. Et quamvis in captivitatem Babylonis fuerint ductae, postmodum tamen per Cyrum regem Persarum sunt reducti in terram suam, ut dicitur I Esdrae I. Et quia tribus Iudae maior erat, ab ea gens tota illa denominabatur. Et non solum illi qui erant ex tribu Beniamin,	qui enseignes autrui. **A**. Il expose leur prérogative selon trois points de vue : **1)** Par rapport à la nation à qui a été donnée la Loi. **2)** Par rapport à la Loi <elle-même> [n° 226] : et qui te reposes sur la Loi. **3)** Par rapport à l'effet de la Loi ou au fait [n° 227] : 18 Et qui connais, etc. 225**.** Par rapport à la nation il dit : *Mais, si toi qui portes le nom de Juif*[264], qui est un nom honorable, selon ce verset d'un psaume : "Juda devint son sanctuaire et Israël son domaine 2>, et celui de Jean : "Le salut vient des Juifs." Or le nom des Juifs ne vient pas de Judas Macchabée, comme certains le prétendent, peut-être parce qu'au moment où cette nation était dispersée, Judas Macchabée l'a rassemblée et l'a protégée, selon ce verset du premier livre des Maccabées : "Et Judas, son fils, qui était appelé Macchabée, se leva à sa place; et tous ses frères l'aidaient, ainsi que tous ceux qui s'étaient joints à son père; et ils combattaient le combat d'Israël avec joie. Et il étendit au loin la gloire de son peuple, et il se revêtit de la cuirasse comme un géant, et il se ceignit de ses armes guerrières dans les combats, et il protégeait le camp de son glaive." Car on rencontre le nom des Juifs avant Judas Macchabée, comme <on le voit> dans le livre d'Esther : "Quant aux Juifs, il sembla se lever pour eux une nouvelle lumière, la joie, l'honneur et l'allégresse." Il faut donc dire que les Juifs ont pris leur nom du patriarche Juda[265] — "Juda, tes frères te loueront; ta main sera sur le cou de tes ennemis; les enfants de ton père se prosterneront devant toi." En effet, au temps de Roboam, dix tribus, s'étant séparées de son

[264] "Le mot "Juif", en hébreu yehoudi, issu de Yehoudah (Juda), est devenu dans le langage courant synonyme d"Israélite." En fait, il apparut d'abord plus précisément réservé à la désignation des habitants du royaume de Juda (2 R 16, 6; 25, 25; Jr 32, 12; 34, 9; 38, 19; 40, 11), ainsi distingués des Israélites du royaume schisma tique du Nord. Mais après le retour de l'Exil, l'administration perse connajt sous le nom de Yehoud (Ou Jehoud) la petite province où renaît autour de Jérusalem, sur le sol de ses ancêtres, le peuple d'lsraêl; et dés lors on nomme "Juifs" les habitants de ce pays la "Judée" (Ne 1, 2; 3, 33 ou 4, 1 selon les versions; 4, 6 ou 12; 13, 23; etc.), noyau d'un nouvel Etat israélite qui tendra à retrouver les frontières de l'ancien royaume de David et de Salomon. Cette Judée au sens large sera tenue pour la patrie de tous les "fils d'Israêl" dispersés "parmi les nations" (Est 2, 5; 3, 4; 5, 13; 6, 13; 8, 1; etc.) " (André-Marie GERARD, Dictionnaire de la Bible, p. 746).

[265] Voir Glosa in Rom. II, 17 (GPL, col. 1347 B).

sed etiam de aliis tribubus revertentibus qui se illis adiunxerunt. Consequenter cum dicit *et requiescis in lege*, ponit eorum praerogativam quantum ad legem. Et primo quidem, quantum ad ipsam legem, cum dicit *et requiescis in lege*, quasi per eam certificatus in credendis et in agendis. Dubitans enim intellectu non quiescit, sed utrinque sollicitatur : qui autem sapientiae certitudinem accipit, mente quiescit. Sap. c. VIII, 16. — *intrans in domum meam conquiescam eum illa*. Secundo, quantum ad legislatorem, cum subdit *et gloriaris in Deo*, id est, in cultu et notitia unius Dei. Ier. IX, 24. — *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me*. 1 Co c. I, 31 et 2 Co X, 17. — *qui gloriatur, in domino glorietur*. Deinde, cum subdit *et nosti*, ponit praerogativam eorum quantum ad fructum legis : primo, quantum ad hominem respectu sui ipsius; secundo, respectu aliorum, ibi *confidis*. Ponit autem duplicem fructum. Primum quidem respondentem gloriae, quam de Deo habebant, cum dicit *nosti voluntatem eius*, quid scilicet Deus velit nos facere. Infra XII, 2. — *ut probetis quae sit voluntas Dei*. Secundum fructum ponit, qui respondet quiescenti in lege Dei, cum dicit *et probas utiliora*, id est, scis approbare eligendo non solum mala a bonis, sed etiam meliora a minus bonis. Unde quaerebat quidam, Matth. c. XXII, 36. — *quod est mandatum magnum ?* Et hoc *instructus per legem*. Ps. XXXIII, v. 12. — *beatus homo quem tu erudieris, domine, et de lege tua docueris eum*. Consequenter ponit fructus per respectum ad alios, qui quidem tripliciter se habent ad notitiam legis. Quidam enim sunt omnino in legis ignorantia constituti. Uno quidem modo per defectum naturalis ingenii, sicut et homo corporaliter dicitur caecus per defectum interioris potentiae visivae. Is. LIX, 10. — *palpavimus ut caeci parietem*. Huiusmodi autem hominibus non potest homo lumen scientiae praebere, ut ipsi per se videre possint quid sit agendum, sed praebet eis homo ducatum ut caecis, mandando eis quid facere debeant, quamvis mandatorum rationem non cognoscant, Iob XXIX, 15. — *oculus fui caeco* de quibus

royaume, adorèrent le veau d'or et furent déportées par les Assyriens, comme le rapporte le quatrième livre des Rois**.** L'Ecriture ne fait pas mention de leur retour, mais plutôt de la terre qui resta occupée par des étrangers, lesquels prirent par la suite le nom de Samaritains. Mais deux tribus, celle de Juda et de Benjamin, restant attachées au royaume de Roboam, persévérèrent dans le culte de Dieu. Et bien qu'elles fussent emmenées en captivité à Babylone, elles furent cependant ramenées par la suite dans leur territoire par Cyrus roi des Perses, comme le rapporte le premier livre d'Esdras**.** Et parce que la tribu de Juda était la plus importante, c'est d'elle que la nation tout entière prit son nom, et non seulement ceux qui appartenaient à la tribu de Benjamin, mais aussi ceux qui appartenaient à d'autres tribus, lesquels à leur retour <de captivité> s'adjoignirent à eux.

226. — 2. Quand <l'Apôtre> dit ensuite : et qui te reposes sur la Loi, il expose leur prérogative par rapport à la Loi <elle-même>.

a. Et d'abord par rapport à la Loi elle-même, lorsqu'il dit : *et qui te reposes sur la Loi,* comme si par elle on était assuré de ce qu'il faut croire et pratiquer. Car celui qui doute dans son esprit ne se repose pas, mais est tourmenté en tous sens; au contraire, celui qui accueille la certitude de la sagesse a l'esprit en repos : "Entrant dans ma maison, je me reposerai avec elle."

b. Ensuite <il expose leur prérogative> par rapport au législateur, lorsqu'il ajoute : *et qui te glorifies en Dieu,* c'est-à-dire dans le culte et dans la connaissance du Dieu unique : "Que celui qui se glorifie se glorifie de cela, de me connaître, et de savoir que c'est moi qui suis le Seigneur, qui fais miséricorde et jugement, et justice sur la terre; c'est là ce qui me plaît, dit le Seigneur. Et encore : "Que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur"

227. — 3. Enfin, en ajoutant : 18 et qui connais, il expose leur prérogative par rapport au fruit de la Loi :

a) D'abord pour l'homme par rapport à lui-même.

b) Puis, par rapport aux autres [n° 229] toi qui te flattes.

tamen dicitur Matth. XV, 14. — *caeci sunt, et duces caecorum*. Alio modo sunt in ignorantia per defectum disciplinae, qui sunt quasi in tenebris exterioribus non illuminati per doctrinam, quibus sapiens praebere potest lumen disciplinae, ut intelligant quae mandantur, et hoc est quod dicit *lumen eorum qui in tenebris sunt*. Lc. I, 79. — *illuminare his qui in tenebris*. Secundo autem tangit illos qui sunt in via perveniendi ad scientiam, quam nondum attigerunt. Et hoc, uno modo, per defectum plenae instructionis. Et hoc est quod dicit *eruditorem insipientium*, id est, eorum qui nondum sapientiam acceperunt, qui dicuntur erudiri, quasi erui a ruditate, quae a principio inest omnibus, cum primo instruuntur. Eccli. VII, 25. — *filii tibi sunt ? Erudi eos*. Alio modo per defectum aetatis, sicut sunt pueri. Et quantum ad hoc dicit *magistrum infantium*. Is. XXXIII, 18. — *ubi est doctor parvulorum ?* Tertii vero sunt qui iam sunt in scientia provecti. Et isti indigent a sapientibus informari, ut habeant sapientium dicta in auctoritate quasi quamdam regulam seu formam. Et quantum ad hoc dicit *habentem formam scientiae*. II Tim. I, 13. — *formam habe bonorum verborum quae a me audisti*. Et, Phil. III, 17. — *observate eos qui ita ambulant, sicut habetis formam nostram*. Oportet autem eos qui sic informantur, auctoritate maiorum instrui, ut sciant quid sit in lege traditum, et ideo dicit *scientiae*. Sap. X, 10. — *dedit illi scientiam sanctorum*. Et etiam ut sciant quid sit verus intellectus eorum quae traduntur in lege. Et quantum ad hoc dicit *veritatis*. Ps. XLII, 3. — *emitte lucem tuam et veritatem tuam*. Deinde, cum dicit *qui ergo alium doces*, ostendit defectum eorum secundum transgressionem legis. Et, primo, hominis ad seipsum, cum dicit *qui ergo alium doces*,

228. — a. <L'Apôtre> expose un double fruit[266] :

— Le premier correspond à la gloire que <les Juifs> tiraient de Dieu, lorsqu'il dit : *et qui connais sa volonté*, c'est-à-dire ce que Dieu veut que nous fassions : "Afin que vous éprouviez quelle est la volonté de Dieu <qui> est bonne, agréable et parfaite."

— Il expose le second fruit, qui correspond à celui qui se repose sur la Loi de Dieu, lorsqu'il dit : *et qui sais discerner ce qui est le plus utile*, c'est-à-dire qui sais discerner non seulement <en séparant> le mal du bien, mais en choisissant aussi le meilleur de préférence au moins bon. Voilà pourquoi <un docteur de la Loi> demandait : "Maître, quel est le grand commandement de la Loi ?" Et cela, <parce que> tu es instruit par la Loi**.**

— "Bienheureux l'homme que tu auras toi-même instruit, Seigneur, et à qui tu auras enseigné ta Loi."

229. — b. Ensuite <l'Apôtre> expose le fruit <de la Loi> par rapport aux autres, lesquels se rangent en trois catégories selon leur connaissance de la Loi.

— Car certains sont dans une ignorance totale de la Loi. D'abord par manque d'intelligence naturelle, comme on qualifie d'aveugle corporel l'homme qui est privé de la puissance visuelle intérieure : "Comme des aveugles nous nous sommes attachés à la muraille et, comme privés de nos yeux, nous avons marché à tâtons; nous nous sommes heurtés en plein midi, de même qu'au milieu des ténèbres; nous sommes dans des lieux obscurs comme les morts " A ces hommes on ne peut donner la lumière de la science, pour qu'eux-mêmes puissent voir ce qu'il faut faire, mais on leur donne un guide comme à des aveugles, en leur commandant ce qu'ils doivent faire, bien qu'ils ne connaissent pas la raison de ces commandements : "J'ai été un

[266] Voir chez CASSIODORE, Expositio psalmorum, in Ps. II, 11

(CCL 97, 47-48) et chez ISIDORE DE SÉVILLE, Etymologies X (PL 82, 375 C; Bibliotheca de Autores Cristianos", 433, p. 814, n° 81). — L'étymologie donnée par saint Thomas est presque celle qui est admise aujourd'hui. Voir Dictionnaire étymologique de la langue latine par A. Emout et A. Meillet, p. 1022, au mot mdis.

dirigendo ipsum ad bonum, *teipsum non doces*, dirigendo. Et potest legi vel interrogative, quasi cum quadam indignatione, vel remisse, quasi asserendo eorum malitiam et simile est in sequentibus. Iob IV, 3. — *ecce docuisti plurimos*, et infra : *nunc tetigit plaga, et defecisti*. Secundo tangit defectum quantum ad proximum. Primo quidem quantum ad res quae furto subtrahuntur, cum dicit *qui praedicas non furandum, furaris ?* Is. I, 23. — *principes tui infideles, socii furum*. Secundo, quantum ad personam coniunctam, quae per adulterium polluitur. Et quantum ad hoc dicit *qui doces non moechandum, moecharis ?* Os. VII, 4. — *omnes adulterantes quasi clibanus*. Ier. V, 8. — *unusquisque ad uxorem proximi sui*. Tertio autem ostendit eorum defectum per comparationem eorum ad Deum, et, primo quidem, quantum ad hoc quod peccabant contra ipsius cultum. Et quantum ad hoc dicit *qui abominaris idola*, cognoscens scilicet ex praecepto legis ea non esse colenda, *sacrilegium facis*, abutendo scilicet his quae pertinent ad divinum cultum. Quod quidem primo fecerunt in statu legis, Mal. I, 12. — *dicitis : mensa domini contaminata est*, et postmodum blasphemando Christum. Matth. XII, 24. — *in Beelzebub principe*, et cetera. Secundo, quantum ad ipsam gloriam, cum dicit *qui in lege gloriaris, per praevaricationem legis Deum inhonoras*. Sicut enim legis observantia in bonis operibus est occasio videntibus, ut honorent Deum, ita etiam transgressio legis per mala opera occasio est videntibus blasphemandi. I Petr. II, 12. — *ex bonis operibus vos considerantes, glorificent Deum*. E contra autem dicitur I Tim. VI, 1. — *quicumque sunt sub iugo servitutis, dominos suos omni honore dignos arbitrentur, ne nomen domini et doctrina fidei blasphemetur*. Et ideo in Ps. CXVIII, 158 dicitur : *vidi praevaricantes, et tabescebam*. Et ad hoc inducit auctoritatem, subdens *nomen enim Dei per vos blasphematur inter gentes* quia scilicet gentes videntes Iudaeorum malam conversationem, reputabant hoc provenire ex mala instructione legis a Deo traditae.

œil pour l'aveugle et un pied pour le boiteux." Et il est dit à propos de <ces ignorants> "Laissez-les; ils sont aveugles et conducteurs d'aveugles; or, si un aveugle conduit un aveugle, ils tombent tous deux dans une fosse " D'autres sont dans l'ignorance par défaut d'instruction. Ils sont comme dans les ténèbres extérieures, sans l'illumination de la doctrine. A ceux-là le sage peut donner la lumière de la science, pour qu'ils comprennent ce qu'on leur commande. Et d'où ces paroles <de l'Apôtre> : la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres. — Luc écrit <à propos de Jean-Baptiste> : "Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut; car tu marcheras devant la face du Seigneur, pour lui préparer les voies; pour donner au peuple la science du salut, et pour la rémission de ses péchés, par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu, avec lesquelles est venu nous visiter le soleil se levant d'en haut, pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort, pour diriger nos pieds dans le chemin de la paix."

230. — Puis <l'Apôtre> mentionne ceux qui sont sur le chemin qui mène à la science, et ne l'ont point encore atteinte; et cela, tout d'abord, à cause d'une instruction insuffisante. Voilà pourquoi il dit : 20 *l'éducateur des sots*, c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas encore reçu la sagesse et que l'on dit être instruits (erudiri), comme s'ils avaient été arrachés (erui) à la grossièreté (a ruditate)**,** qui au commencement est commune à tous, tandis qu'ils reçoivent les premiers rudiments de l'instruction "As-tu des fils ? Instruis-les et plie-les à la soumission dès leur enfance." Ou encore, par défaut d'âge, comme le sont les enfants. Et c'est pour eux que <l'Apôtre> dit : "Où est le maître des petits enfants **?**"

231. — Enfin, au troisième rang, figurent ceux qui sont déjà avancés dans la science. Et ces derniers ont besoin d'être formés par des hommes sages, afin d'appuyer leurs maximes sur l'autorité, à la manière d'une règle ou d'une forme <de conduite>. Et c'est à leur sujet que <l'Apôtre> dit : ayant la forme de la science.

— "Prends pour règle les saines paroles que tu as entendues de moi, dans la foi et l'amour

Dicit autem *sicut scriptum est*, scilicet Is. LII, 5. — *dominatores eius inique agunt, et iugiter tota die nomen meum blasphematur*, et Ez. XXXVI, 22, secundum aliam litteram, ubi nostra sic habet : *non propter vos faciam, domus Israel, sed propter nomen sanctum meum, quod polluistis in gentibus*. Deinde cum dicit *circumcisio*, ostendit quod nec circumcisio sufficit ad salutem eadem ratione qua nec lex, quia scilicet observantia legis sine circumcisione valet, sine qua tamen circumcisio non prodest, sicut superius dictum est. Et circa hoc tria facit. Primo comparat circumcisionem ad Iudaeos circumcisos; secundo, ad gentes incircumcisas, ibi *si igitur praeputium*; tertio manifestat quod dixerat, ibi *non enim qui in manifesto*. Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter circumcisio prosit; secundo, qualiter non prosit, ibi *si autem praevaricator*, et cetera. Dicit ergo primo *circumcisio quidem prodest* quantum ad remissionem peccati originalis, unde dicitur Gen. XVII, 14. — *masculus cuius praeputii caro circumcisa*, et cetera. Sed tibi adulto tunc finaliter prodest, *si legem observes*, sicut religiosis prodest professio, si regulam observent. Circumcisio enim erat quasi quaedam professio, obligans homines ad observantiam legis. Gal. V, 3. — *testificor omni circumcidenti se, quoniam debitor*, et cetera. Quod autem apostolus dixit : *si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*, loquitur quantum ad tempus post gratiam Evangelii divulgatum; hic autem loquitur quantum ad tempus ante passionem Christi, in quo circumcisio statum habebat. Secundo, ibi *si autem praevaricator*, ostendit quomodo circumcisio non prosit, dicens : si tu Iudaee adulte, *praevaricator es legis, circumcisio tua praeputium facta est*, id est, non plus valet tibi quam praeputium, quia non servas quod per circumcisionem profiteris, Ier. IX, 26. — *omnes gentes praeputium habent, domus autem Israel*

du Christ Jésus." Et encore : "Mes frères, soyez mes imitateurs, observez ceux qui marchent selon le modèle que vous avez en nous."

Or il faut que ceux qui sont ainsi formés soient instruits par l'autorité des anciens, afin de savoir ce qui est transmis dans la Loi. Et voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : de la science. — "C'est la sagesse qui a donné <au juste> la science des saints." <Il faut> également qu'ils sachent quel est le véritable sens du contenu transmis dans la Loi. Et voilà pourquoi il dit : *de la vérité.*

— "Envoie ta lumière et ta vérité "

232. — B. En disant : 21 toi donc qui enseignes autrui, <l'Apôtre> montre leur faute dans la transgression de la Loi :

1. Et premièrement de l'homme à l'égard de lui-même : toi donc qui enseignes autrui, en le dirigeant vers le bien, tu ne t'enseignes pas toi-même, en dirigeant. On peut lire cela soit sous forme d'interrogation, comme pour exprimer une certaine indignation, soit sous forme de reproche, comme pour affirmer leur malice; et il en est de même pour les <versets> suivants. <Il est écrit au livre de> Job : "Voilà que tu as instruit un grand nombre <de personnes> et fortifié des mains affaiblies." Et plus loin : "Mais main tenant la plaie est venue sur toi et tu as perdu courage; elle t'a touché et tu es troublé."

233. — 2. Ensuite <l'Apôtre> montre la faute <de l'homme> à l'égard du prochain

a. En premier lieu quant aux choses qui sont dérobées par le vol[267], lorsqu'il dit : *toi qui prêches de ne pas voler, tu voles !* — "Tes princes sont infidèles, compagnons de voleurs "

b. En second lieu, quant à la personne mariée qui se souille par l'adultère[268]. Et à ce propos il dit : 22 *Toi qui dis de ne pas commettre l'adultère, tu commets l'adultère!*

<Il est écrit au livre d'> Osée : "Tous sont adultères, semblables à un four allumé par le boulanger." <Et dans le livre de> Jérémie : "Chacun a henni après la femme de son

[267] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 66, a. 3 principalement.

[268] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 154, a. 1 et 8; 4 Sentences dist. 41, a. 4, Q. 1, 2; De malo, Q. 15, a. 3; Cou, in decem praec., De sexto praecepto.

incircumcisi sunt corde quinimmo ex hoc sunt magis rei, quia non servant quod promiserunt. *Displicet enim stulta et infidelis promissio*, ut dicitur Eccle. V, 3. Deinde cum dicit *si ergo praeputium*, comparat circumcisionem ad gentiles, et hoc dupliciter. Primo quidem quantum ad hoc quod eius fructum habent gentiles observando legem. Unde dicit : si circumcisio prodest cum observatione legis, non autem sine ea, *igitur, si praeputium*, id est gentilis incircumcisus, *custodiat iustitias legis*, id est iusta praecepta legis, Ps. CXVIII, 86. — *omnia mandata tua veritas, nonne praeputium illius in circumcisionem reputabitur ?* Quasi dicat : fructum verae circumcisionis habebit. Ad hoc enim homo exterius circumciditur in carne, ut scilicet se circumcidat in corde. Ier. IV, 4. — *circumcidimini domino, et auferte praeputia cordium vestrorum*. Secundo, ibi *et iudicabit*, etc., comparat circumcisionem gentili, eum ostendens propter observantiam legis Iudaeo praeferri. Unde dicit *et praeputium*, id est gentilis incircumcisus, *consummans*, id est implens mandata legis, *ex natura*, id est per naturalem rationem, ut supra dictum est quod naturaliter quae sunt legis faciunt, *iudicabit*, per comparationem, *te*, scilicet Iudaeum circumcisum, *qui es praevaricator legis*, transgrediendo praecepta eius, *per litteram*, id est habentem legem litteris descriptam, *et circumcisionem*, scilicet carnis. Unde de hoc comparationis iudicio dicitur Matth. XII, 41. — *viri Ninivitae*, et cetera. Deinde, cum dicit *non enim qui in manifesto*, etc. assignat rationem dictorum. Et primo ponit rationem; secundo probat eam, ibi *cuius laus*. Circa primum duo facit. Primo assignat rationem quare circumcisio vel Iudaismus sine legis observatione non prosit; secundo assignat rationem quare observantia legis prosit sine Iudaismo et circumcisione, ibi *sed qui in abscondito*. Dicit ergo quod ideo circumcisio praevaricantis legem sit praeputium et iudicatur a praeputio prochain."

234. — 3. Enfin <l'Apôtre> montre leur faute dans leur rapport avec Dieu :

a. Et en premier lieu parce qu'ils péchaient contre son culte. Il dit à ce propos : toi qui abhorres les idoles, c'est-à-dire toi qui par le précepte de la Loi sais qu'il ne faut pas les honorer, tu fais des sacrilèges[269], en abusant de ce qui appartient au culte divin. <Les Juifs> firent <ces sacrilèges> d'abord sous le régime de la Loi : "Vous l'avez souillé en ce que vous dites : La table du Seigneur est souillée "; et plus tard, en blasphémant contre le Christ : "Les pharisiens disaient : "Celui-ci ne chasse les démons que par Belzébul, prince des démons ".

235. — b. En second lieu, <parce qu'ils péchaient contre> la gloire <de Dieu>. Il dit à ce propos : 23 Toi qui te glorifies dans la Loi et qui déshonores Dieu par la transgression de la Loi[270]. Car de même que l'observation de la Loi par les bonnes œuvres est pour ceux qui la voient une occasion d'honorer Dieu, ainsi la transgression de la Loi par les mauvaises œuvres est pour ceux qui la voient une occasion de blasphémer **6. —** "Ayez une bonne conduite parmi les nations, afin qu'au lieu de vous calomnier comme des malfaiteurs, vous considérant par vos bonnes œuvres, ils glorifient Dieu au jour de sa visite**.**> Mais il est dit au contraire : "Que tous ceux qui sont sous le joug de la servitude estiment leurs maîtres dignes de tout honneur, afin que le nom du Seigneur et la doctrine ne soient pas blasphémés " Voilà pourquoi il est dit dans le psaume **118. —** "J'ai vu les prévaricateurs et je séchais <de douleur>."

236. — <L'Apôtre> donne autorité à ce qu'il vient de dire en ajoutant : 24 Car le Nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les nations, parce que les nations, voyant la mauvaise conduite des Juifs, estimaient que ces dérèglements provenaient de la mauvaise instruction de la Loi reçue de Dieu. Et il dit : *selon qu'il est écrit,* c'est-à-dire dans <le livre d'> Isaïe : "Ses dominateurs agissent iniquement et sans cesse tout le jour mon nom

[269] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 99.
[270] Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2 Q. 13.

custodiente legem, *non enim est* verus Iudaeus ille *qui in manifesto est Iudaeus*, secundum carnalem generationem. Infra IX, 6. — *non enim omnes qui ex* circumcisione sunt *Israel, hi sunt Israelitae, sed qui filii sunt promissionis*. Et similiter etiam non est vera circumcisio illa, quae est manifesta in carne. Illa enim est signum, ut dicitur Gen. XVII, 11. — *circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis*. Non autem est signum verum, nisi ei respondeat signatum. Unde si quis Iudaeus esset transgressor foederis, non esset eius vera circumcisio, et ideo reputatur in praeputium. Deinde, cum dicit *sed qui in abscondito*, assignat rationem quare praeputium custodientis legem reputetur in circumcisionem et iudicet circumcisionem carnalem; quia scilicet ille vere est Iudaeus qui est in abscondito, id est, qui habet in affectu cordis mandata legis, quam Iudaei profitentur. Matth. VI, 6. — *pater tuus qui videt in abscondito*, et cetera. Et similiter *circumcisio* vera est, quae est *cordis in spiritu*, id est, per spiritum facta, per quam superfluae cogitationes a corde praeciduntur. Vel *in spiritu*, id est per spiritualem intellectum legis, non litteralem. Phil. III, 3. — *nos sumus circumcisio, qui*

est blasphémé " Et dans <le livre d'> Ezéchiel, selon une autre version[271], là où la nôtre se lit comme suit "Ce n'est pas à cause de vous, maison d'Israël, que j'agirai, mais c'est à cause de mon saint nom que vous avez souillé parmi les nations chez lesquelles vous êtes entrés "

237. — II. Ensuite [n° 210] en disant : 25 *la circoncision*, <l'Apôtre> montre qu'elle est tout aussi insuffisante pour le salut que la Loi, c'est-à-dire parce que l'observance de la Loi sans la circoncision a sa valeur, tandis que sans cette observance la circoncision est inutile, comme on l'a dit plus haut.

Et il démontre cela de trois manières

A) Il compare d'abord la circoncision aux Juifs circoncis.

B) Puis, aux nations incirconcises [n° 240] : 26 Si donc le prépuce.

C) Enfin, il manifeste ce qu'il avait dit [n° 242] : 27 Car le Juif n'est pas celui qui l'est au-dehors.

A. Pour comparer la circoncision aux Juifs, il montre deux choses

1) D'abord comment la circoncision est utile.

2) Ensuite comment elle n'est pas utile [n° 239] : mais si tu es un transgresseur de la Loi, etc.

238. — [272]<L'Apôtre> dit donc : 25 Certes la

---

[271] Cette version figure dans Glosa <n Rom. II, 24 (GPL, col. 1348 A) "Nomen Dei blasphemacur per vos <nier genses.

[272] Cette affirmation peut surprendre si la circoncision remet le péché onginel, à quoi bon la passion du Christ et le baptême ? C'est pourtant un enseignement que saint Thomas reçoit de la tradition (latine) et qu'il estime devoir tenir tout en s'efforçant de répondre aux objections qu'il soulève. Ce qui est admis par tous, Orientaux et Occidentaux, c'est que les rites de l'ancienne Loi préfigurent ceux de la nouvelle Loi la circoncision, en particulier, selon saint Paul (Col 2, 11-12), doit être m, se en rapport avec le baptême. Les Pères latins vont plus loin, affirmant que dès que la circoncision fut établie, dans le peuple de Dieu, comme le signe de la justice par la foi, elle fut capable de sanctifier les petits enfants et de les punfier de l'antique péché originel " (sAisir AUGUSTIN, De nuptns et concu piscentia II, XI, 24 [n° 23, 198-199]; thèse reprise par saint Grégoire le Grand et beaucoup d'autres [Voir DTC, t. II, col. 2523-2525]). Mais cette thèse posa de difficiles problèmes lorsque, au xii siècle, s'élabora une théologie rigoureuse des sacrements et de leur mode opératoire. Les sacrements sont des signes efficaces producteurs de la grâce ils possèdent par eux-mêmes la vertu salvatrice de la passion du Christ qu'ils appli quent à ceux qui les reçoivent. En est-il de même pour les sacrements de l'ancienne Loi, et surtout pour la circoncision ? Saint Thomas, comme il le reconnaît lus-même, a varié sur ce point (Somme Théologique 3a, Q. 62, a. 6, sol. 3). Suivant Pierre Lombard (4 Sentences dist. 4, Q, 2, a. 4, Q. 3), il a d'abord admis que, par elle-même (ex opere operato) la circoncision

spiritu Deo servimus. Deinde cum dicit *cuius laus* etc., probat praemissam rationem. Manifestum est enim quod in omnibus iudicium divinum praeferendum est humano. Ea vero quae exterius apparent, sive sit Iudaismus, sive circumcisio, laudantur ab hominibus, sed ea quae sunt in abscondito laudantur secundum iudicium divinum, quia, ut dicitur I regum XVI, 7. — *homines vident quae apparent, Deus autem intuetur cor*, et cetera. Unde relinquitur quod interior Iudaismus et circumcisio praevalet exteriori. Et hoc est quod dicit *cuius*, scilicet interioris circumcisionis, *laus non est ex hominibus, sed ex Deo*. 2 Co X, 18. — *non enim qui seipsum commendat*, et cetera.	circoncision est utile quant à la rémission du péché originel. C'est pourquoi il est dit : "Le mâle dont la chair n'aura pas été circoncise, cette âme sera exterminée du milieu de son peuple, parce qu'il aura rendu vaine mon alliance " Mais pour toi qui es adulte, elle ne t'est utile que si tu observes la Loi, comme la profession est utile aux religieux s'ils observent la règle. Car la circoncision était une sorte de profession obligeant les hommes à l'observance de la Loi[273] : "Je déclare de plus à tout homme qui se fait circoncire qu'il est tenu d'accomplir toute la Loi." Que si l'Apôtre a dit : "Voici que moi, Paul, je vous dis que si vous vous faites circoncire le Christ ne vous servira de rien ", il fait allusion au temps de l'expansion de la grâce évangélique; tandis qu'ici il parle du temps qui a précédé la passion du Christ, et où la circoncision était en vigueur. **239.** — 2. Ensuite <l'Apôtre> montre comment la circoncision est inutile, en disant : *Si toi, Juif adulte, tu es un transgresseur de la Loi, ta circoncision devient prépuce,* c'est-à-dire ta circoncision n'a pas plus de valeur pour toi que le prépuce, parce que tu n'observes pas ce que tu professes par la circoncision : "Toutes ces nations sont incirconcises de corps et toute la maison d'Israël est incirconcise de cœur." Qui plus est, <les Juifs> en sont davantage coupables, parce qu'ils n'observent pas ce qu'ils ont promis. Il est écrit dans l'Ecclésiaste que "la promesse infidèle et insensée déplaît <à Dieu>." **240.** — **B**. Ensuite en disant : 26 *Si donc le prépuce*, <l'Apôtre> compare la circoncision aux Gentils, et cela sous deux rapports

remettait le péché originel et donnait la grâce d'accéder à la vie étemelle, sans toutefois libérer de la concu piscence. Après examen, il s'est convaincu qu'on ne pouvait introduire de telles distinctions dans la grâce sanctifiante qui forme un tout. Il a donc maintenu que la circoncision était ordonnée et à la rémission du péché originel et à la justification, et qu'elle "conférait la grâce avec tous ses effets; qu'en étant circoncis, on recevait non seulement la rémission du péché originel, mais aussi celle du péché actuel." Toutefois on la recevait autrement que par le baptême le baptême confère la grâce par sa vertu propre", alors que la circoncision la conférait parce qu'elle était le signe de la foi à la passion future (du Christ)" (Somme Théologique 3a, Q. 70, a. 4).

[273] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 37. a. 1; Q. 40, a. 4; Q. 70, a. 4 Ad Rom. 4, 12, lect. 2 (éd. Marietti, n° 347).

	1. D'abord, en ce que les Gentils obtiennent un fruit en observant la Loi. Aussi dit-il : *si la circoncision est utile avec l'observation de la Loi, elle ne l'est point sans elle; si donc le prépuce,* c'est-à-dire le Gentil incirconcis, *garde les justices de la Loi,* c'est-à-dire les justes préceptes de la Loi < tes commandements sont vérité "; son prépuce ne lui sera-t-il pas compté pour circoncision ? Autrement dit : il obtiendra le fruit de la véritable circoncision. Car l'homme est extérieurement circoncis dans sa chair, afin de pratiquer la circoncision dans son cœur : "Circoncisez-vous pour le Seigneur, et ôtez les prépuces de vos cœurs, hommes de Juda, et habitants de Jérusalem." **241. —** 2. Ensuite, <en disant :> : *te jugera, etc.*, il compare la circoncision au Gentil, en lui montrant qu'en raison de l'observation de la Loi il est préféré au Juif. Voilà pourquoi il dit : 27 *Mais le prépuce,* c'est-à-dire le Gentil incirconcis, qui accomplit la Loi, c'est-à-dire accomplissant les préceptes de la Loi, de nature, c'est-à-dire par la raison naturelle, comme on l'a dit plus haut, à savoir qu'ils pratiquent naturellement ce qui est de la Loi, te jugera en te comparant <à lui>, toi le Juif circoncis, qui es un transgresseur de la Loi, en transgressant ses préceptes, avec la lettre, c'est-à-dire ayant la Loi écrite, et la circoncision de la chair. D'où ce qui est écrit dans <l'évangile de> Matthieu à propos de ce jugement de comparaison "Les Ninivites se lèveront au jugement avec cette génération et la condamneront, parce qu'ils firent pénitence à la prédication de Jonas, et cependant il y a ici plus que Jonas." **242. — C**. En ajoutant le Juif n'est pas celui qui l'est au-dehors, etc., <l'Apôtre> donne la raison de ce qu'il a dit. **1)** Et il expose d'abord cette raison. **2)** Puis il la prouve [n° 245] : sa louange ne vient pas des hommes. 1. Il donne une double raison **a)** Il explique en premier lieu pourquoi la circoncision ou le judaïsme est inutile sans l'observance de la Loi. **b)** Puis, pourquoi l'observation de la Loi est utile sans judaïsme et sans circoncision [n° 244] : 29 Mais le Juif est celui qui l'est

	intérieurement. **243. —** a. <L'Apôtre> dit donc La circoncision de celui qui transgresse la loi devient prépuce et il est jugé par le prépuce qui garde la Loi, car celui-là n'est pas véritablement Juif qui l'est au-dehors, selon la génération de la chair : "Car ne sont pas Israélites" par la circoncision "tous ceux qui sont d'Israël […] mais ceux qui sont fils de la promesse." Et semblablement la véritable circoncision n'est pas celle qui est manifestée dans la chair, car elle est un signe, comme on le dit dans la Genèse "Vous circoncirez la chair de votre prépuce, afin que ce soit là un signe d'alliance entre moi et vous." Or un signe n'est véritable que dans la mesure où la chose signifiée y correspond. Donc si un Juif transgresse l'alliance, sa circoncision n'est pas véritable, et voilà pourquoi il est regardé comme prépuce. **244. —** b. En ajoutant : 29 Mais le Juif est celui qui l'est intérieurement, il donne la raison pour laquelle l'incirconcis gardant la Loi est regardé comme s'il était circoncis, et juge la circoncision charnelle; c'est que celui-là est véritablement Juif qui l'est intérieurement, c'est-à-dire qui a dans l'affection du cœur les préceptes de la Loi dont les Juifs font profession : "Ton père, qui voit dans le secret, te le rendra." Semblablement, la circoncision véritable, c'est celle du cœur, selon l'esprit, c'est-à-dire celle qui est faite par l'esprit, lequel retranche du cœur les pensées superflues. Ou bien selon l'esprit, c'est-à-dire par l'intelligence spirituelle de la Loi, non à la lettre "C'est nous qui sommes la circoncision, nous qui servons Dieu en esprit, qui nous glorifions dans le Christ Jésus, et ne mettons pas notre confiance dans la chair." **245. —** 2. Enfin en disant : *sa louange,* il prouve la raison qu'il a exposée. Car il est manifeste qu'en toutes choses le jugement divin doit être préféré à l'humain. Or ce qui apparaît à l'extérieur, soit le judaïsme, soit la circoncision, est loué par les hommes, tandis que ce qui est à l'intérieur est loué selon le jugement divin, puisqu'il est écrit : "Les

	hommes voient ce qui paraît, mais Dieu regarde le cœur[274]." Il reste donc à conclure que le judaïsme et la circoncision intérieurs l'emportent sur ceux qui ne sont qu'extérieurs. Et telle est bien la conclusion de l'Apôtre : sa louange, c'est-à-dire la circoncision intérieure, ne vient pas des hommes, mais de Dieu. <Et il écrit dans sa> seconde épître aux Corinthiens "Ce n'est pas celui qui se recommande lui-même qui est approuvé, mais celui que Dieu recommande."
Caput 3	CHAPITRE 3
Lectio 1	**Leçon 1 [Verset 1 à 8]**
	[n° 247] 1 Qu'est-ce donc que le Juif a de plus ? ou quelle est l'utilité de la circoncision ? [n° 2481 2 Considérable de toute manière. Tout d'abord en ce que les jugements de Dieu leur ont été confiés. [n° 251] Car qu'importe si quelques-uns d'entre eux n'ont pas cru ? Leur incrédulité anéantira-t-elle la fidélité de Dieu ? [n° 254] Non, certes. [n° 255] "Au contraire Dieu est véridique, tandis que tout homme est menteur, selon qu'il est écrit : "De sorte que tu sois reconnu juste dans tes paroles et que tu sois victorieux lorsque tu es jugé." [n° 262] Mais si notre iniquité met en valeur la justice de Dieu, que dirons-nous ? Dieu n'est-il pas inique, lui qui donne libre cours à sa colère ? [n° 265] 6 Je parle selon l'homme. Point du tout! Autrement, comment Dieu jugera-t-il ce monde ? [n° 267] Mais si par mon mensonge la vérité de Dieu a abondé pour sa gloire, pourquoi suis-je moi-même encore jugé comme pécheur ? [n° 269] 8 Et pourquoi, comme certains blasphémateurs nous le font dire, ne ferions-nous pas le mal pour qu'en vienne le bien ? Pour ceux-là, leur condamnation est juste.
[86178] Super Rom., cap. 3 l. 1 Postquam	**246. —** Après avoir montré que le judaïsme,

[274] 1 R (1") 16, 7. Deus selon la Vestes latina, Doininus selon la Vulgate. Voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. II, p. 498 (Textus et notas ad verstonem anriquam).

apostolus ostendit quod Iudaismus, ad quem pertinet legis susceptio, et circumcisio non sufficiunt ad salutem sine legis custodia, per quam gentilis, sine exteriori Iudaismo et circumcisione, fructum utriusque consequitur, hic obiicit contra praemissa; et primo quidem proponit obiectionem, secundo solvit, ibi *multum quidem*. Obiicit ergo primo sic : si ita esset, sicut dictum est, quod non est verus Iudaeus, nec vera circumcisio in manifesto, sed in occulto cordis, *quid ergo amplius est Iudaeo ?* Id est, quid amplius datum est quam caeteris ? Videtur quod nihil. Et hoc est inconveniens, cum dominus dixerit Deut. c. VII, 6. — *te elegit dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris. Aut quae utilitas circumcisionis*, scilicet exterioris ? Videtur ex praemissis quod nulla, quod est inconveniens, cum sit a Deo tradita, qui dicit Is. XLVIII, 17. — *ego dominus docens te utilia*. Deinde cum dicit *multum quidem*, solvit praemissam obiectionem. Et primo quantum ad praerogativam Iudaismi, secundo quantum ad utilitatem circumcisionis, IV cap. ibi *quid ergo dicemus ?* Circa primum duo facit. Primo ostendit Iudaeorum praerogativam; secundo excludit eorum gloriam, qua se gentibus superbe praeferebant, ibi *quid ergo ? Praecellimus*. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat, ibi *primum quidem*, tertio excludit obiectionem, ibi *quid enim si quidam*. Dicit ergo primo : quaesitum est quid amplius sit Iudaeo, est autem ei amplius et quantum ad quantitatem, quae significatur cum dicit *multum*, et quantum ad numerum, qui significatur cum dicit *per omnem modum*. Habent enim amplius aliquid et in contemplatione divinorum, secundum illud Ps. LXXV, v. 1. — *notus in Iudaea*, et secundum dispositionem temporalium, Ps. CXLVII, 20. — *non fecit taliter omni nationi*. Habent etiam amplius quantum ad patres, quantum ad promissiones, et quantum ad prolem. Infra IX, 4. — *quorum est adoptio filiorum Dei et gloria, et*

auquel se rapportent la réception de la Loi et la circoncision, est insuffisant pour le salut sans l'observance de la Loi, et que le Gentil, sans judaïsme extérieur et sans circoncision, obtient le fruit de l'un et de l'autre [n° 163 et 210], en observant la Loi, l'Apôtre formule ici une objection contre ce qu'il vient de dire et :

— Il commence par présenter son objection.

— Puis, il la résout [n° 248] : 2 Considérable de toute manière.

247. — Il formule donc d'abord son objection de la manière suivante : si, comme on l'a dit, la chose était telle que le Juif véritable et la vraie circoncision ne sont pas à l'extérieur mais dans le secret du cœur, qu'est-ce donc que le Juif a de plus ? c'est-à-dire : que lui a-t-il été donné de plus qu'aux autres ? Rien, semble-t-il. Ce qui est injustifié, puisque le Seigneur a dit dans le Deutéronome : "C'est toi qu'a choisi le Seigneur ton Dieu, afin que tu sois son peuple particulier entre tous les peuples qui sont sur la terre. — Ou quelle est l'utilité de la circoncision extérieure ? Il semble qu'il n'y en ait aucune d'après ce qui précède, ce qui est injustifié, puisque <la circoncision> a été donnée par Dieu, lui qui a dit : "Moi, le Seigneur ton Dieu, je t'enseigne des choses utiles."

248. — En disant[275] : Considérable de toute manière, il résout l'objection qu'il vient de formuler. Et

— D'abord quant à la prérogative du judaïsme.

— Puis quant à l'utilité de la circoncision, au chapitre **4**, [n° 322] Que dirons-nous donc ?

À propos de la prérogative du judaïsme :

— Il commence par montrer la prérogative des Juifs.

Puis, il rejette leur gloire avec laquelle ils se préféraient aux nations païennes [n° 271] : "Quoi donc ? L'emportons-nous sur eux ?"

En montrant la prérogative des Juifs :

I) Il commence par énoncer son propos.

II) Puis, il en montre l'évidence [n° 250] : Tout d'abord en ce que les jugements de Dieu, etc.

III) Il écarte une objection [n° 251] Car qu'importe si quelques-uns, etc.

[275] Voir Glosa in Rom. III, 4 (GPL, col. 1352 A).

testamentum. Et in quolibet eorum non est parva excellentia sed magna et praecipua, quod pertinet ad id quod dicit *multum*. Maximum enim bonum hominis est in Dei cognitione, in hoc quod Deo adhaereat et a Deo instruatur, Ps. XCIII, 12. — *beatus homo quem tu erudieris, domine*. Deinde, cum dicit *primum quidem*, etc., manifestat quod dixerat, dicens : *primum quidem*, id est praecipue amplius est Iudaeis *quia eloquia Dei sunt tradita illis*, quasi amicis, Io. XV, 15. — *vos dixi amicos*. Et hoc est multum, quia eloquia Dei sunt honesta, Ps. XVIII, 10. — *eloquia domini vera iustificata in semetipsa*, sunt delectabilia, Ps. CXVIII, 113. — *quam dulcia faucibus meis eloquia tua*, sunt etiam utilia ad non peccandum, Ps. eodem : *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi*. Deinde cum dicit : *quid enim si quidam*, excludit obiectionem. Et primo ponit eam; secundo excludit ipsam ducendo ad inconveniens, ibi *numquid incredulitas*; tertio ostendit esse inconveniens id ad quod inducitur, ibi *est autem Deus verax*. Posset aliquis praerogativae Iudaeorum derogare, opponendo ingratitudinem eorum, per quam viderentur dignitatem eloquiorum Dei amisisse. Unde dicit *quid autem si quidam illorum non crediderunt*; numquid per hoc excluditur quod nihil amplius sit Iudaeo ? Secundum illud II Petr. II, 21. — *melius erat eis non cognoscere viam iustitiae, quam post cognitam retrorsum converti*. Non crediderunt autem, primo quidem, legislatori. Ps. CV, 24. — *non crediderunt in verbo eius*. Secundo non crediderunt prophetis. Ez. II, 6. — *increduli et subversores sunt tecum*. Tertio non crediderunt ipsi filio. Io. c. VIII, 45. — *si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi ?* Deinde cum dicit *numquid incredulitas*, excludit dictam obiectionem ducendo ad inconveniens, quia si propter incredulitatem aliquorum praerogativa Iudaeorum tolleretur, sequeretur quod incredulitas hominis fidem Dei evacuaret, quod est inconveniens. Et hoc est quod dicit

249. — I. Il dit donc d'abord : On a demandé ce que le Juif a de plus ? <Ses avantages> sont supérieurs en quantité, ce qui est signifié lorsque <l'Apôtre> dit Considérable, et en nombre, ce qui est signifié quand il dit : *de toute manière.*

En effet, les Juifs ont un privilège et dans la contemplation des choses divines : "Dieu est connu en Judée, en Israël son nom est grand ", et dans le partage des biens temporels : "Il n'a pas fait ainsi pour toute nation." Ils ont aussi un privilège dans leurs pères, dans les promesses et dans leur descendance : "qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption des fils, et la gloire, et l'alliance, et la législation, et le culte et les promesses; à qui appartiennent les pères, et de qui est issu le Christ selon la chair, lui qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles. Amen." Et dans chacune de ces prérogatives, leur supériorité n'est pas petite, mais grande et principale. C'est ce à quoi <l'Apôtre> fait allusion quand il dit : *Considérable.* Car le souverain bien de l'homme réside dans la connaissance de Dieu[276], en ce qu'il adhère à lui et est instruit par lui : "Bienheureux l'homme que toi, tu auras instruit, Seigneur, et à qui tu auras enseigné ta Loi, afin que tu lui accordes quelque douceur dans les jours mauvais, jusqu'à ce qu'au pécheur soit creusée une fosse."

250. — II. En ajoutant : Tout d'abord, etc., il montre l'évidence de ce qu'il avait dit. Tout d'abord, c'est-à-dire les Juifs sont principalement avantagés, en ce que les jugements de Dieu leur ont été confiés, comme à des amis : "Je vous ai appelés mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître." Et cela est considérable, parce que les jugements de Dieu sont honorables : "Les jugements du Seigneur sont vrais, équitables par eux-mêmes

Ils sont délectables : "Que tes jugements sont doux à mon palais." Ils sont aussi utiles pour ne pas pécher : "J'ai caché dans mon cœur tes jugements, afin de ne pas pécher contre toi."

251. — III. En disant ensuite : Car

[276] Lieu parallèle 4 Contra Gentiles c. 1.

numquid incredulitas eorum, scilicet qui non crediderunt, *evacuavit fidem Dei ?* Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo de fide qua creditur in Deum. Non enim per hoc quod quidam non crediderunt, evacuatur fides illorum qui crediderunt. Malum enim quorumdam in societate existentium, non evacuat bonum aliorum. Eccli. XXXIII, 12. — *ex ipsis benedixit et exaltavit, sanctificavit et ad se applicavit*, et cetera. Quod est contra illos, contra quos Augustinus dicit in epistola ad plebem Hipponensem : *ad quid aliud sedent isti, et quid aliud tractant, nisi ut cum episcopus, vel clericus, vel monachus, vel sanctimonialis ceciderit, omnes tales esse credant, sed non omnes posse manifestari ?* Alio modo potest intelligi de fide qua Deus fidelis est implens promissa. Hebr. X, 23. — *fidelis enim est qui repromisit*. Haec autem fidelitas evacuaretur, si propter quorumdam incredulitatem accideret quod nihil amplius esset Iudaeo. Promisit enim Deus populum illum multiplicare et magnificare, ut patet Gen. XXII 16. — *multiplicabo semen tuum*. Deinde cum dicit *absit, est autem*, ostendit hoc esse inconveniens, quod fides Dei evacuaretur propter hominum incredulitatem. Et primo quidem ad hoc inducit rationem; secundo, auctoritatem, ibi *sicut scriptum est*; tertio, excludit falsum sensum auctoris, ibi *si autem iniquitas*. Ratio autem sumitur ex hoc quod *Deus* secundum se *verax est*. Ier. X, 10. — *dominus autem Deus verax est*; I Io. ult. : *hic est verus Deus et vita aeterna*. Et tamen *omnis homo est mendax*. Ps. CXV, v. 10. — *ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax*. Unde patet quod mendacium hominis sive infidelitas veritati non adhaerens, Dei veritatem sive fidem non evacuat. Ad horum evidentiam sciendum est, quod veritas importat adaequationem rei ad intellectum. Aliter autem adaequatur res ad intellectum nostrum, aliter ad intellectum divinum. Noster enim intellectus

qu'importe si quelques-uns, <l'Apôtre> écarte une objection. Et :

A) Il commence par la formuler.

B) Puis, il l'écarte en faisant voir qu'elle mène à un non-sens [n° 253] : Leur incrédulité, etc.

C) Enfin, il montre que la conclusion à laquelle elle mène est <véritablement> un non-sens [n° 254] : Non, certes. Au contraire Dieu est véridique.

252. — A. On pourrait critiquer la prérogative des Juifs en y opposant leur ingratitude, qui semblait leur avoir fait perdre la dignité <de dépositaires> des jugements de Dieu. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *Car qu'importe si quelques-uns d'entre eux n'ont pas cru, cela ôte-t-il toute prérogative au Juif ?* Selon ce verset de la seconde épître de Pierre : "Il eût mieux valu pour eux de ne pas connaître la voie de la justice, que de l'avoir connue et de revenir ensuite en arrière, s'éloignant du saint commandement qui leur avait été donné."

Or ils n'ont point cru, tout d'abord, au législateur : "Ils ne crurent point à sa parole." Ensuite, ils n'ont point cru aux prophètes : "Pour toi, fils d'homme, ne les crains point, n'appréhende pas leurs discours, parce que des incrédules et des destructeurs sont avec toi, et que tu habites avec des scorpions; ne crains pas leurs paroles, parce que c'est une maison qui m'exaspère." Enfin, ils n'ont pas cru au Fils lui-même : "Si je vous dis la vérité, pourquoi ne me croyez vous pas ?"

253. — B. En disant : Leur incrédulité anéantira-t-elle la fidélité de Dieu ?, <l'Apôtre> écarte l'objection susdite en faisant voir qu'elle mène à un non-sens; parce que, si à cause de l'incrédulité de quelques-uns la prérogative des Juifs était abolie, il s'ensuivrait que l'incrédulité d'un homme anéantirait la fidélité de Dieu, ce qui est un non-sens. Et tel est bien ce que <l'Apôtre> dit : Leur incrédulité, c'est-à-dire <l'incrédulité> de ceux qui n'ont pas cru, anéantira-t-elle la fidélité de Dieu ? Ce qui peut s'entendre de deux manières[277] — d'abord de la foi par

[277] Voir Glosa in Rom. III, 3 sous le nom d'Origène (GPL, col. 1351 A); ORIGÈNE, Expositio in divi Pauli epistolas. Ad Romanos III, 3 (PG 14, 918; éd. C. P. Hammond Bammel, p. 184). Ces deux interprétations figurent aussi dans Haymon d'Auxerre (Super epistolam ad Romanos III, 3 [n° 117, 384]).

cognitionem accipit a rebus, et ideo causa et mensura veritatis ipsius est esse rei : ex eo enim quod res est, vel non est, oratio dicitur vel vera vel falsa, secundum philosophum. Unde intellectus noster potest esse verus vel falsus, inquantum potest adaequari vel non adaequari. Quod autem potest esse et non esse, indiget alio agente ad hoc quod sit, sine quo remanet non ens. Sicut enim aer, sine illuminante, remanet tenebrosus, ita et intellectus noster, nisi a prima veritate illuminetur, de se in mendacio remanet. Unde, quantum est de se, omnis homo est mendax secundum intellectum, sed solum est verus inquantum veritatem divinam participat. Ps. XLII, 3. — *emitte lucem tuam et veritatem tuam*. Intellectus autem divinus est causa et mensura rerum et propter hoc, secundum seipsum, est indeficienter verax, et unaquaeque res est vera, inquantum ei conformatur. Similiter, secundum quod accipitur veritas ex parte rei, homo de se non habet veritatem, quia natura sua vertibilis est in nihilum; sed solum natura divina, quae nec est ex nihilo, nec vertibilis in nihilum, de se veritatem habet. Deinde cum dicit *sicut scriptum est*, probat idem per auctoritatem Ps. l, 6, in quo sic legitur *ut iustificeris in sermonibus tuis, et vincas cum iudicaris*. Quod qualiter ad propositum faciat videri potest, si praecedentia Psalmi considerentur. Praemittitur enim, *tibi soli peccavi*, et tunc sequitur, *ut iustificeris in sermonibus tuis, et vincas cum iudicaris*. Promiserat enim Deus per Nathan prophetam David, quod eius regnum in aeternum stabiliret in semine suo, ut habetur II Reg. VII, 12. Postea vero cum in grave peccatum incideret, adulterii scilicet et homicidii, ut legitur II Reg. XI, 2 ss., propter huiusmodi peccatum dicebatur a quibusdam quod Deus non esset ei promissum observaturus. Intentio ergo Psalmistae, est duo dicere. Primo quidem, quod propter peccatum eius non mutatur iustitia Dei, ad quam pertinet ut suos sermones impleret. Et quantum ad hoc dicit *ut iustificeris in sermonibus tuis*, id est, ut

laquelle on croit en Dieu. En effet, l'incrédulité de certains n'entraîne pas l'anéantissement de la foi de ceux qui ont cru. Car le mal de certains d'entre ceux qui vivent dans la société n'anéantit pas le bien des autres : "Parmi eux il en a béni et exalté; et parmi eux il en a sanctifié et attaché à lui; et parmi eux il en a maudit et humilié, il les a chassés du pays où ils s'étaient retirés." C'est à leur encontre qu'Augustin faisait ce reproche en s'adressant au peuple chrétien d'Hippone : "Pourquoi se rassemblent-ils, et quel est le sujet de leur entretien ? Si un évêque ou un clerc, un moine ou une vierge, vient à tomber, ils croient que tous sont pareils, bien qu'ils n'aient pas tous la possibilité de se révéler tels[278]."

On peut aussi entendre <ces mots> de la fidélité avec laquelle un Dieu fidèle accomplit ses promesses : "Car il est fidèle celui qui a promis " Mais cette fidélité serait anéantie si, à cause de l'incrédulité de quelques-uns, il arrivait que le Juif n'ait plus aucune prérogative. Car Dieu a promis de multiplier et d'exalter ce peuple, comme on le voit dans la Genèse : "Je te bénirai, et je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel, et comme le sable qui est sur le rivage de la mer; ta postérité possédera les portes de ses ennemis, et seront bénies en ta postérité toutes les nations de la terre, parce que tu as obéi à ma voix."

254. — C. En disant : Non certes. Au contraire, <l'Apôtre> montre que c'est un non-sens <de dire> que la fidélité de Dieu serait anéantie à cause de l'incrédulité des hommes. Et :

1) Il le prouve d'abord par un raisonnement.

2) Ensuite, par <un argument d'>autorité [n° 256] selon qu'il est écrit.

3) Enfin, il rejette le sens erroné de l'autorité [n° 262] Mais si.

255. — 1. Son raisonnement se base sur le fait que "Dieu en soi est véridique. <Il est écrit dans le livre de> Jérémie : "Mais le Seigneur est le vrai Dieu; lui-même est le Dieu vivant et le roi éternel." Et dans la première épître de Jean : "Nous savons encore que le Fils de

[278] SAINT AUGUSTIN, Lettre aux fidèles d'Hippone LXXVIII, VI (CSEL 34/2, 339-341).

ex hoc appareas in sermonibus tuis iustus, quia propter mea peccata eos non praeteris. Prov. VIII, 8. — *recti sunt omnes sermones mei*. Ps. CXLIV, 13. — *fidelis dominus in omnibus verbis suis*. Secundo, quod divina promissio imitetur humanum iudicium. Et hoc est quod dicit, *vincas*, scilicet promissionem tuam servando, *cum iudicaris*, scilicet ab hominibus : quod eam propter mea peccata non sis impleturus. Infra XII, 21. — *noli vinci a malo, sed vince in bono malum*. Hoc dicitur homini quod multo magis competit Deo. Est autem considerandum, quod promissio facta David a Deo, erat implenda de Christi incarnatione. Unde pertinebat ad prophetiam praedestinationis, secundum quam aliquid promittitur, quasi omnibus modis implendum : quod vero promittitur vel praenunciatur secundum prophetiam comminationis, non praedicitur, quasi omnibus modis implendum, sed secundum quod exigunt humana merita quae possunt mutari. Et ideo si non factum fuisset quod promissum est David, praeiudicaret divinae iustitiae. Si vero non fiat quod promittitur per prophetiam comminationis, non praeiudicat divinae iustitiae, sed designat mutationem meritorum humanorum. Unde dicit : Ier. XVIII, v. 7. — *repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam, et dissipem. Si egerit poenitentiam gens illa*, etc., *poenitentiam agam et ego super malo*, et cetera. Sic ergo patet secundum hunc sensum, quod peccatum hominis divinam fidelitatem non excludit. Ponuntur autem et alii sensus auctoritatis huius in Glossa, qui non ita pertinent ad intentionem apostoli, quorum primus est, ut haec verba, quae hic ponuntur, continuentur cum his quae ante Psalmista praemiserat : *amplius lava me ab iniquitate mea*, ad hoc scilicet *ut iustificeris*, id est iustus appareas, *in sermonibus tuis*, in quibus veniam peccatoribus promisisti non

Dieu est venu et nous a donné l'intelligence, pour que nous connaissions le vrai Dieu et que nous soyons en son vrai Fils. C'est lui qui est le vrai Dieu et la vie éternelle." Et cependant tout homme est menteur. — "J'ai dit dans mon abattement : Tout homme est menteur" Il est donc évident que le mensonge de l'homme ou l'infidélité qui n'adhère pas à la vérité n'anéantit pas la vérité de Dieu ou sa fidélité. Pour s'en convaincre, il faut savoir que la vérité implique l'adéquation de la chose à l'intelligence[279]. Mais différente est l'adéquation de la chose à notre intelligence, et l'adéquation de la chose à l'intelligence divine. Car notre intelligence reçoit sa connaissance des choses; et par conséquent la cause, et la mesure de la vérité elle-même, est l'existence de la chose : car, selon que la chose est ou n'est pas, son expression est qualifiée de vraie ou de fausse, selon le Philosophe[280]. Aussi notre intelligence peut-elle être vraie ou fausse, selon qu'elle peut se conformer ou non. Or ce qui peut être ou n'être pas a besoin d'un agent pour être, sans quoi il demeure dans l'état de non-être. De même que l'air, sans l'action de la lumière, demeure à l'état ténébreux, ainsi en est-il de notre intelligence : si elle n'est illuminée par la vérité première, d'elle-même elle demeure dans le mensonge. Par conséquent, de lui-même, tout homme est menteur selon son intelligence, et il n'est vrai que dans la mesure où il participe à la vérité divine : "Envoie ta lumière et ta vérité." L'intelligence divine, au contraire, est la cause et la mesure des choses, et voilà pourquoi, selon sa nature propre, elle est indéfectiblement vraie, et chaque chose est vraie selon qu'elle se conforme à elle[281]. Semblablement, si l'on prend la vérité du côté de la chose, l'homme, de lui-même, n'a pas la vérité, parce que sa propre nature changeante tend vers le néant. Au contraire, seule la nature divine, qui n'est point sortie du néant, et qui n'y tend point par le changement, a par elle-même la vérité[282].

[279] Lieux parallèles 5. Th. P, Q. 16, a. 1; Q. 21, a. 2.
[280] Voir ARISTOTE, Catégories 5, 4b9-1l (AL I, l-5, p. 13).
[281] Lieu parallèle De veritate, Q. 1, a. 2 (in colpore).
[282] Voir sAINTJÉRÔME, Epistola XV, 4 (PL 22, 357; CSEL, t. I, 54, 65); trad. fse par Jérôme Labourt, (I-XXII), p. 48, 1. 16-17.

solum Ez., quia haec verba Ps. prius fuerunt dicta sed etiam Levit. XXIV, 41 s. : *orabunt pro impietatibus suis, et recordabor foederis mei*, et cetera. Deut. XXX, 1 s. : *si ductus poenitudine cordis reversus fueris ad Deum, reducet te dominus Deus tuus, et miserebitur tibi*. Et sic *vincas cum iudicaris*, ab hominibus, quod mihi veniam dare non debeas. Secundo, continuantur haec verba cum eo, quod dictum est *tibi soli peccavi*, id est, per comparationem ad te qui solus es iustus. Et hoc est, quod dicit *ut iustificeris*, id est, ex comparatione mei et aliorum peccatorum iustus appareas, Ps. X, 8. — *iustus dominus, et iustitias dilexit*, et hoc non solum in factis, sed etiam *in sermonibus*, quod est maximum, secundum illud Iac. III, 2. — *si quis in verbo non offendit et vincas cum iudicaris*, id est, dum cuicumque alii in iudicio compararis. Is. V, 3. — *iudicate inter me et vineam meam*, et cetera. Tertio, referuntur haec verba ad Christum, qui solus est sine peccato, secundum illud I Petr. II, 22. — *qui peccatum non fecit, nec inventus est in ore eius dolus*, et sic iustificatur in sermonibus in comparatione ad omnes homines. *Et vincas*, scilicet peccatum, mortem et Diabolum. Apoc. V, 5. — *ecce vicit leo*. Et hoc *dum iudicaris*, scilicet iniuste a Pilato. Iob XXXVI, 17. — *causa tua quasi impii iudicata est*. Deinde cum dicit *si autem iniquitas nostra*, excludit falsum intellectum auctoritatis inductae. Posset enim aliquis intelligere praemissa verba secundum hunc sensum, ut haec dictio *ut*, poneretur causaliter et non solum consecutive. Et sic sequeretur, quod peccatum hominis directe ordinaretur ad commendandum Dei iustitiam. Sed apostolus ostendit hoc esse falsum, ut sic det intelligere quod ly *ut* ponitur consecutive, quia, scilicet, David peccante, consecutum est quod divina iustitia manifestetur; non autem causaliter, quasi peccatum hominis commendet Dei iustitiam. Quod quidem probat ducendo ad inconveniens. Et hoc dupliciter. Primo quidem ex parte iudicii divini, secundo ex

256. — 2. En ajoutant selon qu'il est écrit, <l'Apôtre> prouve <son raisonnement> par <un argument d'>autorité, c'est-à-dire par l'autorité du psaume 50, dans lequel on lit : "de sorte que tu sois reconnu juste dans tes paroles, et que tu sois victorieux lorsque tu es jugé[283]." On peut voir comment <l'Apôtre> en fait ici l'application si l'on considère les versets précédents du psaume. En effet, il est dit auparavant : "Contre toi seul j'ai péché", et puis la suite : "de sorte que tu sois reconnu juste dans tes paroles et que tu sois victorieux lorsque tu es jugé." En effet, Dieu avait promis par le prophète Nathan à David que son royaume durerait pour toujours dans sa postérité, comme on le rapporte au deuxième livre des Rois**.** Mais par la suite, alors qu'il était tombé dans un péché grave, à savoir dans l'adultère et l'homicide, comme on le lit dans ce même livre**,** à cause de ce péché certains disaient que Dieu n'observerait pas la promesse qu'il lui avait faite**.**

257. — L'intention du psalmiste est donc de dire deux choses :

a. D'abord, qu'en raison de son péché la justice de Dieu n'est pas changée, <justice> à laquelle il appartient d'accomplir ses paroles. Et à ce propos il dit : *que tu sois reconnu juste dans tes paroles*, c'est-à-dire afin que par cet aveu tu apparaisses juste dans tes paroles, puisque en raison de mes péchés tu ne les laisses pas sans effet : "Toutes mes paroles sont droites, il n'y a rien en elles de dépravé ou de pervers**.** "<Et encore> : "Le Seigneur est fidèle dans toutes ses paroles et saint dans toutes ses œuvres."

b. Ensuite, que la promesse divine ressemble au jugement humain. Et tel est ce que <l'Apôtre> dit : que tu sois victorieux, en tenant ta promesse, lorsque tu es jugé, par les hommes disant que tu n'accompliras pas cette promesse à cause de mes péchés : "Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais sois vainqueur du mal par le bien." Ces paroles dites à l'adresse de l'homme s'appliquent davantage encore à Dieu.

258. — Il faut remarquer ici que la promesse faite par Dieu à David devait s'accomplir par

[283] Ps 50, 6. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 50, 6.

parte iudicii humani. Circa primum tria facit. Primo ponit sensum falsum; secundo ostendit inconveniens, quod ex hoc sequitur, ibi *quid dicemus ? Numquid iniquus*; tertio ostendit hoc esse inconveniens, ibi *absit*. Est considerandum quod supra apostolus duas comparationes fecerat, unam quidem veritatis divinae ad humanum mendacium, cum dixerat : *est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*. Alia iustitiae Dei ad peccatum humanum, secundum verba Ps. l, 6, quibus dicit : *tibi soli peccavi, ut iustificeris*. Et quantum ad comparationem primam, dicit : si haec verba sunt intelligenda quod iniquitas nostra directe commendat Dei iustitiam, *quid dicemus ?* Id est, non poterimus sustinere inconvenientia quae sequuntur. Non enim peccatum est Deo necessarium ad eius iustitiam commendandam. Eccli. XV, 22. — *non concupiscit multitudinem infidelium filiorum et inutilium*. Exprimit autem inconveniens quod sequitur, dicens *numquid Deus qui infert iram*, id est vindictam pro peccato, *est iniquus ?* Hoc enim sequitur ex eo quod dictum est. Si enim peccatum directe ordinaretur ad commendandam iustitiam, non esset dignum poena sed praemio. Et sic Deus puniens homines pro peccato, esset iniquus, contra illud Deut. XXXII, 4. — *Deus autem fidelis et absque ulla iniquitate*. Excludit autem consequenter hoc inconveniens, cum subdit *absit*, scilicet quod Deus sit iniquus. *Secundum hominem dico*, id est, quod haec verba protuli, non ex meo sensu, sed ex hominis errantis sensu protuli, sicut dicitur 1 Co III, 3. — *cum sint inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis ?* Hoc autem non esse dicendum ostendit subdens *alioquin*, scilicet, si Deus est iniquus, *quomodo iudicabit hunc mundum*, id est, quomodo conveniet quod

l'Incarnation du Christ. Elle appartenait donc à la prophétie de prédestination, selon laquelle ce qui est promis doit de toutes manières s'accomplir; tandis que ce qui est promis ou annoncé selon une prophétie de menace[284], n'est pas prédit comme devant s'accomplir quoi qu'il arrive, mais selon que l'exigent les mérites humains qui peuvent être modifiés. Par conséquent, si la promesse faite à David n'avait pas été accomplie, cela aurait été au préjudice de la justice divine. Mais si ce qui est promis par la prophétie de menace ne se réalise pas, cela ne porte point préjudice à la justice divine, au contraire cela signifie un changement des mérites humains. C'est ce qui fait dire <au prophète> Jérémie : "Soudain je parlerai contre une nation, et contre un royaume, afin de l'extirper et de le détruire, et de le perdre entièrement. Si cette nation se repent du mal que je lui ai reproché, je me repentirai moi aussi du mal que j'ai résolu de faire. Soudain aussi je parlerai d'une nation et d'un royaume, afin de l'édifier et de l'affermir." Dans ce sens, il est donc évident que le péché de l'homme n'anéantit pas la fidélité divine.

259. — D'autres sens de cette autorité <scripturaire> sont exposés dans *la Glose*[285], mais ils ne concordent pas si bien avec l'intention de l'Apôtre, <voulant> en tout premier lieu que les paroles qu'il rapporte ici fassent suite avec celles que le psalmiste a mises auparavant : "Lave-moi complètement de mon iniquité ", et cela de sorte que tu sois reconnu juste, c'est-à-dire que tu apparaisses juste dans tes paroles, par lesquelles tu as promis le pardon aux pécheurs, non seulement dans <le livre d'> Ezéchiel[286], — car ces paroles du psaume <50> ont été dites auparavant —, mais aussi dans le Lévitique "Alors ils prieront pour leurs impiétés. Et je me souviendrai de mon alliance, que j'ai faite

[284] Lieux parallèles Somme Théologique 1a Q. 19, a. 7, sol. 2; 2a-2ae, Q. 174, a. 1; 4 Sentences dist. 46, Q. 2, a. 3; 3 Contra Gentiles ç. 154; De veritate, Q. 12, a. 10; Super (s., 38, 1; Super 1er., 18, 6-7; Super Matth., 1, 23 (éd. Marietti, n° 145-146); Ad Rom. 14, 11, lect. 1 (éd. Marietti, n° 1109); Ad Hebr. 6, 17, lect. 4 (éd. Marietti, n° 322).

[285] Voir Glosa in Rom. III, 4 (GPL, col. 1352-1353 A).

[286] "Mais si l'impie fait pénitence de tous ses péchés qu'il a commis, et qu'il garde tous mes préceptes, et qu'il accomplisse le jugement et la justice, il vivra de la vie et ne mourra point" (Ez 18, 21). Voir aussi les versets 22, 26 et 30.

ipse sit universalis et supremus mundi iudex ? Oportet enim, quod est primum et supremum in quolibet genere esse infallibile : sicut primum movens est immutabile. Unde in Psalmo XCV, 13 dicitur : *iudicabit orbem terrae in aequitate*. Et simile argumentum ponitur Iob XXXIV, v. 12 s., ubi dicitur : *vere Deus non condemnat frustra; nec omnipotens subvertit iudicium; quem constituit alium super terram ?* etc., scilicet quia si ipse non iuste iudicaret, oporteret dicere alium esse iudicem mundi. Deinde cum dicit *si enim veritas*, ostendit idem per humanum iudicium. Et circa hoc etiam tria facit. Primo proponit falsum intellectum praedictorum verborum; secundo ponit inconveniens, quod sequitur, ibi *quid adhuc*; tertio ostendit illud esse inconveniens, ibi *quorum damnatio*. Exprimit autem falsum sensum secundum illam comparationem, quae est divinae veritatis ad humanum mendacium, cum dicit *si enim in meo mendacio*, id est propter meum mendacium, *veritas Dei*, manifesta scilicet, *abundavit in gloria ipsius*, ita quod mendacium hominis directe pertineat ad augmentum gloriae, contra id quod dicitur Iob XIII, 7. — *numquid Deus indiget vestro mendacio ?* Subdit autem consequenter duo inconvenientia, quae sequuntur. Quorum unum est quod homo non deberet reputari peccator propter mendacium, ex quo in Dei gloriam directe ordinatur. Et hoc est quod dicit *quid adhuc*, id est cur etiam nunc, *et ego iudicor*, scilicet ab hominibus, *tamquam peccator*, pro mendacio. Sap. XVII, 10. — *cum sit timida nequitia, data est in omnium condemnationem*, quia scilicet peccatores ab omnibus iudicio condemnantur. Aliud autem inconveniens est, quod locum habeat verbum falsum, quod apostolis imponebatur. Quia enim praedicabant quod per abundantiam gratiae Christi solvebatur abundantia peccatorum, secundum illud infra V, v. 20. — *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*, blasphemabant apostolos, quasi dicerent quod homines deberent facere mala ut consequerentur bona, quod sequeretur si mendacium hominis directe commendaret Dei gratiam et

avec Jacob, Isaac et Abraham "; et dans le Deutéronome : "Lors donc que sont venues sur toi toutes ces paroles, la bénédiction ou la malédiction que j'ai exposées en ta présence, et que, conduit par le repentir de ton cœur, parmi les nations chez lesquelles t'aura dispersé le Seigneur ton Dieu, tu seras revenu à lui avec tes enfants, et que tu obéiras à ses ordres de tout ton cœur et de toute ton âme, comme moi je te prescris aujourd'hui, le Seigneur ton Dieu ramènera tes captifs, il aura pitié de toi, et il te rassemblera encore du milieu de tous les peuples, chez lesquels il t'avait auparavant dispersé." Et ainsi que tu sois victorieux lorsque tu es jugé, par les hommes <qui croient> que tu ne dois plus m'accorder ton pardon.

260. — Ensuite, <selon *la Glose*>, ces paroles qui suivent sont à mettre en lien avec ce qui a été dit : "Contre toi seul j'ai péché ", c'est-à-dire par comparaison avec toi seul qui es juste. Et c'est ce qui fait dire <au psalmiste> : de sorte que tu sois reconnu juste, c'est-à-dire que par comparaison avec moi et avec les autres pécheurs tu apparaisses juste : "Le Seigneur est juste et il aime la justice ", et cela non seulement dans les actes, mais aussi en paroles, ce qui est la perfection par excellence, selon ce verset de Jacques : "Si quelqu'un ne pèche pas en paroles, c'est un homme parfait, et il peut conduire même tout son corps avec le frein." — Et que tu sois victorieux lorsque tu es jugé, c'est-à-dire lorsque tu es comparé à n'importe quel autre homme dans le jugement : "Jugez entre moi et ma vigne."

261. — Enfin, ces paroles se réfèrent au Christ, qui seul est sans péché, selon ce verset de la première épître de Pierre : "Lui qui n'a pas commis de péché, et en la bouche de qui n'a pas été trouvée la tromperie "; et il est ainsi justifié dans ses paroles en comparaison avec tous les autres hommes. Et que tu sois victorieux, du péché, de la mort et du diable : "Voici le lion de la tribu de Juda, la racine de David, qui a obtenu par sa victoire d'ouvrir le livre et d'en délier les sept sceaux." Et cela lorsque tu es jugé injustement par Pilate : "Ta cause a été jugée comme celle d'un impie; tu recevras selon la cause et le jugement."

veritatem. Hoc est quod dicit *non faciamus mala*, peccando scilicet, et mendacium docendo, *ut veniant bona*, scilicet ut Dei veritas et iustitia commendetur, *sicut blasphemamur*, id est, sicut quidam blasphemando nobis imponunt. Infra 1 Co IV, v. 5. — *blasphemamur et obsecramus* et *sicut quidam aiunt nos dicere*, verba nostra depravando. II Petr. ult. : *quae indocti et instabiles depravant*. Haec autem excludit subdens *quorum condemnatio iusta est*, idest eorum qui faciunt mala ut eveniant bona. Sicut enim non est verum syllogizandum ex falsis, ita non est perveniendum ad bonum finem per mala. Ier. XII, 1. — *bene est omnibus qui praevaricantur et inique agunt*, quod dicitur ex persona impiorum. Vel *quorum*, scilicet haec nobis false imponentium, *damnatio iusta est*. Iuste enim condemnantur perversores sacrae doctrinae. Apoc. ult. : *si quis apposuerit ad haec apponet Deus plagas scriptas in libro isto*.	**262. —** 3. En disant ensuite : 5 Mais si notre iniquité, <l'Apôtre> rejette le sens erroné de l'autorité citée. On pourrait en effet comprendre les paroles citées dans le sens suivant : cette conjonction *ut* étant mise pour signifier la cause et non point seulement la conséquence[287]. Il s'ensuivrait ainsi que le péché de l'homme serait directement ordonné à l'exaltation de la justice de Dieu. Mais l'Apôtre montre que c'est faux, et donne ainsi à entendre que cette <conjonction> *ut* est mise <pour signifier> une conséquence**,** parce que du péché de David résulte la manifestation de la justice divine; et non point <pour signifier> un lien causal, comme si le péché de l'homme exaltait la justice de Dieu[288], L'Apôtre prouve que <cela est erroné> en montrant le non-sens. Et cela de deux manières **a)** Premièrement, du côté du jugement divin. **b)** Deuxièmement, du côté du jugement humain [n° 267]. **a**. Du côté du jugement divin : **—** Il commence par exposer le sens erroné. Puis, il montre le non-sens qui en résulte [n° 264] : que dirons-nous ? Dieu n'est-il pas inique ? **—** Enfin, il montre que cela est <effectivement> un non-sens [n° 265] : Point du tout. **263. —** Il faut considérer le fait que plus haut [n° 255-256] l'Apôtre avait fait deux comparaisons : l'une entre la vérité divine et le mensonge humain, en disant : *Au contraire Dieu est véridique, tandis que tout homme est menteur*. L'autre entre la justice de Dieu et le péché humain, selon les paroles du psaume

[287] Il s'agit du fragment du psaume (51, 6 ou 50, 6 selon la Vulgate) cité par saint Paul et que saint Thomas vient de commenter (n°261). Dans sa version latine, cette citation commence ainsi "Ut just" La conjonction ut indique en général soit le but, la fin visée (on la traduit par "afin que", "pour que"), sost la conséquence (on la traduit par "de telle sorte que"). Dans le premier cas, elle pourrait donc indiquer ce que la philosophie appelle "cause finale" : la justification de Dieu serait la cause (finale) du péché de l'homme. On voit l'importance d'une détermination exacte de la signification de cette conjonction. De telles remarques sémantiques abondent dans l'œuvre de saint Thomas.

[288] Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 50, 6 — "<La conjonction> *us* peut être prise parfois au sens causal, parfois au sens de conséquence uniquement, et alors son sens est : "J'ai fait le mal [tes yeux] de sorte que toi tu sois reconnu", car personne n'est justifié en raison de son péché, mais il résulte du péché, c'est-â-dire du fait que l'homme pèche, que la justice divine est rendue plus manifeste car il est évident que Dieu a puni< David> à cause de ses péchés" (trad. par Jean-Fric Stroobant de Saint-Eloy, p. 646).

	cité : "Contre toi seul j'ai péché, de sorte que tu sois reconnu juste." Quant à la première comparaison <l'Apôtre> dit : Si l'on doit entendre ces paroles dans le sens où notre iniquité exalte directement la justice de Dieu, que dirons-nous ? c'est-à-dire nous ne pourrons soutenir les non-sens qui en résultent. Car le péché n'est pas nécessaire à Dieu pour exalter sa justice : "Il ne désire pas une multitude de fils infidèles et inutiles." **264.** — Mais il montre le non-sens qui en résulte en disant : *Dieu qui donne libre cours à sa colère*, c'est-à-dire à sa vengeance à cause du péché, n'est-il pas inique ? Car c'est la conséquence de ce qu'on a dit. Si, en effet, le péché était ordonné directement à l'exaltation de la justice, il ne serait pas digne de peine mais de récompense. Et ainsi Dieu, en punissant les hommes pour le péché, serait inique, ce qui contredit ce verset du Deutéronome : "Dieu est fidèle et sans aucune iniquité; il est juste et droit." **265.** — Il rejette ensuite ce non-sens, lorsqu'il ajoute : *Point du tout!* à savoir que Dieu soit inique. Je parle selon l'homme, c'est-à-dire que j'ai proféré ces paroles, non selon ma pensée, mais selon la pensée de l'homme qui s'égare : "Puisqu'il y a parmi vous jalousie et esprit de contention, n'êtes-vous pas charnels, et ne marchez-vous pas selon l'homme **?**" **266.** — Mais il montre qu'il ne faut point parler ainsi, en ajoutant : Autrement, c'est-à-dire si Dieu est inique, comment jugera-t-il ce monde, c'est-à-dire comment lui siéra-t-il d'être le juge universel et suprême du monde ? Car il est nécessaire à ce qui est premier et supérieur en n'importe quel genre d'être infaillible[289] — par exemple le moteur

[289] "Il y a chez Aristore (Physique III [VII, 1, fasc. 2, P. 96-1341 et V-VIII [V 1, fasc. 2, p. 192-3401) quatre sortes de "mouvements" (ou "changements") : 1) selon la substance, c'est la génération et la corruption; 2) selon la qualité, c'est l'amélioration ou la détérioration; 3) selon la quantité, c'est l'accroissement ou la diminution; 4) selon le lieu, c'est le mouvement local (naturel ou violent). D'autre part, tout mouvement d'un mobile suppose une cause motrice qui exerce actuellement son action sur le mobile (Anstote ignore le principe d'inertie) si l'action cesse, l'effet cesse. Pour qu'il y ait mouvement il y a mouvement (les astres) —, il faut donc qu'existe une cause première mouvant tout le reste, et qui elle-même n'est pas mue, sinon elle ne serait pas première et en supposerait une autre. Comme acte pur et premier, elle est parfaite et donc immobile, puisque tout mouvement naturel est un processus de réalisation de sa propre nature. Elle est immobile non seulement quant

	premier est immobile. De là ces paroles <du psalmiste> : "Il jugera le monde avec équité."> Et on trouve dans le livre de Job un argument semblable : "En vérité Dieu ne condamne pas en vain et le Tout-Puissant ne fait pas fléchir le jugement; quel autre <que lui> a-t-il constitué sur la terre ? Ou qui a-t-il établi sur l'univers, qu'il a formé ?" C'est-à-dire que, si lui-même ne jugeait pas justement, il faudrait dire qu'un autre est juge du monde. **267. —** b. En disant ensuite : 7 si par mon mensonge la vérité, etc., <l'Apôtre> montre la même chose par le jugement humain. Et à ce propos il fait également trois choses : — Il commence par exposer l'interprétation erronée des paroles citées. — Puis, le non-sens qui en résulte [n° 269] : pourquoi suis-je moi-même encore jugé comme pécheur ? — Enfin, il montre que cela est <effectivement> un non-sens [n° 270] : leur condamnation est juste. **268. —** Il exprime le sens erroné <des paroles citées> en comparant la vérité divine au mensonge humain : Mais si par mon mensonge, c'est-à-dire à cause de mon mensonge, la vérité de Dieu, a été manifestée, c'est-à-dire a abondé pour sa gloire, de telle sorte que le mensonge humain tend à l'augmentation de la gloire <divine>, contrairement à ce que dit Job : "Est-ce que Dieu a besoin de votre mensonge[290] ?" **269. —** <L'Apôtre> ajoute aussitôt les deux non-sens qui en résultent. Le premier de ces non-sens, c'est que l'homme ne devrait pas être réputé pécheur à cause de son mensonge, dès lors qu'il est directement ordonné à la gloire de Dieu. Et tel est ce que dit <l'Apôtre> : Pourquoi encore, c'est-à-dire pourquoi même à présent, suis-je moi-même

au lieu, mais aussi quant à la substance et à la qualité elle est donc immuable et infaillible en elle-même et par elle-même. C'est tout cela que signifie l'adjectif immueabilis employé par saint Thomas pour qualifier ce moteur premier, adjectif qui est traduit ici, confor mément à l'usage, par "immobile." Ce moteur immobile et éternel, distinct du monde qu'il meut par le désir que ce monde a de lui, c'est Dieu. Précisons que chez Aristote Dieu ne saurait juger un monde qu'il ignore er donr il ne s'occupe pas (pas de Dieu providenr).

[290] Jb 13, 7. — Lieu parallèle : Super lob 13, 7.

	jugé, c'est-à-dire par les hommes, comme pécheur, à cause d'un mensonge ? — "Comme la méchanceté est timide, elle est livrée à la condamnation de tous"[291], c'est-à-dire parce qu'au jugement les pécheurs sont condamnés par tous. L'autre non-sens entraîne une fausse interprétation, qui était attribuée aux Apôtres. Car du fait qu'ils prêchaient que la surabondance de la grâce du Christ effaçait une abondance de péchés, selon ce verset <de l'épître aux Romains> : "où la faute a abondé, la grâce a surabondé ", on blasphémait contre eux, comme s'ils disaient que les hommes devaient faire le mal pour obtenir le bien. Telle en serait la conséquence si le mensonge de l'homme exaltait directement la grâce et la vérité de Dieu. C'est bien ce que <l'Apôtre> dit ne ferions-nous pas le mal, en péchant et en enseignant le mensonge, pour qu'en vienne le bien, c'est-à-dire afin que la vérité et la justice de Dieu soient exaltées; comme certains blasphémateurs nous le font dire, c'est-à-dire comme certains nous l'attribuent en blasphémant. — "On nous blasphème, et nous faisons des obsécrations " — comme certains blasphémateurs nous le font dire, en faussant nos paroles." Dans <ses lettres Paul> a quelques endroits difficiles à entendre, que des hommes sans instruction et sans fermeté détournent de leur sens — comme d'ailleurs les autres Ecritures — pour leur propre perdition." **270. —** Enfin <l'Apôtre> rejette ces accusations en ajoutant : Pour ceux-là, leur condamnation est juste, c'est-à-dire la condamnation de ceux qui font le mal pour en faire sortir du bien. Car de même qu'on ne doit pas bâtir un véritable syllogisme sur de fausses <prémisses>[292], ainsi on ne doit pas tendre à une fin qui est bonne par le mal

[291] Sg 17, 10. La Vulgate lit : e dat jestimonium condemnationis. e Pour la version citée ici, voir Vetus latina, Sapientia 17, 10; éd. W. Thiele, vol. XIIi, fasc. 7, p. 546.

[292] Le syllogisme, dont Aristote a, le premier, exposé la théorie, est un raisonnement concret comprenant trois propositions prédicatives (c'est-à-dire du type : S est P). Les deux premières se nomment les prémisses; la troisième, qui se déduit des deux premières, se nomme la conclusion. Etant concret, la validité de ce raisonnement dépend non seulement de l'observance des règles formelles de la logique, mais encore de la vérité des prémisses, c'est-à-dire de leur conformité au réel. Au fond, il n'y " de raisonnement que pour la conclusion; les deux prémisses, elles, énoncent des faits. D'où l'importance de leur vérité, car, du faux on ne peut rien conclure (voir n 472, n. 4).

	"Pourquoi la voie des impies est-elle prospère, et le bonheur est-il pour tous ceux qui prévariquent et qui agissent iniquement ?, > Paroles qui s'appliquent à la personne des impies. Ou bien : Pour ceux-là, c'est-à-dire pour ceux qui nous attribuent faussement ces erreurs, leur condamnation est juste. Car il est juste que soient condamnés les corrupteurs de la doctrine sacrée : "Je proteste à tous ceux qui entendent les paroles de la prophétie de ce livre, que si quelqu'un y ajoute, Dieu accumulera sur lui les fléaux décrits dans ce livre."
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 9 à 20]**
	[n° 272] Quoi donc ? L'emportons-nous donc sur eux ? Nullement. Car nous avons déjà prouvé que les Juifs et les Grecs sont tous sous le péché, [n° 276] '° selon qu'il est écrit : "Il n'y a point de juste, pas même un seul; [n° 278] 11 "il n'est personne d'intelligent ou qui cherche Dieu. [n° 280] 12 Tous se sont détournés, ensemble ils sont devenus inutiles, il n'en est pas un qui fasse le bien, il n'en est pas un seul. [n° 2821 13 Leur gosier est un sépulcre ouvert, de leurs langues ils agissaient avec tromperie, le venin des aspics sous leurs lèvres. [n° 286] 14 Leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume, [n° 287] 15 leurs pieds sont prompts à verser le sang, [n° 288] 1f, l'affliction et le malheur sont dans leurs voies, [n° 289] 17 et ils n'ont pas connu la voie de la paix; 18 la crainte de Dieu n'est pas devant leurs yeux. S [n° 290] 19 Or nous savons que tout ce que dit la Loi, elle le dit à ceux qui sont sous la Loi, afin que toute bouche soit fermée, et que tout le monde devienne soumis à Dieu, [n° 295] 20 parce que nulle chair ne sera justifiée devant lui par les œuvres de la Loi; car par la loi <vient> la connaissance du péché.
[86179] Super Rom., cap. 3 l. 2 Postquam	**271. —** Après avoir montré la prérogative des

apostolus ostendit praerogativam Iudaeorum supra gentiles quantum ad divina beneficia, hic excludit eorum inanem gloriam, qua se gentibus ad fidem conversis praeferebant. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *causati enim sumus*. Dicit ergo primo : ita dictum est : *quid amplius est Iudaeo ? Primum quidem, quia tradita sunt illis eloquia Dei. Quid igitur*, dicemus nos Iudaei ad fidem conversi ? Numquid *praecellimus eos*, scilicet gentiles ad fidem conversos ? De quo erat inter eos contentio. Lc. XXII, 24. — *facta est contentio inter discipulos Iesu quis esset maior*. Et respondens subdit *nequaquam*. Sed hoc videtur contra praemissa in quibus dictum est, *multum per omnem modum* amplius est Iudaeo. Sed ad hoc respondetur in Glossa quod illud fuit dictum quantum ad esse quod habebant Iudaei tempore legis : hoc autem nunc dicit apostolus secundum statum gratiae, quia, ut dicitur Col. III, 11. — *in Christo non est gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium*, quia scilicet non faciunt differentiam quantum ad statum gratiae. Sed haec responsio non videtur esse omnino secundum intentionem apostoli, quia infra ostendet quod etiam dum sub lege erant peccatis subiacebant, sicut et gentiles, vel amplius. Ez. V, 5 s. : *ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras, contempsit iudicia mea ut magis esset impia quam gentes ?* Sic igitur dicendum est quod supra ostendit praerogativam divinorum beneficiorum, unde non dixit quod Iudaeus esset excellentior, sed quod aliquid esset Iudaeo amplius donatum; hic autem excludit excellentiam personarum, quia illi qui divina beneficia acceperunt, non sunt illis debite usi. Deinde cum dicit *causati enim sumus*, ostendit propositum, et primo quod Iudaei non excedunt gentiles quantum ad statum peccati; secundo quod non excedunt quantum ad statum iustitiae, ibi *nunc autem sine lege*. Primum ostendit dupliciter. Primo quidem ex his quae supra dicta sunt; secundo per auctoritatem, ibi *sicut scriptum*

Juifs sur les Gentils quant aux bienfaits divins [n° 248], <l'Apôtre> rejette ici leur vaine gloire par laquelle ils se préféraient aux nations converties à la foi. Et

I) Il commence par énoncer ce qu'il se propose.

II) Puis, il le prouve [n° 274] : Car nous avons déjà prouvé.

272. — I. Il commence donc par dire :

On a demandé "ce que le Juif a de plus ? […] Tout d'abord en ce que les jugements de Dieu leur ont été confiés." Quoi donc, que dirons-nous, nous Juifs convertis à la foi ? L'emportons-nous sur eux, c'est-à-dire sur les Gentils convertis à la foi ? Tel était le sujet de leur dispute : il s'éleva entre les disciples de Jésus une dispute pour savoir lequel était le plus grand**.** Et répondant <l'Apôtre> ajoute : *Nullement.*

273. — Cette réponse semble contredire ce qui précède [n° 248], et où il est dit que la prérogative du Juif est grande de toute manière. Mais dans *la Glose*[293] on répond à cette objection <en disant> que cette parole <de l'Apôtre> s'applique à l'état où se trouvaient les Juifs au temps de la Loi, tandis qu'ici il parle selon l'état de la grâce, car selon ses propres paroles aux Colossiens : Dans le Christ "il n'y a ni Gentil ni Juif, ni circoncision ni incirconcision ", parce qu'il n'y a plus de différence quand il s'agit de l'état de grâce. Cependant cette réponse ne semble pas être tout à fait conforme à l'intention de l'Apôtre, puisqu'il montrera plus loin qu'alors même qu'ils étaient sous la Loi, ils étaient esclaves du péché, tout comme les Gentils, et davantage encore : "C'est là Jérusalem : je l'ai placée au milieu des nations et <j'ai mis> autour d'elle des terres. Et elle a méprisé mes ordonnances jusqu'à se rendre plus impie que les nations, et mes préceptes plus que les nations qui sont autour d'elle; car ils ont rejeté mes ordonnances, et dans mes préceptes ils n'ont pas marché." Il faut donc dire que <l'Apôtre> a montré plus haut la prérogative des bienfaits divins, aussi n'a-t-il point dit que le Juif était plus éminent, mais qu'il avait été gratifié de quelque chose

[293] Voir Glosa in Rom. III, 9 (GPL, col. 1356 C).

est. Dicit ergo *causati enim sumus*, id est causando rationibus ostendimus, *Iudaeos atque Graecos*, id est gentiles, *omnes sub peccato esse*. Is. I, 6. — *a planta pedis usque ad verticem non est*, et cetera. Ostendit enim primo quod gentiles veritatem Dei cognitam in impietate et in iniustitia detinebant; secundo, quod Iudaei lege suscepta per praevaricationem legis Deum inhonorabant. Deinde cum dicit *sicut scriptum est*, ostendit propositum per auctoritatem Psalmistae, et primo inducit auctoritatem, secundo manifestat eam, ibi *scimus autem*. Circa primum duo facit. Primo ponit peccata omissionis; secundo, peccata commissionis, ibi *sepulchrum patens*. Peccata autem omissionis tangit dupliciter. Primo quidem removendo principia bonorum operum; secundo, removendo ipsa bona opera, ibi *omnes declinaverunt*. Sunt autem tria bonorum operum principia, quorum unum pertinet ad ipsam operis rectitudinem et hoc est iustitia, quam excludit dicens *sicut scriptum est*, scilicet in Ps. XIII, 3, *quia non est iustus quisquam*. Mich. VII, 2. — *periit sanctus de terra, et rectus in hominibus non est*. Quod quidem dupliciter potest intelligi. Uno modo quod intelligatur : nullus est iustus in se ex seipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet iustitiam. Ex. XXXIV, 6 s. : *dominator domine Deus, misericors et clemens, qui aufers iniquitatem atque peccata, nullusque apud te per se innocens est*. Alio modo quod nullus est quantum ad omnia iustus, quin aliquod peccatum habeat, secundum illud Prov. XX, 9. — *quis potest dicere, mundum est cor meum ?* Eccle. VII, 21. — *non est homo iustus in terra quia facit bonum, et non peccet*. Tertio etiam potest intelligi, ut referatur ad populum malorum, inter quos nullus est iustus. Est enim consuetudo Scripturae, ut quandoque loquatur de toto populo ratione malorum, quandoque ratione bonorum, ut patet Ier. XXVI, 8 s., ubi dicitur quod cum complesset Ieremias loqui

de plus. Ici en revanche, il rejette la supériorité des personnes, parce que ceux qui ont reçu ces bienfaits divins n'en ont pas fait l'usage qu'ils devaient.

274. — II. En disant : Car nous avons déjà prouvé, <l'Apôtre> montre son propos :

— D'abord, que les Juifs ne l'emportent pas sur les Gentils sous le rapport de l'état de péché.

— Puis, qu'ils ne l'emportent pas sous le rapport de l'état de justice [n° 299] "21 Mais, maintenant sans la Loi."

Il montre le premier point de deux manières :

A) Par ce qui précède.

B) Par l'autorité <scripturaire> [n° 276] : 10 selon qu'il est écrit.

275. — A. <L'Apôtre> dit donc : Car nous avons déjà prouvé, c'est-à-dire en prouvant par des raisonnements nous avons montré que les Juifs et les Grecs, c'est-à-dire les Gentils, sont tous sous le péché. <Il est écrit dans le livre d'> Isaïe : "De la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête, rien en lui de sain; c'est blessure, meurtrissure, plaie enflammée, qui n'a été ni bandée, ni pansée, ni adoucie par l'huile" Car <l'Apôtre> a montré en premier lieu que les Gentils retenaient dans l'impiété et dans l'injustice la vérité de Dieu qu'ils avaient connue; ensuite, que les Juifs, après avoir reçu la Loi, déshonoraient Dieu par la prévarication de la Loi.

276. — B. En ajoutant : 10 selon qu'il est écrit, <l'Apôtre> montre son propos par l'autorité du psalmiste, et :

1) Il commence par citer l'autorité.

2) Puis, il l'explique [n° 290] : 19 Or nous savons.

1. En citant l'autorité il expose deux choses :

a) D'abord, les péchés d'omission.

b) Puis, les péchés de commission[294] [n° 282] : 13 Leur gosier est un sépulcre ouvert.

a. Il traite des péchés d'omission de deux manières :

— En écartant d'abord les principes <qui constituent> les bonnes œuvres.

— Puis, les bonnes œuvres elles-mêmes [n°

[294] Le péché d'omission consiste à omettre de faire le bien que la Loi commande; le péché de commission consiste à commettre le mal que la Loi défend.

omnia quae praeceperat ei dominus ut loqueretur ad universum populum, apprehenderunt eum sacerdotes et prophetae, et omnis populus, dicentes, morte moriatur. Et postea subditur : *dixerunt principes et omnis populus, non est viro huic iudicium mortis*. Sed primi duo sensus magis sunt secundum intentionem apostoli. Et hoc idem dicendum est in sequentibus. Secundum autem principium boni operis est discretio rationis. Et hoc excludit subdens *non est intelligens*. Ps. : *nescierunt neque intellexerunt*, et alibi : *noluit intelligere*. Tertium principium est rectitudo intentionis quam excludit subdens *non est requirens Deum*, intentionem suam scilicet dirigendo ad ipsum. Os. X, 12. — *tempus inquirendi dominum, qui cum venerit docebit iustitiam*. Consequenter excludit ipsa bona opera. Et primo quidem quantum ad offensionem divinae legis, cum dicit, *omnes declinaverunt*, scilicet a regula divinae legis. Is. LVI, 11. — *omnes in viam suam declinaverunt*. Secundo, quantum ad ostensionem finis; unde subdit *simul inutiles facti sunt*. Hoc enim inutile dicimus, quod non sequitur finem suum. Et ideo cum homines a Deo declinant propter quem facti sunt, redduntur inutiles. Sap. IV, 3. — *impiorum multitudo non est utilis*. Tertio excludit ipsa bona opera, cum subdit *non est qui faciat bonum*. Ier. IV, 22. — *sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt*. Subdit autem *usque ad unum*, quod potest uno modo intelligi exclusive, quasi diceret, praeter unum qui scilicet solus fecit bonum redimendo humanum genus. Eccle. VII, v. 29. — *virum de mille unum reperi, mulierem non inveni*. Vel potest intelligi inclusive, quasi dicat, nec etiam unus est purus homo qui faciat bonum, scilicet perfectum. Ier. V, 1. — *quaerite in plateis eius an inveniatis virum facientem iudicium et quaerentem fidem*. Deinde cum dicit *sepulchrum patens*, ponit peccata commissionis, et primo peccata oris;

280] : 12 Tous se sont détournés.

277. — [295]Or les principes des bonnes œuvres sont au nombre de trois : Le premier d'entre eux concerne la rectitude de l'œuvre elle-même, et c'est la justice. Il en montre l'absence en disant : *selon qu'il est écrit,* c'est-à-dire au psaume 13[296] — "Il n'est pas de juste, pas même un seul" — <Et au livre de> Michée : "Le saint a disparu de la terre, et il n'est pas de juste parmi les hommes."

Ce passage <du psaume> peut s'en tendre de deux manières :

D'abord en ce sens que nul n'est juste de soi et en soi, mais que de soi tout homme est pécheur, et que de Dieu seul vient la justice "Dominateur, Seigneur Dieu, miséricordieux et clément, patient et d'une abondante miséricorde, et très véritable, qui garde ta miséricorde pour des milliers <de créatures>; qui efface l'iniquité, les crimes et les péchés, et nul auprès de toi n'est innocent par lui-même; qui rend l'iniquité des pères aux fils et aux petits-fils, jusqu'à la troisième et la quatrième génération."

Ensuite <ce passage peut s'en tendre> en ce sens que nul n'est juste en toutes choses, au point d'être exempt de tout péché, selon ce verset des Proverbes "Qui peut dire Mon cœur est pur, je suis pur du péché ?" — Et de l'Ecclésiaste : "Il n'est pas d'homme juste sur la terre qui fasse le bien et ne pèche pas."

Enfin, on peut aussi comprendre <ce passage> en l'appliquant à la multitude des méchants, parmi lesquels il n'est aucun juste. Car il est d'usage dans l'Ecriture de parler du peuple tout entier, parfois pour <désigner> les méchants, parfois pour <désigner> les bons, comme on le voit dans Jérémie, où l'on rapporte que "lorsque Jérémie eut achevé de dire tout ce que le Seigneur lui avait ordonné de dire à tout le peuple, les prêtres et les prophètes et tout le peuple le saisirent, disant Qu'il meure de mort." Et <quelques versets plus loin> : "Les princes et tout le peuple dirent aux prêtres et aux prophètes : Un jugement de mort n'est pas dû à cet homme,

[295] Lieux parallèles 5. Th. 1-2 Q. 71, a. 3, sol. 3; Q. 71, a. 5; Q. 72, a. 6; 2 Sentences dist. 35, a. 3; De malo, Q. 2, a. 1; Super Psalmos, in Ps. 18, 13; 24, 7; Ad Rom. 1, 29, lect. 8 (éd. Marietti, n° 157).

[296] Ps 13, 3. Lieu parallèle : Super Psalmos, in Ps 13, 3."

secundo, peccata operis, ibi *veloces pedes eorum*. Peccata vero cordis ex his peccatis deprehenduntur. Circa peccatum oris quatuor ponit. Primo promptitudinem, seu turpitudinem cum dicit *sepulchrum patens est guttur eorum*. Sepulchrum enim patens duo habet. Est enim paratum ad recipiendum mortuum, et secundum hoc guttur hominis dicitur esse sepulchrum patens, quando est paratum ad dicendum mortifera, per quem modum dicitur Ier. V, 16. — *pharetra eius quasi sepulchrum patens*. Secundo exhalat foetorem. Matth. XXIII, 27. — *similes sunt sepulchris dealbatis, quae a foris parent hominibus speciosa, intus sunt plena ossibus mortuorum et omni spurcitia*. Eorum ergo guttur est sepulchrum patens, ex quorum ore procedit turpiloquii foetor. Apoc. IX, 17. — *et de ore ipsorum procedit ignis et fumus et sulphur*. Secundo tangit, circa peccatum oris, fraudem, cum dicit *linguis suis dolose agebant*, aliud scilicet habendo in corde, aliud in ore. Ier. IX, 8. — *sagitta vulnerans lingua eorum, dolum locuta est*. Tertio ponit verborum noxietatem, cum dicit *venenum aspidum sub labiis eorum*, quia scilicet talia verba eveniunt, quae insanabiliter proximos occidunt vel spiritualiter vel corporaliter. Deut. XXXII, 33. — *fel draconum vinum eorum, et venenum*, et cetera. Quarto designat abundantiam horum peccatorum, cum dicit *quorum os maledictione plenum est et amaritudine*, quia scilicet in talibus semper abundat maledictio, quia scilicet maledicunt de aliis detrahendo, contra id quod dicitur infra XII, 14. — *benedicite et nolite maledicere. Et amaritudine*, in quantum scilicet non verentur in faciem proximi dicere iniuriosa verba, quibus ad amaritudinem provocantur, contra id quod dicitur Eph. IV, 31. — *omnis amaritudo tollatur a vobis*. Deinde cum dicit *veloces pedes eorum*, tangit peccata operis, circa

parce que c'est au nom du Seigneur, notre Dieu, qu'il nous a parlé."
Mais les deux premiers sens s'accordent davantage avec l'intention de l'Apôtre. Et on fera la même considération pour les versets qui suivent.

278. — Le deuxième principe des bonnes œuvres est le discernement de la raison. <L'Apôtre> en montre l'absence en ajoutant**.** Il n'est personne d'intelligent. <Il est écrit dans un autre> psaume : "Ils n'ont ni savoir ni intelligence, ils marchent dans les ténèbres" Et ailleurs <encore> "Il n'a pas voulu <acquérir> l'intelligence pour qu'il fit bien."

279. — Le troisième principe est la rectitude de l'intention, dont <l'Apôtre> montre l'absence en ajoutant : ou qui cherche Dieu, c'est-à-dire en dirigeant son intention vers lui : "Il sera temps de rechercher le Seigneur, lorsque sera venu celui qui vous enseignera la justice."

280. — Puis <l'Apôtre> écarte les bonnes œuvres elles-mêmes.
Et d'abord quant à l'offense à la Loi divine, lorsqu'il dit : 12 *Tous se sont détournés*, c'est-à-dire de la règle de la Loi divine : "Tous se sont détournés vers leur voie, chacun vers son avarice, depuis le plus grand jusqu'au plus petit."
Ensuite, quant à la manifestation de leur fin; aussi ajoute-t-il ensemble ils sont devenus inutiles. Car nous qualifions d'inutile ce qui n'atteint pas sa fin. Et c'est pourquoi, lorsque les hommes se détournent de Dieu, pour lequel ils ont été créés, ils se rendent inutiles[297] — "La multitude variée des impies ne sera pas utile."
Enfin, il écarte les bonnes œuvres elles-mêmes, lorsqu'il ajoute : *il n'en est pas un qui fasse le bien.* <Il est écrit dans le livre de> Jérémie : "Ils sont habiles pour faire le mal, mais faire le bien, ils ne le savent pas."

281. — Il ajoute : *il n'en est pas un seul*, ce qui peut s'entendre soit exclusivement[298]

[297] Lieu parallèle : Super Psalmos, in Ps. 13, 3a "Par le fait qu'on se détourne de Dieu, on devient inutile car une chose est inutile dans la mesure où elle n'atteint pas ce pour quoi elle a été faite. Or l'homme a été créé pour jouir de Dieu" (trad. par 1. -E. Stroobant de Saint-Eloy, p. 157-158).

[298] Le texte latin autorise cette première interprétation "non est usque ad unum peut se traduire littéralement : il n'est pas (d'homme faisant le bien) " Jusqu'à un seul", au sens de " sauf un seul."

quae tria tangit. Primo quidem promptitudinem ad male agendum. Unde dicit *veloces pedes eorum*, prompti sunt pedes, id est affectus eorum, *ad effundendum sanguinem*, id est ad faciendum quaecumque gravia peccata, quia inter caetera quae committimus in proximum, homicidium est gravius. Prov. I, 16. — *pedes eorum in malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem*. Secundo tangit multitudinem nocumentorum, quae aliis inferunt, cum subdit *in viis eorum*, id est in operibus eorum, est *contritio*, quia scilicet alios conterunt opprimendo eos. Is. X, 7. — *ad conterendum cor eius. Et infelicitas*, inquantum scilicet privant homines bonis suis, ad miseriam eos deducendo. Iob XXIV, 7. — *nudos dimittunt homines indumenta tollentes*, et cetera. Possunt tamen haec duo intelligi esse posita ad designandum poenam potius quam culpam, ut sit sensus : *in viis eorum* est *contritio et infelicitas*, id est opera eorum, quae per vias designantur, ducunt eos ad contritionem et infelicitatem. Ita quod contritio referatur ad oppressionem poenae, qua pro peccatis punientur, Is. XXX, 14. — *comminuentur sicut conteritur lagena figuli*; infelicitas autem referenda est ad poenam damni, quia felicitate aeterna privabuntur. Sap. XIII, 10. — *infelices autem sunt, et inter mortuos spes eorum*. Tertio ostendit eorum culpae obstinationem ad malum, a qua quidem aliqui revocantur dupliciter. Uno modo per hoc, quod volunt ab hominibus pacem habere. Sed contra dicitur *et viam pacis non cognoverunt*, id est, non acceptaverunt. Ps. CXIX, 7. — *cum his qui oderunt pacem*. Alio modo intuitu divini timoris, sed isti nec Deum timent, nec hominem reverentur, ut dicitur Lc. XVIII, 7. Unde subditur *non est timor Dei ante oculos eorum*, id est, ante ipsorum

comme s'il disait : à l'exception d'un seul, c'est-à-dire <de celui> qui seul a fait le bien en rachetant le genre humain : "J'ai trouvé un homme entre mille; une femme entre toutes, je ne l'ai pas trouvée"; soit inclussivement, comme s'il disait : il n'y en a même pas un qui, homme comme tel, fasse le bien, à savoir <le bien> parfait : "Cherchez dans ses places publiques, si vous trouvez un homme faisant la justice et recherchant la vérité."

282. — b. En disant ensuite : 13 un sépulcre ouvert, <l'Apôtre> expose les péchés de commission, et :

— En premier lieu les péchés de la bouche"

— Puis[299], les péchés par action [n° 287] leurs pieds sont prompts. Quant aux péchés de pensée, ils se reconnaissent par <la manifestation de> ces péchés.

283. — À propos des péchés de la bouche <l'Apôtre> expose quatre choses :

D'abord, leur promptitude ou leur turpitude, lorsqu'il dit : *Leur gosier est un sépulcre ouvert*. En effet, un sépulcre ouvert est susceptible de deux choses : il est en effet disposé à recevoir un mort, et en ce sens le gosier de l'homme est qualifié de sépulcre ouvert, lorsqu'il est disposé à proférer des paroles qui apportent la mort. C'est ainsi qu'il est dit dans Jérémie : "Son carquois est comme un sépulcre ouvert" Ensuite <un sépulcre> exhale la puanteur : "Ils ressemblent à des sépulcres blanchis, qui au dehors paraissent beaux aux hommes, mais au dedans sont pleins d'ossements de morts et de toute sorte de pourriture." Leur gosier est donc un sépulcre ouvert, lorsque de leur bouche se répand la puanteur du langage obscène "De leur bouche sortait du feu, de la fumée et du soufre."

284. — Puis, parmi les péchés de la bouche, il traite de la fraude, lorsqu'il dit : *de leurs langues ils agissaient avec tromperie*, c'est-à-dire en ayant une chose dans le cœur et une

3. Eccli (Qo) 7, 29.

[299] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2a, Q. 72, a. 6 et 7.

6. Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 162, a. 4, sol. 4; 4 Sentences dist. 16; dist. 38, Q. 2, a. 1, sol. 3; Super Psalmos, in Ps. 9, 28.

considerationem. Eccli. c. I, 27. — *timor domini expellit peccatum*. Nam qui sine timore est non poterit iustificari. Potest autem et hoc specialiter dici contra Iudaeos, Christo non credentes, quod non cognoverunt viam pacis, id est Christum, de quo dicitur Eph. II, 14. — *ipse est pax nostra*. Deinde cum dicit *scimus autem quia quaecumque*, manifestat auctoritatem inductam tripliciter. Primo quidem exponendo sensum eius; secundo exponendo intentionem ipsius, ibi *ut omne os*; tertio, assignando rationem dictorum in ipsa, ibi *quoniam ex operibus*. Circa primum considerandum est quod Iudaei, contra quos apostolus hic loquebatur, poterant ad sui excusationem pervertere sensum auctoritatis inductae dicendo quod praedicta praemissa verba sunt intelligenda de gentibus, non de Iudaeis. Sed hoc excludit apostolus dicens *scimus quod quaecumque lex loquitur, his qui in lege sunt loquitur*, id est, ad quos lex datur, et qui legem profitentur. Deut. XXXIII, 4. — *legem praecipit nobis Moyses*. Gentiles autem non erant sub lege, et secundum hoc praedicta verba pertinent ad Iudaeos. Est hic autem duplex obiectio. Prima quidem, quia verba supra inducta non sunt assumpta de lege, sed de Psalmo. Sed ad hoc dicendum est, quod quandoque nomen legis sumitur pro toto veteri testamento, non pro quinque libris Moysi tantum, secundum illud Io. XV, 25. — *ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est quia odio habuerunt me gratis*, quod scriptum est in veteri testamento, non in quinque libris Moysi, qui proprie lex dicuntur. Et sic etiam lex accipitur hic. Quandoque autem totum vetus testamentum dividitur in tria, scilicet in legem, Psalmos, et prophetas, secundum illud Lc. ult. : *necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi, Psalmis et prophetis de me*. Aliquando vero totum vetus testamentum dividitur in duo, scilicet in legem et prophetas, secundum illud Matth. XXII, 40.

autre dans leur bouche : "C'est une flèche blessante que leur langue, elle ne parle que pour la ruse."

285. — En troisième lieu, il expose le dommage <causé par> ces paroles, quand il dit : *le venin des aspics sous leurs lèvres*, c'est-à-dire parce que l'effet de ces paroles est tel qu'il tue d'une manière irrémédiable le prochain, soit spirituellement, soit corporellement : "C'est un fiel de dragons que leur vin, et un venin d'aspics incurable."

286. — En quatrième lieu, il montre l'abondance de ces péchés, lorsqu'il dit : *Leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume,* c'est-à-dire que la malédiction abonde toujours dans de tels discours, parce que <les méchants> médisent du prochain par détraction[300], contrairement aux paroles que l'Apôtre dit plus loin : "Bénissez et ne maudissez point." — Et d'amertume, dans la mesure où ils ne craignent pas de proférer des paroles injurieuses à la face du prochain, qui provoquent en eux l'amertume, contrairement à cette <exhortation que l'Apôtre adresse> aux Ephésiens : "Que toute amertume, toute colère, tout emportement, toute clameur et toute diffamation soit bannie de vous, avec toute malice."

287. — En disant ensuite : 15 leurs pieds sont prompts, <l'Apôtre> traite de leurs péchés d'action, à propos desquels il relève trois choses.

Premièrement leur promptitude à faire le mal. Aussi dit-il : *leurs pieds sont prompts*, c'est-à-dire leurs passions, à verser le sang, c'est-à-dire à commettre tous les péchés graves, parce que parmi tous les péchés que nous commettons contre le prochain, l'homicide est le plus grave[301] — "Leurs pieds courent et ils se hâtent afin de verser le sang."

288. — Puis il fait allusion à la multiplicité des dommages qu'ils causent aux autres, quand il ajoute : 16 *dans leurs voies,* c'est-à-dire dans leurs œuvres, sont l'affliction, parce qu'ils affligent les autres en les opprimant "Son cœur <ne songe> qu'à détruire ", et le

[300] Lieux parallèles 5. Th. 2a-2 Q. 73, a. 1 et 2; Q. 74, a. 1 Q. 75, a. 1; Ad. Rom. 1, 30, lect. 8 (éd. Marietti, n 162); 13, 9, lect. 2 (éd. Marietti, n° 1054).

[301] Lieu parallèle De male, Q. 2, a. 10.

— *in his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetae*. Et secundum hunc modum Psalterium sub prophetis continetur. Secunda obiectio est, quia in lege, id est in veteri testamento, multa dicuntur pertinentia ad alias gentes, sicut patet in pluribus locis Isaiae et Ieremiae, ubi dicuntur multa contra Babylonem, et similiter contra alias nationes. Non ergo quaecumque loquitur lex, loquitur his et de his qui in lege sunt. Sed dicendum quod quaecumque indeterminate loquitur ad eos pertinere videntur, quibus lex datur; quando vero Scriptura de aliis loquitur, speciali titulo designat alios, sicut cum dicitur *onus Babylonis, et onus Tyri*, et cetera. Quae contra alias gentes in veteri testamento dicuntur, aliquo modo ad Iudaeos pertinebant, inquantum eorum infortunia ad eorum consolationem vel terrorem praenunciabantur, sicut etiam praedicator ea debet dicere quae pertinent ad eos quibus praedicat, non autem quae pertinent ad alios. Is. LVIII, 1. — *annuntia populo meo peccata eorum*, quasi diceret, non quae sunt aliorum. Deinde cum dicit *ut omne os*, etc., assignat intentionem praedictae auctoritatis : propter duo enim sacra Scriptura omnes de iniustitia arguit. Primo quidem ad reprimendum eorum iactantiam, qua se iustos arbitrabantur, secundum illud Lc. XVIII, 12. — *ieiuno bis in sabbato*. Et quantum ad hoc dicit *ut omne os obstruatur*, quod scilicet sibi iustitiam praesumptuose adscribebat. Ps. LXII, 12. — *obstructum est os loquentium iniqua*. I Reg. II, 3. — *nolite multiplicare loqui sublimia gloriantes*. Secundo, ut suam culpam recognoscentes, se Deo subiiciant, sicut infirmus medico. Unde subdit *et subditus fiat omnis mundus Deo*, id est, non solum gentilis, sed etiam Iudaeus, culpam suam recognoscentes. Ps. LXI, 2. — *nonne Deo subiecta erit anima mea ?* Deinde cum dicit *quoniam ex*

malheur, en tant qu'ils dépouillent les hommes de leurs biens pour les conduire à la misère : "Ils renvoient les hommes nus, enlevant les vêtements à ceux qui n'ont pas de quoi se couvrir pendant le froid." Toutefois on peut comprendre que ces deux mots ont été mis pour désigner la peine plutôt que la faute, en sorte que leur sens serait : dans leurs voies sont l'affliction et le malheur, c'est-à-dire leurs œuvres, qui sont désignées par les voies, les conduisent à l'affliction et au malheur. De sorte que <le mot> "affliction" se réfère à l'oppression de la peine, par laquelle ils seront punis pour leurs péchés : "Elle sera mise en pièces, comme on brise d'un brisement très fort un vase de potier ", quant au <mot> "malheur", il doit être référé à la peine du dam[302], parce qu'ils seront privés de la félicité éternelle : "Ils sont malheureux, et leur espérance est parmi les morts."

289. — Enfin, <l'Apôtre> montre leur obstination dans le mal. Quelques-uns s'en détournent cependant pour deux raisons :

Soit parce qu'ils veulent avoir la paix avec les hommes. Mais il est dit en sens contraire : 17 et ils n'ont pas connu la voie de la paix, c'est-à-dire ils ne l'ont point acceptée : "Avec ceux qui haïssent la paix, j'étais pacifique; lorsque je leur parlais, ils m'attaquaient gratuitement."

Soit par la considération de la crainte divine. Mais ceux <dont parle l'Apôtre> ne craignent pas Dieu, et ne se soucient pas de l'homme, comme on le rapporte dans <l'évangile de> Luc**.** Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : 18 *la crainte de Dieu n'est pas devant leurs yeux,* c'est-à-dire <qu'elle n'entre pas> dans leur considération "La crainte du Seigneur chasse le péché; car celui qui est sans crainte ne pourra être justifié." On peut aussi appliquer cela spécialement aux Juifs, qui ne croient pas au Christ, du fait qu'ils n'ont pas connu la voie de la paix, c'est-à-dire le Christ, dont il est dit "C'est lui qui est notre paix."

[302] On distingue en enfer deux sortes de peines : la peine du dam, qui est infinie et qui correspond à l'éloignement de Dieu et des biens impérissables; la peine du sens (le feu de l'enfer), qui est finie et qui correspond à l'attachement aux biens périssables. — Lieux parallèles : Somme Théologique 1a Q. 87, a. 4; 2a-2 Q. 79, a 4, sol. 4; 3a, Q. 46, a. 6, sol. 3; Q. 52, a. 2, sol. 2; 2 Sentences dist. 34, a. 2; 3 Sentences dist. 22, Q. 2, a. 1, Q. 1; 4 Sentences dist. 15; dist. 21, Q. 1, a. 1, Q. 3; 3 Contra Gentiles c. 145; 4, c. 90 sol. 3; De malo, Q. 5, a. 2; II Ad Thess. 1, 9, lect. 2 (éd. Marietti, n° 18).

operibus legis, assignat rationem praemissorum verborum. Et primo ponit rationem; secundo manifestat eam, ibi *per legem* et cetera. Dicit ergo primo : ideo *non est iustus quisquam*, quoniam *omnis caro*, id est omnis homo, *non iustificatur coram illo*, id est secundum eius iudicium, *ex operibus legis*, quia, ut dicitur Gal. II, 21. — *si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est*, et ad Tit. III, 5. — *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit*. Est autem duplex opus legis. Quoddam quidem est proprium legis Mosaicae, sicut observatio caeremonialium praeceptorum; quoddam est opus legis naturae, quia pertinet ad legem naturalem, sicut : *non occidas, non furtum facias*, et cetera. Quidam ergo hoc intelligunt dictum esse de primis legis operibus, scilicet quod caeremonialia gratiam non conferebant per quam homines iustificantur. Non tamen ista videtur esse intentio apostoli, quod patet ex hoc quod statim subdit *per legem enim cognitio peccati*. Manifestum est autem quod peccata cognoscuntur per prohibitionem moralium praeceptorum, et ita apostolus intendit, quod ex omnibus operibus legis, etiam quae per praecepta moralia mandantur, non iustificatur homo, ita quod ex operibus in eo causetur iustitia, quia, ut dicitur infra XI, 3. — *si enim per gratiam, iam non ex operibus*. Deinde cum dicit *per legem*, probat quod dixerat, scilicet quod opera legis non iustificent. Lex enim datur ut homo cognoscat quid debeat agere, quid vitare. Ps. CXLVII, 20. — *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis*. Prov. VI, 23. — *mandatum lucerna est, et lex lux et via vitae*. Ex hoc autem quod homo cognoscit peccatum, quod vitare debet tamquam prohibitum, non statim sequitur quod illud vitet, quod pertinet ad rationem iustitiae, quia concupiscentia subvertit iudicium rationis in particulari operabili. Et ideo lex non sufficit ad iustificandum, sed est necessarium aliud remedium per quod concupiscentia

290. — 2. Lorsque <l'Apôtre> dit : 19 Or nous savons que tout ce que dit la Loi, il explique l'autorité citée de trois manières
a) D'abord, en exposant son sens.
b) Puis, en expliquant son intention [n° 294] afin que toute bouche.
c) Enfin, en donnant la raison de ce qu'elle exprime [n° 295] : 20 que [...] par les œuvres de la Loi.
291. — a. Sur le sens de l'autorité citée, il faut considérer que les Juifs, contre lesquels l'Apôtre parlait ici, pouvaient, pour se disculper, le détourner en disant : *que ces paroles doivent s'entendre des nations et non des Juifs*. Mais l'Apôtre rejette cette interprétation en disant : *nous savons que tout ce que dit la Loi*, elle le dit à ceux qui sont sous la Loi, c'est-à-dire à ceux à qui la Loi a été donnée et qui font profession de la Loi : "Moïse nous a prescrit une loi." Or les Gentils n'étaient pas sous la Loi, et en conséquence ces paroles s'appliquent aux Juifs.
292. — Ici se présente une double objection.
— La première, c'est que ces paroles citées plus haut ne sont point tirées de la Loi, mais d'un psaume.
Il faut répondre[303] que parfois le nom de loi est pris pour tout l'Ancien Testament et non point pour les cinq livres de Moïse seulement, selon <ce qui est dit dans l'évangile de> Jean : "C'est afin que s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur Loi : Ils m'ont haï gratuitement." <Ce passage> figure dans l'Ancien Testament et non point dans les cinq livres de Moïse, qu'on appelle en particulier la Loi. Et c'est dans ce sens que <le mot> "Loi" est pris ici. Mais parfois tout l'Ancien Testament est divisé en trois parties la Loi, les Psaumes et les Prophètes, selon ce verset de Luc "Il fallait que fût accompli tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, dans les psaumes et dans les prophètes." Parfois enfin, tout l'Ancien Testament est divisé en deux parties : la Loi et les Prophètes, selon ce verset <de l'évangile> de Matthieu : "A ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les Prophètes." Et suivant ce mode de

[303] Voir Glosa in Rom. III, 19 (GPL, col. 1358 B).

reprimatur.	répartition <des livres de l'Ancien Testament>[304]", le Psautier est contenu dans les Prophètes[305]. **293. —** La seconde objection, c'est que dans la Loi, c'est-à-dire dans l'Ancien Testament, beaucoup de choses appartiennent aux autres nations, comme on le voit en plusieurs endroits d'Isaïe et de Jérémie, où l'on rapporte qu'un grand nombre <de menaces> sont proférées contre Babylone, et pareillement contre d'autres nations. Donc tout ce que dit la Loi, elle ne le dit pas à ceux et de ceux qui sont sous la Loi. Il faut répondre que tout ce qui est dit d'une manière indéterminée paraît s'adresser à ceux à qui la Loi est donnée; mais quand l'Ecriture parle des autres, elle les désigne sous un titre particulier, par exemple lorsqu'il est dit "Oracle menaçant sur Babylone" et : "Oracle menaçant sur Tyr", etc. Ce qui dans l'Ancien Testament est dit contre les autres nations appartenait dans un certain sens aux Juifs, en tant que les malheurs de ces nations étaient annoncés soit pour leur propre consolation, soit pour leur propre terreur. De la même manière, un prédicateur ne doit dire <à son assistance> que ce qui la concerne, et non point ce qui regarde les autres : "Annonce à mon peuple ses péchés", autrement dit : non ceux des autres. **294. —** b. Lorsque <l'Apôtre> dit : afin que toute bouche, etc., il explique l'intention de l'autorité citée. Car l'Ecriture sainte convainc tous les hommes d'injustice pour deux raisons/ **—** D'abord pour réprimer leur jactance[306], par laquelle ils se regardaient comme justes, selon

[304] Par "canon des Ecritures" on désigne l'ensemble des textes bibliques dont l'autorité religieuse garantit le caractère révélé. Une telle notion suppose que la formation du corpus est achevée et close l'ère de la Révélation. A l'époque du Christ, cette déclaration de clôture n'a pas encore été prononcée et le canon des livres bibliques n'est pas définitivement fixé. Néanmoins la tradition juive s'accorde à répartir les textes en trois groupes La Tôrah de Moïse, qu'on traduit par "Loi" (au sens le plus large et le plus sacré, et non au sens exclusivement juridique) et qui comprend les cinq premiers livres (le Pentateuque) les Nebiim, ou " Prophètes", qui comprennent aussi certains livres historiques; les Ketoubim, ou "Ecrits", qui comprennent en particulier les Psaumes (plus Job, les Proverbes, le Cantique des Cantiques, etc.). Les indications "tech niques que donne ici saint Thomas gardent donc toute leur valeur pour un lecteur moderne, même si la question du canon des Ecritures a été renouvelée par la recherche contemporaine.

[305] Pour cette troisième répartition, voir dans SAINT AUGUSTIN, Traité 48 sur saint jean, n° 9 (BA 73 B, 186-187); et surtout La Trinité, xv, xvii, 30 (BA 16, 506-507).

	ce verset de Luc : "Je jeûne deux fois la semaine; je paie la dîme de mût ce que je possède." Et c'est pour cela que <l'Apôtre> dit : afin que toute bouche soit fermée, c'est-à-dire <toute bouche> qui s'attribuerait présomptueusement la justice : "La bouche de ceux qui disaient des choses iniques a été fermée." — "Ne multipliez point des paroles hautaines en vous glorifiant." — Ensuite, pour qu'en reconnaissant leur faute ils se soumettent à Dieu, comme un malade au médecin. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *et que tout le monde devienne soumis à Dieu*, c'est-à-dire non seulement le Gentil, mais aussi le Juif, en reconnaissant <chacun> sa faute : "Est-ce que mon âme ne sera pas soumise à Dieu ?" **295.** — c. Enfin, lorsque <l'Apôtre> dit : 20 parce que [...] par les œuvres de la Loi, il explique la raison des paroles citées. Et : — Il commence par exposer la raison. — Puis, il en montre l'évidence [n° 298] : Car par la Loi. **296.** — Il dit donc d'abord : S'il n'est aucun juste, c'est que nulle chair, c'est-à-dire aucun homme, ne sera justifiée devant lui, c'est-à-dire selon son jugement, par les œuvres de la Loi, parce que, comme le dit <l'Apôtre> aux Galates, "Si c'est par la Loi qu'est la justice, c'est donc en vain que le Christ est mort "; et à Tite : < Ce n'est point par les œuvres de justice que nous avons faites qu'il nous a sauvés, mais selon sa miséricorde." **297.** — Or il y a deux sortes d'œuvres de la Loi : les unes appartenant à la Loi de Moïse, comme l'observance des préceptes cérémoniels[307]; les autres appartenant à la loi de la nature, parce qu'ils se rapportent à la loi naturelle[308], comme : "Tu ne tueras point "; "tu ne feras point de vol ", etc. Selon l'interprétation de certains, ces préceptes se rapportent aux premières œuvres de la Loi, c'est-à-dire aux préceptes cérémoniels qui ne conféraient pas la grâce sanctifiante. Mais

[306] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 112; 4 Ethic., lect. 15.
[307] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2a, Q. 99, a. 3, a. 4, a. 5; Q. 101, a. l; Q. l03, a. 3; Q. I04, a. 1; 2 dist. 1, Q. 1; De quodlibet 2, Q. 4, a. 3; Super Matth. 23, 23 (éd. Marietti, n° 1872).
[308] Lieux parallèles : Somme Théologique 1 Q. 91, a. 2; Q. 94; Q. 97, a. 1, sol. 1; 2 Q. 57, a. 2, sol. 1; 3 Sentences dist. 37, a. 3; a. 4, sol. 2; 4 Sentences dist. 33, Q. 1, a. 1; a. 2, sol. 1; De malo, Q. 2, a. 4, sol.

	cette interprétation ne semble pas conforme à l'intention de l'Apôtre; on le voit d'après ce qu'il ajoute aussitôt : car par la Loi <vient> la connaissance du péché. Or il est manifeste que les péchés se reconnaissent par les préceptes moraux négatifs. L'intention de l'Apôtre est donc <de dire> que les œuvres de la Loi, quelles qu'elles soient, même celles qui sont commandées par les préceptes moraux, ne justifient pas l'homme, en ce sens qu'elles ne produisent pas la justification en lui, car selon ce que <l'Apôtre> dit plus loin : "Mais si c'est par grâce, ce n'est plus en raison des œuvres; autrement la grâce n'est plus grâce." **298. —** En disant ensuite : par la Loi, <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit, à savoir que les œuvres de la Loi ne justifient pas. Car la Loi est donnée pour que l'homme connaisse ce qu'il doit faire, ce qu'il doit éviter : "Il n'a pas fait ainsi pour toute nation, et il ne leur a pas manifesté ses jugements " — "Le commandement est une lampe, la loi une lumière, et la réprimande de la discipline la voie de la vie." Mais de ce que l'homme a la connaissance du péché, qu'il doit éviter en tant que défendu, il ne s'ensuit pas aussitôt qu'il l'évite — ce qui appartient à la fonction de la justice — parce que la concupiscence pervertit le jugement de la raison dans chaque œuvre à accomplir. Et c'est pourquoi la Loi ne suffit pas pour la justification, mais un autre remède est nécessaire pour réprimer la concupiscence[309].
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 21 à 26]**
	[n° 300] 21 Mais maintenant, sans la Loi, la justice de Dieu a été manifestée, attestée par la Loi et par les prophètes. [n° 302] 22 Or la justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ est pour tous ceux et sur tous ceux qui croient en lui; [n° 304] car il n'y a pas de distinction. [n° 305] 23 En effet tous ont péché et sont

[309] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 79, a. 1; Super Psalmos, in Ps. 13, 1; 33, 15; 36, 27.

	dépourvus de la gloire de Dieu, [n° 306] 24 étant justifiés gratuitement par sa grâce, [n° 307] par la rédemption qui est dans le Christ Jésus [n° 308] 25 c'est lui que Dieu a établi comme victime propitiatoire par la foi en son sang, [n° 310], pour montrer sa justice, à cause de la rémission des fautes passées, [n° 311] 26 que Dieu a supportées, pour montrer sa justice en ce temps, afin d'être lui-même juste, et justifiant celui qui s'inspire de la foi de Jésus-Christ.
[86180] Super Rom., cap. 3 l. 3 Postquam ostendit apostolus Iudaeos et gentiles aequales esse quantum ad statum culpae praecedentis, hic ostendit eos aequales quantum ad statum gratiae subsequentis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum; secundo ostendit quoddam quod supposuerat, ibi *an Iudaeorum Deus tantum ?* Tertio respondet obiectioni, ibi *legem ergo destruimus ?* Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *non est distinctio*; tertio infert conclusionem intentam, ibi *ubi est ergo gloriatio tua ?* Circa primum tria facit. Primo proponit habitudinem iustitiae ad legem; secundo assignat causam iustitiae, ibi *iustitia autem Dei*; tertio assignat huiusmodi iustitiae communitatem, ibi *in omnes*, et cetera. Ponit autem primo duplicem comparationem seu habitudinem iustitiae ad legem. Primo quidem quia non est ex lege causata. Et hoc est quod dicit : dictum est quod olim per opera legis non poterat esse iustitia Dei, vel quia ipse iustus est adimplens promissa de iustificatione hominum. Infra c. XV, 8. — *dico enim Christum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei*. Vel potius iustitia Dei, qua aliquis iustificatur a Deo, de qua dicitur infra X, 3. — *ignorantes Dei iustitiam*. Haec, inquam, *Dei iustitia, nunc*, id est tempore gratiae, *manifestata est*, tum per Christi doctrinam, tum per eius miracula, tum etiam per facti evidentiam, inquantum evidens est multos esse divinitus	**299. —** Après avoir montré [n° 274] que les Juifs et les Gentils sont égaux sous le rapport de l'état de la faute passée, <l'Apôtre> montre maintenant qu'ils le sont sous le rapport de la grâce subséquente**.** Et il développe ce point en énonçant d'abord son propos : — Puis, il prouve une <vérité> qu'il avait déjà supposée [n° 318] : "Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement ?" — Enfin, il répond à une objection [n° 321] : "Abolissons-nous donc la Loi ?" En énonçant son propos : — Il commence par expliquer son intention. — Puis, il montre l'évidence de son propos [n° 304] : car il n'y a pas de distinction. — Enfin, il déduit la conclusion de son propos [n° 313] : "27 Où donc est ton sujet de te glorifier ?" En expliquant son intention **I)** Il expose la relation entre la justice et la Loi. **II)** Il indique la cause de la justice [n° 302] : 22 Or la justice de Dieu. **III)** Il indique la participation commune à cette justice [n° 303] : pour tous, etc. **300. — I**. Il expose une double comparaison ou relation entre la justice et la Loi. **A**. La justice[310], dit-il premièrement, n'est point causée par la Loi. On a affirmé qu'autrefois la justice de Dieu n'avait pu être obtenue par les œuvres de la Loi, soit parce que lui seul est juste et accomplit les promesses relatives à la justification des hommes : "Car je dis que le Christ Jésus a été

[310] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae Q. 111, a. 8; 2 Sentences dist. 26, a. 5; De veritate, Q. 26, a. 5, sol. 6; II Ad Cor. 6, 2, lect. 1 (éd. Marietti, n° 206).

iustificatos. Et hoc *sine lege*, scilicet causante iustitiam. Gal. V, 4. — *evacuati estis a Christo, qui in lege iustificamini, a gratia excidistis*. Is. c. LVI, 1. — *prope est salus mea ut veniat, et iustitia mea ut reveletur*. Et ne aliquis credat hanc iustitiam legi esse contrariam, secundo, ponit aliam habitudinem iustitiae ad legem cum dicit *testificata a lege et prophetis*. Lex quidem Christi iustitiam testificata est praenunciando et praefigurando : Io. V, 46. — *si crederetis Moysi, forsitan et mihi crederetis, de me enim ille scripsit*, et etiam per effectum, quia, cum ipsa iustificare non posset, testimonium perhibebat aliunde quaerendam esse iustitiam. Prophetae autem testificati sunt eam praenunciando. Act. X, 43. — *huic omnes prophetae testimonium perhibent*. Consequenter autem assignat causam huius iustitiae, et dicit *iustitia autem Dei est per fidem Iesu Christi*, id est quam ipse tradidit. Hebr. XII, 2. — *aspicientes in auctorem fidei*, et cetera. Vel etiam quae de ipso habetur. Infra X, 9. — *quia si confitearis in ore tuo dominum Iesum, et in corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris*. Dicitur autem iustitia Dei esse per fidem Iesu Christi, non ut quasi per fidem mereamur iustificari, quasi ipsa fides ex nobis existat et per eam mereamur Dei iustitiam, sicut Pelagiani dixerunt, sed quia in ipsa iustificatione qua iustificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere*, ut dicitur Hebr. XI, 6. Unde et ipsa fides quasi prima pars iustitiae est nobis a Deo. Eph. II, 8. — *gratia estis salvati per fidem*, et cetera. Haec autem fides ex qua est iustitia, non est fides informis, de qua dicitur Iac. II, 26. — *fides sine operibus mortua est*, sed est fides per charitatem formata, de qua dicitur Gal. V, 6. — *nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet sine fide, per quam in nobis habitat Christus*. Eph. III, 17. — *habitare Christum*

le ministre de la circoncision, pour <montrer> la véracité de Dieu; pour confirmer les promesses faites aux pères."
Soit plutôt <parce que> la justice de Dieu, par laquelle l'homme est justifié par Dieu, et dont il est dit plus loin : "Ignorant, en effet, la justice de Dieu "; cette justice de Dieu, dis-je, a été manifestée maintenant, c'est-à-dire au temps de la grâce, soit par la doctrine du Christ, soit par ses miracles, soit même par l'évidence du fait, étant donné qu'un grand nombre d'hommes a été divinement justifié. Et cela sans la Loi, c'est-à-dire sans la Loi causant la justice "Vous n'avez plus de part au Christ, vous qui êtes justifiés par la Loi vous êtes déchus de la grâce**.**" — "Mon salut est près de venir et ma justice d'être révélée."
301. — B. Et de peur que l'on ne croie que cette justice est opposée à la Loi, <l'Apôtre> établit ensuite une autre relation entre la justice et la Loi, lorsqu'il dit : *attestée par la Loi et par les prophètes*. La Loi a attesté la justice du Christ par la prédiction et la préfiguration : "Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez peut-être à moi aussi, car c'est de moi qu'il a écrit ", et même par son effet, parce que, ne pouvant justifier par elle-même, elle rendait témoignage qu'il fallait chercher ailleurs la justice. Quant aux prophètes, ils l'ont attestée par leurs prédictions : "C'est à lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que tous ceux qui croient en lui reçoivent, par son nom, la rémission des péchés."
302. — II. <L'Apôtre> indique en deuxième lieu la cause de cette justice, en disant : 22 *Or la justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ*[311], c'est-à-dire celle qu'il a lui-même transmise : "Contemplant Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi." Ou même celle dont il est l'objet : "Parce que si tu confesses de ta bouche que Jésus-Christ est Seigneur, et si en ton cœur tu crois que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé " <L'Apôtre> dit que la justice de Dieu est par la foi de Jésus-Christ, non comme s'il voulait dire que

[311] Bien que les traductions mettent habituellement par la foi en Jésus-Christ, le contexte requiert ici de lire : par la foi de Jésus-Christ. Cette traduction, que nous reproduirons chaque fois que cette formulation se rencontrera dans la suite du commentaire.

per fidem in cordibus vestris, quod sine charitate non fit. I Io. IV, 16. — *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*. Haec est etiam fides de qua dicitur Act. XV, 9. — *fide purificans corda eorum*, quae quidem purificatio non fit sine charitate. Prov. X, 12. — *universa delicta operit charitas*. Et ne aliquis dicere per hanc fidem solos Iudaeos iustificari, tertio, ostendit communitatem huius iustitiae, cum subdit *in omnes*, scilicet ista iustitia est in corde, non carnalibus observantiis, de quibus dicitur Hebr. IX, 10, quod carnales observantiae erant ad iustificationem carnis, usque ad tempus correctionis impositae. *Et super omnes*, quia videlicet facultatem humanam ac merita excedit. 2 Co III, 5. — *non quod sufficientes simus cogitare*. Addit autem *qui credunt in eum*, quod pertinet ad fidem formatam, per quam homo iustificatur, ut dictum est. Deinde cum dicit *non est enim distinctio*, manifestat quod dixerat, et primo quantum ad communitatem iustitiae; secundo, quantum ad causam eius, ibi *iustificati gratis*; tertio, quantum ad manifestationem ipsius, ibi *ad ostensionem*. Dicit ergo primo : dictum est, iustificatio Dei est in omnes et super omnes qui credunt in Christum, *non enim est*, quantum ad hoc, *distinctio* inter Iudaeum et gentilem. Col. III, 11. — *in Christo Iesu non est gentilis et Iudaeus*, scilicet distinctionem aliquam habens, quasi Iudaeus non indigeat iustificari a Deo sicut gentilis. *Omnes enim peccaverunt*, sicut supra ostensum est. Is. c.

par la foi nous méritions d'être justifiés, comme si la foi elle-même venait de nous et que par elle nous méritions la justice de Dieu, ainsi que l'ont prétendu les pélagiens[312], mais parce que, dans la justification elle-même, où Dieu nous justifie, le premier mouvement de l'âme vers Dieu se fait par la foi "Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il est, et qu'il récompense ceux qui le cherchent " C'est pourquoi la foi elle-même, qui est comme la première partie de la justice, nous vient de Dieu[313] — "C'est par la grâce que vous êtes sauvés moyennant la foi, et cela ne vient pas de vous, car c'est un don de Dieu, ni des œuvres, afin que nul ne se glorifie." Or cette foi, d'où procède la justice, n'est pas la foi informe dont il est dit : "La foi sans les œuvres est morte ", mais c'est la foi formée par la charité[314] dont il est dit : "Car, dans le Christ Jésus, ni la circoncision, ni l'incirconcision ne servent de rien ", sans la foi, par laquelle le Christ habite en nous "Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs " ce qui ne peut se faire sans la charité : "Qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui " C'est aussi cette foi dont il est dit "Purifiant leurs cœurs par la foi ", purification qui à la vérité ne peut se faire sans la charité "La chanté couvre toutes les fautes."

303. **III**. Et de crainte qu'on ne dise que seuls les Juifs étaient justifiés par cette foi, <l'Apôtre> montre en troisième lieu la participation commune à cette justice, lorsqu'il ajoute : *pour tous*, c'est-à-dire que

[312] Pour les pélagiens, le péché originel est ramené au péché personnel et actuel, c'est-è-dire accompli par un acte déterminé, et n'est plus un péché de nature. Pélage est un moine originaire des îles Britanniques dont le nom Morgan ("homme de la mer") fut latinisé en celui de Pelagius (pelagius "marin"). Il vécut au début du V siècle et vint â Rome où il eut beaucoup de succès. Il niait le péché originel, affirmant que tous les enfants naissaient dans la méme condition qu'Adam, laquelle d'ailleurs était mortelle et semblable à la nôtre. Le péché d'Adam était certes le premier, imité par tous les hommes venus après lui, mais non point transmis par propagation. Il accordait beaucoup à la puissance de la volonté, quant au progrès spirituel, et peu à la grâce. Le baptême n'était pas ordonné à l'effacement d'une tache originelle inexistante, mais seulement à l'adoption filiale. Saint Augustin l'a longuement combattu et a approfondi contre lui sa doctrine du péché onginel.

[313] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 111, a. 1, sol. 1; 1a-2ae', Q. 114, a. 5, sol. 1; 2a2ae, Q. 6, a. 1; 3 Contra Gentiles c. 152; c. 154; De vert Q. 18, a. 3; Con>. error. Graec., c. 30; Ad Eph. 2, 8-9, lect. 3 (éd. Marietti, n° 95-96).

[314] Voir n°' 105 à 108. — Lieux parallèles : Somme Théologique 2a-2ae, Q. 4, a. 3; Q. 23, a. 8; 3Sentences dist. 23, Q. 3, a. 1; Deveritate Q. 14, a. 5; De virtut., Q. 2, a. 3.

LIII, 6. — *omnes nos quasi oves erravimus*, et per hoc *egent gloria Dei*, id est, iustificatione quae in gloriam Dei cedit. Non autem sibi debet homo hanc gloriam adscribere. Ps. CXIII, 1. — *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*. Ps. LXV, 2. — *date gloriam Deo*. Sic igitur quia omnes peccaverunt, et ex se iustificari non possunt, restat ut per aliam causam iustificentur, quam consequenter ostendit subdens *iustificati*. Ubi primo ostendit, quod huiusmodi iustificatio est sine lege, id est, quod non est ex operibus legis, cum dicit *iustificati gratis*, id est, absque merito praecedentium operum. Is. LII, 3. — *gratis venumdati estis, et sine argento redimemini*. Et hoc *per gratiam ipsius*, scilicet Dei, cui ex hoc debetur gloria. 1 Co XV, 10. — *gratia Dei sum id quod sum*. Secundo ostendit quae sit causa iustificationis. Et primo ponit ipsam causam, cum dicit, *per redemptionem* ut enim dicitur Io. VIII, 34. — *qui facit peccatum, servus est peccati* : ex qua quidem servitute homo redimitur si pro peccato satisfaciat. Sicut si aliquis ob culpam commissam obnoxius esset regi ad solvendam pecuniam, ille eum redimere diceretur a noxa, qui pro eo pecuniam solveret. Haec autem noxa ad totum humanum genus pertinebat, quod erat infectum per peccatum primi parentis. Unde nullus alius pro peccato totius humani generis satisfacere poterat, nisi solus Christus qui ab omni peccato erat immunis. Unde subdit *quae est in Christo Iesu*. Quasi dicat : in alio non poterat nobis esse redemptio. I Petr. I, 18. — *non corruptibilibus auro vel argento*. Secundo, ostendit unde ista redemptio efficaciam habuit cum dicit *quem proposuit Deus propitiatorem*. Ex hoc enim Christi satisfactio efficaciam ad iustificandum habuit, et ad redimendum, quia eum Deus ad hoc ordinaverat secundum suum propositum, quod designat cum dicit *quem proposuit Deus propitiatorem*. Eph. c. I, 11. — *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Vel proposuit*. Id est pro omnibus posuit, ut quia humanum genus

cette justice est dans le cœur, non dans les observances charnelles, dont il est dit qu'elles étaient pour la justification "de la chair et imposées jusqu'au temps de la réforme." Et sur tous, parce qu'elle dépasse et la puissance et les mérites humains : "Non que nous soyons capables de former aucune pensée par nous-mêmes, comme venant de nous; mais notre capacité vient de Dieu " Et <l'Apôtre> ajoute qui croient en lui, ce qui relève de la foi formée, par laquelle l'homme est justifié, comme on l'a dit.

304. — En disant car il n'y a pas de distinction, il montre l'évidence de ce qu'il avait dit, et :

— D'abord, quant à la participation commune à la justice.

— Puis, quant à sa cause [n° 306] 24 étant justifiés gratuitement.

— Enfin, quant à sa manifestation [n° 310] : pour montrer sa justice.

305. — J'ai dit pour commencer que la justification de Dieu est pour tous ceux et sur tous ceux qui croient dans le Christ, car il n'y a pas, sur ce point, de distinction entre le Juif et le Gentil : *dans le Christ Jésus "il n'y a ni Gentil ni Juif"*, c'est-à-dire aucune distinction, comme si le Juif n'avait pas besoin d'être justifié par Dieu comme le Gentil. En effet tous ont péché, comme on l'a montré plus haut "Nous tous, comme des brebis, nous avons erré ", et pour cette raison sont dépourvus de la gloire de Dieu, c'est-à-dire de la justification qui aboutit à la gloire de Dieu. Mais l'homme ne doit pas s'attribuer cette gloire : "Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton Nom donne gloire." — "Donnez gloire à Dieu."

306. — Ainsi donc parce que tous ont péché et ne peuvent être justifiés par eux-mêmes, il reste qu'ils sont justifiés par une autre cause que l'Apôtre indique en ajoutant : 24 étant justifiés. Il montre en premier lieu [n° 307] que cette justification est sans la Loi, c'est-à-dire qu'elle ne procède pas des œuvres de la Loi, quand il dit : 24 *étant justifiés gratuitement*, c'est-à-dire sans le mérite des œuvres qui précèdent : "Gratuitement vous avez été vendus, et sans argent vous serez rachetés." Et cela par sa grâce, c'est-à-dire par

non habebat unde satisfacere posset, nisi ipse Deus eis redemptorem et satisfactorem daret. Ps. CX, 9. — *redemptionem misit dominus populo suo*. Et sic, dum satisfaciendo, nos redimit a noxa peccati, Deum peccatis nostris propitium facit, quod petebat Psalmista dicens : *propitius esto peccatis nostris* : et ideo dicit eum *propitiatorem*. I Io. c. II, 2. — *propitiatio*. In cuius figura, Ex. XXV, v. 17, mandatur quod fiat propitiatorium, id est quod Christus ponatur super arcam, id est, Ecclesiam. Tertio, ostendit per quos redemptionis effectus ad nos perveniat, cum dicit *per fidem in sanguine eius*, id est, quae est de sanguine eius pro nobis effuso. Ut enim pro nobis satisfaceret, congruebat ut poenam mortis pro nobis subiret, quam homo per peccatum incurrerat, secundum illud Gen. II, 17. — *quacumque die*, et cetera. Unde dicitur I Petr. III, 18. — *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*. Haec autem mors Christi nobis applicatur per fidem, qua credimus per suam mortem mundum redemisse. Gal. II, 20. — *in fide vivo filii Dei, qui dilexit me*, et cetera. Nam et apud homines satisfactio unius alteri non valeret, nisi eam ratam haberet. Et sic patet quomodo sit iustitia per fidem Iesu Christi, ut supra dictum est. Sed quia etiam supra dixit iustitiam Dei esse nunc manifestatam, agit consequenter de hac manifestatione, et, primo, tangit modum manifestationis, dicens *ad ostensionem* quasi dicat : hoc inquam factum est, ut iustificaremur per redemptionem Christi et per fidem sanguinis eius, *ad ostensionem iustitiae suae*, id est ad hoc quod suam iustitiam Deus ostenderet, et hoc *propter remissionem praecedentium delictorum*. In hoc enim quod praecedentia delicta Deus remisit, quae lex remittere non poterat, nec homines propria virtute ab eis se praecavere

la grâce de Dieu, à qui la gloire est due pour cette raison : "C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis**.**

307. — <L'Apôtre> montre en deuxième lieu quelle est la cause de cette justification. Et il commence par exposer [n° 308s] la cause proprement dite, lorsqu'il dit : *par la rédemption*. — Or il est dit dans <l'évangile de> Jean "Qui commet le péché est esclave du péché ", et c'est de cet esclavage que l'homme est racheté s'il satisfait pour le péché. Par exemple si quelqu'un en raison d'une faute commise était tenu de payer au roi une somme d'argent, on dira qu'il a été racheté de sa faute par celui qui aurait payé cette somme d'argent. Or cette faute concernait le genre humain tout entier, parce qu'il avait été souillé par le péché du premier père[315]. Nul autre donc ne pouvait satisfaire pour le péché du genre humain tout entier, si ce n'est le Christ seul qui était exempt de péché[316]. C'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *qui est dans le Christ Jésus.* Autrement dit la rédemption ne pouvait pas être accomplie pour nous dans un autre : "Sachant que ce n'est point avec des choses corruptibles, de l'or ou de l'argent, que vous avez été rachetés des vaines pratiques que vous teniez de vos pères; mais par le sang précieux du Christ, comme d'un agneau sans tache et sans souillure."

308. — Ensuite, <l'Apôtre> montre d'où cette rédemption a tiré son efficacité, lorsqu'il dit : 25 *C'est lui que Dieu a établi comme victime propitiatoire*. En effet, la satis faction du Christ obtint son efficacité pour justifier et pour racheter, de ce que Dieu l'avait ordonné selon son propos. Ce que <l'Apôtre> indique lorsqu'il dit : *C'est lui que Dieu a établi comme victime propitiatoire*. Et dans l'épître aux Ephésiens : "Lui qui accomplit toutes choses suivant le conseil de sa volonté." Ou bien : a établi, c'est-à-dire a établi pour tous,

[315] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 81; 3a, Q. 27, a. 2; Q. 31, a. 8, 2Sentences dist. 30, Q. 1, a. 2; dist. 31, Q. l, a. let2; 3, dist. 3, Q. 4, a. 3, Q. 1; 4, dist. 43, a. 4, Q. 1, sol. 3; 4 Contra Gentiles c. 50, 51, 52s., 83; De malo, Q. 4, a. 1, 6, 8; Dequodlibet 6, Q. 5, a. 1; Compend. theol., c. 196 et 197; Super Psalmos, in Ps. 50; Ad Rom. 5, 12, lect. 3 (éd. Marietti, n° 406-420).

[316] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 4, a. 6, sol. 2; Q. 14, a. 3; Q. 15, a. 1 et 2; Q. 27, a. 3, sol. 1; Q. 31, a. 7; 3 Sentences dist. 12, Q. 2, a. 1, sol. I; dist. 13, Q. 1, a. 1, sol. 5; a. 2, Q. 1; Compend. theol., C. 224.

poterant, ostendit quod necessaria est hominibus iustitia, qua iustificentur a Deo. Solum autem per sanguinem Christi potuerunt remitti peccata non solum praesentia, sed praeterita, quia virtus sanguinis Christi operatur per fidem hominis, quam quidem fidem habuerunt illi qui praecesserunt Christi passionem, sicut et nos habemus. 2 Co IV, 13. — *habentes eumdem spiritum fidei credimus*. Unde et legitur aliter, ut dicatur propter remissionem delictorum quae sunt hominum praecedentium Christi passionem. Unde dicitur Mich. ult. : *deponet iniquitates nostras et proiiciet*, et cetera. Secundo, ostendit tempus manifestationis eius, cum subdit *in sustentatione Dei ad ostensionem iustitiae eius in hoc tempore*. Quasi diceret : praecedentia delicta erant ante Christi passionem in sustentatione Dei quasi in quadam divina Dei sustinentia : quia nec pro eis credentes et poenitentes damnat, nec ab eis totaliter reddit absolutos, ut scilicet, eis non obstantibus, possint introire in gloriam. Vel, secundum aliam litteram, potest intelligi quod ipsi sancti patres erant in sustentatione Dei, quia detinebantur in Limbo, non quidem patientes poenam sensibilem, sed expectantes introire in gloriam per Christi passionem. Eccli. II, 3. — *sustine sustentationes Dei*. Ad hoc, inquam, praecedentia delicta vel praecedentes patres erant *in sustentatione Dei, ad ostensionem scilicet iustitiae eius* in hoc tempore, id est, ut in hoc tempore gratiae suam iustitiam perfecte ostenderet, plenam remissionem peccatorum tribuendo. Ps. ci, 14. — *venit tempus*, et cetera. Et 2 Co VI, 2. — *ecce nunc tempus acceptabile*, et cetera. Et hoc est quod supra dixerat nunc esse iustitiam Dei manifestatam. Oportuit autem ut praecedentia peccata usque ad hoc tempus essent in Dei sustentatione, ut primo convinceretur homo de defectu scientiae, quia tempore legis naturae in errores et turpia peccata incidit, et etiam defectu

parce que le genre humain n'avait pas de quoi satisfaire, si Dieu lui-même ne leur eût donné un rédempteur et un instrument de satis faction : "Le Seigneur a envoyé la rédemption à son peuple." Et ainsi, en même temps que par sa satisfaction, il nous rachète de la dette du péché, il rend Dieu propice à nos péchés, comme le demandait le psalmiste en disant : "*Sois propice à nos péchés à cause de ton Nom* ", et c'est pourquoi <l'Apôtre> l'appelle propitiation : "Il est lui-même propitiation pour nos péchés; non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier." Pour préfigurer cela, il était prescrit dans l'Exode de faire un propitiatoire, à savoir de placer le Christ sur l'arche[317], c'est-à-dire sur son Eglise.

309. — Enfin, <l'Apôtre> montre comment l'effet de la Rédemption vient jusqu'à nous, lorsqu'il dit : *par la foi en son sang*, c'est-à-dire par la foi qui vient de son sang répandu pour nous. En effet, afin de satisfaire pour nous, il convenait que le Christ subisse pour nous la peine de la mort, que l'homme avait encourue à cause du péché[318], selon ce verset de la Genèse : "De l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort." C'est pourquoi il est dit dans la première épître de Pierre : "Le Christ lui-même est mort une fois pour nos péchés, juste pour des injustes, afin de nous offrir à Dieu, mis à mort selon la chair, mais vivifié selon l'Esprit " Or cette mort du Christ nous est appliquée au moyen de la foi[319], par laquelle nous croyons que par sa mort il a racheté le monde : "*Je vis en la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé, et s'est lui-même livré pour moi.*" Car, même auprès des hommes la satisfaction <offerte> à un autre n'aurait de valeur que dans la mesure où <le coupable> l'aurait acceptée. Et par là on voit comment est la justice par la foi de Jésus-Christ, comme on l'a dit plus haut.

310. — Mais parce que <l'Apôtre> a dit aussi plus haut [n° 300] que la justice de Dieu a été maintenant manifestée, il traite

[317] Lieu parallèle : I Ad Thess., Prol. (éd. Marietti, n° 1); Super Psalmos, in P 28, 10.
[318] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 50, a. 1; Q. 52, a. 1; 3 Sentences dist. 20, a. 3; 4 Contra Gentiles c. 55; De quodlibet 2, Q. 1, a. 2; Compend. theol., c. 227; Contra error. Graec., c. 7.
[319] Lieux parallèles : 5. Th. 3a, Q. 48, a. 6; Q. 49, a. 1; Ad Rom. 4, 25, Iect. 3 (éd. Marietti, n° 380).

potentiae, quia post legem scriptam, quae fecit cognitionem peccati, adhuc homo per infirmitatem peccavit. Tertio, ostendit quod per remissionem peccatorum Dei iustitia ostendatur, sive accipiatur Dei iustitia, qua ipse est iustus, sive qua alios iustificat. Unde subdit *ut sit ipse iustus*, id est ut per remissionem peccatorum Deus appareat esse iustus in se ipso, tum quia remittit peccata sicut promiserat, tum quia ad iustitiam Dei pertinet quod peccata destruat, homines ad iustitiam Dei reducendo. Ps. X, 8. — *iustus dominus et iustitias dilexit*. Et etiam *ut sit iustificans eum, qui est ex fide Iesu Christi*, id est, qui per fidem Iesu Christi accedit ad Deum. Hebr. XI, 6. — *accedentem enim ad Deum oportet credere*.	conséquemment de cette manifestation [n° 311s], et premièrement de son mode, en disant : *pour montrer*, autrement dit : il en a été ainsi, dis-je, afin que nous soyons justifiés par la rédemption du Christ et par la foi en son sang, pour montrer sa justice, c'est-à-dire pour que Dieu manifestât sa justice, et à cause de la rémission des fautes passées. Car dans l'acte divin de remettre les fautes passées, que la Loi ne pouvait remettre, et dont les hommes ne pouvaient se préserver par leurs propres forces, l'Apôtre montre que la justice, par laquelle ils sont justifiés par Dieu, est nécessaire aux hommes. Or ce n'est que par le sang du Christ qu'ont pu être remis les péchés, non seulement présents, mais passés, parce que la vertu de son sang opère par la foi de l'homme, foi qu'eurent ceux qui ont vécu avant la passion du Christ, comme nous aussi nous l'avons : "Possédant le même esprit de foi, comme il est écrit : "J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé", et nous aussi nous croyons, et c'est pourquoi nous parlons**,** " Aussi ces mots à cause de la rémission des fautes passées, peuvent aussi être appliqués aux hommes qui ont vécu avant la passion du Christ. C'est pour cela qu'il est dit au livre de Michée : "Il reviendra, et il aura pitié de nous; il laissera de côté nos iniquités, et il jettera au fond de la mer tous nos péchés." **311. —** Puis, <l'Apôtre> montre le temps de la manifestation de sa justice, quand il ajoute : 26 *que Dieu a supportées*, pour montrer sa justice en ce temps. Comme s'il disait : Les délits antécédents à la passion du Christ étaient supportés par Dieu avec une patience toute divine, parce qu'il n'en faisait pas, pour ceux qui croyaient et qui se repentaient, un sujet de condamnation, et qu'il n'absolvait pas <non plus> totalement les pécheurs, au point qu'ils puissent entrer dans la gloire sans aucun empêchement. Ou bien selon une autre version, on peut entendre que les saints patriarches eux-mêmes étaient supportés par Dieu, puisqu'ils étaient retenus dans les limbes[320]", sans souffrir à la vérité la peine du

[320] Le mot "limbe", du latin limbus, désigne le bord d'un vêtement. A partir du XI° siècle, ce mot en est venu à être appliqué à un lieu et à un état intermédiaires où pourraient se trouver dans l'éternité ceux, comme les enfants morts sans baptême, qui ne seraient point parvenus à la grâce rédemptrice, mais n'auraient d'autre part aucune faute personnelle. A la suite de saint Thomas (2 Sentences dist. 33,

	sens[321], mais attendant d'entrer dans la gloire par la passion du Christ "Supporte les délais de Dieu, unis-toi à Dieu, et attends patiemment, afin que ta vie s'accroisse au tout dernier jour." C'est pour cela, dis-je, que les délits précédents, ou les anciens patriarches, étaient supportés par Dieu, pour montrer sa justice en ce temps, c'est-à-dire afin qu'en ce temps de grâce il montrât parfaitement sa justice, en accordant la complète rémission des péchés : "Le temps est venu, le temps d'avoir pitié de Sion." — "Voici main tenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut." C'est dans ce sens que <l'Apôtre> avait dit plus haut que la justice de Dieu était maintenant manifestée. Il a donc fallu que les péchés précédents fussent jusqu'à ce temps l'objet de la patience de Dieu, afin que l'homme fût d'abord convaincu de son défaut de science, parce qu'au temps de la loi de la nature il était tombé dans des erreurs et dans des péchés honteux, et ensuite aussi de son impuissance, parce que, après la Loi écrite, qui donna la connaissance du péché, l'homme pécha encore par faiblesse. **312. —** Enfin, <l'Apôtre> montre que par la rémission des péchés la justice de Dieu est manifestée, soit qu'on l'interprète de la justice par laquelle Dieu lui-même est juste, soit de celle par laquelle il justifie les hommes. C'est pourquoi il ajoute : *afin d'être lui-même juste*, c'est-à-dire afin que par la rémission des péchés Dieu apparaisse être juste en lui-même, d'une part parce qu'il remet les péchés, comme il l'avait promis, d'autre part parce qu'il appartient à la justice de Dieu de détruire les péchés en ramenant les hommes à sa justice : "Le Seigneur est juste et il aime la justice." Et <l'Apôtre ajoute> aussi : et justifiant celui qui s'inspire de la foi de Jésus-Christ, c'est-à-dire celui qui par la foi de

Q. 2, a. 1 et 4 Sentences dist. 45, Q. 1, a. 2; voir De malo, Q. 5, a. 2 et 3), la plupart des théologiens modernes tendent à admettre que, tout en étant privés de la béatitude surnaturelle, ces êtres, non seulement n'auraient pas de souffrance positive, mais jouiraient d'un bonheur naturel. L'Eglise ne s'est 'amais prononcée sur cette question " (Louis BOUYER, art. "Limbes", Dictionnaire théo logique, p. 205). Le mot "limbes" ou "enfers" désigne ici le lieu où étaient rassemblées les âmes des saints patriarches et de tous les justes avant la passion du Sauveur. — Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 52, a. 2; 3 Sentences dist. 22, Q. 2, a. 1, Q. 2

[321] Voir ici n° 288. — Lieux parallèles : 2 Sentences dist. 42, Q. 1, a. 5, sol. 2; 4, dist. 46, Q. 1, a. 3.

	Jésus-Christ s'approche de Dieu : "Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il est, et qu'il récompense ceux qui le cherchent."
Lectio 4	**Leçon 4 [Versets 27 à 31]**
	[n° 313] 27 Où donc est ton sujet de te glorifier ? Il est exclu. Par quelle loi ? Par celle des œuvres ? Non, mais par la loi de la foi. [n° 317] 28 Car nous estimons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi. [n° 318] 29 Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement ? Ne l'est-il pas aussi des nations païennes ? Oui, certes, des nations païennes aussi, [n° 319] 30 puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, lui qui justifie la circoncision à partir de la foi et le prépuce à travers la foi. [n° 321] Abolissons-nous donc la Loi par la foi ? Loin de là ! Au contraire, nous établissons la Loi.
[86181] Super Rom., cap. 3 l. 4 Postquam apostolus ostendit quod Iudaei non praecedunt gentiles, neque quantum ad statum culpae, neque quantum ad statum iustitiae, hic concludit conclusionem intentam, excludendo scilicet eorum gloriam qua gentibus se praeferebant. Et circa hoc tria facit primo proponit huius gloriae exclusionem; secundo exclusionis causam, ibi *per quam legem*; tertio ostendit modum quo excludit, ibi *arbitramur enim*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem dicens : ex quo communiter es sub peccato, tu, Iudaeus, sicut et gentilis, et ex quo gentilis iustificatur per fidem sicut et tu, *ubi est gloriatio tua ?* Qua scilicet in lege gloriaris, ut supra dictum est, et per hoc te gentili vis praeferre. 1 Co V, v. 6. — *non est bona gloriatio vestra*. Gal. c. V, 26. — *non efficiamur inanis gloriae cupidi*, et cetera. Secundo, huic quaestioni respondet dicens, *exclusa est*, id est sublata est. I Reg. IV, v. 21. — *et ablata est gloria de Israel*. Os. IV, v. 7. — *gloriam eorum in ignominiam commutabo*. Vel *exclusa*, id est, expresse manifestata est. Gloriabantur enim Iudaei in gloria et cultu unius Dei, et hanc eorum gloriam dicit exclusam, id est	**313. —** Après avoir montré que les Juifs ne l'emportent sur les Gentils, ni quant à l'état de péché, ni quant à l'état de justice [n° 274, 299, 304], <l'Apôtre> tire maintenant la conclusion qu'il avait en vue, en rejetant la vaine gloire qui les faisait se préférer aux nations. **I)** Il commence par exposer le rejet de cette vaine gloire. **II)** Puis, il en montre la cause [n° 315] Par quelle loi ? **III)** Enfin, il montre comment il la rejette [n° 317] Car nous, etc. **314. — I**. En exposant le rejet de leur vaine gloire, <l'Apôtre> fait deux choses : **A**. Il pose d'abord une question en disant : *Puisque vous êtes ensemble sous le péché, toi, Juif, et toi, Gentil, et que le Gentil est justifié par la foi, comme toi aussi, <Juif où donc est ton sujet de te glorifier ?,* c'est-à-dire celui par lequel tu te glorifies dans la Loi, comme on l'a dit, et prétends te préférer au Gentil : "Il n'est pas beau votre sujet de vous glorifier." — "Ne devenons pas avides d'une vaine gloire, nous provoquant les uns les autres, envieux des uns des autres." **B**. Ensuite, il répond à cette question en disant : *Il est exclu*, c'est-à-dire détruit "La gloire

expressam per Christum, sicut artifices qui aliquam imaginem in argento exprimunt, exclusores vocantur, secundum illud Ps. LXVII, 31. — *ut excludant eos qui probati sunt argento*. Sed primus sensus est magis litteralis. Cum autem dicit *per quam legem*, ostendit causam huius exclusionis. Quia autem Iudaeorum gloriatio erat in lege, ut supra dictum est, ideo oportere videbatur quod per aliquid eiusdem generis, id est per aliquam legem, eorum gloriatio excluderetur. Et ideo interrogando quaerens subdit *per quam*, scilicet est eorum gloriatio exclusa ? Posset autem aliquis credere, quod eorum gloriationem exclusam apostolus diceret per aliqua praecepta legalia, quibus quaedam maiora opera mandarentur. Et ideo interrogando subdit *factorum ?* Quasi dicat : numquid per aliquam legem factorum, eorum gloriationem exclusam dico ? Et respondet quod non *sed per legem fidei*. Et sic patet quod duplicem legem hic inducit apostolus, scilicet factorum et fidei. Et in promptu esse videtur quod per legem factorum intelligitur lex vetus, et per legem fidei lex nova, per quam gentilis aequiparatur Iudaeo. Sed dubitatur de hac distinctione. Nam et in veteri lege necessaria erat fides, sicut et in nova. Eccli. II, 8. — *qui timetis dominum, credite illi*, et Ps. CXV, 10. — *credidi propter quod locutus sum*. Immo etiam in nova lege facta quaedam requiruntur et quorumdam sacramentorum, secundum illud Lc. c. XXII, 19. — *hoc facite in meam commemorationem*; et etiam moralium observationum, Iac. I, 22. — *estote factores verbi, et non auditores tantum*. Dicendum est igitur quod legem factorum dicit legem exterius propositam et descriptam, per quam exteriora facta hominum ordinantur, dum praecipitur quid fieri debeat, et per prohibitionem ostenditur a quo debeat abstineri. Legem autem fidei vocat legem interius descriptam, per quam non solum exteriora facta, sed etiam ipsi motus

d'Israël a été bannie." — "Je changerai leur gloire en ignominie "." Ou bien : Il est exclu[322], c'est-à-dire a été manifesté de manière expressive. Car les Juifs se glorifiaient de la gloire et du culte du Dieu unique, et <l'Apôtre> dit que cette gloire qu'ils s'attribuaient est exclue, c'est-à-dire exprimée par le Christ, comme des artisans qui expriment une figure sur l'argent sont appelés graveurs (exciusores)**,** selon ce verset du psaume : "Afin d'exclure ceux qui ont été éprouvés comme l'argent." > Mais le premier sens est plus littéral.

315. — II. En disant : Par quelle loi ? <l'Apôtre> montre la cause de ce rejet. Dès lors que leur sujet de se glorifier était dans la Loi, comme on l'a dit plus haut, il semblait nécessaire qu'il fût exclu par quelque chose d'analogue, c'est-à-dire par quelque loi. Aussi, après avoir interrogé, il ajoute en demandant par quelle loi leur sujet de se glorifier a-t-il été exclu ? On aurait, en effet, pu croire que l'Apôtre disait leur sujet de se glorifier exclu par quelques préceptes légaux, qui auraient commandé quelques œuvres plus considérables. Et c'est pourquoi il ajoute en interrogeant Par celle des œuvres ? Comme s'il disait Est-ce que je prétends que leur sujet de se glorifier a été exclu par quelque loi des œuvres ? Et il répond : Non, mais par la loi de la foi. On voit donc que l'Apôtre fait ici mention d'une double loi, à savoir celle des œuvres et celle de la foi. Et il semble qu'il soit aisé <de reconnaître> que par la loi des œuvres on entend la Loi ancienne, et par la loi de la foi la Loi nouvelle, laquelle égale le Gentil au Juif.

316. — Mais une objection s'élève à propos de cette distinction. En effet, dans la Loi ancienne la foi était nécessaire, tout comme dans la nouvelle : "Vous qui craignez le Seigneur, croyez en lui et votre récompense ne sera pas anéantie." Et : <J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé " Bien plus, dans la Loi nouvelle sont requis aussi certaines œuvres et

[322] Exclusor, "exciuseur", c'est en latin l's orfèvre", le " graveur", parce que son art consiste à " repousser " (exciudere) le métal (Cuivre, argent, or, étain) pour en faire surgir une figure en relief. Il faut donc comprendre que la gloire dont peut se glorifier le pécheur " été réalisée en Jésus-Christ et s'est exprimée exclusivement en lui.

cordium disponuntur, inter quos primus est motus fidei. *Corde enim creditur ad iustitiam*, ut dicitur hic et cap. V. Et de hac lege loquitur infra : VIII, 2. — *lex spiritus vitae quae est in Christo Iesu*. Deinde cum dicit *arbitramur enim*, ostendit modum quo per legem fidei gloria Iudaeorum excluditur, dicens : *arbitramur enim* nos apostoli, veritatem a Christo edocti, *hominem* quemcumque, sive Iudaeum sive gentilem, *iustificari per fidem*. Act. XV, 9. — *fide purificans corda eorum*. Et hoc *sine operibus legis*. Non autem solum sine operibus caeremonialibus, quae gratiam non conferebant, sed solum significabant, sed etiam sine operibus moralium praeceptorum, secundum illud ad Tit. III, 5. — *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos*, et cetera. Ita tamen quod hoc intelligat sine operibus praecedentibus iustitiam, non autem sine operibus consequentibus, quia, ut dicitur Iac. II, 26. — *fides sine operibus*, scilicet subsequentibus, *mortua est*. Et ideo iustificare non potest. Deinde cum dicit *an Iudaeorum*, ostendit quoddam quod praesupposuerat, scilicet quod iustitia fidei communiter se haberet ad omnes. Et prius quidem hoc manifestaverat ratione accepta ex parte causae materialis, cum supra dixerat : *omnes peccaverunt et egent gratia Dei*, id est, peccatores sunt, quos oportet per gratiam fidei iustificari. Sed probatio quae est ex sola causa materiali non sufficit, quia materia non movetur per se ad formam sine causa agente. Et ideo hic subiungit rationem acceptam ex parte causae agentis, id est iustificantis, qui est Deus. Infra c. VII, 33. — *Deus qui iustificat*. Manifestum est autem quod Deus noster illos iustificando salvat, quorum est Deus, secundum illud Ps. LXVII, 21. — *Deus noster, Deus salvos faciendi*. Non est autem Iudaeorum tantum Deus, sed et gentium, ergo utrosque iustificat. Circa hoc ergo tria facit. Primo proponit quaestionem de Iudaeis, cum dicit *an Iudaeorum tantum est Deus ?* Quod

<le recours à> certains sacrements, selon ce verset de Luc : "Et ayant pris du pain, il rendit grâces et le rompit, et le leur donna, en disant : "*Ceci est mon corps, qui est donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi* "*;* et même l'observance des préceptes moraux "Mettez la parole en pratique et ne soyez pas seulement des auditeurs qui s'abusent eux-mêmes."

Il faut donc dire que <l'Apôtre> appelle loi des œuvres, la loi extérieurement proposée et écrite, qui règle les œuvres humaines extérieures, prescrivant ce qu'on doit accomplir et indiquant par ses prohibitions ce qu'on doit éviter. Et il appelle loi de la foi, la Loi écrite intérieurement, qui règle non seulement les œuvres extérieures, mais aussi les mouvements mêmes du cœur[323] parmi lesquels la foi est le premier : "Car on croit de cœur pour la justice ", comme <l'Apôtre> le dira plus loin, au chapitre 10. Et il parle aussi de cette loi au chapitre 8 — "La loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus m'a libéré de la loi du péché et de la mort."

317. — III. Lorsque <l'Apôtre> dit ensuite : 28 Car nous estimons, il montre comment est exclu par la loi de foi le sujet des Juifs de se glorifier. Car nous estimons, dit-il, nous, les Apôtres, instruits de la vérité par le Christ, que tout homme, soit Juif soit Gentil, est justifié par la foi. <Il est écrit dans les Actes> : "Dieu n'a fait entre nous et eux aucune différence, purifiant leurs cœurs par la foi." Et cela sans les œuvres de la Loi. Non seulement sans les œuvres des préceptes cérémoniels, qui ne conféraient pas la grâce mais la figuraient seulement[324], mais encore sans les œuvres des préceptes moraux, selon ce verset <de l'Apôtre> à Tite : "Ce n'est point par les œuvres de justice que nous avons faites qu'il nous a sauvés, mais selon sa miséricorde, c'est par le baptême de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous abondamment par Jésus-Christ Notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous soyons héritiers selon notre

[323] Cette exégèse est importante et même décisive la distinction de la loi extérieure (exotérique) des œuvres et de la Loi intérieure (ésotérique) de la foi montre que pour saint Thomas la foi appartient déjà à l'ordre de l'intériorité et nous engage sur la voie de l'Esprit.

[324] Voir au n°297. Lieu parallèle Somme Théologique 1a Q. 98, a. 1, sol. 1.

quidem videri posset alicui per hoc quod dicitur Exodi V, 3. — *Deus Hebraeorum vocavit nos*. Dicendum est ergo, quod Iudaeorum Deus tantum erat per specialem cultum ab eis Deo exhibitum, unde in Ps. LXXV, 2 dicitur : *notus in Iudaea Deus*; erat tamen Deus omnium per commune regimen universorum, secundum illud Ps. XLVI, 8. — *rex omnis terrae Deus*. Secundo, proponit quaestionem ex parte gentilium dicens : *nonne et gentium*, scilicet est Deus ? Et respondet *immo et gentium*, quas scilicet gubernat et regit, secundum illud Ier. X, 7. — *quis non timebit te, o rex gentium ?* Tertio, ibi *quoniam quidem*, manifestat per signum quod dixerat, quasi dicat : ex hoc manifestum est quod Deus est non solum Iudaeorum, sed et gentilium, *quoniam quidem unus est Deus qui iustificat circumcisionem*, idest Iudaeos, *ex fide*, ut enim dicitur Gal. V, 6. — *in Christo Iesu neque circumcisio, neque praeputium*. Quod autem dicit *ex fide* et *per fidem*, secundum Glossam est omnino idem; potest tamen aliqua differentia attendi. Nam haec praepositio ex, designat aliquando causam remotam; haec praepositio per, propinquam. Iudaei ergo iustificari dicuntur ex fide, quia fides fuit prima causa ex qua processit circumcisio et caetera sacramenta legalia : et ita Iudaeos iustificat fides, sicut quaedam

espérance, de la vie éternelle." Ces paroles se comprennent toutefois dans ce sens : sans les œuvres qui précèdent la justice, mais non sans les œuvres qui la suivent, ainsi que le dit <l'Apôtre> Jacques "La foi sans les œuvres", c'est-à-dire sans les œuvres subséquentes, "est morte." Et c'est pourquoi elle ne peut justifier[325].

318. — En disant : 29 des Juifs seulement, <l'Apôtre> montre quelque chose qu'il avait supposé, à savoir que la justice de la foi était commune à tous. Auparavant il avait montré cela en s'appuyant sur une raison prise du côté de la cause matérielle, en disant : "Tous ont péché et sont dépourvus de la gloire de Dieu ", c'est-à-dire sont pécheurs et doivent être justifiés par la grâce de la foi. Mais la preuve qui repose sur la seule cause matérielle est insuffisante, parce que la matière ne se meut pas d'elle-même vers la forme sans une cause active. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute ici la raison qui se fonde sur la cause active[326], c'est-à-dire justifiante, qui est Dieu : "C'est Dieu qui justifie " Or il est manifeste que notre Dieu, en les justifiant, sauve ceux dont il est le Dieu, selon ce verset du psaume : "Notre Dieu est le Dieu qui sauve." Mais il n'est pas seulement le Dieu des Juifs, <il est> aussi <le Dieu> des nations; donc il justifie les uns et les autres.

319. — Pour <le démontrer l'Apôtre> fait

[325] Il ne s'agit en effet nullement d'exclure les œuvres la foi vivante, c'est-à-dire informée par la charité, est une foi fructifiante et active, alors que la foi informe (non informée par la charité) se contente d'une adhésion "de tête " et reste stérile. Mais il s'agit de ne pas mettre la Loi des œuvres extérieures, c'est-à-dire les actions accomplies par conformité extérieure à la Loi, à la place de la Loi de la foi. Loin d'abolir les œuvres, la primauté de la Loi de la foi leur confère seule leur véritable valeur.

[326] Nous avons déjà indiqué, dans une note précédente (voir Prologue, n. 8, p. 61), que saint Thomas use constamment de la doctrine aristotélicienne des quatre causes de la statue d'Apollon, la forme Apollon " est la cause formelle, le marbre est la cause matérielle, le sculpteur est la cause efficiente ou active (car ni la forme ni la matière ne passent d'elles-mêmes à l'acte), et la statue à réaliser est la cause finale. Ici, il s'agit non de statuaire mais de la justification. La cause matérielle, c'est l'état de péché : il y a justifi cation parce qu'il y a matière à justification (l'âme pécheresse). La cause formelle (et finale), c'est la justification elle-même. La cause efficiente (ou active), c'est Dieu justifiant. Remarquons que, si la justification est bien une forme qui vient informer cette matière qu'est l'âme pécheresse, elle constitue une grâce qui est communiquée à l'être humain lui-même, l'établissant dans un nouvel état (l'état de justifié), et non une grâce qui justifierait l'homme pécheur de l'extérieur et sans pénétrer en lui, ainsi que le soutiendra Luther.

causa primaria per quasdam medias causas. Sed gentiles per ipsam fidem immediate iustificantur. Deinde cum dicit *legem ergo*, excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis dicere quod praedictam legem destrueret, et ideo quaerit dicens *legem ergo destruimus per fidem*, ex hoc scilicet quod dicimus homines iustificari sine operibus legis. Et respondet *absit*, secundum illud Matth. c. V, 18. — *non praeteribit iota unum, aut unus apex*, et cetera. Subdit autem *sed legem statuimus*, id est per fidem legem perficimus et adimplemus, secundum illud Matth. V, 17. — *non veni solvere legem, sed adimplere*. Et hoc quantum ad praecepta caeremonialia, quae cum essent figuralia, per hoc statuuntur et adimplentur, quod veritas significata per ea, in fide Christi exhibetur; et etiam quantum ad moralia, quia fides Christi auxilium gratiae confert ad implenda moralia praecepta legis, addit etiam quaedam consilia per quae praecepta moralia tutius et firmius conservantur.	trois choses : **A**. Il pose une question à propos des Juifs, lorsqu'il dit : *Est-il le Dieu des Juifs seulement ?* Ce qui pourrait être une évidence d'après ce que dit l'Exode "Le Dieu des Hébreux nous a appelés " Il faut donc dire qu'il était le Dieu des Hébreux seulement par le culte spécial qu'ils lui rendaient, aussi est-il dit dans un psaume : "Dieu est connu dans la Judée, dans Israël son Nom est grand "; toutefois il était le Dieu de tous par son gouvernement universel[327], selon ce verset du psaume : "Dieu est le roi de toute la terre[328]" **B**. Puis, <l'Apôtre> pose la question pour les Gentils, en disant : *Ne l'est-il pas aussi des nations païennes ?*, c'est-à-dire n'est-il pas leur Dieu ? Et il répond : Oui, certes, des nations païennes aussi, car il les gouverne et les régit, selon ces paroles de Jérémie : "Qui ne te craindra pas, ô roi des nations **?**" **C**. Enfin, à ces paroles 30 *n'y a*, <l'Apôtre> prouve par un signe ce qu'il avait avancé, autrement dit il est manifeste qu'il n'est pas seulement le Dieu des Juifs, mais <qu'il est> aussi <le Dieu> des Gentils, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, lui qui justifie la circoncision, c'est-à-dire les Juifs, à partir de la foi, car ainsi que <l'Apôtre> le dit aux Galates : "Dans le Christ Jésus, ni la circoncision, ni l'incirconcision ne servent de rien; mais la foi qui agit par la charité." **320. —** Ces expressions : à partir de la foi (ex fide), et à travers la foi (per fidem), signifient, selon *la Glose*[329], absolument la même chose. On peut cependant y observer quelque différence. Car cette préposition "à partir de (ex)" désigne quelquefois une cause éloignée, et cette préposition "per (per)" une cause prochaine. Donc on dit que les Juifs sont justifiés par la foi (ex fide), parce que la foi fut la cause première d'où résultèrent la circoncision et les autres sacrements de la Loi; et ainsi la foi justifie les Juifs, comme

[327] Lieux parallèles Somme Théologique I', Q. 22, a. 2; Q. 103, a. 5; 1 Sentences dist. 39, Q. 2, a. 2; 3 Contra Gentiles c. 1, 64, 65, 94; De veritate, Q. 5, a. 2s. ; Gompend. theol., c. 123, 130, 132; De subst. separ., c. 13, 14, 15; De div. nom., c. 3, lect. 1.

[328] Ps 46, 8. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 46, 8.

[329] Voir Glosa in Rom. 3, 30 (GPL, col. 1365 C; GOS, <Glosa interlin. >, t. IV, p. 281 b).

	une cause première agissant par des causes intermédiaires. Les Gentils, eux, sont justifiés par la foi elle-même (per fidem) immédiatement. **321. —** En disant : 31 donc la Loi ?, <l'Apôtre> rejette une objection. En effet, on pourrait dire qu'il abolissait cette loi, aussi demande-t-il par une interrogation : Abolissons-nous donc la Loi par la foi ?, c'est-à-dire lorsque nous disons que les hommes sont justifiés sans les œuvres de la Loi. Et il répond Loin de là, selon cette parole de Matthieu : "Car je vous le dis en vérité : avant que ne passent le ciel et la terre, pas un j, pas un point sur l'i ne passera de la Loi, que tout ne soit réalisé." Et il ajoute : *au contraire, nous établissons la Loi,* c'est-à-dire nous la perfectionnons par la foi et nous l'accomplissons, selon cette autre parole de Matthieu : "Je ne suis pas venu abolir <la Loi>, mais <l'>accomplir." Et cela quant aux préceptes cérémoniels qui, n'étant que figuratifs[330], ont été établis et accomplis parce que la vérité qu'ils signifiaient est manifestée dans la foi du Christ; et même quant aux préceptes moraux, parce que la foi du Christ confère le secours de la grâce pour accomplir les préceptes moraux de la Loi, et ajoute aussi des conseils, au moyen desquels ces préceptes sont conservés avec plus de sûreté et de stabilité.
Caput 4	CHAPITRE 4
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 10]**
	[n° 322] 1 Que dirons-nous donc qu'a trouvé Abraham, notre père selon la chair ? [n° 323] 2 Car si Abraham a été justifié par <les> œuvres <de la Loi>, il a sujet de se glorifier; mais pas devant Dieu. [n° 326] 3 Or que dit l'Ecriture ? Abraham crut à Dieu, et ce lui fut imputé à justice." [n° 328] 4 Or, à celui qui œuvre, le salaire n'est pas compté comme une grâce, mais comme un dû. [n° 330] 5 Mais à celui qui n'œuvre pas, mais

[330] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae Q. 102, a. 2; Ad Rom. 4, 12, lect. 2 (éd. Marietti, n° 348-349).

	qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi est imputée à justice, selon le décret de la grâce de Dieu. [n° 332] 6 C'est ainsi que David proclame la béatitude de l'homme à qui Dieu attribue la justice sans les œuvres [n° 334] 7 Bienheureux ceux dont les iniquités ont été remises et dont les péchés ont été couverts. [n° 337] 8 Bienheureux l'homme à qui le Seigneur n'a pas imputé de péché." [n° 339] 9 Cette béatitude est-elle donc seulement réservée à la circoncision, ou s'adresse-t-elle aussi à l'incirconcision ? Car nous disons que la foi d'Abraham <lui> fut imputée à justice. [n° 340] 10 Comment donc lui a-t-elle été imputée ? Est-ce en l'état de circoncision, ou en l'état d'incirconcision ? Non en l'état de circoncision, mais en l'état d'incirconcision.
[86182] Super Rom., cap. 4 l. 1 Postquam apostolus exclusit Iudaeorum gloriam quam habebant in lege, per eam se gentibus praeferentes, hic excludit eorum gloriam quantum ad circumcisionem. Et circa hoc duo facit. Primo resumit quaestionem quam supra posuerat, dicens *quae est utilitas circumcisionis ?* Et quia Abraham primus mandatum de circumcisione accepit, ut dicitur Gen. XVII, 10, ideo quaestionem iterat in persona ipsius Abrahae dicens : si ita est quod Deus iustificat praeputium, sicut et circumcisionem, *quid ergo dicemus invenisse* utilitatis *Abraham patrem nostrum secundum carnem ?* Id est secundum circumcisionem carnalem et secundum alias observantias carnales ? Videtur esse inconveniens si dicatur quod nihil utilitatis invenerit, cum dicatur Is. XLVII, v. 17. — *ego dominus docens te utilia*. Secundo, ibi *si enim Abraham*, etc., respondet propositae quaestioni. Et duo facit. Primo ostendit quod Abraham non hoc invenerit per circumcisionem, et caetera legis opera, quod per eam iustificaretur, sed magis per fidem. Secundo commendat fidem ipsius, ibi *qui contra spem*, et cetera. Circa primum duo	**322. —** Après avoir rejeté la gloire que les Juifs mettaient dans la Loi et par laquelle ils se préféraient aux nations païennes [n° 169 et 248], <l'Apôtre> rejette ici leur gloire touchant la circoncision. Et dans ce but il fait deux choses : Il commence par reprendre la question qu'il avait posée plus haut [n° 247], en disant : "Quelle est l'utilité de la circoncision ?" Et parce qu'Abraham reçut le premier le précepte concernant la circoncision, comme on le rapporte dans la Genèse[331], il réitère sa question sur la personne même d'Abraham, en disant : S'il en est ainsi, si Dieu justifie l'incirconcis comme le circoncis, que dirons-nous donc de l'utilité qu'a trouvée Abraham, notre père selon la chair, c'est-à-dire selon la circoncision charnelle et selon les autres observances charnelles ? Il semble qu'il soit inconvenant de dire qu'Abraham n'y a trouvé aucune utilité, puisqu'il est écrit : "Moi le Seigneur ton Dieu, je t'enseigne des choses utiles." **323. —** Puis, par ces paroles : 2 Car si Abraham a été justifié, etc., <l'Apôtre> répond à la question formulée. Et il fait deux choses

[331] Voir Gn 17, 10 " Et voici mon alliance que vous observerez entre moi et vous, et ta postérité après toi Tout mêle d'entre vous sera circoncis.

facit. Primo ostendit propositum, ratione accepta ex parte divinae acceptationis; secundo, ratione divinae promissionis, ibi *non enim per legem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quamdam conditionalem; secundo probat destructionem consequentis, ibi *quid enim dicit Scriptura*, et cetera. Tertio, probat ipsam conditionalem, ibi *sicut et David*, et cetera. Circa primum intendit apostolus sic argumentari : si Abraham iustificatus esset ex operibus legis, non haberet gloriam apud Deum; ergo non ex operibus iustificatus est.	— Il commence par montrer que Abraham n'a point trouvé d'utilité par la circoncision et les autres œuvres de la Loi, qu'il n'était pas justifié par elles, mais plutôt par la foi. — Puis, il exalte sa foi [n° 367] 18 *Lui qui a cru*[332]*, espérant contre l'espérance.* <L'Apôtre> développe son premier propos de deux manières : — D'abord, par un raisonnement fondé sur l'acceptation divine. Ensuite, par un raisonnement fondé sur la promesse divine [n° 351] 13. En effet, ce n'est point par la Loi, etc.

[332] En latin, la préposition in suivie de l'accusatif (credere in Deum) indique une idée de mouvement qui n'est pas explicite en français. "Croire en Dieu", c'est donc aller vers Dieu dans une démarche de foi ("en croyant"). Dans cette foi en mouvement se manifeste le rôle de la volonté qui meut l'intelligence à croire, et donc le rôle de la charité l'amour de Dieu est l'acte théologal de la volonté. Le credere in Deum réalise la perfection de l'acte de foi il découle de son essence spécifique. Mais il présuppose qu'on croie à Dieu, c'est-à-dire qu'on croie à ce que Dieu dit, à la vérité de sa Parole. C'est là que se manifeste le plus proprement ce qui fait la spécificité de l'acte de foi, lequel est principalement un acte de l'intelligence, puisqu'il concerne la vérité et que c'est dans l'intelligence que la vérité est reçue, mais sous la motion de la volonté. Et en effet pourquoi adhérons-nous à la vérité des paroles, sinon parce que nous reconnaissons leur autorité (et non pas à cause de leur évidence intrinsèque) ? Autrement dit, le motif pour lequel un acte d'adhésion de l'intelligence revêt la forme de la foi (par laquelle il se distingue des autres actes intellectuels) et se spécifie comme acte de foi, c'est l'autorité de Dieu révélant. C'est pourquoi ce motif constitue l'objet formel de la foi. On a donc, dans le " croire à Dieu les éléments spécifiques de l'acte de foi et ce sont eux, précisément, qui se mani festent dans l'exemple d'Abraham. Cependant, outre l'objet formel de la foi, il y a son objet matériel, son contenu, ce que je crois. Le premier objet matériel de la foi, c'est Dieu lui-même je crois que Dieu existe. Gredere Deum signifie littéralement "croire Dieu" (Dieu comme objet de l'acte de foi), c'est-à-dire "croire [que] Dieu [est]." Le credere Deum rend compte du caractère théologal (théologal "qui a Dieu pour objet") de la vertu (de foi), mais non de son caractère spécifique, c'est-à-dire du fait que cette vertu théologale revêt la forme de la foi (et non celle de l'espérance ou de la charité). Ce qui spécifie cette vertu, ce qui confère à cet habitus la forme spécifique de la foi, c'est de croire à la Parole de Dieu. Et de fait, Abraham est le père des croyants, non parce qu'il croit que Dieu existe — c'est le cas de nombreux paiens — mais parce qu'il croit que c'est Dieu qui lui parle et qu'il obéit à cette parole. Quant aux actes de l'intelligence autres que l'acte de foi, il s'agit, en bonne doctrine aristotélicienne, de la science et de l'opinion. L'habitus de la science, c'est-à-dire la capacité scientifique de l'intelligence (sa capacité à connaître le vrai) a, pour activité spécifique, le syllogisme démonstratif, celui qui aboutit à une conclusion certaine. L'habitus de l'opinion, c'est-à-dire la capacité de l'intelligence à peser le pour et le contre, à argumenter, a, pour activité spécifique, le syllogisme dialectique, nommé aussi syllogisme probable la dialectique, chez Aristote et les médiévaux, désigne en effet l'art de la discussion rigoureuse qui conclut non au certain, mais au vraisemblable.

Proponit ergo conditionalem dicens : quaesitum est quid Abraham invenit secundum carnalem circumcisionem, et manifestum est quod hoc non invenit ut iustificatus sit *ex operibus legis*, ita scilicet quod eius iustitia in operibus legis consistat; *habet quidem gloriam*, scilicet apud homines, qui exteriora facta vident, *sed non apud Deum* qui videt in occulto, secundum illud I Reg. XVI, 7. — *Deus autem intuetur cor*. 1 Co III, 21. — *nemo vestrum glorietur in hominibus*, et cetera. Unde contra quosdam dicitur Io. XII, 43. — *dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei*. Sed contra hoc potest obiici, quia ex consuetudine operum exteriorum generatur interior habitus, secundum quem etiam cor hominis bene disponitur, ut sit promptum ad bene operandum et in bonis operibus delectetur, sicut philosophus docet in II Ethicorum. Sed dicendum est quod hoc habet locum in iustitia humana, per quam scilicet homo ordinatur ad bonum humanum. Huius enim iustitiae habitus per opera humana potest acquiri, sed iustitia quae habet gloriam apud Deum, ordinatur ad bonum divinum, scilicet futurae gloriae, quae facultatem humanam excedit, secundum illud 1 Co II, 9. — *in cor hominis non ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se*. Et ideo opera hominis non sunt proportionata ad huius iustitiae habitum causandum, sed oportet prius iustificari interius cor hominis a Deo, ut opera faciat proportionata divinae gloriae. Deinde cum dicit *quid enim*, etc., destruit consequens quod fuit negativum, probando affirmationem oppositam, scilicet quod Abraham habebat gloriam apud Deum. Et hoc probat per auctoritatem Scripturae, quam primo apostolus ponit; secundo exponit, ibi *ei autem* et cetera. Dicit ergo primo : dico Abraham sic iustificatum esse	Au sujet de l'acceptation divine, <l'Apôtre> fait trois choses **I)** Il commence par avancer une proposition conditionnelle. **II)** Ensuite il la réfute par la preuve qui suit [n° 326] Or que dit l'Ecriture ? **III)** Enfin, il prouve la proposition conditionnelle proprement dite [n° 332] C'est ainsi que David, etc. **324. — I**. Sur le premier point, voici l'argumentation de l'Apôtre : si Abraham avait été justifié par les œuvres de la Loi, il n'aurait pas sujet de se glorifier devant Dieu; donc il n'a pas été justifié par les œuvres. Il avance donc une proposition conditionnelle en disant : *On a demandé ce qu'Abraham a trouvé selon la circoncision charnelle*. Il est manifeste qu'il n'a pas trouvé la justification par <les> œuvres <de la Loi>, en sorte que sa justice consistât dans ces œuvres, car, à la vérité, il aurait sujet de se glorifier, devant les hommes, qui voient les œuvres extérieures, mais pas devant Dieu, qui voit dans le secret, selon ce verset du premier livre des Rois[333]. L'homme voit ce qui paraît, mais Dieu regarde le cœur." <Et l'Apôtre dit dans sa première lettre aux Corinthiens> : "Que personne ne se glorifie dans les hommes. Car tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit le présent, soit l'avenir. Tout est à vous; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu." Aussi est-il dit à l'encontre de certains : "Ils aimèrent la gloire des hommes plus que la gloire de Dieu." **325. —** [334]On peut objecter contre ce raisonnement que de l'habitude des œuvres extérieures naît l'habitude intérieure, qui a aussi pour effet de disposer favorablement le cœur de l'homme à faire le bien avec promptitude, et à trouver son plaisir dans les bonnes œuvres, comme l'enseigne le Philosophe[335].

[333] 1 R (1") 16, 7. Deus selon la Vetus latina, Dominus selon la Vulgate. Voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. II, p. 498 (Textus et notae ad versionem antiquam).

[334] Lieux parallèles sur la génération des habitudes infusées par Dieu : Somme Théologique 1 Q. 51, a. 4; Q. 63, a. 3; 3 Sentences dist. 33, q. 1, a. 2, Q. 3; De virtut., Q. 1, a. 10. Sur la nécessité de la grâce Somme Théologique 1a-2ae, Q. 109, a. 5; Q. 114, a. 2; 2 Sentences dist. 28, a. 1 dist. 29, a. 1; 3 Contra Gentiles c. 147; De veritate, Q. 24, a. 1, sol. 2; a. 14; De quodlibet 1, Q. 4, a. 2.

[335] Voir ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, II, 1 [n° 103b1; AL XXVI, fasc. 3, p. 164.

quod habet gloriam apud Deum, *quid enim Scriptura dicit ?* Gen. XV, v. 6. — *credidit Abraham Deo* promittenti sibi seminis multiplicationem. Eccli. II, 6. — *crede Deo, et recuperabit te. Et reputatum est illi*, scilicet a Deo, *ad iustitiam*. I Mach. II, 52. — *Abraham in tentatione inventus est fidelis*. Et sic patet quod apud Deum, a quo est ei reputatum ad iustitiam quod credidit, gloriam habet. Est autem considerandum quod iustitiam quam Deus reputat scriptam expressit non in aliquo exteriori opere, sed in interiori fide cordis, quam solus Deus intuetur. Cum autem dicatur triplex esse actus fidei, scilicet credere Deum, Deo, et in Deum, posuit hunc actum qui est credere Deo, qui est proprius actus fidei, eius speciem demonstrans. Nam credere in Deum, demonstrat ordinem fidei ad finem, qui est per charitatem; nam credere in Deum, est credendo in Deum ire, quod charitas facit. Et sic sequitur speciem fidei. Credere autem Deum, demonstrat fidei materiam, secundum quod est virtus theologica, habens Deum pro obiecto. Et ideo hic actus nondum attingit ad speciem fidei, quia si aliquis credat Deum esse per aliquas rationes humanas et naturalia signa, nondum dicitur fidem habere, de qua loquimur, sed solum quando ex hac ratione credit quod est a Deo dictum, quod designatur per hoc quod dicitur credere Deo; et ex hoc fides specificatur, sicut et quilibet cognoscitivus habitus speciem habet ex ratione, per quam assentit in

Il faut répondre que cette objection est valable pour ce qui regarde la justice humaine, qui dispose l'homme au bien humain. Car l'habitude de cette justice peut être acquise par les œuvres humaines, mais la justice qui a sujet de se glorifier devant Dieu est ordonnée au bien divin, c'est-à-dire à la gloire future, qui dépasse la capacité humaine, selon ce verset de la première épître aux Corinthiens : "Ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est point monté dans le cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment." Et voilà pourquoi les œuvres de l'homme ne sont pas en mesure de causer l'habitude (habitus) de cette justice[336], mais il est nécessaire que le cœur de l'homme soit intérieurement justifié pour accomplir des œuvres proportionnées à la gloire divine.

326. — II. En disant ensuite 3 — Or que dit l'Ecriture ?, etc., <l'Apôtre> détruit cette logique qui fut négative, en prouvant l'affirmation opposée, à savoir qu'Abraham avait sujet de se glorifier devant Dieu. Et il prouve cela en recourant à l'autorité de l'Ecriture, qu'il commence par exposer, et qu'il explique ensuite [n° 328] : 4 Or, à celui qui œuvre, etc.

327. — Il dit donc d'abord : J'affirme qu'Abraham a été justifié de telle sorte qu'il a sujet de se glorifier devant Dieu. Or que dit l'Ecriture ? Abraham crut à Dieu**,** lui promettant de multiplier sa postérité.

— "Crois à Dieu et il te viendra en aide "

— Et ce lui fut imputé, par Dieu, à justice.

"Abraham n'a-t-il pas été trouvé fidèle dans la

[336] "L'habitude de cette justice." Il s'agit évidemment de la notion d'habitus que nous avons déjà rencontrée (voir chap. 1, y. 17 leçon 6, n° 106, n. 10, p. 104), c'est-à-dire d'une qualité acquise (habitus vient de habere, " avoir") qui perfectionne l'agir humain en vue d'une opération à accomplir. La justice humaine est un habitus, une vertu ou qualité acquise par l'exercice et qui nous permet d'accomplir des actes justes. Mais la justice dont le pécheur est justifié est ordonnée à une opération divine, celle de notre gloire (ou justification), en vue de laquelle elle nous dispose. Elle ne peut donc s'acquérir par l'exercice et les œuvres c'est un don de Dieu. Elle reste cependant un habitus, c'est-à-dire une qualité inhérente au cœur méme de l'homme qui " reçu la grâce de la justification. De l'intériorité de la foi, a l'intériorité de la "justice", on voit â quelle profondeur spirituelle saint Thomas, suivant l'enseignement même de l'épître aux Romains dont c'est là le thème essentiel — situe la grâce de la justification on est loin de la conception exotérique d'un état de justice par simple soumission à la Loi.

aliquid. Alia enim ratione inclinatur ad assentiendum habens habitum scientiae, scilicet per demonstrationem, et alia ratione habens habitum opinionis, scilicet per syllogismum dialecticum. Deinde cum dicit *ei autem qui operatur*, etc., exponit praedictam auctoritatem quantum ad hoc quod dicit *reputatum est illi ad iustitiam*, et cetera. Et tangitur in Glossa duplex horum verborum expositio. Prima est secundum quod referentur ad finalem mercedem, de qua primo ostenditur qualiter se habeat ad opera, secundo qualiter ad fidem, ibi *ei vero qui non* et cetera. Dicit ergo primo, quod *ei, qui operatur*, scilicet opera iustitiae, *merces*, aeternae retributionis, de qua dicitur Is. XL, 10. — *ecce merces eius cum eo, non reputatur secundum gratiam* tantum, *sed secundum debitum*, secundum illud Matth. XX, 13. — *nonne ex denario convenisti mecum ?* Sed contra est quod dicitur infra VI, 23. — *gratia Dei vita aeterna*. Et infra VIII, 18. — *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam*. Sic igitur illa retributio non fit secundum debitum, sed secundum gratiam. Sed dicendum est quod opera humana possunt considerari dupliciter. Uno modo secundum substantiam operum, et sic non habent aliquid condignum, ut eis merces aeternae gloriae reddatur. Alio modo possunt considerari secundum suum principium, prout scilicet ex impulsu Dei aguntur secundum propositum Dei praedestinantis; et secundum hoc eis debetur merces praedicta secundum debitum, quia, ut infra VIII, 14 dicitur : *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei; si autem filii, et haeredes*. Deinde cum dicit *ei vero*, etc., ostendit qualiter se habeat merces aeterna ad fidem, dicens *ei vero qui non operatur*, scilicet exteriora opera, puta quia non habet tempus

tentation, et cela ne lui a-t-il pas été imputé à justice." Ainsi il est évident que devant Dieu, qui lui a imputé à justice d'avoir cru, Abraham a sujet de se glorifier. Or il faut considérer que cette justice que Dieu lui impute, <Abraham> l'a montrée écrite non dans quelque œuvre extérieure, mais dans la foi intérieure du cœur, que Dieu seul considère. Puisqu'on dit que triple est l'acte de foi, lequel consiste à "croire Dieu (credere Deum) ", "croire à Dieu (credere Deo)", et "croire en Dieu (credere in Deum)" ", <Abraham> a posé celui de ces actes de foi qui consiste à croire à Dieu, ce qui est le propre de l'acte de foi; il en manifeste le <caractère> spécifique. Car croire en Dieu manifeste l'ordre de la foi vers sa fin, qui s'obtient par la charité; car croire en Dieu, c'est aller vers Dieu en croyant, ce que réalise la charité. Et ainsi <croire en Dieu> suit le caractère spécifique de la foi. Croire Dieu manifeste <l'objet> matériel de la foi, en tant qu'elle est une vertu théologale**,** ayant Dieu pour objet. Et cet acte n'atteint pas le caractère spécifique de la foi, parce que celui qui croit que Dieu est par des raisons humaines et des signes naturels n'est point regardé encore comme ayant la foi dont nous parlons; mais il la possède lorsqu'il croit uniquement pour cette raison que Dieu a dit telle chose, ce qui est désigné par l'expression croire à Dieu. Et ainsi la foi se spécifie, comme tout habitus de la connaissance tire sa spécification de la raison pour laquelle elle donne son assentiment à une vérité[337]. Car autre est la raison qui détermine l'assentiment de celui qui a l'habitus de la science, à savoir la démonstration, et autre est la raison <de celui> qui a l'habitus de l'opinion, à savoir le syllogisme dialectique."

328. — En disant : "Or, à celui qui œuvre, etc., <l'Apôtre> explique <le sens de>

[337] Ces distinctions sont de saint Augustin et s'originent dans le Sermon Dolbeau XIX, 2-6 (Mayence 51) récemment découvert. (Voir Vingt-six sermons au peuple d'Afrique, p. 149 et 156-160; voir aussi In Ev. Ioan. XXIX, 6 [n° 72, 608-6091; Sermon CXLIV, 11, 2 [n° 38, 788]). Elles eurent une grande influence sur la pensée du Moyen Age. Sur l'histoire de cette formule, voir Th. CAMELOT, Credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle ", RSPT 1 (1941-1942), p. 149-155. Cet article ignorait encore le sermon Dobleau 19. Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 2, a. 2; 3 Sentences dist. 23, Q. 2, a. 2, Q. 2; De veritate, Q. 14, a. 7, sol. 7; Super Ioan. 6, 29, lect. 3 (éd. Marietti, n° 901).

operandi, sicut patet in baptizato statim mortuo, *credenti in eum qui iustificat impium*, scilicet in Deum, de quo dicitur infra, VIII, 18. *Deus qui iustificat, reputabitur fides eius*, scilicet sola sine operibus exterioribus, *ad iustitiam*, id est, ut per eam iustus dicatur, et iustitiae praemium accipiat, sicut si opera iustitiae fecisset, secundum illud infra, X, 10 *corde creditur ad iustitiam*, et hoc *secundum propositum gratiae Dei*, id est, secundum quod Deus proponit ex gratia sua homines salvare. Infra VIII, 28. — *his qui secundum propositum vocati sunt sancti*. Eph. I, 11. — *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*. Alia expositio est ut hoc referatur ad hominis iustificationem. Dicit ergo *ei autem qui operatur*, id est, si aliquis per opera iustificetur, ipsa iustitia imputaretur quasi *merces non secundum gratiam, sed secundum debitum*. Infra XI, 6. — *si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia. Ei vero, qui non operatur*, ut scilicet per sua opera iustificetur, *credenti autem in eum qui iustificat impium*, computabitur haec eius *fides ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei*, non quidem ita quod per fidem iustitiam mereatur, sed quia ipsum credere est primus actus iustitiae quam Deus in eo operatur. Ex eo enim quod credit in Deum iustificantem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum. Et haec expositio est litteralis, et secundum intentionem apostoli, qui facit vim in hoc quod in Gen. XV, 6 dictum est *reputatum est illi ad iustitiam*, quod consuevit dici, quando id, quod minus est ex parte alicuius, reputatur ei gratis, ac si totum fecisset. Et ideo apostolus dicit quod haec reputatio locum non haberet, si iustitia esset ex operibus, sed solum habet locum secundum quod est ex fide. Deinde cum dicit *sicut et David*, probat conditionalem praemissam ex auctoritate Psalmi. Cuius primo praemittit sensum; secundo ponit verba eius, ibi *beati*

l'autorité citée : ce lui fut imputé à justice.

Dans *la Glose***,** on donne deux explications à ces mots :

A. Dans la première, on réfère ces mots au salaire final, à propos duquel on montre :

1) Premièrement, comment il est en rapport avec les œuvres.

2) Ensuite, comment il est en rapport avec la foi [n° 330] : 5 Mais à celui qui n'œuvre pas, etc.

329. — 1. Il dit[338] donc d'abord qu'à celui qui œuvre, c'est-à-dire <qui accomplit> les œuvres de la justice, le salaire de l'éternelle rétribution, dont il est dit : "Voici que son salaire est avec lui et que son œuvre est devant lui ", n'est pas compté comme une grâce seulement, mais comme un dû, selon cette parole de Matthieu : "N'es-tu pas convenu avec moi d'un denier ?"

Mais il est dit en sens contraire : "la grâce de Dieu est la vie éternelle" Et encore : "Les souffrances de cette vie sont sans proportion avec la gloire future qui sera révélée en nous" Ainsi donc cette rétribution ne se fait pas selon un dû, mais selon la grâce.

Il faut répondre que les œuvres humaines peuvent être considérées de deux manières : d'abord selon leur substance, et sous ce rapport elles n'ont aucun mérite de stricte justice pour que le salaire de la gloire éternelle leur soit attribué. Ensuite elles peuvent être considérées selon leur principe, à savoir en tant qu'elles sont faites sous l'impulsion de Dieu, selon son décret de prédestination; et sous ce rapport le salaire dont il est question leur est destiné comme un dû, ainsi qu'il est dit plus loin : "Car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu." Et encore : "Fils, donc héritiers; et même héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, afin d'être aussi glorifiés avec lui."

330. — 2. En ajoutant[339] : 5 *Mais à celui, etc.*, <l'Apôtre> montre comment le salaire éternel est en rapport avec la foi. Il dit <donc> : Mais

[338] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae Q. 111, a. 1, sol. 2; Q. 112, a. 2, sol. 1; Q. 114, a. 6; Super Ioan. 10, 17, Iect. 4 (éd. Marietti, n° 1422); Ad Rom. 8, 18, lect. 4 (éd. Manetti, n°655); Ad Ephes. 2, 9-10, lect. 3 (éd. Marietti, n°96.").

[339] Voir Glosa in Rom. IV, 4 (GPL, col. 1367).

quorum; tertio excludit falsum intellectum, ibi *beatitudo*, et cetera. Dicit ergo : *sicut et David dicit*, id est asserit, *beatitudinem hominis* esse illius, scilicet, *cui Deus fert*, id est dat, *iustitiam; accepto*, id est gratis, sine operibus praecedentibus. Tit. III, 5. — *non enim ex operibus iustitiae quae fecimus nos*. Beatitudo autem hominis est a Deo, secundum illud Ps. XXXIX, 5. — *beatus vir cuius est dominus Deus spes eius*. Sic igitur manifestum est illum habere gloriam apud Deum, qui non ex operibus legis iustificatur, ut dictum est. Deinde cum dicit *beati quorum*, etc., ponit verba David praedictam sententiam continentia, et dicit eos esse beatos quorum remittuntur peccata. Et sic patet quod non habuerunt prius bona opera ex quibus iustitiam seu beatitudinem consequerentur. Est autem triplex peccatum, scilicet originale, actuale mortale et actuale veniale. Primo ergo quantum ad originale dicit *beati quorum remissae sunt iniquitates*. Ubi considerandum est quod peccatum originale iniquitas dicitur, quia est carentia originalis iustitiae, per quam secundum aequitatem ratio hominis subiiciebatur Deo, inferiores vires rationi, et corpus animae; sed per peccatum originale haec aequitas tollitur, quia postquam ratio desiit esse subiecta Deo, inferiores vires rationi rebellant et corpus ab obedientia animae subducitur per corruptionem et mortem. Unde in Ps. l, 7. — *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*. Utrobique autem peccatum originale pluraliter significatur. Vel propter plures homines, in quibus multiplicatur originale peccatum, vel potius quia virtute continet in se quodammodo omnia peccata. Huiusmodi autem peccatum originale remitti dicitur, quia transit reatus superveniente gratia, sed remanet actu, remanente fomite sive concupiscentia, quae non tollitur totaliter in hac vita, sed remittitur, sive mitigatur.

à celui qui n'œuvre pas, c'est-à-dire <qui ne fait pas> les œuvres extérieures, par exemple parce qu'il n'a pas le temps d'œuvrer, comme on le voit chez celui qui meurt aussitôt après son baptême, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, c'est-à-dire en Dieu, dont il est dit : "C'est Dieu qui justifie ", sa foi est imputée, entendez sa foi seule sans les œuvres extérieures, à justice, c'est-à-dire pour que par sa foi il soit appelé juste et reçoive le salaire de la justice, comme s'il eût accompli les œuvres de la justice, selon ces paroles : "On croit de cœur pour la justice." et cette imputation se fait selon le décret de la grâce de Dieu, c'est-à-dire en tant que Dieu se propose de sauver les hommes par sa grâce : "Nous savons que tout coopère au bien pour ceux qui aiment Dieu, pour ceux qui, selon son propos, sont appelés saints." Et encore : "Ayant été prédestinés selon le décret de celui qui fait toutes choses suivant le conseil de sa volonté."

331. — B. L'autre explication[340] consiste à référer ce passage à la justification de l'homme. <L'Apôtre> dit donc : Or, à celui qui œuvre, c'est-à-dire si quelqu'un était justifié par les œuvres, la justice elle-même lui serait imputée comme un salaire, non comme une grâce, mais comme un dû "Mais si c'est par grâce, ce n'est plus en raison des œuvres; autrement la grâce n'est plus grâce." Mais à celui qui n'œuvre pas, à savoir afin d'être justifié par ses propres œuvres, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, cette foi lui sera imputée à justice, selon le décret de la grâce de Dieu, non cependant de telle manière qu'il mérite la justice par la foi, mais parce que le fait même de croire est le premier acte de cette justice que Dieu opère en lui[341]. Car du fait qu'il croit en Dieu qui justifie, il se soumet à sa justification et en reçoit ainsi l'effet. Cette explication est littérale et exprime l'intention de l'Apôtre, qui conforte ce qui est dit dans la Genèse : "Ce lui fut

[340] Ep 1, 11.

4. Voir Glosa in Rom. IV, 5 (GPL, col. 1368).

[341] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2 Q. 113, a. 4; 4 Sentences dist. 17, Q. I, a. 3, q 3; De veritate, Q. 28, a. 4; Ad Ephes. 2, 9, lect. 3 (éd. Marietti, n° 96).

Secundo, quantum ad actuale mortale, dicit *et quorum tecta sunt peccata*. Dicuntur autem peccata tegi divino conspectui, inquantum non inspicit ad ea punienda. Ps. LXXXIV, 3. — *operuisti omnia peccata eorum*. Tertio, quantum ad veniale, dicit *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum*, ut scilicet per peccatum intelligantur peccata venialia, quae, licet levia sint, tamen per multa homo separatur et elongatur a Deo. II Paral. XXX, 18 s. : *dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt illum, et non imputabitur illis quod minus sancti sunt*. Possunt autem et haec tria aliter distingui. Sunt enim in peccato tria, quorum unum est offensa Dei, et quantum ad hoc dicit *beati quorum remissae sunt iniquitates*, secundum quod homo dicitur remittere offensam sibi factam. Is. XL, 2. — *dimissa est iniquitas illius*. Aliud autem est ipse actus inordinatus culpae, qui non potest non fuisse factus ex quo semel perpetratus est, sed tegitur manu misericordiae divinae, ut quasi pro non facto habeatur. Tertio vero est reatus poenae et quantum ad hoc dicit *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum*, scilicet ad poenam. Deinde cum dicit *beatitudo ergo* etc., excludit falsum intellectum auctoritatis praedictae. Posset enim Iudaeus sic intelligere quod praedicta gratia remissionis peccatorum non fieret nisi circumcisis. Ad hoc ergo excludendum, primo apostolus quaestionem movet dicens *beatitudo haec*, qua scilicet Deus dat iustitiam sine operibus, *manet tantum in circumcisione*, id est habet locum solum in circumcisis, *an etiam in praeputio*, id est in gentibus ? Manifestum

imputé à justice." On se sert habituellement de cette expression lorsqu'on impute gratuitement à quelqu'un la totalité d'un acte qu'il n'a accompli qu'en partie. Voilà pourquoi l'Apôtre dit que cette imputation n'aurait pas lieu si la justice était par les œuvres, mais qu'elle a lieu seulement en tant qu'elle procède de la foi[342].

332. — III. Lorsque <l'Apôtre> dit :

6 C'est ainsi que David, il prouve sa proposition conditionnelle par l'autorité du psaume.

A) Il en donne d'abord le sens.

B) Puis, il cite le passage concerné [n° 334] : "Bienheureux ceux.

C) Enfin, il rejette sa fausse interprétation [n° 339] : Cette béatitude, etc.

333. — A. Il dit donc : C'est ainsi que David proclame, c'est-à-dire affirme que la béatitude de l'homme appartient à celui à qui Dieu attribue, c'est-à-dire donne, la justice indépendamment, c'est-à-dire gratuitement, des œuvres, c'est-à-dire sans les œuvres antécédentes : "Ce n'est point par les œuvres de justice que nous avons faites qu'il nous a sauvés." Or la béatitude de l'homme vient de Dieu, selon ces paroles du psaume : "Bienheureux l'homme dont le Seigneur Dieu est l'espérance[343]." Il est donc manifeste que celui qui a sujet de se glorifier devant Dieu, c'est celui qui n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, ainsi qu'on l'a dit.

334. — B. Quand il ajoute : 7 *Bienheureux ceux, etc.*, <l'Apôtre> cite les paroles de David renfermant la pensée exprimée, et il dit que ceux-là sont bienheureux dont les péchés sont remis. Il est donc évident qu'ils n'eurent point auparavant les bonnes œuvres, pour

[342] Il s'agit en somme de comprendre l'imputation de justice au pécheur non comme une simple décision extrinsèque de la pare de Dieu, de caractère purement juridique, comme l'est la décision d'un juge quand il rend justice à un accusé innocent, mais comme une imputation réelle, c'est-à-dire que la justice est réellement conférée à l'être justifié, ce dont la foi, qui est un effet de cette justice inhé rente (le premier acte de justice que Dieu opère dans l'âme), est la preuve manifeste.

[343] Citation combinée du Ps 39, 5a pour "Beatus vir, cujus est", et du Ps 13, 6c pour "Dominus spes ejus e. — Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 62, a. 4; 1a-2ae, Q. 5, a. 7; Compend. eheol., c. 172; Super Psalmos, in Ps. 39, 5.

est quod in utrisque, secundum illud quod dicit infra X, 10. — *idem dominus dives in omnes*, et cetera. Secundo, ibi *dicimus enim*, ad hoc ostendendum assumit auctoritatem Scripturae, quasi dicat, hoc ideo quaero : *dicimus enim*, etc., *quod reputatur fides Abrahae ad iustitiam*, Gen. XV, 6. Tertio ex hac auctoritate concludit solutionem praemissae quaestionis, sub interrogatione tamen, dicens *quomodo ergo reputata est ?* Scilicet fides Abrahae ad iustitiam, *in circumcisione*, id est, quando erat circumcisus, *an in praeputio*, id est quando erat incircumcisus ? Et respondet *non in circumcisione, sed in praeputio*. Et hoc manifestum est ex serie narrationis Scripturae. Nam Gen. c. XV, 6 legitur, quod fides reputata est Abrahae ad iustitiam, circumcisionem autem accepisse legitur Gen. XVII, 23 s. Si igitur Abraham, adhuc incircumcisus existens iustificatus est per fidem, manifestum est quod iustitia fidei, per quam gratis remittuntur peccata, non est solum in circumcisione, sed etiam in praeputio, id est, in gentilitate.

acquérir par elles la justice ou la béatitude.

335. — Il y a trois sortes de péché : le péché originel[344], le péché actuel mortel[345] et le péché actuel véniel.

1. À propos du péché originel, <l'Apôtre> dit : Bienheureux ceux dont les iniquités ont été remises. Il faut remarquer ici que le péché originel est appelé iniquité, parce qu'il est la privation de la justice originelle, par laquelle selon l'équité la raison de l'homme était soumise à Dieu, les puissances inférieures à la raison, et le corps à l'âme. Or, par le péché originel, cette équité a été détruite, car à partir du moment où la raison cesse d'être soumise à Dieu les puissances inférieures se rebellent contre la raison, et le corps, par la corruption et par la mort, se soustrait à l'obéissance <qu'il doit rendre> à l'âme

Voilà pourquoi il est écrit au psaume 50 "Car dans les iniquités j'ai été conçu[346]." Le péché originel est indiqué au pluriel dans deux circonstances : soit à cause de la pluralité des hommes, dans lesquels le péché originel se multiplie, soit plutôt parce qu'il contient en quelque sorte en puissance tous les autres péchés. Et on dit que ce péché est remis, parce que sa tache disparaît avec la venue soudaine de la grâce; mais il demeure en acte, car son foyer, ou concupiscence, n'est pas totalement détruit en cette vie, mais "ce péché" est remis et adouci.

336. — 2. Ensuite, quant au péché actuel

[344] Lieux parallèles : Somme Théologique l'—2ae, Q. 81, a. 3; Q. 82, a. 1; a. 2; 3a, Q. 27, a. 2; Q. 31, a. 8; 2 Sentences dist. 30, Q. 1, a. 2; a. 3, sol. 2; dist. 31, Q. 1, a. 2; dist. 33, Q. l, a. 1; a. 3; ; 3Sentences dist. 3, Q. 4, a. 3, Q. 1; 4 Sentences dist. 43, a. 4, Q. 1, sol. 3; 4 Contra Gentiles c. 50, 51, 52, 83; De malo, Q. 4, a. 2, sol. 4; a. 6; a. 8, soi. 1; Dequodlibet 6, Q. 5, a. 1; De veritate, Q. 27, a. 6, sol. 2; Super Psalmos, in Ps. 31; 50; Ad Rom. 5, 12, lect. 3 (éd. Marietti, n° 406-420).

[345] Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 31, 2.

[346] En Adam, le péché originel est un péché actuel et personnel qui atteint la nature humaine et lui fait perdre la grâce de la justice ongi nelle dans laquelle Dieu l'avait établie. Cette justice originelle consistait en la juste hiérarchisation des parties de la nature humaine soumission du corps à l'âme, des puissances de l'âme à la raison, de la raison à Dieu. Dans les fils d'Adam, le péché originel n'est pas un péché personnel ni actuel aucun d'eux ne l'a commis. Mais c'est un péché de nature qui communique sa souillure et sa faute à la personne de ceux qui ont hérité cette nature et qui se trouvent donc dans un état d'injustice, c'est-à-dire de désordre : la bonté de la nature n'est pas entièrement détruite, comme le soutiendra Luther, mais sa structure est désorganisée. A son tour, la grâce de la justification en Jésus-Chnst est conférée â la personne, elle rétablit la justice dans son principe, mais non dans ses effets. Elle libère la personne du poids de la faute et rétablit le cœur de l'homme dans l'amitié de Dieu, mais elle ne guérit pas la nature blessée; le corps continue de désirer contre l'âme, l'âme contre une raison insoumise à Dieu le foyer de la " concupiscence " n'est pas éteint (voir Somme Théologique 3a, Q. 69, a. 3, sol. 3). Es 50, 7. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps 50, 7.

	mortel, <l'Apôtre> dit : et dont les péchés ont été couverts. On dit que les péchés sont couverts devant le regard divin, selon que Dieu ne les examine pas pour les punir : "Tu as couvert tous leurs péchés." **337. —** 3. Enfin, quant au péché véniel[347], <l'Apôtre> dit : 8 Bienheureux l'homme à qui le Seigneur n'a pas imputé de péché; en sorte que par <ce mot> "péché" on comprenne les péchés véniels qui, bien qu'ils soient légers, séparent et éloignent cependant l'homme de Dieu par leur nombre 7 — "Le Seigneur, qui est bon, sera propice envers tous ceux qui cherchent de tout leur cœur le Seigneur, le Dieu de leurs pères, et il ne leur imputera point ce défaut de sanctification." **338. —** On peut encore établir une triple distinction à propos de ces passages[348]. Il y a en effet trois choses <principales à relever> dans le péché : l'offense faite à Dieu[349], et à ce propos <l'Apôtre> dit : Bienheureux ceux dont les iniquités ont été remises, dans le sens où l'on dit que l'homme remet l'offense qui lui a été faite : "Son iniquité a été remise "Ensuite, l'acte même désordonné de la faute, qui ne peut pas ne pas avoir été fait dès lors qu'il a été commis, mais qui est couvert par la main de la miséricorde divine, en sorte qu'il est regardé comme s'il n'avait pas été fait. Enfin, l'obligation à la peine[350], et à ce propos <l'Apôtre> dit : Bienheureux l'homme à qui le Seigneur n'a pas imputé de péché, c'est-à-dire en vue de la peine. **339**. **C**. En ajoutant : 9 *Cette béatitude est-elle donc, etc.,* <l'Apôtre> rejette la fausse interprétation de l'autorité citée. Car un Juif pourrait entendre que la grâce précitée de la rémission des péchés n'était donnée qu'aux circoncis. 1. L'Apôtre, donc, afin de rejeter cette interprétation <possible>, commence par poser une question en disant : Cette béatitude,

[347] En soi le péché véniel, méme répété, ne supprime pas le sens de la fin dernière, mais il prédispose au péché mortel et le devient à partir du moment ou celui qui pèche met sa fin dans le péché véniel. Voir Somme Théologique 1a-2ae, Q. 88, a. 3 et 4; Q. 186, a. 9, sol. 1; 1 Sentences dist. 17, Q. 2, a. 5; 2 Sentences dist. 24, Q. 3, a. 6; dist. 42, Q. 1, a. 4; De malo, Q. 7, a. 1, sol. 7 et a. 3.
[348] Voir Glosa in Rom. IV, 7-8 (GEL, col. 1370 A).
[349] Lieux parallèles Super Psalmos, in Ps 31, 1; Dc veritate Q. 28, a. 2, coud.
[350] Lieu parallèle : Somme Théologique 1 Q. 87.

	par laquelle Dieu donne la justice sans les œuvres, est-elle seulement réservée à la circoncision, c'est-à-dire n'a-t-elle lieu que chez les circoncis, ou s'adresse-t-elle aussi à l'incirconcision, c'est-à-dire aux nations païennes ? Il est manifeste qu'elle a lieu à l'égard des uns et des autres, selon ce qui est dit plus bas : "Il n'y a pas en effet de distinction de Juif et de Grec, parce que c'est le même Seigneur de tous, riche pour tous ceux qui l'invoquent." 2. Ensuite <en ajoutant ces mots> Car nous disons <l'Apôtre> a recours à l'autorité de l'Ecriture pour prouver ce qu'il vient d'avancer, autrement dit : Je pose cette question parce que nous disons que la foi d'Abraham <lui> fut imputée à justice**.** 3. Enfin il conclut par cette autorité <scripturaire> en donnant la solution à la question posée, sous une forme interrogative cependant : 10 Comment donc lui a-t-elle été imputée, à savoir, comment la foi d'Abraham a-t-elle été imputée à justice ? Est—ce en l'état de circoncision, c'est-à-dire après qu'il eut été circoncis, ou en l'état d 'incirconcision, c'est-à-dire lorsqu'il était <encore> incirconcis ? **340. —** Et il répond : Non en l'état de circoncision, mais en l'état d'incirconcision. En effet, la suite du récit de l'Ecriture en montre l'évidence. Car on lit au chapitre **15** de la Genèse que la foi a été imputée à justice à Abraham**,** et au chapitre 17 qu'il reçut <le précepte de> la circoncision**.** Si donc Abraham, étant encore incirconcis, a été justifié par la foi, il est évident que la justice de la foi, par laquelle sont remis gratuitement les péchés, se trouve non seulement en l'état de circoncision, mais aussi en l'état d'incirconcision, c'est-à-dire chez les nations païennes.
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 11 à 15]**
	[n° 341] "Et il a reçu le signe de la circoncision comme sceau de la justice de la foi qu'il eut dans l'état d'incirconcision, pour

	être le père de tous les croyants, à travers l'incirconcision, de sorte que <leur foi> leur soit aussi imputée à justice, [n° 344] 12 et pour être père de la circoncision, de ceux qui non seulement appartiennent à la circoncision, mais aussi de ceux qui suivent les traces de la foi d'Abraham notre père dans l'état d'incirconcision. [n° 351] : 13 En effet, ce n'est point par la Loi que la promesse a été faite à Abraham ou à sa postérité d'avoir le monde en héritage, mais c'est par la justice de la foi. [n° 354] ' Car si ceux qui se réclament de la Loi sont héritiers, réduite à néant est la foi et abolie la promesse. [n° 356] : 15 Car la Loi opère la colère; tandis que là où il n'y a pas de Loi, il n'y a pas non plus de prévarication.
[86183] Super Rom., cap. 4 l. 2 Ostenso quod beatitudo remissionis peccatorum non solum est in circumcisione, sed etiam in praeputio, exemplo Abrahae qui tempore praeputii est iustificatus, hic respondet cuidam obiectioni. Posset enim aliquis dicere : si Abraham iustificatus est ante circumcisionem, ergo sine causa et frustra circumcisus est. Ad hanc ergo obiectionem excludendam primo proponit, quod circumcisio non erat causa iustitiae, sed signum; secundo ostendit quid ex hoc signo consequatur, ibi *ut sit pater*, etc.; tertio ostendit modum quo consequatur *non his tantum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit circumcisionem esse signum. Gen. c. XVII, 11. — *circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos*. Secundo ostendit cuius rei sit signum, dicens, quod sit *signaculum iustitiae fidei*, id est quae est per fidem, *quae*, quidem fides, *est in praeputio*, id est quam Abraham habuit adhuc incircumcisus existens. Dicitur autem signaculum dupliciter. Uno modo quasi expressum signum habens similitudinem rei signatae, secundum illud Ezech. XXVIII, 12. — *tu signaculum similitudinis*, et cetera. Habet autem circumcisio expressam similitudinem cum fide Abrahae, primo quidem, quantum ad rem creditam. Credidit	**341. —** Après avoir montré par l'exemple d'Abraham, qui fut justifié alors qu'il était incirconcis, que la béatitude consistant en la rémission des péchés est donnée non seulement en l'état de circoncision, mais aussi en l'état d'incirconcision [n° 339], <l'Apôtre> répond ici à une objection. En effet, on pourrait dire : Si Abraham a été justifié avant la circoncision, c'est donc en vain et sans cause qu'il a été circoncis. Pour rejeter cette objection : **I)** <L'Apôtre> attire d'abord l'attention sur le fait que la circoncision n'était pas la cause de la justice, mais qu'elle en était le signe. **II)** Il montre ensuite quelle en était la conséquence [n° 344] : 12 pour être le père, etc. **III)** Enfin, comment cela s'est accompli [n° 345] : de ceux qui non seulement, etc. **342. — I**. Sur le premier point il indique deux choses : **A**. Il commence par attirer l'attention sur le fait que la circoncision est un signe "Vous circoncirez la chair de votre prépuce, afin que ce soit là un signe d'alliance entre moi et vous." **B**. Puis il montre de quoi la circoncision est le signe, en disant : *qu'elle est le sceau de la justice de la foi,* c'est-à-dire de la justice qui est par la foi, laquelle foi est dans l'état d'incirconcision, c'est-à-dire qu'Abraham

enim multiplicationem sui seminis, et ideo congruenter accepit signum in membro generationis. Secundo, quantum ad effectum huius fidei, quae est remotio culpae, quae signatur per remotionem superfluae pelliculae. Alio modo signaculum dicitur signum aliquid occultans quod revelandum est amicis, sicut patet de sigillo; et secundum hoc dicitur Apoc. V, 9. — *dignus est agnus qui occisus est accipere librum et aperire signacula eius*. Claudebatur ergo sub signaculo circumcisionis secretum incarnationis Christi ex semine Abrahae. Consequenter ostendit quid consequatur ex dictis. Consequitur enim ex hoc quod Abraham in praeputio iustificatus per fidem, postea circumcisionem accepit, ut sit pater non solum circumcisorum, sed etiam credentium in praeputio. Et hoc est quod dicit *ut sit pater*, id est ex praedictis consequitur, quod Abraham sit pater *omnium credentium per praeputium*, id est qui sunt in statu praeputii. Vel Abraham sit pater per praeputium, id est per id quod habuit in praeputio, ut reputetur et illis ad iustitiam, hoc scilicet quod credunt, sicut reputatum est Abrahae. Et de hac paternitate dicitur Matth. III, 9. — *potens est Deus de lapidibus istis*, et cetera. *Et sit pater circumcisionis*, id est circumcisorum, qui ex eo originem ducunt. Unde Io. VIII, 39. — *pater noster Abraham est*. Deinde ostendit per quem modum sit pater etiam incircumcisorum, quia per imitationem. Et hoc est quod dicit *ut sit, inquam, pater non his tantum qui sunt in circumcisione*, id est qui sunt circumcisi, *sed etiam his qui sectantur vestigia fidei patris nostri Abrahae, qui est in praeputio*, id est, quam Abraham habuit adhuc incircumcisus. Io. VIII, 39. — *si filii Abrahae estis, opera eius facite*. Et quia hic de circumcisione fit mentio, oportet circa ipsam tria considerare, scilicet quare sit instituta, quam vim habuit et quare sit mutata. Circa primum considerandum quod circumcisio, sicut et aliae legis caeremoniae, est propter duo instituta. Primo quidem propter cultum divinum, ad quem homines secundum huiusmodi caeremonialia disponebantur. Et

l'eut alors qu'il était encore incirconcis.

343. Le mot "sceau" est employé dans deux sens : ou bien, en tant qu'il exprime et porte la similitude de ce qu'il désigne, selon ce passage d'Ezéchiel : "Toile sceau de la ressemblance." Or la circoncision a une similitude expresse avec la foi d'Abraham, tout d'abord quant à l'objet de la foi; car Abraham crut à la multiplication de sa postérité, et c'est pourquoi il était convenable qu'il reçût ce signe dans l'organe de la génération. Puis quant à l'effet de cette foi, qui consiste en l'éloignement de la faute, ce qui est désigné par le retranchement d'une membrane superflue.
Ou bien, on appelle sceau un signe qui cache une chose qu'on ne révèle qu'à des amis**.** Il en est ainsi d'un cachet; et c'est dans ce sens qu'il est dit dans l'Apocalypse : "Tu es digne, Seigneur, de recevoir le livre et d'en ouvrir les sceaux, parce que tu as été mis à mort, que tu nous as rachetés pour Dieu par ton sang, de toute tribu, de toute langue et de toute nation" Le secret de l'Incarnation du Christ, de la race d'Abraham, était donc caché sous le sceau de la circoncision.
344. — II. Puis <l'Apôtre> montre la conséquence de ce qui vient d'être dit. Car il résulte de ce qu'Abraham en l'état d'incirconcision a été justifié par la foi et a reçu ensuite la circoncision, qu'il est le père non seulement de ceux qui ont été circoncis, mais aussi des croyants en l'état d'incirconcision. Et tel est ce que dit <l'Apôtre> : 12 être le père, c'est-à-dire qu'il résulte de ce qui précède qu'Abraham est le père de tous les croyants, à travers l'incirconcision, c'est-à-dire qui sont en l'état d'incirconcision. Ou bien qu'Abraham est le père en l'état d'incirconcision, c'est-à-dire par les dispositions qu'il a eues en l'état d'incirconcision, afin que cela leur soit aussi imputé à justice, à savoir, qu'ils croient, comme cela fut imputé à Abraham. Et c'est de cette paternité dont il est dit <dans l'évangile de> Matthieu : "Dieu peut, de ces pierres mêmes, susciter des enfants à Abraham " — Et pour être père de la circoncision, c'est-à-dire des circoncis, qui tirent de lui leur

secundum hoc circumcisio habet triplicem institutionis causam, quarum prima est ad significandum fidem et obedientiam qua Abraham se Deo subiecit, ut scilicet illi qui circumcisionem acciperent Abrahae traditam, fidem et obedientiam ipsius observarent. Dicitur enim Hebr. IV, 11. — *fide Abraham circumcisus est*; et ideo facta est circumcisio in membro generationis ad significandum fidem ipsius circa prolem futuram, ut dictum est. Secunda est ad exprimendum in signo corporali id quod spiritualiter erat faciendum, ut scilicet sicut a membro generationis, quod principaliter concupiscentiae deservit, abscindebatur superflua pellicula, ita etiam a corde hominis omnis superflua concupiscentia tolleretur, secundum illud Ier. IV, 4. — *circumcidimini domino, et auferte praeputium cordium vestrorum*, et cetera. Tertia est ut per hoc signum populus ille Deum colens, ab omnibus aliis populis distingueretur. Et inde est quod mandavit dominus circumcidi filios Israel, qui inter alias nationes erant habitaturi, qui prius in deserto solitarii manentes circumcisi non erant. Alia autem ratio circumcisionis et omnium caeremonialium accipitur per comparationem ad Christum, ad quem comparatur, sicut figura ad veritatem et membra ad corpus, secundum illud Col. II, 17. — *quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*. Sic igitur per circumcisionem corporalem significatur circumcisio spiritualis fienda per Christum. Primo quidem in animam, quantum per ipsum peccatorum reatus et concupiscentiae praescinduntur. Col. II, 11. — *in quo*, Christo, *circumcisi estis circumcisione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione domini nostri Iesu Christi*. Secundo vero quantum ad corpus, quando scilicet etiam in resurrectione ab

origine. D'où <ces paroles des Juifs> dans <l'évangile de> Jean : "Notre père, c'est Abraham."

345. — III. Enfin, il montre de quelle manière il est aussi le père des incirconcis, à savoir, par imitation. D'où ces paroles de <l'Apôtre> : pour être, dis-je, le père [de ceux qui non seulement appartiennent à la circoncision, c'est-à-dire de ceux qui sont circoncis, mais aussi de ceux qui suivent les traces de la foi d'Abraham notre père dans l'état d'incirconcision, c'est-à-dire de la foi qu'Abraham eut alors qu'il était encore incirconcis : "Si vous êtes les fils d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham."

346. — Étant donné que <l'Apôtre> fait ici mention de la circoncision, il convient de faire trois considérations sur cette dernière

A) Pourquoi elle a été instituée [n° 347].

B) Quelle a été son efficacité [n° 349].

C) Et pourquoi elle a été changée [n° 350].

347. — A. À propos de la première question, il faut considérer que la circoncision, tout comme les autres cérémonies de la Loi, a été instituée pour deux raisons

1. En raison du culte divin, auquel les hommes étaient portés par ces sortes de cérémonies. A ce point de vue, la circoncision a un triple motif d'institution[351].

a. Le premier d'entre eux est de signifier la foi et l'obéissance par lesquels Abraham s'est soumis à Dieu, afin que ceux qui recevraient la circoncision transmise par Abraham pratiquent sa foi et son obéissance. Car il est dit dans l'épître aux Hébreux : "Par la foi Abraham" fut circoncis [352]; et c'est ainsi que la circoncision est pratiquée dans l'organe de la génération, pour signifier sa foi à la multiplication de sa postérité, comme on l'a dit.

b. Le deuxième <motif> est d'exprimer par un signe corporel ce qui devait se faire spirituellement. De même qu'on excise de

[351] Voir Glosa in Rom. IV, 11 (GPL, col. 1371-1372). Pierre Lombard donne cinq motifs â l'institution de la circoncision, mais les deux premiers n'en font qu'un seul pour saint Thomas.

[352] Cette référence à He 4, 11 donnée par l'édition Marietti est inexacte. On ne trouve l'expression C'est par la foi qu'Abraham, etc." qu'au chapitre 11, versets 8, 9 et 17, mais sans allusion à sa circoncision.

electorum corporibus omnis passibilitas et mortalitas auferetur; et ideo circumcisio fiebat octavo die, quia significat octavam aetatem resurgentium : nam septima est quiescentium in Christo. Sex autem aetates sunt quibus saeculum currit. Unde et circumcisio facta legitur cultellis petrinis Ios. V, 2 et Ex. IV, 25, ad significandum quod spiritualis circumcisio fienda erat per petram, *qui est Christus*, ut dicitur 1 Co X, 4. Non tamen hoc generaliter observabatur, quod necesse esset circumcisionem fieri cum petra. Circa secundum vero est sciendum, quod sicut hic Glossa dicit, et est Bedae, *idem salutare curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus praebebat, quod Baptismus agere tempore revelatae gratiae consuevit*. Ex quo patet quod virtus circumcisionis se extendebat ad deletionem originalis peccati. Quidam tamen dicunt quod gratia in circumcisione non conferebatur : non enim potest esse Dei gratia sine iustitia. Argumentatur autem Apost. Gal. II, 21. — *si iustitia est per legem, ergo Christus gratis mortuus est*, id est sine causa. Et eodem modo argumentari possumus : si ex circumcisione est gratia iustificans, Christus gratis mortuus est; sed hoc non potest esse, nam remissio peccati numquam fit sine gratia. Tit. III, 7. — *iustificati igitur gratia ipsius*, et cetera. Et ideo alii dicunt quod in circumcisione dabatur gratia, quantum ad effectus privativos, scilicet remotionis culpae, non autem quantum ad effectus positivos, puta operationem iustitiae. Sed hoc etiam conveniens non videtur; effectus enim positivi alicuius formae ordine naturae praecedunt effectus privativos. Non enim lumen pellit tenebras nisi per hoc quod illuminat. Et ita gratia per hoc culpam pellit, quod iustificat. Remoto autem priori, removetur posterius. Et ideo melius dicendum est quod circumcisio ex ipso opere operato non habebat virtutem

l'organe de la génération, qui est principalement l'esclave de la concupiscence, la petite peau superflue, ainsi enlève-t-on également du cœur de l'homme tout désir excessif, selon ce passage de Jérémie : "Soyez circoncis au Seigneur, et ôtez les prépuces de vos cœurs, hommes de Juda, et habitants de Jérusalem; de peur que mon indignation ne sorte comme le feu, et qu'elle ne s'embrase, et qu'il n'y ait personne qui l'éteigne, à cause de la malice de vos pensées."

c. Le troisième <motif> est que par ce signe le peuple <juif>, qui adorait <le vrai> Dieu, se distingue des autres peuples. Et de là vient qu'au livre de Josué le Seigneur prescrivit aux enfants d'Israël de se faire circoncire, eux qui devaient habiter parmi d'autres nations, et qui auparavant n'avaient pas été circoncis tandis qu'ils demeuraient à l'écart dans le désert.

348. — 2. La seconde raison <de l'institution> de la circoncision et de toutes les cérémonies est à mettre en parallèle avec le Christ, auquel la circoncision se rapporte, comme la figure à la vérité et les membres au corps, selon ce passage de l'épître aux Colossiens : "Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité, c'est le corps du Christ." La circoncision corporelle signifie donc la circoncision spirituelle, qui devait avoir lieu par le Christ. D'abord dans l'âme, en tant que par lui la tache des péchés et de la concupiscence a été ôtée. — "C'est en lui [dans le Christ] que vous avez été circoncis d'une circoncision non faite de main d'homme par le dépouillement de votre corps de chair, mais de la circoncision de Notre Seigneur Jésus-Christ." Ensuite dans le corps, c'est-à-dire qu'au jour même de la résurrection toute passibilité et mortalité seront enlevées du corps des élus; et la circoncision se pratiquait le huitième jour, parce qu'elle signifie le huitième âge de ceux qui sont ressuscités; car le septième âge est l'âge de ceux qui se reposent dans le Christ. Quant aux six autres âges[353], ils forment le

[353] De la tradition chrétienne revue et ordonnée par saint Augustin, saint Thomas recueille la doctrine des âges du monde, laquelle d'ailleurs se décline différemment selon Its auteurs. Elle combine en effet une division d'origine hébraïque (six jours de création plus un our de repos déterminent six âges historiques et un âge de repos) avec la conception paulinienne (en particulier Rm 5, 13-14) en trois

effectivam, neque quantum ad remotionem culpae, neque quantum ad operationem iustitiae : sed erat solum iustitiae signum, ut hic apostolus dicit, sed per fidem Christi, cuius circumcisio signum erat, auferebatur peccatum originale et conferebatur auxilium gratiae ad recte agendum. Circa tertium vero manifestum est iam ex dictis, quare oportuit circumcisionem mutari. Nam circumcisio erat signum futuri. Non autem idem signum convenit praesenti, sive praeterito et futuro : et ideo Baptismus est signum praesentis gratiae qui copiosiorem et utiliorem effectum habet gratiae, quia quanto agens est propinquius et praesentius, tanto efficacius operatur. Deinde, cum dicit *non*

cours des siècles[354]. Et comme on le lit aux livres de Josué et de l'Exode**,** la circoncision était pratiquée "avec des couteaux de pierre", afin de signifier que la circoncision spirituelle devait se faire avec la "pierre, qui est le Christ", comme <l'Apôtre> le dit dans sa première épître aux Corinthiens[355]. Cependant en général, on ne regardait pas la pratique de la circoncision avec une pierre comme étant de rigueur.

349. — B. À propos[356] de la deuxième considération sur la circoncision, il faut savoir que, comme le dit ici *la Glose*[357] selon Bède, "la circoncision sous la Loi fournissait contre la blessure du péché originel le même secours

---

âges ou plutôt trois états avant la Loi, sous la Loi, sous la grâce (Somme Théologique 2a Q. 174, a. 6), à quoi s'ajoute un quatrième état méta historique, l'état de gloire. La périodisation pourrait être la suivante : 1) d'Adam à Noé; 2) de Noé à Abraham; 3) d'Abraham à Moïse; 4) de Moïse à David; 5) de David au Christ; 6) de la Pentecôte à la seconde venue. Ici, le septième âge désigne l'état posthume de ceux qui sont morts en Jésus-Christ et qui attendent la résurrection finale : c'est, si l'on veut, un état parahistorique. A l'état de gloire convient seulement le chiffre 8, qui est, numériquement, la signature christique, le chiffre du" Jour du Seigneur" (dominica die" "dimanche"), c'est-à-dire le jour de la résurrection : le Chnst, en effet, est ressuscité le lendemain du shabbat, du "septième", donc le "huitième", qui est aussi le "premier." Ainsi le monde entrera dans sa résurrection, après l'hebdomade de l'histoire universelle, tn son "huitième âge." — Lieux parallèles : Super Psalmos 6, 1 Somme Théologique 1a-2ae, Q. 102, a. 5, sol. 1; 3a, Q. 70, a. 3, sol. 3; Super Matth. 20, 3 (éd. Marietti, n° 1628).

[354] Voir Glosa in Rom. IV, 12 (GPL, col. 1371 B-1372 A).

[355] Voir I Co 10, 4. — Lieu parallèle : Somme Théologique 3a, Q. 70, a. 3, sol. 2.

[356] Il est intéressant de faire remarquer ici l'évolution de la pensée de saint Thomas sur l'efficacité de la circoncision. Dans son commentaire du livre des Sentences (4 Sentences dist. 1, Q. 2, a. 4, Q. 3), œuvre de jeunesse datant des années 1254-1256, il partage l'opinion de ceux qui disent que la circoncision, tout en conférant la grâce, ne réprime pas la concupiscence poussant à pécher. On trouve la même position, un peu plus tard (1256-1259), dans le De veritate (Q. 28, a. 2, sol. 12). Mais une dizaine d'années après (1271-1272), dans la Somme de théologie (3a, Q. 62, a. 6 et Q. 70, a. 4), il montre qu'il abandonne cette opinion " Telle était autrefois ma manière de voir, mais un examen plus attentif fait apparaître que cette opinion n'est pas vraie. Car la moindre grâce est capable de résister à n'importe quelle concupiscence." Et ici, dans son Commentaire de l'épître aux Romains (1272-1273), il reprend clairement et définitivement sa pensée. Voir aussi au chap. 2, v. 25; leçon 4, n° 238, n. 1.

[357] Voir Glosa in Rom. IV, 12 (GPL, col. 1372 B).

enim per legem, etc., ostendit propositum, scilicet quod circumcisio sive quodcumque opus legis non iustificet ex divina promissione. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *si enim qui ex lege*, et cetera. Supponit ergo apostolus, primo, ex auctoritate Genes. promissionem factam Abrahae et semini eius, *ut haeres esset mundi*, id est, ut omnes gentes mundi in ipso benedicerentur, secundum illud Gen. XII, 3. — *in te benedicentur*, et cetera. Dicit autem *ac semini eius*; quia huiusmodi promissio et si in ipso non est completa, complenda tamen erat in semine eius. Dicitur enim Gen. XXII, 18. — *benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae*. Hoc autem semen principaliter intelligitur Christus, secundum illud Gal. III, 16. — *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit, in seminibus, quasi in multis : sed in semine, quasi in uno*, et cetera. Quia scilicet in uno in quo completur, ostenditur, ut sit *haeres mundi*, secundum illud Ps. II, 8. — *postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam*. Secundario autem completur in illis, qui per gratiam Christi sunt spiritualiter semen Abrahae. Infra IX, 8. — *qui filii sunt promissionis aestimantur in semine*. Qui etiam per Christum sunt haeredes mundi, inquantum omnia in gloria electorum cedunt. 1 Co III, 22. — *omnia vestra sunt*, et cetera. Circa hanc promissionem unum negat, et unum asserit. Negat huiusmodi promissionem esse factam per legem. Quod quidem non dicitur propter ipsam promissionem, quia tempore promissionis lex data non erat, sed propter promissionis	salutaire de guérison que le baptême depuis le temps où la grâce s'est révélée[358]." Par là on voit que l'efficacité de la circoncision s'étendait à la destruction du péché originel. Cependant, certains[359] prétendent que la grâce n'était pas conférée dans la circoncision, car la grâce de Dieu ne peut être sans la justice. <L'Apôtre> quant à lui, en donne l'argumentation suivante dans son épître aux Galates : "Si c'est par la Loi qu'est la justice, c'est donc en vain que le Christ est mort ", c'est-à-dire sans raison. Nous pouvons aussi raisonner de la même manière : si la grâce justifiante vient de la circoncision, le Christ est mort pour rien; mais il ne peut en être ainsi, car la rémission du péché n'a jamais lieu sans la grâce : "Afin que, justifiés par sa grâce, nous soyons héritiers selon notre espérance de la vie éternelle " Et c'est pourquoi d'autres[360] prétendent que dans la circoncision la grâce était donnée quant à ses effets privatifs, c'est-à-dire quant à l'éloignement de la faute, mais non quant à ses effets positifs, comme l'opération de la justice. Mais ce raisonnement ne semble pas convenir non plus : car les effets positifs d'une forme quelconque précèdent dans l'ordre naturel ses effets privatifs. Ainsi la lumière ne chasse les ténèbres que parce qu'elle éclaire. Et de même, la grâce ne chasse la faute que parce qu'elle justifie. En supprimant l'antécédent, on supprime le conséquent[361]. Et c'est pourquoi il vaut mieux dire que la circoncision n'avait de vertu efficace par l'œuvre elle-même accomplie[362] (ex opere operato), ni quant à l'éloignement de la faute, ni quant à l'opération de la justice, mais qu'elle était seulement le signe de la

[358] BÉDE LE VÉNERABLE, Homélie I, XI pour la circoncision (CCL 122, 74). — Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 103, a. 2; 3a, Q. 62, a. 5, sol. 3; a. 6; Q. 70, a. 4; 4Sentences dist. 1, Q. l, a. 5, q dist. 18, a. 3, Q. 1, sol. 1; 4 Contra Gentiles c. 57; De veritate, Q. 27, a. 3, sol. 20; Q. 28, a. 2, sol. 12; Ad Galat. 2, 16, lect. 4 (éd. Marietti, n° 94-96).

[359] Saint Thomas se réfère ici à l'enseignement de quelques maîtres, dont PIERRE LOMBARD, Sententiae, lib. IV, dist. 1, c. 9 (éd. I. Brady, t. II, p. 238-239); IV, 12 (GPL 191, col. 1372 C); son élève, PIERRE DE POITIERS, Sententianum libri quinque IV, 2 (PL 211, 1141 B); et GANDUU'HE DE BOLOGNE, Sententiarum libni quatuor IV, 10 (éd. J. de Walter, p. 393).

[360] Telle est, par exemple, l'opinion de Guillaume d'Auxerre (Summa aurea in quatuor libros sententiarum IV, tract. II, o. 5, Q. 2 éd. Jean Ribaillier, p. 39.").

[361] Lieu parallèle : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 15, a. 2, sol. 2.

[362] Lieu parallèle : 4 Sentences dist. 1, Q. 1, a. 5.

impletionem, ut sit sensus, quod talis promissio facta erat Abrahae, non quasi implenda per legem, quia, ut dicitur Hebr. c. VII, 19. — *nihil ad perfectum adduxit lex*. Aliud autem astruit, quod scilicet huiusmodi promissio sit implenda *per iustitiam fidei*, quia, *sancti per fidem vicerunt regna* Hebr. XI, 33. Deinde cum dicit *si enim*, etc., ostendit propositum. Et primo quantum ad hoc, quod promissio non sit implenda per legem; secundo quantum ad hoc, quod sit implenda per iustitiam fidei, ibi *ideo ex fide*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem : si promissio facta Abrahae esset implenda per legem, fides Abrahae credentis promissioni, esset inanis, quia promissio ei facta aboleretur; sed hoc est inconveniens, ergo et primum. Circa hoc duo facit. Primo proponit conditionalem; secundo probat eam, ibi *lex enim*, et cetera. Destructio autem consequentis est manifesta. Dicit ergo primo quod promissio non est facta per legem. *Si enim qui ex lege* sunt, hi *sunt haeredes*, id est, si ad hoc quod aliqui haereditatem promissam participent, requiritur quod ex legis observantia hoc consequantur, *exinanita est fides*, id est, vacua facta est fides qua Abraham credidit Deo promittenti, ut dicitur Genesis XV, 6. Et hoc est inconveniens, secundum quod dicitur 1 Co XV, v. 14. — *si Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra*, et cetera. Et quare sit inanis, ostendit subdens *abolita*, id est cassata, *est promissio*, quia non consequitur suum effectum. Contra id quod dicitur Hebr. XI, 11. — *fidelem credidit eum esse qui repromiserat*, et hic infra in praesenti cap. dicitur : *quaecumque promisit Deus, potens est*, et cetera. Deinde cum dicit *lex enim*, probat conditionalem praemissam per effectum sive eventum legis. Et primo proponit legis effectum sive eventum; secundo, probat, ibi *ubi enim non est lex*, et cetera. Probat autem conditionalem sic : si aliqua promissio sit implenda per id quod impletionem promissionis impedit, talis promissio aboletur et fides credentis exinanitur; sed

justice, comme le dit ici l'Apôtre, que c'était par la foi du Christ, dont la circoncision était le signe, que le péché originel était remis et que le secours de la grâce était conféré pour agir avec rectitude.

350. — [363]**C**. Quant à la nécessité de changer la circoncision, ce qui précède montre déjà pourquoi il le fallait. Car la circoncision était le signe de ce qui devait s'accomplir. Or le même signe ne convient pas à une chose présente, passée ou future :

aussi le baptême est-il le signe de la grâce présente qui produit un effet plus abondant et plus efficace, parce qu'un agent opère d'autant plus efficacement qu'il est plus proche et plus présent.

351. — En disant [n° 323] : 13 En effet, ce n'est point par la Loi, etc., <l'Apôtre> développe son propos, à savoir que la circoncision ou toute autre œuvre de la Loi ne justifie pas en raison de la promesse divine.

1) Il expose premièrement ce qu'il veut établir.

2) Puis, il le prouve [n° 354] : 14 Car si ceux qui se réclament de la Loi, etc.

352. — 1. L'Apôtre, en s'appuyant sur l'autorité de la Genèse, suppose donc d'abord la promesse faite à Abraham et à sa postérité, à savoir d'avoir le monde en héritage, c'est-à-dire que toutes les nations du monde seraient bénies en lui, selon ce passage : "En toi seront bénies toutes les nations de la terre." Et il dit : *ou à sa postérité*, car, bien que cette promesse n'ait point été accomplie en la personne d'Abraham, elle devait l'être cependant dans sa postérité. En effet il est dit : "Seront bénies en ta postérité toutes les nations de la terre, parce que tu as obéi à ma voix." Or par ce mot "postérité" on entend principalement le Christ, selon ce passage <de l'épître> aux Galates : < à Abraham que les promesses ont été faites et à sa postérité. <L'Ecriture> ne dit pas à ses postérités, comme s'il s'agissait de plusieurs, mais à sa postérité, comme s'il s'agissait d'un seul, c'est-à-dire le Christ ", parce qu'à l'égard d'un seul en qui la promesse s'est accomplie, on montre qu'il eut

[363] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2ae, Q. 103, a. 3, sol. 4.

lex impedit consecutionem haereditatis, *lex enim iram operatur* : ergo si per legem sit adimplenda promissio, exinanita est fides, abolita est promissio. Dicitur autem lex operari iram, id est vindictam, quia per legem facti sunt homines digni Dei vindicta. IV Reg. XXII, 13. — *magna ira domini succensa est contra nos, quia non audierunt patres nostri verba libri huius*, scilicet legis, et cetera. Posset autem aliquis intelligere quod lex iram operatur quantum ad caeremonialia tempore gratiae observata, secundum illud Gal. V, 2. — *si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*. Sed quod hic dicitur, intelligendum est etiam quantum ad moralia, non quidem quod legis praecepta moralia praecipiant aliquid, quod qui observant dignos ira Dei efficiat, sed occasionaliter, quia praecipit et gratiam adimplendi non praebet, secundum illud 2 Co III, 6. — *littera occidit, spiritus autem vivificat*, quia scilicet interius *adiuvat infirmitatem nostram*, ut dicitur infra VIII, 26. Deinde cum dicit *ubi enim non est lex*, etc., ostendit qualiter iram operatur, dicens *ubi non est lex, non est praevaricatio*, quia et si aliquis, lege non data, peccare possit contra id quod naturaliter iustum est faciendo, non tamen praevaricator dicitur, nisi legem transgrediens. Ps. CXVIII, 158. — *vidi praevaricantes et tabescebam*, et cetera. Et tamen omnis peccator potest dici praevaricator, inquantum legem naturalem transgreditur. Ps. CXVIII, 119. — *praevaricantes reputavi omnes peccatores terrae*. Gravius est tamen transgredi simul legem naturae et legem scriptam, quam solam legem naturae. Et ideo lege data sine gratia adiuvante, praevaricatio crevit, et maiorem iram promeruit.	le monde en héritage, selon cette parole du psalmiste : "Demande-moi, et je te donnerai les nations en héritage, et pour ta possession les extrémités de la terre " Secondairement, cette promesse est aussi accomplie dans ceux qui, par la grâce du Christ, sont spirituellement la postérité d'Abraham "Ce sont les fils de la promesse qui sont comptés pour semence." Par le Christ, ils ont aussi le monde en héritage, en tant que toutes choses sont données pour la gloire des élus : "Tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit le présent, soit l'avenir." **353. —** À l'égard de cette promesse, <l'Apôtre> nie une chose et en affirme une autre. Il nie qu'elle ait été faite par la Loi. Ce qui ne s'entend pas de la promesse elle-même, puisque au temps <où elle a été faite> la Loi n'était pas encore donnée, mais <cela s'entend> de l'accomplissement de la promesse, en sorte que le sens est : que cette promesse a été faite à Abraham non comme devant être accomplie par la Loi, parce que, selon l'épître aux Hébreux, il est dit : "La Loi n'a rien amené à la perfection." Mais il affirme une autre chose, à savoir que cette même promesse devait être accomplie par la justice de la foi, parce que "c'est par la foi que" les saints "ont vaincu des royaumes." **354. —** 2. En disant : 14 Car si ceux qui se réclament, etc., <l'Apôtre> développe son propos : **—** En disant premièrement que la promesse ne devait pas être accomplie par la Loi. **—** Ensuite, qu'elle devait l'être par la justice de la foi [n° 359] : 16 dépend-il de la foi, etc. Sur le premier point, il fait ce raisonnement : Si la promesse faite à Abraham devait être accomplie par la Loi, la foi d'Abraham, qui crut à la promesse, serait vaine, parce que la promesse qui lui a été faite serait abolie; mais cela ne convient pas, donc la première partie du raisonnement l'est aussi. Sur ce point, <l'Apôtre> fait deux choses : **a)** Il commence par avancer une proposition conditionnelle. **b)** Puis, il la prouve [n° 356] Car la Loi opère la colère, etc. Et le rejet de la conclusion <de ce

	raisonnement> est manifeste. **355. —** a. <L'Apôtre> dit donc d'abord que la promesse n'a pas été faite par la Loi. Car si ceux qui se réclament de la Loi sont héritiers, c'est-à-dire si, pour participer à l'héritage promis, il est requis de l'obtenir par l'observance de la Loi, réduite à néant est la foi, c'est-à-dire qu'est vaine la foi par laquelle Abraham a cru à la promesse de Dieu, comme on le dit dans la Genèse. Ce raisonnement ne convient pas, selon ce qui est dit dans la première épître aux Corinthiens : "Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, et vaine est aussi votre foi." Et la raison pour laquelle la foi est vaine, <l'Apôtre> la montre en ajoutant : abolie, c'est-à-dire sans valeur, est la promesse, puisqu'elle n'obtient pas son effet. En sens contraire il est dit dans l'épître aux Hébreux "C'est par la foi aussi que Sara, stérile, reçut la vertu de concevoir un enfant, même après avoir passé l'âge, parce qu'elle crut fidèle celui qui en avait fait la promesse ", et plus bas dans ce même chapitre "<Abraham est> pleinement convaincu que ce que <Dieu> a promis, il est aussi puissant pour le faire." **356**. b. Lorsque <l'Apôtre> dit : 15 Car la Loi, il prouve par l'effet ou le résultat de la Loi la proposition conditionnelle qu'il avait avancée. — Et il expose en premier lieu l'effet ou le résultat de la Loi. — Puis, il le prouve [n° 358] : tandis que là où il n a pas de Loi, etc. **357. —** <L'Apôtre>[364] prouve sa proposition conditionnelle de la manière suivante Si une promesse doit être accomplie par ce qui entrave l'accomplissement de cette promesse, une telle promesse est abolie et la foi de celui qui croit est réduite à néant. Or la Loi empêche l'obtention de l'héritage, car la Loi opère la colère; donc si la promesse doit être accomplie par la Loi, la foi est réduite à néant et la promesse abolie. On dit de la Loi qu'elle opère la colère, c'est-à-dire la vengeance, parce que par la Loi les hommes sont devenus dignes de la vengeance de Dieu : "La grande colère du Seigneur s'est

[364] Voir au chap. 1; leçon 6, n° 110. — Lieu parallèle 3 Sentences dist. 1, Q. 1, a. 2, sol. 4.

	illuminée contre nous, parce que nos pères n'ont point écouté les paroles de ce livre ", c'est-à-dire de la Loi. On pourrait entendre que la Loi opère la colère quant aux préceptes cérémoniels[365] pratiqués au temps de la grâce, selon ce passage <de l'épitre aux> Galates : "Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien." Mais ce qui est dit ici doit être entendu même des préceptes moraux, non point qu'ils ordonnent des choses qui rendent dignes de la colère de Dieu ceux qui les observent, mais occasionnellement, parce que la Loi commande mais ne donne pas la grâce d'accomplir, selon ce passage de la seconde lettre <de l'Apôtre> aux Corinthiens : "La lettre tue, tandis que l'Esprit vivifie ", c'est-à-dire parce qu'il "vient en aide à notre faiblesse ", comme l'écrit plus loin <l'Apôtre> dans cette même épître. **358. —** Lorsqu'il dit : *tandis que là où il n'y a pas de Loi,* il n'y a pas non plus de prévarication, <l'Apôtre> montre comment la Loi opère la colère, parce que si, en dehors de la Loi, on peut pécher en agissant contre ce qui est naturellement juste, on ne peut cependant appeler quelqu'un prévaricateur que dans la mesure où il transgresse la Loi[366] **—** "J'ai vu les prévaricateurs, et je séchais <de douleur>, parce qu'ils n'ont pas gardé tes promesses." Toutefois tout pécheur peut être appelé prévaricateur, en tant qu'il a transgressé la Loi naturelle : "J'ai réputé prévaricateurs tous les pécheurs de la terre, aussi j'ai aimé tes témoignages." Néanmoins il est plus grave de transgresser en même temps la loi naturelle et la Loi écrite, que la loi naturelle seulement. Voilà pourquoi la Loi étant donnée sans l'aide de la grâce, la prévarication a grandi et a mérité une colère plus grande.
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 16 à 25]**

[365] Voir au chap. 2; leçon 3, n° 212." — Chap. 3; leçon 2, n° 297.

Chap. 3; leçon 4, n° 316 à 321.

[366] Voir Glosa in Rom. IV, 15 (GPL, col. 1374). —Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2 Q. 68, a. 3.

	[n° 359] 16 Aussi dépend-il de la foi, afin que ce soit selon la grâce que la promesse soit ferme pour toute la postérité, non seulement pour celui qui se réclame de la Loi, mais aussi pour celui qui se réclame de la foi d'Abraham, qui est notre père à tous. [n° 363] 17 (Selon qu'il est écrit : "Je t'ai établi pour être le père d'une multitude de nations"), <il est notre père> devant Dieu à qui tu as cru, qui vivifie les morts, et appelle les choses qui ne sont pas, comme celles qui sont; n° 3671 18 lui qui a cru, espérant contre l'espérance, en sorte qu'il devint le père d'une multitude de nations, selon ce qui lui fut dit "Telle sera ta postérité." [n° 370] 19 Et il ne s'affaiblit pas dans la foi, ni ne considéra que son corps était mort, puisqu'il avait déjà près de cent ans, et que la matrice de Sara était morte. [n° 374] 20 Il n'hésita point, par défiance, en face de la promesse de Dieu; mais il se fortifia par la foi, rendant gloire à Dieu. [n° 376] 21 pleinement convaincu que, ce que <Dieu> a promis, il est aussi puissant pour le faire. [n° 377] 22 Voilà pourquoi cela lui fut même imputé à justice. [n° 378] 23 Or ce n'est pas pour lui seul qu'il est écrit que ce lui fut imputé à justice; [n° 379] 24 mais pour nous aussi, à qui cela sera imputé, à nous qui croyons en Celui qui a ressuscité des morts Jésus-Christ Notre Seigneur, [n° 380] 25 qui a été livré pour nos fautes et qui est ressuscité pour notre justification.
[86184] Super Rom., cap. 4 l. 3 Ostenso quod promissio facta Abrahae et semini eius non sit implenda per legem, hic ostendit quod sit implenda per fidem. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit per quid sit huiusmodi promissio adimplenda; secundo ostendit in quibus sit adimplenda, ibi *omni semini*, etc.; tertio a quo sit implenda, ibi *qui vivificat mortuos*, et cetera. Primo ergo concludit propositum quasi ex divisione. Videtur enim necessarium esse quod promissio adimpleatur vel per fidem, vel per legem : non autem per legem, quia	**359. —** Après avoir montré que la promesse faite à Abraham et à sa postérité ne doit pas s'accomplir par la Loi [n° 354], <l'Apôtre> montre ici qu'elle doit être accomplie par la foi. Et à cette fin il fait trois choses **I)** Il commence par montrer de quelle manière cette promesse doit être accomplie. **II)** Puis, il montre en qui elle doit l'être [n° 361] pour toute la postérité, etc. **III)** Enfin, par qui elle doit l'être [n° 364] : qui vivifie les morts, etc. **360. — I**. <L'Apôtre> commence donc par

promissio aboleretur, unde concludit *ideo ex fide*, scilicet consequimur promissionem, ut haeredes simus mundi. Io. V, 4. — *haec est victoria quae vincit mundum*, et cetera. Et hoc confirmat per contrarium medium ei quod supra assumpserat. Dictum est enim quod si iustitia ex lege esset, promissio aboleretur; sed si sit ex fide, remanet firma promissio propter virtutem divinae gratiae iustificantis hominem per fidem. Et hoc est quod dicit *ut promissio Dei sit firma*, non quidem per operationes hominum quae possunt deficere, sed *secundum gratiam* quae infallibilis est. 2 Co XII, 9. — *sufficit tibi gratia mea*, et cetera. 2 Co I, 20. — *quotquot sunt promissiones, in illo*, scilicet Christo, *sunt*, id est, veritatem habent. Deinde cum dicit *omni semini*, etc., ostendit in quibus impleatur praedicta promissio. Et primo proponit quod intendit, et dicit quod praedicta promissio sic implenda per fidem, est firma per gratiam. *Omni semini*, id est, omni homini qui fuerit qualitercumque semen Abrahae. Eccli. XLIV, 11 s. : *cum semine eorum permanent bona, haereditas sancta nepotes eorum*. Secundo, ibi *non ei*, etc., exponit quod dixerat *omni semini*. Est enim quoddam semen carnale, secundum illud Io. VIII, 33. — *semen Abrahae sumus*. Est aliud semen spirituale, secundum illud Matth. III, 9. — *potens est Deus de lapidibus his*, id est de gentibus, *suscitare filios Abrahae*; solum autem semen Abrahae carnale legem servavit, sed fidem eius etiam imitatur semen spirituale. Et sic, si per solam legem esset promissio, non impleretur in omni semine sed solum in carnali. Quia vero impletur per fidem quae est omnibus communis, planum est, quod impletur in omni semine. Tertio, ibi *qui est pater*, etc., probat quod supposuerat, scilicet quod semen Abrahae sit non solum quod est ex lege sed etiam quod est ex fide, per auctoritatem Scripturae, cuius, primo, ponit sensum, dicens, *qui*, scilicet Abraham, *est pater omnium nostrum*, id est, omnium credentium, sive Iudaeorum, sive gentilium. Supra, eodem : *ut sit pater omnium credentium*. Is. LI, 2. — *attendite ad Abraham patrem vestrum*. Secundo inducit

conclure son propos par une sorte de dilemme. Il est en effet manifestement nécessaire que la promesse soit accomplie ou par la foi, ou par la Loi; or <elle ne l'est> pas par la Loi, parce qu'elle serait abolie, donc <l'Apôtre> conclut : 1 dépend-il de la foi, c'est-à-dire la raison pour laquelle nous obtenons la promesse <par la foi>, c'est afin que nous soyons héritiers du monde : "La victoire qui triomphe du monde, c'est notre foi." <L'Apôtre> confirme cette déduction au moyen d'une raison opposée à celle qu'il avait prise en compte plus haut. Car il a été dit que si la justice venait de la Loi, la promesse serait abolie; mais si elle procède de la foi, elle demeure ferme à cause de l'efficacité de la grâce divine qui justifie l'homme par la foi. Et c'est bien ce que <l'Apôtre> dit : que la promesse <de Dieu> soit ferme, non par les œuvres de l'homme qui peuvent faillir, mais selon la grâce qui est infaillible "Ma grâce te suffit, car ma puissance se déploie dans la faiblesse **1. —** "C'est en lui" à savoir, dans le Christ "que toutes les promesses de Dieu ont leur oui", c'est-à-dire ont leur vérité.

361. — II. Ensuite lorsqu'il dit : *pour toute la postérité, etc.*, <l'Apôtre> montre en qui cette promesse s'est accomplie.

A. Il commence par exposer son intention, et il dit que cette promesse qui doit être ainsi accomplie par la foi est ferme par la grâce. Pour toute la postérité, c'est-à-dire pour tout homme qui sera, de quelque manière que ce soit, de la postérité d'Abraham : "Avec leur postérité demeurent toujours leurs biens; c'est un héritage saint que leurs neveux; et leur postérité s'est maintenue dans les alliances; et leurs fils à cause d'eux demeurent jusqu'à jamais; et leur postérité, ainsi que leur gloire, ne sera pas abandonnée."

362. — B. <En disant> ensuite : non seulement pour celui, <l'Apôtre> explique ce qu'il avait dit : pour toute la postérité. En effet, il y a une postérité charnelle, selon ce passage de l'évangile de Jean : "Nous sommes la postérité d'Abraham**.** Et il y a une postérité spirituelle, selon ce passage de Matthieu : "Dieu peut, de ces pierres mêmes", c'est-à-dire d'entre les nations, "susciter des enfants à Abraham." Mais la postérité

auctoritatem, dicens *sicut scriptum est*, Gen. XVII, 4, *quia patrem multarum gentium posui te*. Littera alia habet, *constitui te*, quod sensum non variat. Eccli. XLIV, 20. — *Abraham magnus pater multitudinis gentium*. Tertio, ibi *ante Deum*, etc., exponit quod dixerat. Sic enim dictum est *posui te* quasi iam esset impletum quod longe postea erat implendum : sed quae sunt futura in seipsis, in Dei providentia sunt praesentia, secundum illud Eccli. XXIII, 29. — *domino Deo nostro, antequam crearentur, omnia sunt agnita, sic et post perfectum respicit omnia*. Et ideo apostolus dicit quod hoc quod dictum est, *posui te*, intelligendum est *ante Deum*, id est, in eius praesentia, *cui credidisti*. Crediderat enim Abraham Deo futura praenuncianti, ac si videret praesentia, quia, ut dicitur Hebr. XI, 1. — *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. Deinde cum dicit *qui vivificat mortuos*, etc., ostendit a quo sit implenda huiusmodi promissio, dicens *qui*, scilicet Deus, *vivificat mortuos*, id est, Iudaeos, qui erant mortui in peccatis, contra legem agentes, vivificat per fidem et gratiam, ut promissionem Abrahae consequantur. Io. V, 21. — *sicut pater suscitat mortuos et vivificat*, et cetera. *Et vocat ea quae non sunt*, id est, gentiles vocat, scilicet ad gratiam, *tamquam ea quae sunt*, id est, tamquam Iudaeos. Infra c. IX, 25. — *vocabo non plebem meam*, et cetera. Significat autem gentiles per *ea quae non sunt*, quia erant omnino alienati a Deo. Sicut 1 Co XIII, 2 dicitur : *si charitatem non habuero, nihil sum*. Et sic per huiusmodi vocationem implebitur promissio Abrahae etiam in gentilibus. Vel quod dicit *et vocat ea quae non sunt*, non intelligitur de vocatione temporali, sed de vocatione praedestinationis aeternae, quia vocantur et eliguntur etiam qui non sunt ac si essent.

d'Abraham selon la chair a observé seulement la Loi, tandis que sa postérité spirituelle imite aussi sa foi. Si donc la promesse ne demeurait que par la Loi, elle ne serait pas accomplie pour toute la postérité, mais seulement dans sa postérité charnelle. Or du fait qu'elle est accomplie par la foi, qui est commune à tous, il est évident qu'elle est accomplie pour toute la postérité.

363. — C. Enfin <en disant :> : *qui est notre père à tous, etc.*, <l'Apôtre> prouve par l'autorité de l'Ecriture ce qu'il avait supposé, à savoir que la postérité d'Abraham n'est pas seulement celle qui est par la Loi, mais aussi celle qui est par la foi.

1. Et il en expose d'abord le sens en disant : *qui*, à savoir, Abraham, est notre père à tous, c'est-à-dire de tous les croyants, soit des Juifs, soit des païens, comme il l'a dit plus haut < être le père de tous les croyants " — <Et il est écrit dans le livre d'Isaïe> : "Portez votre attention sur Abraham votre père."

2. Puis il cite l'autorité <scripturaire> en disant : 17 *Selon qu'il est écrit* "Je t'ai établi pour être le père d'une multitude de nations." Une autre version lit : "Je t'ai constitué[367]", ce qui ne fait pas varier le sens. <Et il est écrit dans le livre de> l'Ecclésias tique : "Abraham fut l'illustre père d'une multitude de nations."

3. Enfin <en disant :> : 17 *devant Dieu*, il explique ce qu'il avait dit. Car il a été dit Je t'ai établi, comme si ce qui devait s'accomplir longtemps après avait été déjà accompli. Mais ce qui en soi n'est que dans l'avenir est présent dans la providence[368] de Dieu, selon ce passage de l'Ecclésiastique : "Car du Seigneur" Notre "Dieu, avant qu'elles fussent créées, toutes les choses étaient connues, de même qu'après leur achèvement il les considère toutes." Et c'est pourquoi l'Apôtre dit que ces mots : *Je t'ai établi,* doivent être entendus devant Dieu, c'est-à-dire en présence de Celui à qui tu as cru[369]. Car

[367] Voir le texte de la Vulgate pour Gn 17, 5.

[368] Voir ici chap. 1; leçon 6, n° 110. Lieux parallèles Somme Théologique P, Q. 22, a. 1; 1 Sentences dist. 39, Q. 2, a. 1; De veritate, Q. 5, a. 1 et 2.

[369] "Ante Deum credidisti (devant Dieu à qui tu as cru)" au lieu de "Ante Deum credidit (devant Dieu à qui il a cru)." Cette version figure dans la Glosa in Rom. IV, 17 (GPL, col. 1375, sous le nom d'Haymon; HAYMON D'AUXERRE, Super epistolam ad Romanos Iv, 17, PL 117, 399). Voir aussi

Eph. I, 4. — *eligit nos in ipso ante mundi constitutionem*. Et de hac vocatione dicitur infra IX, 12. — *non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori*. Vel, *vocationem* hic dicit simplicem Dei notitiam vel cognitionem, qua cognoscit futura, quae non sunt in actu sicut praesentia. Et hoc modo vocatio in Ps. CXLVII, 4 accipitur, cum dicitur : *qui numerat multitudinem stellarum*, et cetera. Et secundum hunc sensum quod hic dicitur, inducitur propter id quod supra dictum est *ante Deum cui credidisti*. Duo enim videbantur obstare ei quod dictum est *patrem multarum gentium posui te*. Quorum unum erat, quia ipse idem Abraham erat quasi emortuus prae senectute, ut infra dicetur. Et contra hoc dicit *qui vivificat mortuos*. Aliud autem est, quia illae multae gentes nondum erant. Et contra hoc subdit *et vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt*. Deinde cum dicit *qui contra spem*, commendat fidem Abrahae. Et primo ostendit magnitudinem fidei eius; secundo, efficaciam vel fructum eius, ibi *ideo et reputatum est*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit magnitudinem fidei Abrahae quantum ad promissionem seminis multiplicandi; secundo, quantum ad repromissionem seminis exaltandi, ibi *in repromissione*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit fidem eius fuisse magnam; secundo ostendit eam fuisse firmam, ibi *et non infirmatus est in fide*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit magnitudinem fidei Abrahae, dicens *qui*, scilicet Abraham, in hanc *spem credidit, ut fieret pater multarum gentium*, sed contra aliam spem. Circa quod considerandum est quod spes importat certam expectationem boni futuri, quae quidem certitudo est quandoque ex causa humana sive naturali, secundum illud 1 Co IX, 10. — *debet in spe qui arat, arare*.

Abraham avait cru à Dieu, qui lui révélait les choses à venir, comme s'il les eut vues présentes, selon qu'il est écrit : "La foi est la substance des réalités qu'on doit espérer, la preuve des réalités qu'on ne voit pas."

364. — III. En disant[370] qui vivifie les morts, etc., <l'Apôtre> montre par qui doit être accomplie la promesse. Il dit : *qui*, à savoir, Dieu, vivifie les morts, c'est-à-dire les Juifs qui étaient morts dans leurs péchés, en agissant contre la Loi. Il les vivifie par la foi et par la grâce, afin qu'ils obtiennent <l'accomplissement de> la promesse faite à Abraham : "Comme le Père relève les morts et les vivifie, ainsi le Fils vivifie qui il veut."

Et il appelle les choses qui ne sont pas, c'est-à-dire les Gentils à la grâce, comme celles qui sont, c'est-à-dire comme les Juifs : "Qui n'est pas mon peuple, je l'appellerai mon peuple et bien-aimée qui n'est pas la bien-aimée; et celle qui n'a pas obtenu miséricorde, <je l'appellerai> objet de miséricorde."

<L'Apôtre> désigne les Gentils par les choses qui ne sont pas, parce qu'ils étaient tout à fait étrangers à Dieu, comme il est dit : "Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien." Et c'est par cette vocation que la promesse faite à Abraham s'accomplira, même à l'égard des Gentils.

365. — Ou bien ce qu'il dit : *Et il appelle les choses qui ne sont pas*, ne s'entend pas de la vocation selon le temps, mais de la vocation selon la prédestination éternelle[371], par laquelle sont appelés et choisis, même ceux qui ne sont pas, comme s'ils étaient "Il nous a élus en lui avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans la charité." Et à propos de cette vocation il est dit : "non à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'appel, il lui fut dit : L'aîné servira le plus jeune."

Ou bien, il appelle ici vocation la simple notion ou connaissance de Dieu, par laquelle il voit les choses futures, celles qui ne sont

---

dans DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. III (notae ad versionem antiquam, sous le nom PsEUD0-VIGILE DE THAPSE, Opus contra Varimadum, lib. III, c. XLV, CCL 90, 116), p. 608.

[370] Lieux parallèles S. TIs. P, Q. 14, a. 9; 1 Sentences dist. 38, Q. 1, a. 4; De veritate, Q. 2, a. 8; 1 Contra Gentiles c. 66.

[371] Lieu parallèle I Sentences dist. 41, Q. 1, a. 2, sol. 3.

Quandoque vero certitudo expectantis est ex causa divina, secundum illud Ps. XXX, 2. — *in te, domine, speravi*, et cetera. Hoc ergo bonum, quod Abraham fieret pater multarum gentium, certitudinem habebat ex parte Dei promittentis, sed contrarium apparebat ex causa naturali sive humana. Ideo dicit *qui contra spem*, causae naturalis vel humanae, *credidit in spem*, scilicet divinae promissionis. Quam quidem secundo ponit dicens *secundum quod dictum est ei*, scilicet Gen. XXII, 17. — *sic erit semen tuum sicut stellae caeli et sicut arena maris*. Utrumque autem horum inducitur propter similitudinem innumerabilis multitudinis. Nam, quantum ad stellas, dicitur Deut. I, 10. — *dominus Deus vester multiplicavit vos, et estis hodie sicut stellae caeli*. Quantum ad arenam, dicitur III Reg. IV, 20. — *Iuda et Israel innumerabiles sicut arena maris sunt*. Potest tamen aliqua differentia inter utrumque attendi, ut stellis comparentur iusti, qui fuerunt ex semine Abrahae, Dan. XII, 3. — *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, quasi stellae in perpetuas aeternitates*. Arenae autem comparantur peccatores, quia fluctibus mundi quasi cuiusdam maris opprimuntur, Ier. V, v. 22. — *posui arenam terminum maris*. Deinde cum dicit *et non infirmatus est*, ostendit firmitatem Abrahae, quam primo proponit dicens *et non infirmatus est*. Sicut enim temperantia ostenditur non esse infirma, quae magnis concupiscibilibus non vincitur, ita fides ostenditur non esse infirma, sed fortis quae a magnis	pas en acte, comme si elles étaient présentes[372]. C'est en ce sens que la vocation est prise au psaume 146, où il est dit : "Qui compte la multitude des étoiles, et à elles toutes donne des noms." Et suivant ce sens, ce qui est dit ici est cité à cause de ce qui a été dit plus haut : devant Dieu à qui tu as cru. **366. —** Deux choses, en effet, semblaient s'opposer à ce qui a été dit Je t'ai établi pour être le père d'une multitude de nations. La première d'entre elles était que ce même Abraham était comme mort à cause de sa vieillesse, comme on le dira plus loin**.** Mais <l'Apôtre> contredit cela en disant : *qui vivifie les morts*. Le second obstacle était que cette multitude de nations n'existait point encore. Ce que l'Apôtre contredit en ajoutant : et appelle les choses qui ne sont pas, comme celles qui sont[373]. **367. —** Lorsque <l'Apôtre> dit : 18 lui qui a cru, espérant contre l'espérance, il exalte la foi d'Abraham [n° 323]. **A)** Et il montre d'abord la grandeur de sa foi. **B)** Puis, il en montre l'efficacité ou le fruit [n° 377] : 22 Voilà pourquoi cela lui fut même imputé à justice. **A**. Il montre la grandeur de la foi d'Abraham quant à deux choses **1)** quant à la promesse de la multiplication de sa postérité. **2)** quant à la promesse de l'exaltation de sa postérité [n° 374] : 20 en face de la promesse de Dieu, etc. 1. Sur le premier point <l'Apôtre> montre deux choses :

[372] voir Glosa in Rom. IV, 17 (GPL, col. 1375 D). Lieux parallèles : Somme Théologique 1a Q. 14, a. 13; Q. 86, a. 3 et 4; 1 Sentences dist. 38, a. 5; 1 Contra Gentiles c. 67; De veritate, Q. 2, a. 12; De quodlibet 12, Q. 3, a. 1.

[373] Dans les Bibles actuelles, ce verset de saint Paul (ta mê enta ôs onta) est traduit ainsi "Les choses qui ne sont pas comme si elles étaient", c'est-â-dire Dieu appelle â l'existence ce qui n'est pas. Mais la Vulgate — qui décalque littéralement le grec — autorise à comprendre que Dieu appelle aussi bien ce qui n'est pas que ce qui est. D'où la triple interprétation qu'en donne ici saint Thomas : ou bien il s'agit de la vocation des non-Juifs à la grâce; ou bien de la prédestination comprise comme un appel; ou bien de la connais sance qu'a Dieu des réalités futures. Dans la Somme Théologique P, Q. 14, a. 9 ou De veritate, Q. 2, a. 8, les "non étants " (mè onta) sont aussi inter prétés comme désignant les "purs possibles", "qui ne sont pas, n'ont pas été et ne seront pas", et dont Dieu a une science "de simple intelligence" et non "de vision " (voir également De veritate, Q. 4, a. 7).

difficultatibus non superatur. I Petr. V, 9. — *cui resistite fortes in fide*. Secundo, ibi *nec consideravit*, etc., ponit difficultates ex quibus ostenditur fides eius non fuisse infirma. Et primo quidem ex parte ipsius Abrahae, cum dicit *non consideravit*, scilicet ad discernendum promissionem, *corpus suum emortuum*, scilicet quia iam mortificata erat in eo vis generativa propter senectutem, unde dicit *cum iam fere centum annorum esset*. Abrahae enim centenario existenti natus est Isaac, ut habetur Gen. XXI, 5. Per annum autem ante fuerat sibi filius promissus, secundum illud Gen. XVIII, 10. — *revertens veniam ad te tempore isto, et erit Sarae filius*. Sed videtur quod non fuit corpus eius emortuum quantum ad vim generativam, quia etiam post mortem Sarae duxit Cethuram uxorem, quae genuit ei filios, ut dicitur Gen. XXV, 1. Dicunt ergo quidam quod mortua erat in eo vis generativa quantum ad hoc, quod ex muliere antiqua generaret, non quantum ad hoc quod generaret filium ex iuvencula. Solent enim senes ex iuvenculis mulieribus prolem gignere, non autem ex antiquis, quae sunt minus aptae ad concipiendum. Sed melius dicendum videtur quod Abrahae miraculose restituta erat vis generandi et quantum ad Saram et quantum ad omnes mulieres. Secundo ponit difficultatem ex parte uxoris, cum dicit *et emortuam vulvam Sarae*, scilicet non consideravit ut discrederet. Dicit autem emortuam quantum ad actum generandi, tum propter sterilitatem, tum propter senectutem. Iam enim desierant ei fieri muliebria, ut dicitur Gen. XVIII, 11. Et ideo Is. LI, 2 ubi dicitur : *attendite ad Abraham patrem vestrum et ad Saram quae vos peperit*, ut ostenderet utriusque mortificationem et frigiditatem, praemisit dicens : *attendite ad petram unde excisi estis, et ad cavernam laci de qua*

a) D'abord, que sa foi fut grande.

b) Puis, qu'elle a été ferme [n° 370] Et il ne s'affaiblit pas dans la foi, etc.

368. — a. <L'Apôtre> expose la grandeur de la foi d'Abraham en disant deux choses :

— En disant d'abord : lui qui, à savoir, Abraham, a cru jusqu'à cette espérance en sorte qu'il devint le père d'une multitude de nations, et cela contre toute espérance. A ce propos il faut considérer que l'espérance suppose une attente certaine d'un bien futur[374] certitude qui résulte quelquefois d'une cause humaine ou naturelle, selon ce passage <de la première épître de l'Apôtre> aux Corinthiens : "Celui qui laboure doit labourer dans l'espérance." Mais parfois la certitude de celui qui attend se fonde sur un motif divin, selon ce verset du psaume "En toi, Seigneur, j'ai espéré, je ne serai pas confondu à jamais." Ce bien donc, qui faisait d'Abraham le père d'une multitude de nations, avait sa certitude du côté de Dieu qui promettait, mais du côté de la cause humaine ou naturelle on en voyait le contraire. C'est pourquoi <l'Apôtre> dit : espérant contre l'espérance, du côté de la cause naturelle ou humaine, il a cru en cette espérance, à savoir, celle de la promesse divine.

369. — Ensuite <l'Apôtre> expose <la grandeur de la foi d'Abraham> en disant : *Selon ce qui lui fut dit*, c'est-à-dire au livre de la Genèse : "Ainsi ta postérité sera-t-elle comme les étoiles du ciel et comme le sable de la mer[375]." Il cite les étoiles et le sable à cause de leur similitude avec la multitude innombrable <de la postérité d'Abraham>. En effet, à propos des étoiles il est dit : "Le Seigneur votre Dieu vous a multipliés, et vous êtes aujourd'hui comme les étoiles du ciel, en très grand nombre." Et à propos du sable : "Juda et Israël étaient innombrables comme le sable de la mer par leur multitude." Toutefois, on peut remarquer quelque différence entre

[374] Lieux parallèles 3 Sentences dist. 26, Q. 2, a. 4; Somme Théologique 2 Q. 18, a. 4; De virtut., Q. 4, a. 2, sol. 4; II Ad Tim. 1, 12, lect. 4 (éd. Marietti, n 27)

[375] Gn 22, 17. Cette citation est formée en réalité de deux citations juxtaposées : de Gn 15, 5 pour la première partie de la citation : "Sic erit semen tuum (ainsi ta postérité sera-t-elle)", et de Gn 22, 17 pour la seconde partie de la citation : "sicut stellae caelz et sicut arena manzs (comme les étoiles du ciel et comme le sable de la mer)." On retrouve le même texte dans Glosa in Rom. IV, 18 (GPL, col. 1376 C).

praecisi estis. Deinde cum dicit *in repromissione etiam Dei*, etc., commendat fidem Abrahae quantum ad iteratam promissionem de seminis exaltatione. Et primo ponit fidei firmitatem; secundo, firmitatis causam, ibi *dans gloriam Deo*. Dicit ergo primo *in repromissione etiam Dei*, id est, in iterata eius promissione, vel de seminis multitudine quam promisit, primo quidem Gen. XV, 5, dicens : *suspice caelum et numera stellas si potes*, et infra c. XVII, 4. — *eris pater multarum gentium*, et iterum infra XXII, 17. — *multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli*. Vel intelligendum est *in repromissione Dei*, id est, in iterata promissione de exaltatione seminis eius, quia cum dixisset : *multiplicabo semen tuum*, statim subdit : *possidebit semen tuum portas inimicorum tuorum, et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae*. In hac quidem Dei promissione *non haesitavit*, id est, non dubitavit *diffidentia*, scilicet, quod diffideret de veritate divinae repromissionis. Iac. I, 6. — *qui haesitat similis est fluctui maris*, et cetera. *Sed confortatus est fide*, id est, fortiter fidei adhaesit. I Petr. ult. : *cui resistite fortes in fide*. Consequenter cum dicit *dans gloriam Deo*, assignat rationem firmitatis fidei eius dicens : *confortatus est*, inquam, *fide, dans gloriam Deo*, in quantum scilicet consideravit omnipotentiam eius. Ps. CXLVI, 5. — *magna virtus eius*, et cetera. Unde et hic subditur *plenissime sciens quia quaecumque promisit Deus, potens est et facere*. Sap. XII, 18. — *subest tibi enim cum volueris posse*. Ex quo patet quod quicumque non est firmus in fide Dei, quantum est in se divinae gloriae derogat vel quantum ad eius veritatem, vel quantum ad eius potentiam. Deinde cum dicit *et reputatum est ei*, commendat fidem Abrahae quantum ad eius effectum. Et primo ponit effectum quem in ipso habuit, dicens : *ideo*, scilicet quia Abraham tam perfecte hoc ipsum credidit, *reputatum est illi ad iustitiam*. Mach. II, 52. — *et reputatum est ei ad iustitiam*. Secundo ostendit effectum, quem fides eius habet etiam in aliis. Et circa hoc tria facit. Primo ponit similitudinem

ces deux termes, en ce sens que les justes, qui furent de la postérité d'Abraham, sont comparés aux étoiles : "Ceux qui enseignent la justice à un grand nombre seront comme les étoiles dans les perpétuelles éternités." Mais les pécheurs sont comparés au sable, parce qu'ils sont comprimés par les flots du monde comme il en est du sable de la mer : "Moi qui ai donné le sable pour borne à la mer, précepte éternel, qu'elle ne transgressera pas; ses flots s'agiteront et ils ne prévaudront pas; ils se soulèveront et ils ne la dépasseront pas."

370. — b. En disant Et il ne s'affaiblit pas, <l'Apôtre> montre la fermeté d'Abraham. Il commence par l'indiquer par ces mots : *Et il ne s'affaiblit pas dans la foi.* Car de même que la tempérance, qui ne se laisse pas vaincre par les grandes convoitises, ne s'affaiblit manifestement pas, ainsi la foi, qui n'est pas dominée par les grandes difficultés, ne s'affaiblit manifestement pas <non plus>, mais est forte : "Résistez au diable, fermes dans la foi, sachant que la même souffrance est imposée à votre fraternité qui est dans le monde."

371. — Ensuite, <en disant :> : *ni ne considéra*, <l'Apôtre> expose les difficultés qui ont révélé la fermeté de la foi <d'Abraham>.

Et premièrement du côté d'Abraham lui-même, lorsqu'il dit : *ni ne considéra*, à savoir, pour mettre en cause la promesse, que son corps était mort, c'est-à-dire que la puissance génératrice était déjà éteinte en lui à cause de sa vieillesse. C'est pourquoi <l'Apôtre> dit : puisqu'il avait déjà près de cent ans. Abraham, en effet, était centenaire quand naquit Isaac, ainsi qu'on le rapporte dans la Genèse**.** Néanmoins un fils lui avait été promis une année auparavant, selon ce passage : "En retournant, je viendrai vers toi en ce temps-ci, toi vivant encore, et Sara ton épouse aura un fils."

372. — Mais on voit que son corps ne fut point mort quant à la puissance génératrice, parce que, même après la mort de Sara, il prit pour épouse Qetoura, qui lui engendra des enfants, ainsi qu'on le rapporte dans la Genèse**.**

effectus, dicens *non autem scriptum est tantum propter ipsum, quia reputatum est illi ad iustitiam*, ut scilicet reputemus quod soli Abrahae fides ad iustitiam reputata sit, *sed*, scriptum est, *propter nos, quibus reputabitur*, scilicet fides, *ad iustitiam*. Infra XV, 4. — *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sic ergo scriptum est propter eum ut sit nobis in exemplum, et propter nos ut sit nobis in iustificationis spem. Secundo, ibi *credentibus in eum*, ostendit similitudinem fidei. Reputata est enim ad iustitiam fides Abrahae credenti, quod corpus suum emortuum, et emortua vulva Sarae posset vivificari ad filiorum procreationem. *Reputabitur*, et nobis, *credentibus in eum, qui suscitavit dominum nostrum Iesum Christum a mortuis* : et in Deum patrem, cui ipse dicit in Ps. XL, v. 11. — *tu autem, domine, miserere mei et resuscita me*. Et quia eadem est virtus patris et filii, ipse etiam in propria virtute surrexit. Quod autem haec fides iustificet, habetur infra X, 9. — *si confitearis in ore tuo dominum Iesum, et in corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris*. Tertio, ibi *qui traditus est*, etc., assignat causam quare fides resurrectionis Christi iustificet, dicens *qui*, scilicet Christus, *traditus est*, scilicet in mortem, a Deo patre, infra VIII, 31. — *proprio filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum*; et a seipso, Eph. V, 25. — *tradidit semetipsum pro nobis*; et a Iuda, Io. XIX, v. 11. — *qui me tradidit tibi maius peccatum habet*; et a Iudaeis, Matth. XX, 19. — *tradent eum gentibus ad illudendum. Et resurrexit propter iustificationem nostram*, id est, ut nos resurgendo iustificaret. Infra VI, 4. — *quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus*. Et quod propter delicta nostra sit traditus in mortem, manifestum videtur ex hoc quod sua morte meruit nobis deletionem peccatorum, sed resurgendo non meruit, quia in statu resurrectionis non fuit

Certains <commentateurs> disent que la puissance génératrice était éteinte en lui pour engendrer d'une femme âgée, mais non pour lui engendrer un enfant d'une jeune fille. En effet, on voit souvent des vieillards engendrer une descendance de femmes jeunes, et non de femmes âgées, qui sont moins aptes à concevoir. Mais il vaut mieux dire, semble-t-il, qu'Abraham avait miraculeusement recouvré la puissance d'engendrer à l'égard de Sara et de toutes ses autres femmes[376].

373. — Puis, <l'Apôtre> expose la difficulté du côté de l'épouse <d'Abraham> en disant : *et que la matrice de Sara était morte*, c'est-à-dire qu'il ne considéra point <qu'elle était morte> pour <ne pas> manquer de foi. Mais <l'Apôtre> dit que la matrice de Sara était morte quant à l'acte d'engendrer, tant à cause de sa stérilité que de sa vieillesse. Car ainsi qu'il est dit dans la Genèse : "Sara avait" déjà "cessé d'avoir ce qu'ont les femmes." Et c'est pourquoi il est écrit dans Isaïe : "Portez votre attention sur Abraham votre père, et sur Sara qui vous a enfantés." Afin de montrer leur état de mort et de frigidité, <le prophète> commence par dire : "Portez votre attention sur la pierre dont vous avez été taillés, et sur la cavité de la citerne dont vous avez été arrachés."

374. — 2. En ajoutant : 20 en face de la promesse de Dieu, etc., <l'Apôtre> exalte la foi d'Abraham quant à la promesse réitérée de l'exaltation de sa postérité.

a) Et il expose d'abord la fermeté de sa foi.

b) Puis, la cause de sa fermeté [n° 376] rendant gloire à Dieu.

375. — a. 1l dit donc premièrement : en f ace de la promesse de Dieu, c'est-à-dire de sa promesse réitérée, ou de la multiplication de sa postérité que Dieu lui avait promise, tout d'abord en disant : "Regarde le ciel, et compte les étoiles, si tu peux. Et il ajoute : *Ainsi sera ta postérité* " Et plus loin encore : "Tu seras le père de beaucoup de nations." Et de nouveau : "Je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel." Ou bien : en face de la promesse de Dieu, c'est-à-dire en face de la promesse réitérée de l'exaltation de sa postérité, car

[376] Voir SAINT AUGUSTIN, Queszwns sur l'Heptateu que I, Q. XXXV (CCL 33, 14).

viator, sed comprehensor. Et ideo dicendum est quod mors Christi fuit nobis salutaris, non solum per modum meriti sed etiam per modum cuiusdam efficientiae. Cum enim humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis eius, ut Damascenus dicit, omnes passiones et actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferae, utpote ex virtute divinitatis provenientes. Sed quia effectus habet aliqualiter similitudinem causae, mortem Christi, qua extincta est in eo mortalis vita, dicit esse causam extinctionis peccatorum nostrorum : resurrectionem autem eius qua redit ad novam vitam gloriae, dicit esse causam iustificationis nostrae, per quam redimus ad novitatem iustitiae.	après avoir dit : "Je multiplierai ta postérité", il ajoute aussitôt : "Ta postérité possédera les portes de tes ennemis, et seront bénies en ta postérité toutes les nations de la terre." En face de cette promesse de Dieu <Abraham> n'hésita point, c'est-à-dire ne douta point par défiance, à savoir ne se défia pas de la vérité de la promesse divine : "Celui qui hésite est semblable au flot de la mer, qui est agité et poussé çà et là par le vent." — Mais il se fortifia par la foi, c'est-à-dire adhéra fortement à la foi : < Résistez au diable, fermes dans la foi." **376. —** b. Lorsqu'il dit ensuite rendant gloire à Dieu, <l'Apôtre> donne la raison de la fermeté de la foi <d'Abraham>. Il se fortifia, dis-je, par la foi, rendant gloire à Dieu, à savoir en considérant sa toute-puissance : "Grand est Notre Seigneur et grande est sa puissance." Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il convaincu que, ce que <Dieu> a promis, il est aussi puissant pour le faire. — <Il est écrit au livre de> la Sagesse : "Il dépend de toi, lorsque tu veux, de pouvoir." Il est donc évident que celui qui n'est pas ferme dans la foi divine détracte la gloire divine, soit quant à elle-même, soit quant à sa vérité, soit quant à sa puissance. **377. — B**. En disant : 22 Voilà pourquoi cela lui fut même imputé à justice, <l'Apôtre> exalte la foi d'Abraham quant à son effet. 1. Il expose l'effet qu'elle a dans Abraham lui-même, en disant : *Voilà pourquoi*, c'est-à-dire parce que Abraham a cru si parfaitement à cette promesse, cela lui fut même imputé à justice. <Et à son endroit il est aussi écrit au> premier livre des Maccabées : "Abraham n'a-t-il pas été trouvé fidèle dans la tentation, et cela ne lui a-t-il pas été imputé à justice **?**" **378. —** 2. Il montre ensuite l'effet que sa foi a aussi dans les autres. Et dans ce but il exprime trois choses : **a. 1**l exprime premièrement la similitude d'effet, en disant : 23 *Or ce n'est pas pour lui seul qu'il est écrit que ce lui fut imputé à justice,* c'est-à-dire ne pensez pas que la foi d'Abraham a été imputée à justice à lui seul, mais cela a été écrit pour nous aussi, à qui cette foi sera imputée à justice. <L'Apôtre explicite cela lorsqu'il écrit> plus loin : "tout

	ce qui a été écrit a été écrit pour notre instruction, afin que par la patience et la consolation des Ecritures nous ayons l'espérance." Cela a donc été écrit pour lui, afin qu'il nous soit un exemple, mais aussi pour nous, afin que nous en tirions l'espérance de notre justification. **379. —** b. En disant : 24 à nous qui croyons en Celui, <l'Apôtre> montre en second lieu la similitude de la foi. En effet, la foi a été imputée à justice à Abraham, parce qu'il a cru que son corps déjà mort et la matrice de Sara devenue stérile pouvaient être vivifiés pour procréer des enfants. <Or cette foi> nous sera aussi imputée, à nous qui croyons en Celui qui a ressuscité des morts Jésus-Christ Notre Seigneur, et en Dieu le Père, auquel le Christ dit lui-même : "Mais toi, Seigneur, aie pitié de moi et ressuscite-moi." Et parce que la puissance du Père et celle du Fils sont la même, le Fils lui-même ressuscita par sa propre puissance[377]. Or, le fait que cette foi justifie, on le voit plus loin <dans cette même épître> "si tu confesses de ta bouche que Jésus-Christ est Seigneur, et si en ton cœur tu crois que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé." **380. —** c. En disant en troisième lieu : 25 qui a été livré, etc., <l'Apôtre> donne la raison pour laquelle la foi en la Résurrection du Christ justifie. Lui qui, dit-il, a été livré, à savoir à la mort par Dieu le Père : "Lui qui n'a pas épargné même son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous "; et de lui-même : "Le Christ s'est livré lui-même pour nous "; et par Judas : "Celui qui m'a livré à toi a un plus grand péché et par les Juifs — "Ils le livreront aux païens pour être bafoué, flagellé et mis en croix; et le troisième jour, il ressuscitera " Et qui est ressuscité pour notre justification, c'est-à-dire pour nous justifier en ressuscitant : "Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en <sa> mort, afin que, comme le Christ est ressuscité d'entre les morts […] de même nous aussi, nous marchions dans une

[377] Lieu parallèle : Super Psalmos, in Ps. 40, 11 le Christ en tant qu'homme n'a pas le pouvoir de ressusciter, mais bien selon la puissance de sa divinité, qui est la même dans le Père et dans le Fils. Et c'est pourquoi s'il ressuscita par le pouvoir du Père, il ressuscita par son propre pouvoir. Et il demande au Père en tant qu'homme, puisqu'il avait <ce pouvoir> en tant que Dieu, afin de montrer que <sa résurrection> se fit par la puissance de sa divinité." (trad. Par J-E. Stroobant de Saint-Eloy, p. 529).

	nouveauté de vie." Qu'il ait été livré à la mort pour nos péchés, cela semble évident, du fait que par sa mort il nous a mérité la destruction des péchés[378], mais en ressuscitant il ne l'a point méritée, parce que en l'état de résurrection il n'était plus voyageur (viator), mais compréhenseur (comprehensor)[379], Voilà pourquoi il faut dire que la mort du Christ nous fut salutaire, non seulement par mode de mérite[380], mais aussi par mode d'efficience[381]. En effet, comme l'humanité du Christ était en quelque sorte l'instrument de sa divinité, ainsi que le dit Jean Damascène[382], toutes les souffrances et les actions de l'humanité du Christ nous furent salutaires, en tant qu'elles procédaient de la vertu de sa divinité[383]. Mais parce que l'effet a également une similitude de cause, <l'Apôtre> dit que la mort du Christ, par laquelle a été éteinte en lui la vie mortelle, est la cause de l'extinction de nos péchés, et que sa résurrection par laquelle il est revenu à la vie nouvelle est la cause de notre justification, par laquelle nous revenons au renouvellement de la justice[384].

[378] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 49, a. 1; Q. 69, a. 1, sol. 2, 3

[379] Dans le langage médiéval, viator (voyageur ou pèlerin) s'oppose à comprehensor (compréhenseur ou bienheureux), c'est-à-dire celui qui saisit Dieu. Ce mot comprehensor est d'origine pauli nienne, voir en particulier dans dans Ph 3, 12-13a :, que j'aie atteint le but ou que je sois déjà parvenu à la perfection; mais je poursuis ma course pour tâcher de le saisir (comprehendam) puisque j'ai été moi-même saisi (comprehensus sum) par le Christ Jésus. Frères, je ne compte pas encore l'avoir saisi (comprehendisse)." Le Christ était " simul viator et comprehensor (à la fois voyageur et compréhenseur), en d'autres termes, il jouissait de la vision béati fique à la cime de son âme et cette vision ne rejaillissait pas sur l'ensemble de son être qui se voulait effectivement solidaire de notre nature humaine. —Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 15, a. 10; 3 Sentences dist. 15, Q. 2, a. 1, Q. 3; dist. 18, a. 2; De veritate, Q. 10, a. 11 sol. 3; Q. 26, a. 10, sol. 14, 15; Q. 29, a. 6; Compend. theol., c. 231.

[380] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 48, a. 1; a. 6, sol. 3; De veritate, Q. 26, a. 6, sol. 4.

[381] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 48, a. 6; Q. 49, a. 1.

[382] SAINT JEAN DAMASCÈNE, Defide orthodoxa III, c. 15 (PG 94, 1059 A-1060 A; éd. E. M. Buytaert, p. 239).

[383] Si le Christ nous avait rachetés par le seul mérite de ses souf frances, il n'aurait pas opéré par lui-même notre salut, mais il eût été seulement le motif pour lequel le Père aurait effectué notre rédemption. Le Christ a été cause méritoire en tant qu'homme et cause rédemptrice efficiente en tant que Dieu. D'où aussi l'efficacité universelle de cette cause dont la puissance est infinie comme la nature divine elle-même.

[384] Sur la résurrection du Christ comme cause de notre justifi cation, voir l'article de J-P. TORRELL, " La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas", p. 179-208. — Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 56, a. 1 et 2; 3 Sen dist. 21, Q. 2, a. 2, sol. 1; 4 Sentences dist. 43, Q. I, a. 2, Q. 1; 4 Contra Gentiles c. 79; De veritate, Q. 29, a. 4, sol. 1; Compend. theol., c. 239; Super Job 19, 25; Ad Rom. 6, 11, lect. 2 (éd. Marietti, n° 491); l Ad Cor. 15, 12, lect. 2 (éd. Marietti, n° 913-915); I Ad Thess. 4, 13 et 15, lect. 2 (éd. Marietti, n° 95 et 98).

Caput 5	CHAPITRE 5
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 5]**
	[n° 381] : 1 Étant donc justifiés par la foi, ayons la paix avec Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ, [n° 383] 2 par qui aussi nous avons accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis, [n° 384] et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu. [n° 386] Et non seulement <cela>, mais nous nous glorifions même dans les tribulations, sachant que la tribulation opère la patience; [n° 388] "la patience la mise à l'épreuve, et la mise à l'épreuve l'espérance; [n° 390] or l'espérance ne confond point, parce que la charité de Dieu a été répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.
[86185] Super Rom., cap. 5 l. 1 Postquam apostolus ostendit necessitatem gratiae Christi, quia sine ea nec cognitio veritatis gentibus, nec circumcisio et lex Iudaeis profuerunt ad salutem, hic incipit commendare virtutem gratiae. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quae bona per gratiam consequamur; secundo, a quibus malis per eam liberemur, ibi *propterea sicut per unum hominem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit modum perveniendi, seu viam qua venimus ad gratiam; secundo ostendit bona quae per gratiam consequimur, ibi *et gloriamur in spe gloriae*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo exhortatur ad debitum gratiae usum; secundo ostendit nobis gratiae aditum, ibi *per quem accessum*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod fides reputabitur omnibus ad iustitiam credentibus resurrectionem Christi, quae est causa nostrae iustificationis. *Iustificati igitur ex fide*, inquantum scilicet per fidem resurrectionis effectum eius participamus, *habeamus pacem ad Deum*, scilicet	**381. —** Après avoir montré la nécessité de la grâce du Christ, parce que sans elle ni la connaissance de la vérité pour les Gentils, ni la circoncision et la Loi pour les Juifs n'ont été d'aucune utilité pour le salut [n° 109], l'Apôtre commence, à partir de ce chapitre, par exalter l'efficacité de la grâce. Dans ce dessein il montre deux choses — Quels biens nous obtenons par la À grâce. De quels maux nous sommes libérés par elle [n° 406] : 12 C'est pourquoi, de même que par un seul homme, etc. Sur le premier point il exprime deux choses : **I)** Il indique d'abord le moyen d'arriver, ou la voie par laquelle nous parvenons à la grâce. **II)** Puis, il montre les biens que nous obtenons par la grâce [n° 384] : et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire, etc. **I**. Sur le moyen de parvenir à la grâce : **A)** Il exhorte à en user comme il convient. **B)** Il nous en montre l'accès [n° 383][385] qui aussi nous avons accès, etc. **382. — A**. <L'Apôtre> a donc commencé par dire que la foi sera imputée à justice à ceux qui croiront en la résurrection du Christ,

[385] Voir chap. 2, leçon 3, n° 216. Voir notamment SAINT AUGUSTIN, De gratia Christi et de peccato originali I, xxxti, 35, XXXIII, 36 (BA 22, 122-125); De haeresibus LXXXVIII (CCL 46, 340-341).

subiiciendo nos et obediendo ei. Iob XXII, 21. — *acquiesce igitur ei et habeto pacem*. Iob IX, 4. — *quis restitit ei, et pacem habuit ?* Et hoc per Iesum Christum dominum nostrum, qui nos ad istam pacem perduxit. Eph. II, 14. — *ipse est pax nostra*. Unde subdit *per quem*, Christum *accessum habemus*, scilicet tamquam per mediatorem. Tim. II, 5. — *mediator Dei et hominum*, et cetera. Eph. II, 18. — *per ipsum accessum habemus ambo in uno spiritu ad patrem*. Accessum, inquam, *in gratiam istam*, id est, in statum gratiae. Io. I, 17. — *gratia et veritas per Iesum Christum facta est. In qua*, id est, per quam gratiam, non solum resurreximus a peccatis, sed etiam *stamus*, fixi et erecti per affectum in caelestibus. Ps. CXX, 21. — *stantes erant pedes nostri*. Et iterum : *nos autem surreximus, et erecti sumus*. Et hoc *per fidem*, per quam, scilicet, gratiam consequamur, non quia fides praecedat gratiam, cum potius per gratiam sit fides. Eph. II, 8. — *gratia estis salvati per fidem*, scilicet, quia primus effectus gratiae in nobis est fides. Deinde cum dicit *gloriamur in spe gloriae*, etc. ostendit quae bona nobis per gratiam provenerunt. Primo dicit quod per gratiam habemus gloriam spei; secundo, quod per gratiam habemus gloriam Dei, ibi *non solum autem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit magnitudinem spei, in qua gloriamur; secundo, eius vehementiam, ibi *non solum autem*, et cetera. Tertio, eius firmitatem, ibi *spes autem non confundit*, et cetera. Magnitudo autem spei consideratur ex magnitudine rei speratae, quam ponit dicens *et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*, id est ex hoc quod speramus nos adepturos gloriam filiorum Dei. Per gratiam enim Christi adepti sumus *spiritum adoptionis filiorum Dei*, ut dicitur infra c. VIII, 15, et Sap. V, 5. — *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*. Filiis autem debetur haereditas patris, infra VIII, 17. — *si autem filii et haeredes*. Haec autem haereditas est gloria quam Deus habet in seipso. Iob XL,

laquelle est la cause de notre justification. Etant donc justifiés par la foi, à savoir, en tant que par la foi en la résurrection nous participons à son effet, ayons la paix avec Dieu, en nous soumettant à lui et en lui obéissant : "Soumets-toi donc à Dieu, et tu auras la paix." Et : "Qui lui a résisté et a eu la paix **?**" Et cela par Notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a conduits à cette paix : "C'est lui qui est notre paix."

383. — B. C'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : 2 *qui*, c'est-à-dire le Christ, nous avons accès, à savoir, comme médiateur : "il n'y a qu'un Dieu et qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme, qui s'est livré lui-même pour la rédemption de tous, comme un témoignage en son temps." — "C'est par lui que nous avons accès les uns et les autres auprès du Père, dans un seul Esprit" Accès, dis-je, à cette grâce, c'est-à-dire à cet état de grâce : "La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ." — En laquelle, c'est-à-dire par laquelle grâce, non seulement nous sommes ressuscités de nos péchés, mais nous sommes aussi établis, fixés et élevés par l'affection pour les réalités célestes : "Nos pieds se tenaient dans tes parvis, ô Jérusalem." Et encore : "Alors que nous, nous nous sommes relevés, et nous nous sommes dressés." Et cela par la foi, au moyen de laquelle nous obtenons la grâce; non point que la foi précède la grâce, puisque au contraire la foi est <infusée> par la grâce[386] — "C'est par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi**,** à savoir parce que le premier effet de la grâce en nous, c'est la foi.

384. — II. En disant ensuite : nous nous glorifions dans l'espérance, etc., <l'Apôtre> montre les biens qui nous arrivent par la grâce.

— Il commence donc par dire que par la grâce nous avons la gloire de l'espérance.

— Puis, la gloire de Dieu [n° 404] : 11 Et non seulement <cela>, etc.

Sur le premier de ces biens, il montre trois choses

A) D'abord, la grandeur de l'espérance, dans

[386] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 6, a. 1; 3 Contra Gentiles c. 152; Ad Ephee. 2, 8, lect. 3 (éd. Marietti, n° 93).

v. 4. — *si habes brachium ut Deus*, et cetera. Et huiusmodi spes indita est nobis per Christum. I Petr. I, 3 s. : *regeneravit nos in spem vivam, per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis in haereditatem incorruptibilem*, et cetera. Et haec gloria, quae in futuro in nobis complebitur, interim nunc in nobis inchoatur per spem. Infra VIII, 24. — *spe salvi facti sumus*. Ps. V, 12. — *gloriabuntur in te omnes qui diligunt nomen tuum*. Deinde cum dicit *non solum autem*, etc., ostendit vehementiam huius spei. Qui enim vehementer aliquid sperat, libenter sustinet propter illud etiam difficilia et amara, sicut infirmus si vehementer sperat sanitatem, libenter bibit potionem amaram ut sanetur per ipsam. Signum ergo vehementis spei quam habemus propter Christum est quod non solum gloriamur ex spe futurae gloriae, sed etiam de malis quae pro ipsa patimur, unde dicit *non solum autem gloriamur*, scilicet in spe gloriae, *sed etiam gloriamur in tribulationibus*, per quas ad gloriam pervenimus. Act. XIV, 21. — *per multas tribulationes oportet nos introire in regnum caelorum*. Iac. I, 2. — *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis*. Et causam ostendit consequenter, dicens *scientes*, et cetera. Ubi quatuor per ordinem ponit, quorum primum est tribulatio, de qua dicitur quod *tribulatio patientiam operatur*; non quidem sic quod tribulatio sit eius causa effectiva, sed quia tribulatio est materia et occasio exercendi patientiae actum. Infra XII, 12. — *in tribulatione patientes*. Secundo ponit patientiae effectum, cum dicit *patientia probationem*. Eccli. II, 5. — *in igne probatur aurum et argentum : homines vero receptibiles in camino humiliationis*. Manifestum est enim quod detrimentum alicuius rei de facili sustinemus, propter rem quam magis amamus. Unde si aliquis in rebus corporalibus et temporalibus patienter sustinet propter bona consequenda aeterna, sufficienter ex hoc probatur quod talis plus amet bona aeterna quam temporalia. Sed

laquelle nous nous glorifions.

B) Puis, sa véhémence [n° 386] : 3 Et non seulement <cela>, etc.

C) Enfin, sa fermeté [n° 390] : 5 or l'espérance ne confond point, etc.

3858. — A. La[387] grandeur de l'espérance se mesure d'après la grandeur de la chose espérée. Ce que <l'Apôtre> indique en disant : *et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu*, c'est-à-dire du fait que nous espérons acquérir la gloire des fils de Dieu. Car par la grâce du Christ nous avons acquis "l'esprit d'adoption des fils " de Dieu, comme <l'Apôtre> le dira plus loin. Et <il est écrit> dans la Sagesse " Voilà qu'ils sont comptés parmi les fils de Dieu." Or l'héritage d'un père revient de droit à ses fils : "nous sommes fils de Dieu. Fils, donc héritiers; et même héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, afin d'être aussi glorifiés avec lui." Cet héritage, c'est la gloire que Dieu a en lui-même : "As-tu un bras comme Dieu, et tonnes-tu d'une voix semblable ?" Et telle est cette espérance qui nous est apportée par le Christ : "Il nous a régénérés pour une vive espérance, par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, pour un héritage incorruptible, qui n'est pas souillé, qui ne peut se flétrir, réservé dans les cieux pour vous, qui par la vertu de Dieu êtes gardés au moyen de la foi pour le salut qui doit être révélé à la fin des temps " Et cette gloire, qui sera parfaite en nous dans la vie future, est, en attendant, commencée en nous dans l'état actuel par l'espérance : "c'est en espérance que nous avons été sauvés." — "Ils se glorifieront en toi, tous ceux qui aiment ton Nom "

386. — B. Lorsque <l'Apôtre> dit Et non seulement <cela>, etc., il montre la véhémence de cette espérance. Car celui qui espère avec véhémence une chose supporte volontiers en vue de l'obtenir des épreuves même difficiles et amères, comme un malade, s'il espère avec véhémence la santé, boit sans répugnance une potion amère en vue de recouvrer la santé par elle. Le signe, donc, de

[387] Lieu parallèle Somme Théologique P, Q. 33, a. 3.

contra id quod hic dicitur est illud Iac. I, 3. — *probatio fidei vestrae patientiam operatur*. Dicendum est autem quod probatio dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum quod est in probato, et sic probatio est ipsa tribulatio per quam homo probatur. Unde idem est dictu quod tribulatio patientiam operatur, et quod tribulatio probat patientiam. Alio modo accipitur probatio pro probatum esse. Et ita accipitur hic quod patientia probationem operatur, quia ex hoc quod homo patienter tribulationem sustinet, redditur iam probatus. Tertio, subdit tertium, dicens *probatio vero spem*, scilicet operatur, quia scilicet, per hoc quod aliquis iam probatus est, potest de eo spes haberi et ab ipso et ab aliis quod ad haereditatem Dei admittatur. Sap. III, 5. — *Deus probavit illos et invenit illos dignos se*. Sic igitur de primo ad ultimum patet, quod tribulatio viam parat ad spem. Unde si aliquis vehementer gloriatur de spe, consequens est, ut de ipsis tribulationibus glorietur. Deinde cum dicit *spes autem non confundit*, ostendit huiusmodi spei firmitatem. Et primo ponit eam, dicens *spes autem*, scilicet haec qua speramus gloriam filiorum Dei, *non confundit*, id est, non deficit, nisi homo ei deficiat. Ille enim dicitur a spe sua confundi, qui deficit ab eo quod sperat, Ps. XXX, 2. — *in te, domine, speravi, non confundar in aeternum*. Eccle. II, 11. — *nullus speravit in domino, et confusus est*. Secundo, ibi *quia charitas Dei*, etc., ponit certitudinis spei duplex argumentum, quorum primum est ex dono spiritus sancti, secundum ex morte Christi, ibi *ut quid enim Christus*, et cetera. Dicit ergo primo : ex hoc possumus scire quod spes non confundit *quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per spiritum sanctum qui datus est nobis*. Charitas Dei autem dupliciter accipi potest. Uno modo pro charitate qua diligit nos Deus, Ier. XXXI, 3. — *charitate perpetua dilexi te*, alio modo potest dici charitas Dei, qua nos Deum diligimus, infra VIII, 38 s. : *certus*

l'espérance véhémente que nous avons à cause du Christ, est que non seulement nous nous glorifions de l'espérance de la gloire future, mais aussi des maux que nous endurons pour elle. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *Et non seulement <cela>*, à savoir nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire, mais nous nous glorifions même dans les tribulations, par lesquelles nous parvenons à la gloire." C'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le Royaume des cieux." — "Tenez pour une joie suprême, mes frères, d'être en butte à toutes sortes de tentations."

387. — <L'Apôtre> en montre ensuite la cause en disant : *sachant que la tribulation opère la patience, etc.*

Il expose ici successivement quatre choses[388] **—**

1. La tribulation, dont il est dit qu'elle opère la patience; non que la tribulation en soit la cause effective, mais parce que la tribulation est la matière et l'occasion d'exercer l'acte de patience "Soyez patients dans la tribulation."

388. — 2. <L'Apôtre>[389] expose ensuite l'effet de la patience, lorsqu'il dit : 4 *la patience <produit> la mise à l'épreuve*. — <Il est écrit au livre de l'Ecclésiastique> : "Par le feu s'éprouvent l'or et l'argent; mais les hommes agréables <à Dieu s'éprouvent> dans la fournaise de l'humiliation." Il est en effet manifeste que nous supportons facilement la perte d'une chose pour une autre que nous aimons davantage. Si donc quelqu'un, dans les choses matérielles et temporelles, souffre patiemment pour acquérir les biens éternels, il est suffisamment prouvé par là qu'il aime plus les biens éternels que les temporels.

Mais en sens contraire il est dit : "Sachant que l'épreuve de votre foi opère la patience."

Il faut dire que le mot "épreuve" peut être entendu de deux manières :

a. Ou bien, en tant qu'elle est dans celui qui est éprouvé. Et dans ce sens l'épreuve est la tribulation même, par laquelle l'homme est éprouvé. C'est pourquoi dire que la tribulation

[388] Le commentaire ne compte en réalité que trois points.

[389] Lieux paraflèles : Somme Théologique 2 Q. 136, a. 2; Suppl., Q. 15, a. 2.

sum quod neque mors neque vita separabit nos a charitate Dei. Utraque autem charitas Dei in cordibus nostris diffunditur per spiritum sanctum qui datus est nobis. Spiritum enim sanctum, qui est amor patris et filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem amoris, qui est spiritus sanctus, a qua quidem participatione efficimur Dei amatores. Et hoc quod ipsum amamus, signum est, quod ipse nos amet. Prov. VIII, 17. — *ego diligentes me diligo. Non quasi nos* primo *dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I Io. IV, 10. Dicitur autem charitas, qua nos diligit, in cordibus nostris diffusa esse, quia est in cordibus nostris patenter ostensa per donum sancti spiritus nobis impressum. Io. III, v. 24. — *in hoc scimus, quoniam manet in nobis Deus*, et cetera. Charitas autem qua nos Deum diligimus, dicitur in cordibus nostris diffusa, id est quia ad omnes mores et actus animae perficiendos se extendit; nam, ut dicitur 1 Co XIII, 4. — *charitas patiens est, benigna est*, et cetera. Ex utroque autem intellectu horum verborum concluditur, quod *spes non confundit*. Si enim accipiatur charitas Dei qua nos diligit Deus, manifestum est quod his quos diligit seipsum non negabit. Deut. XXXIII, 3. — *dilexit populos, omnes sancti in manu illius sunt*. Similiter etiam si charitas Dei accipiatur qua nos Deum diligimus, manifestum est, quod se diligentibus bona aeterna praeparavit. Io. XIV, 21. — *si quis diligit me, diligetur a patre meo*, et cetera.	opère la patience ou que la tribulation éprouve la patience, cela revient au même. **b**. Ou bien le mot "épreuve" est pris au sens de ce qui est éprouvé. Ainsi la patience opère-t-elle l'épreuve, parce que l'homme qui supporte patiemment la tribulation est rendu par là même éprouvé. **389. —** 3. <L'Apôtre> ajoute en troisième lieu et la mise à l'épreuve l'espérance, sous-entendu : opère <l'espérance>, parce que celui qui a déjà été éprouvé peut avoir par lui-même, et par les autres, l'espérance qu'il sera admis à l'héritage de Dieu "Dieu les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui." Ainsi donc, il est évident que du premier au dernier degré la tribulation prépare une voie à l'espérance. C'est pourquoi si l'on se glorifie avec véhémence de l'espérance, il s'ensuit qu'on se glorifie <aussi> de ces mêmes tribulations. **390. — C**. En disant : 5 or l'espérance ne confond point, <l'Apôtre> montre la fermeté de cette espérance. Et il l'expose d'abord en disant : *or l'espérance*, à savoir cette espérance par laquelle nous espérons la gloire des fils de Dieu, ne confond point, c'est-à-dire ne fait pas défaut, à moins que l'homme ne lui fasse défaut. Car on dit que celui-là est confondu dans son espérance, qui ne peut <obtenir> ce qu'il espère : "En toi, Seigneur, j'ai espéré, je ne serai pas confondu à jamais." — "Nul n'a espéré dans le Seigneur et n'a été confondu." **391. —** Puis, en disant : *parce que la charité, etc.*, <l'Apôtre> donne une double preuve de la certitude de l'espérance : **—** La première s'appuie sur le don de l'Esprit-Saint. La seconde sur la mort du Christ [n° 394] : En effet, pourquoi, etc. **392. —** Il dit[390] donc d'abord : Nous pouvons savoir que l'espérance ne confond point, en ce que la charité de Dieu a été répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.

[390] Lieu parallèle 3 Contra Gentiles ç. 151.

	Or la charité de Dieu peut se prendre en deux sens[391] — soit de la charité par laquelle Dieu nous aime : "Je t'ai aimée d'un amour de charité éternel "; soit de la charité de Dieu par laquelle nous l'aimons : "je suis certain que ni mort, ni vie, ni anges, ni principautés, ni puissances, ni le présent, ni l'avenir, ni force, ni hauteur, ni profondeur, ni aucune autre créature, ne pourra nous séparer de la charité de Dieu, qui est dans le Christ Jésus Notre Seigneur." Or l'une et l'autre de ces charités sont répandues dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. Car le fait que le Saint-Esprit, qui est l'amour du Père et du Fils[392], nous soit donné, consiste en ce que nous sommes amenés à la participation de l'amour, qui est l'Esprit-Saint C'est en vérité par cette participation que nous sommes faits amants de Dieu (efficimur Dei amatores)[393]. Et le fait que nous l'aimons lui-même, c'est le signe que lui-même nous aime. <Il est écrit dans les Proverbes> : "Moi, j'aime ceux qui m'aiment." Et dans la première épître de Jean : "Cette charité <de Dieu> consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés le premier " Or il est dit de la charité, par laquelle Dieu nous aime, qu'elle a été répandue en nos cœurs, parce qu'elle a été montrée ostensiblement dans nos cœurs par le don du Saint-Esprit imprimé en nous : "Nous savons qu'il demeure en nous par l'Esprit qu'il nous a donné." La charité, par laquelle nous aimons Dieu, est dite être répandue dans nos cœurs, en ce sens qu'elle s'étend à toutes les habitudes et à tous les actes de l'âme pour les parfaire; car il est dit : "La charité est patiente, elle est douce; la charité n'est pas envieuse; elle n'agit pas insolemment; elle ne s'enfle pas; elle n'est pas ambitieuse, elle ne cherche pas son propre intérêt; elle ne s'irrite pas; elle ne pense pas le mal; elle ne se réjouit pas de l'iniquité, mais elle met sa joie dans la vérité;

[391] Ces deux sens figurent déjà dans le commentaire d'Origène sur l'épitre aux Romains V, 5 (PG 14, 997). Chez les commentateurs latins, on les trouve notamment chez Haymon d'Auxerre (Super épis tolam ad Romanos V, 5 [n° 117, 403]).

[392] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 37, a. 2; 1 Sentences dist. 32, Q. 1 Dépotent., Q. 9, a. 9, sol. 13.

[393] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 37, a. 1; 1 Sentences dist. 10, a. 1, sol. 4; dist. 27, Q. 2, a. 2, q 2.

	elle souffre tout, elle croit tout, elle espère tout, elle endure tout." **393**. Ainsi, de l'un et l'autre sens donné à ces paroles on conclut que l'espérance ne confond point. En effet, si la charité de Dieu est prise dans le sens où Dieu nous aime, il est manifeste qu'il ne se refusera pas à ceux qu'il aime : "Il a aimé des peuples; tous les saints sont dans sa main." De même si la charité de Dieu est prise dans le sens où nous aimons Dieu, il est manifeste qu'il a préparé les biens éternels pour ceux qui l'aiment — "Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui."
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 6 à 11]**
	[n° 394] 6 En effet, pourquoi le Christ, lorsque nous étions encore infirmes, est-il mort au temps voulu, pour des impies ? [n° 396] 7 Car à peine quelqu'un mourrait-il pour un juste; peut-être cependant quelqu'un aurait-il l'audace de mourir pour un homme de bien. [n° 398] 8 Ainsi Dieu prouve sa charité pour nous en ce que, alors que nous étions encore pécheurs, au temps voulu [n° 399] 9 le Christ est mort pour nous. A plus forte raison donc, maintenant que nous avons été justifiés dans son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère. [n° 401] 10 Car si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. [n° 404] Et non seulement <cela>, mais encore nous nous glorifions en Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, par qui maintenant nous avons obtenu la réconciliation.
[86186] Super Rom., cap. 5 l. 2 Postquam apostolus ostendit firmitatem spei per donum spiritus sancti, hic ostendit idem per mortem Christi. Et primo proponit quaestionem; secundo ostendit difficultatem, ibi *vix enim pro iusto*, etc.; tertio determinat quaestionis veritatem, ibi *commendat autem suam charitatem*, et	**394. —** Après avoir montré la fermeté de l'espérance par le don de l'Esprit-Saint [n° 391], l'Apôtre la montre maintenant par la mort du Christ. Et : **I)** Il commence par poser une question. **II)** Puis, il montre une difficulté [n° 396] : 7 Car à peine quelqu'un mourrait-il pour un juste, etc.

cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod spes non confundit, quod quidem apparet hoc consideranti *ut quid enim Christus cum adhuc infirmi essemus*, scilicet infirmitate peccati. Ps. VI, 3. — *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum*. Nam sicut per corporalem infirmitatem dissolvitur humorum debita harmonia, ita etiam per peccatum debitus ordo affectionum excluditur. Cum ergo adhuc infirmi essemus, *Christus mortuus est pro impiis*. I Petr. c. III, 18. — *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis*. Et hoc *secundum tempus*, id est ut certo tempore in morte moraretur, die scilicet tertia surrecturus. Matth. XII, 40. — *sicut fuit Iona in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit filius hominis in corde terrae*. Hoc ergo magnum est, si consideremus quis mortuus sit. Magnum etiam est si consideremus pro quibus est mortuus. Non potest autem esse tam magnum quid, nisi fiat propter aliquem certum fructum, secundum illud Ps. XXIX, 10. — *quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem ?* Quasi dicat : nulla, si non sequatur humani generis salus. Deinde cum dicit *vix enim pro iusto*, etc., ostendit praedictae quaestionis difficultatem ex parte eorum, pro quibus Christus mortuus est, scilicet pro impiis, dicens *vix enim quis*, id est, aliquis, *moritur* pro homine *iusto* liberando; quin immo, ut dicitur Is. LVII, 1. — *iustus perit et non est qui recogitet in corde suo*, et cetera. Ideo dico *vix moritur, nam forsitan quis*, id est aliquis rarus ex zelo virtutis, *audeat mori pro bono* homine. Rarum enim est propter hoc quod est maximum, ut enim dicitur Io. XV, 13. — *maiorem hac dilectionem nemo habet*, et cetera. Illud autem quod Christus fecit, ut quis moriatur pro impiis et iniustis, nunquam invenitur. Et ideo merito admirandum est, quare Christus hoc fecerit. Potest autem et aliter legi, ut pro iusto intelligamus aliquem in virtute exercitatum; per bonum autem, hominem innocentem. Et quamvis secundum hoc iustus sit praestantior bono, tamen pro iusto vix aliquis moritur. Cuius ratio est, quia

III) Enfin, il précise la vérité de sa question [n° 398] : 8 Ainsi Dieu prouve sa charité, etc.

395. — I. <L'Apôtre> dit donc : On a avancé que l'espérance ne confond point; l'évidence de cette assertion apparaît à qui considère ceci : 6 En effet, pourquoi le Christ <est-il mort>, lorsque nous étions encore infirmes, à savoir de l'infirmité du péché "Aie pitié de moi, Seigneur, parce que je suis infirme." Car de même que par l'infirmité corporelle est rompu l'équilibre nécessaire des humeurs, ainsi par le péché se brise l'ordre légitime des affections. Ainsi lorsque nous étions encore infirmes, le Christ est mort […] pour des impies. <Et Pierre écrit> : "Le Christ lui-même est mort une fois pour nos péchés, juste pour des injustes." Et cela au temps voulu, c'est-à-dire qu'il est demeuré dans la mort pendant un temps fixé, à savoir pour ne ressusciter que le troisième jour : "Comme Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits." C'est quelque chose de grand, si nous considérons quel est Celui qui est mort. Or quelque chose de si grand n'a pu se faire que pour un fruit certain, selon ce passage du psaume : "De quelle utilité <sera> mon sang, lorsque je descendrai dans la corruption." Autrement dit : aucune, s'il n'en résulte pas le salut du genre humain.

396. — II. En disant ensuite : 7 Car à peine quelqu'un mourrait-il pour un juste, etc., <l'Apôtre> montre la difficulté de la question posée, du côté de ceux pour lesquels le Christ est mort, à savoir pour les impies, en disant : *Car à peine quelqu'un mourrait-il pour libérer un homme juste; qui plus est*, comme il est dit dans Isaïe : "Le juste périt, et il n'est personne qui y pense en son cœur; les hommes de miséricorde sont enlevés <du monde>, parce qu'il n'est personne qui ait de l'intelligence; car c'est à cause de ta malice qu'a été enlevé le juste." C'est pourquoi je dis : Car à peine quelqu'un mourrait-il [...] peut-être cependant quelqu'un, c'est-à-dire quelqu'un de rare par zèle de la vertu, aurait-il l'audace de mourir pour un homme de bien. En effet, cela est rare, parce que c'est l'acte <d'amour> le plus grand : "Personne n'a de

innocens, qui per bonum intelligitur, magis miserandus videtur propter defectum aetatis vel alicuius huiusmodi. Iustus autem, quia perfectus est et absque defectu, non habet in se misericordiae malitiam. Quod ergo aliquis moriatur pro innocente, potest ex compassione misericordiae provenire; sed quod aliquis moriatur pro iusto, provenit ex zelo virtutis, qui in paucioribus invenitur quam misericordiae passio. Deinde cum dicit *commendat autem*, etc., respondet praemissae quaestioni. Et primo ponit responsionem; secundo ex hoc arguit ad propositum, ibi *multo ergo magis*, etc.; tertio ostendit necessitatem consequentiae, ibi *si enim cum inimici*, et cetera. Dicit ergo primo : quaesitum est quare Christus pro impiis mortuus est; et ad hoc est responsio, quia per hoc *Deus suam charitatem commendat in nobis*, id est per hoc ostendit se nos maxime diligere, quoniam si *cum adhuc peccatores essemus, Christus mortuus est pro nobis*, et hoc secundum tempus, sicut supra expositum est. Ipsa autem mors Christi pro nobis charitatem ostendit Dei, quia dedit filium suum, ut pro nobis satisfaciens moreretur. Io. c. III, 16. — *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*, et cetera. Et ita sicut charitas Dei patris ad nos ostenditur per hoc quod spiritum suum dedit nobis, ut supra dictum est, ita et per hoc quod dedit filium suum, ut hic dicitur. Sed in hoc quod dicit *commendat*, immensitatem quamdam divinae charitatis assignat, quae quidem ostenditur, tum ex ipso facto, quia scilicet dedit filium suum, ut moreretur pro nobis, tum ex parte nostrae conditionis, quia hoc non fecit provocatus nostris meritis, cum adhuc peccatores essemus. Eph. II, 4 s. : *Deus qui dives est in misericordia propter nimiam charitatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos Christo*, et cetera. Consequenter cum dixit *multo ergo magis*, etc., concludit propositum ex praemissis, dicens : si Christus pro nobis mortuus est, cum adhuc peccatores essemus, *multo magis vivificati*

plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ses amis." Cet acte par lequel le Christ meurt pour les impies et les injustes n'a pas son pareil.

397. — On peut encore donner une autre interprétation[394], et entendre par le mot "juste è celui qui est exercé dans la vertu; et par l'expression "homme de bien" celui qui est innocent. Et bien que dans ce sens le juste l'emporte sur l'homme de bien, cependant à peine quelqu'un mourrait-il pour un juste. La raison en est que l'innocent, qui est désigné sous le nom d'homme de bien, semble plus digne de commisération, soit à cause de la faiblesse de l'âge, soit pour quelque autre motif. Mais le juste, parce qu'il est parfait et sans défaut, n'est pas objet de miséricorde. Donc si l'on meurt pour un innocent, ce peut être par une compassion miséricordieuse; mais si l'on meurt pour un juste, c'est un acte de zèle vertueux, ce qui se rencontre moins communément que la miséricorde <en tant que> passion**.**

398. — III. En disant : 8 Dieu prouve, etc., <l'Apôtre> répond à la question posée. Et :

A) Il expose en premier lieu sa réponse.

B) Puis, il l'argumente pour <appuyer> sa proposition [n° 400] : A plus forte raison donc, etc.

C) Enfin, il montre la nécessité qui en découle [n° 401] : '° Car si, lorsque nous étions ennemis, etc.

399. — A. Il commence donc par dire : On a demandé pourquoi le Christ est mort pour les impies. La réponse à cette question, c'est que par là Dieu prouve sa charité pour nous, c'est-à-dire qu'il nous montre par le don de sa vie qu'il nous aime jusqu'à l'extrême, en ce que, alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous, et cela au temps voulu, comme on l'a expliqué plus haut. Mais la mort même du Christ pour nous montre la charité de Dieu, puisque Dieu a donné son Fils, afin de satisfaire pour nous en mourant : "Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle." Et de même que la charité de

[394] Voir Glosa in Rom. V, 9 (GPL, col. 1383 A).

nunc in sanguine ipsius, sicut supra III, 25 habitum est, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem*, per sanguinem ipsius, *salvi erimus ab ira*, id est a vindicta damnationis aeternae, quam propter peccata homines incurrunt. Matth. III, 7. — *genimina viperarum, quis demonstravit*, et cetera. Deinde cum dicit *si enim cum inimici*, etc., ostendit necessitatem praedictae consequentiae, quae procedit a minori ad maius affirmando. Et est ibi observanda duplex comparatio minoris ad maius : una quidem ex parte nostra, alia ex parte Christi. Ex parte quidem nostra comparat inimicos reconciliatis. Minus enim videtur quod aliquis bene faciat inimicis, quam iam reconciliatis. Ex parte Christi comparat mortem vitae. Potentior enim vita eius videtur quam mors, quia, ut dicitur 2 Co ult. : *mortuus est ex infirmitate*, scilicet carnis nostrae, *sed vivit ex virtute Dei*. Et ideo dicit : ratione conclusum est, quod *multo magis vivificati salvi erimus per ipsum. Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo*, et hoc *per mortem filii eius : multo magis* iam nos *reconciliati, salvi erimus*, et hoc *in vita ipsius*. Est autem considerandum, quod homo dicitur inimicus Deo dupliciter. Uno modo, quia contra Deum inimicitiam exercet, dum eius mandatis renititur. Iob XV, v. 26. — *cucurrit adversus Deum erecto collo*. Alio modo per hoc quod Deus homines odio habet, non quidem secundum ipsum quod fecit, quia quantum ad hoc dicitur Sap. c. XI, 25. — *dilexisti omnia, et nihil odisti eorum quae fecisti*, etc.; sed quantum ad hoc quod in homine inimicus homo, id est Diabolus, fecit, id est quantum ad peccatum. Sap. XIV, 9. — *similiter odio sunt Deo impius*, et cetera. Et Eccli. XII, 7. — *altissimus odio habet peccatores*. Subtracta inimicitiae causa, scilicet peccato, per Christum, sequitur reconciliatio per ipsum. 2 Co V, 19. — *Deus erat in ipso mundum reconcilians sibi*. Peccatum autem nostrum sublatum est per mortem filii eius. Circa quod considerandum est quod mors Christi tripliciter considerari potest. Uno modo secundum ipsam rationem mortis. Et sic

Dieu le Père pour nous s'est manifestée en ce qu'il nous a donné son Esprit, comme on l'a dit plus haut, ainsi la manifeste-t-il encore en ce qu'il nous a donné son Fils, comme on le dit ici. Mais en disant : *prouve,* <l'Apôtre> explique cette sorte d'immensité de la charité divine, qui se manifeste d'une part par le fait lui même, à savoir en ce qu'il a donné son Fils afin qu'il mourût pour nous, d'autre part à raison de notre condition, puisqu'il a agi ainsi sans être provoqué par nos mérites, alors que nous étions encore pécheurs.

— "Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour de charité dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos péchés, nous a vivifiés dans le Christ, — c'est par grâce que vous êtes sauvés — avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus."

400. — B. En conséquence lorsqu'il dit : *A plus forte raison donc, etc*., <l'Apôtre> tire des prémisses la conclusion qu'il se proposait <d'établir> : Si le Christ est mort pour nous, alors que nous étions encore pécheurs, à plus forte raison donc, main tenant que nous avons été justifiés dans son sang, comme on l'a dit plus haut : "C'est lui que Dieu a établi comme victime propitiatoire par la foi <en> son sang " - serons-nous sauvés par lui de la colère, c'est-à-dire de la vengeance de la damnation éternelle que les hommes encourent pour leurs péchés 3 — "Race de vipères, qui vous a suggéré de vous sous traire à la colère prochaine ?"

401. — C. Enfin, lorsque <l'Apôtre> dit : 10 Car si, lorsque nous étions ennemis, etc., il montre la nécessité de ladite conséquence, laquelle procède par affirmation du moins au plus. Et il faut ici remarquer qu'il y a une double comparaison du moins au plus : l'une de notre côté, l'autre du côté du Christ. De notre côté, <l'Apôtre> compare les ennemis aux réconciliés. Car il est moins fréquent de voir quelqu'un faire du bien à ses ennemis qu'envers ceux qui sont déjà réconciliés. Du côté du Christ, il compare la mort à la vie. Car il est évident que sa vie est plus puissante que sa mort, selon qu'il est dit : Il est mort "selon la faiblesse", de notre chair, "mais il vit par la puissance de Dieu." Et c'est pourquoi il dit en

dicitur Sap. I, 13. — *Deus mortem non fecit* in humana natura, sed est per peccatum inducta. Et ideo mors Christi, ex communi mortis ratione, non fuit sic Deo accepta, ut per ipsam reconciliaretur, quia *Deus non laetatur in perditione vivorum*, ut dicitur Sap. I, 13. Alio modo potest mors Christi considerari secundum quod est in actione occidentium, quae maxime Deo displicuit. Unde contra eos Petrus dicit Act. III, 14. — *vos sanctum et iustum negastis et petistis homicidam*, et cetera. Unde mors Christi sic considerata, non potuit esse reconciliationis causa, sed magis indignationis. Tertio modo potest considerari secundum quod processit ex voluntate Christi patientis, quae quidem voluntas informata fuit ad mortem sustinendam, cum ex obedientia ad patrem, Phil. II, 8. — *factus est obediens* patri *usque ad mortem*, tum etiam ex charitate ad homines, Eph. V, 2. — *dilexit nos et tradidit se pro nobis*. Et ex hoc mors Christi fuit meritoria et satisfactoria pro peccatis nostris, et intantum Deo accepta, quod sufficit ad reconciliationem omnium hominum, etiam occidentium Christum, ex quibus aliqui sunt salvati ipso orante, quando dixit Lc. XXIII, v. 34. — *ignosce illis quia nesciunt quid faciunt*. Deinde cum dicit *non solum autem*, etc., ostendit quae bona iam in re consequimur per gratiam, dicens *non solum autem gloriamur*, in spe gloriae quam in futuro expectamus, *sed in Deo*, id est in hoc quod sumus etiam nunc Deo coniuncti per fidem et charitatem, 1 Co I, 31, et 2 Co c. X, 17. — *qui gloriatur, in domino*, et cetera. Et hoc quidem *per dominum nostrum Iesum Christum, per quem, etiam nunc* in praesenti tempore, *reconciliationem accepimus*, ut de inimicis facti simus amici. Col. I, v. 20. — *per eum placuit reconciliari omnia*, et cetera. Posset autem et continuari cum eo quod dictum est

conclusion logique : A plus forte raison, ayant été vivifiés, serons-nous sauvés par lui [...]. Car si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu, et cela par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant déjà réconciliés, serons-nous sauvés, et cela par sa vie.

402. — Il faut considérer que l'homme peut être appelé ennemi de Dieu de deux manières :

1. Soit, parce qu'il montre de l'inimitié contre Dieu quand il s'oppose à ses commandements : "Il a couru contre Dieu, la tête levée, et il s'est armé d'un cou inflexible. "

2. Soit, parce que Dieu prend l'homme en haine, non point en tant qu'il l'a fait, car il est dit à ce propos : "Tu aimes tout ce qui est et tu ne hais rien de ce que tu as fait; car ce n'est pas inspiré par la haine que tu as établi quelque chose, ou que tu l'as fait "; mais en raison de ce que l'homme ennemi, c'est-à-dire le diable[395], a fait dans l'homme, à savoir en raison du péché : "Dieu a également en haine l'impie et son impiété." Et encore "Le Très-Haut a les pécheurs en haine et sur les impies il exercera sa vengeance."

403. — La cause[396] de l'inimitié, c'est-à-dire le péché, ayant été ôtée par le Christ, il s'ensuit que la réconciliation s'opère par lui "Car c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, n'imputant point aux hommes leurs fautes, et qui a mis en nous la parole de réconciliation." Notre péché a été ôté par la mort de son Fils. A cet égard il faut remarquer que la mort du Christ peut être envisagée selon trois points de vue :

a. D'abord, selon le point de vue de la raison même de la mort. Ainsi il est écrit dans la Sagesse : "Dieu n'a pas fait la mort ", c'est-à-dire dans la nature humaine, mais elle a été introduite par le péché. Et c'est pourquoi la mort du Christ, envisagée selon le point de

[395] Allusion à la parabole de l'ivraie dans Mt 13, 39. — "l'ennemi qui sème <l'ivraie>, c'est le diable." — Lieux parallèles Super Mao." 13, 39 (éd. Marietti, n° 1180); Gatena aurea, in Matth. 13, 39 (éd. Marietti, t. I, 1953, P. 221).

[396] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 49, a. 4; 3 Sentences dist. 19, Q. 1, a. 5, Q. 1; Col!, in Symb. Apost., a. 4.

: salvi erimus in vita ipsius a peccato et a poena, et non solum salvi erimus a malis, sed etiam gloriamur in Deo, id est per hoc quod erimus idem in futuro cum ipso. Io. XVII, 22. — *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*.	vue de la raison commune, n'a pas été acceptée de Dieu dans le dessein de réconcilier, parce que Dieu "ne se réjouit pas de la perdition des vivants." **b**. Ensuite, la mort du Christ peut être envisagée selon l'acte de ceux qui le tuent, ce qui déplaît souverainement à Dieu. C'est pourquoi Pierre dit à leur encontre : "C'est vous qui avez renié le Saint et le Juste, et qui avez demandé qu'on vous remette un meurtrier." La mort du Christ, ainsi considérée, n'a donc pu être une cause de réconciliation, mais bien plutôt une cause d'indignation. **c**. Enfin, elle peut être envisagée selon qu'elle procède de la volonté du Christ souffrant, volonté qui fut disposée à endurer la mort par son obéissance au Père : "Il s'est humilié lui-même, s'étant fait obéissant[397]" au Père "jusqu'à la mort, et la mort de la croix ", et puis aussi par sa charité envers les hommes : "Le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous en oblation à Dieu et en hostie de suave odeur " Et ainsi la mort du Christ fut méritoire et satisfactoire pour nos péchés, et elle fut acceptée par Dieu à tel point qu'elle a suffi à la réconciliation de tous les hommes, même de ceux qui ont tué le Christ[398], certains d'entre eux ayant été sauvés par sa prière, quand il a dit : "Pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font " **404. —** En disant : 11 Et non seulement <cela>, etc., <l'Apôtre> montre quels biens nous obtenons déjà en réalité par la grâce. "Et [seulement] nous nous glorifions", dans l'espérance de la gloire que nous attendons dans la vie future mais en Dieu, c'est-à-dire en ce que maintenant même nous sommes unis à Dieu par la foi et la charité "Que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur." Et <nous nous glorifions> [par Notre Seigneur Jésus-Christ, par qui, même maintenant dans le temps présent, nous avons

[397] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 47, a. 2; 4 Contra Gentiles c. 55, sol. 14, 16; Compend. theol., c. 227; Super Ioan. 14, 31, lect. 8 (éd. Marietti, n° 1976); Ad Rom. 5, 19, lect. 5 (éd. Marietti, n° 445."); Ad Philip. 2, 8, lect. 2 (éd. Marietti, n° 65).

[398] Ce n'est donc pas la mort du Christ en tant que telle qui opère notre salut — comme on reproche souvent à la théologïe catholique de le soutenir — c'est son obéissance jusqu'à la mort par amour pour les hommes on est loin de la vision d'un marchandage "sang contre sang"; noua sommes ici dans l'économie de la grâce et du pur amour.

	obtenu la réconciliation, afin que d'ennemis nous devenions amis : "Dieu s'est plu â faire habiter en lui toute la plénitude; et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, pacifiant par le sang de sa croix, soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux." **405.** — On pourrait continuer ce commentaire en établissant encore un lien avec ce qui précède : nous serons sauvés par sa vie du péché et de la peine du péché, et non seulement nous serons sauvés des maux, mais nous serons aussi glorifiés en Dieu, c'est-à-dire par le fait que nous serons pareillement avec lui dans la vie future : "Qu'ils soient un" en nous, "comme nous aussi nous sommes un."
Lectio 3	**Leçon 3 [Verset 12]**
	[n° 406-420] 12 C'est pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans ce monde, et par le péché la mort; et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, dans lequel tous ont péché.
[86187] Super Rom., cap. 5 l. 3 Postquam apostolus ostendit quae bona per gratiam Christi consecuti sumus, hic consequenter ostendit a quibus malis per eam liberemur. Et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit quod per gratiam Christi liberati sumus a servitute peccati. Secundo ostendit quod per gratiam eius sumus liberati a servitute legis; cap. VII, ibi *an ignoratis, fratres*, et cetera. Tertio ostendit quod per gratiam Christi liberamur a damnatione; cap. VIII, ibi *nihil nunc damnationis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod per gratiam Christi liberamur ab originali peccato praeterito; secundo ostendit quod ea tuti, regimur contra peccata futura, ibi *quid ergo dicemus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo agit de processu peccati; secundo, de processu gratiae destruentis peccatum, ibi	**406.** — Après[399] avoir montré quels biens nous avons obtenus par la grâce du Christ [n° 381], l'Apôtre montre ici de quels maux nous sommes libérés par elle. Ils sont au nombre de trois. — L'Apôtre montre premièrement que nous sommes libérés de la servitude du péché par la grâce du Christ. — Il montre ensuite que par sa grâce nous sommes libérés de la servitude de la Loi [n° 518] Ignorez-vous, frères, etc. Enfin, il montre que par la grâce du Christ nous sommes libérés de la damnation [n° 595] : II n'y a donc main tenant aucune condamnation, etc. À l'égard de la servitude du péché, <l'Apôtre> montre deux choses : D'abord, que nous sommes libérés du péché originel passé.

[399] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 97, a. 1; Q. 100, a. 1; Q. 81, a. 1, 2, 3, 5; Q. 82, a. 2; Q. 83, a. 1; Q. 85, a. 5, 6; 2 Q. 164, a. 1; 3a, Q. 14, a. 3; Q. 15, a. 1.

sed non sicut delictum, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit processum peccati; secundo manifestat, ibi *usque ad legem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit processum peccati; secundo ostendit eius universalitatem, ibi *et ita in omnes*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit peccati originem; secundo, originem mortis, ibi *et per peccatum mors*, et cetera. Dicit ergo primo quod per Christum reconciliationem accepimus. Ita enim a Christo reconciliatio procedit in mundum, *sicut per unum hominem*, scilicet per Adam, *peccatum intravit in hunc mundum*. 1 Co XV, 22. — *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*. Est autem hic considerandum quod haeretici Pelagiani peccatum originale in parvulis esse negantes, haec verba apostoli dicebant esse intelligenda de peccato actuali. Quod quidem secundum eos in hunc mundum intravit per Adam, in quantum omnes peccantes peccatum Adae imitantur, secundum illud Osee VI, 7. — *ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum*, et cetera. Sed, sicut dicit Augustinus contra eos, si de introitu peccati actualis, qui est per imitationem, hic apostolus loqueretur, non diceret peccatum per hominem in hunc mundum intrasse, sed magis per Diabolum quem peccantes imitantur; secundum illud Sap. II, v. 24. — *invidia Diaboli mors introivit*, et cetera. Est ergo intelligendum quod per Adam peccatum in hunc mundum intravit, non solum imitatione sed etiam propagatione, id est per carnis originem vitiatam, secundum illud Eph. II, 3. — *eramus natura filii irae*, et in Ps. l, 7. — *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*, et cetera. Sed videtur hoc esse impossibile, quod per originem carnis peccatum ab uno in alium traducatur. Peccatum enim est in anima rationali, quae non traducitur per

Puis que, protégés par la grâce, nous sommes prémunis contre les péchés futurs [n° 468] Que dirons-nous donc ?

À propos de la libération du péché originel, l'Apôtre traite

De la transmission du péché.

De la transmission de la grâce détruisant le péché [n° 430] : 15 Mais il n'en est pas de même de la faute et du don, etc.

Concernant cette transmission du péché

l'Apôtre commence par l'exposer; puis, il en montre la preuve [n° 421] 13 *Car jusqu'à la Loi, etc.*

I) Il commence donc par exposer la transmission du péché.

II) Puis, il en montre l'universalité [n° 417] : ainsi la mort, etc.

I. En exposant la transmission du péché, il montre deux choses

A) D'abord, l'origine du péché.

B) Puis, l'origine de la mort [n° 416] : et par le péché la mort, etc.[400]

407. — A. L'Apôtre dit donc[401] d'abord que nous avons reçu la réconciliation par le Christ. Car de même que la réconciliation s'est étendue au monde par le Christ ainsi par un seul homme, c'est-à-dire par Adam, le péché est entré dans ce monde. — "Comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi dans le Christ." Il faut remarquer à ce propos que les hérétiques pélagiens**,** niant que le péché originel existe dans les enfants, soutenaient que ces paroles de l'Apôtre devaient être entendues du péché actuel. Selon eux, ce péché entra dans ce monde par Adam en tant que tous ceux qui pèchent imitent le péché d'Adam**,** suivant ces paroles d'Osée "Mais eux comme Adam, ils ont transgressé l'alliance, là ils ont prévariqué contre moi." Mais, comme le dit Augustin en les réfutant**,** si l'Apôtre parlait ici de l'introduction du péché actuel, qui est commis par imitation, il ne dirait pas que le péché est entré dans ce monde par un homme, mais plutôt par le diable qu'imitent ceux qui

[400] Nous sommes à un tournant. Non seulement saint Thomas estime nécessaire de consacrer une leçon entière à ce seul verset 12 du chapitre 5, étant donné son importance, mais encore il donne à voir le plan général des chapitres 6, 7 et 8.

[401] Lieux parallèles : Somme Théologique P, Q. 81, a. 1; 2 Sentences dist. 30, Q. I, a. 2; dist. 31, Q. 1, a. 1; 4 Gent. Gentiles c. 50, 51, 52; De male, Q. 4, a. 1; Gompend. theol., c. 196.

originem carnis, tum quia intellectus non est alicuius corporis actus, et ita non potest per virtutem corporalis seminis causari, ut philosophus dicit in libro de generatione animalium. Tum etiam quia cum anima rationalis sit quaedam res subsistens, ut puta per se operationem habens et corpore corrupto non corrumpatur, consequens est, quod non generetur, corpore generato, sicut aliae formae, quae non possunt per se subsistere, sed potius causatur a Deo. Consequens igitur videtur quod nec peccatum, quod est accidens animae, possit per carnis originem traduci. Ad hoc autem rationabiliter respondetur, quod licet in semine non sit anima, est tamen in semine virtus dispositiva corporis ad animae receptionem, quae cum corpori infunditur, etiam ei suo modo conformatur, eo quod omne receptum est in recipiente per modum recipientis. Et exinde videmus quod filii similantur parentibus, non solum in defectibus corporalibus, sicut leprosus generat leprosum et podagricus podagricum, sed etiam in defectibus animae, sicut iracundus iracundum et amentes ex amentibus nascuntur. Quamvis enim pes, qui est subiectum podagrae, non sit in semine, nec anima quae est subiectum irae vel amentiae, est tamen in semine virtus formativa corporalium membrorum et dispositiva ad animam. Sed adhuc remanet dubitatio, quia defectus, qui ex vitiata origine trahuntur, non habent rationem culpae. Non enim merentur poenam, sed magis misericordiam, sicut philosophus dicit de eo qui nascitur caecus, vel quocumque alio modo aliter orbatus. Et hoc ideo, quia de ratione culpae est quod sit voluntaria et in potestate hominis cui culpa imputatur. Sic igitur si aliquis defectus in nos pervenit per originem primi parentis,	pèchent, selon ce passage de la Sagesse : "Par l'envie du diable la mort est entrée dans le monde. Or ceux-là l'imitent, qui sont de son parti." Il faut donc comprendre que le péché est entré dans ce monde par Adam, non seulement par imitation, mais aussi par propagation, c'est-à-dire par l'origine viciée de la chair, selon ce passage <de l'épître aux> Ephésiens "Nous étions par nature enfants de la colère tout comme les autres"; et selon ce verset du psaume "Car dans les iniquités j'ai été conçu, et ma mère m'a conçu dans les péchés " **408. —** Mais il semble qu'il soit impossible que le péché se transmette de l'un à l'autre par l'origine charnelle. Car le péché est dans l'âme raisonnable, laquelle n'est pas transmise par l'origine charnelle, soit parce que l'intelligence n'est pas un acte du corps, et ainsi ne peut-elle être causée par la puissance de la semence corporelle, comme le dit le Philosophe dans son livre De la génération des animaux ; soit aussi parce que l'âme raisonnable étant une réalité subsistante**,** en ce sens qu'elle a par exemple son opération propre et qu'elle ne subit pas la corruption du corps**,** il s'ensuit que le corps étant engendré, elle n'est pas engendrée à la manière des autres formes qui ne peuvent subsister par elles-mêmes, mais elle est plutôt causée par Dieu. Il s'ensuit donc manifestement que le péché, qui est un accident de l'âme, ne peut être transmis par l'origine charnelle. A cela on répond avec raison que, bien que l'âme ne soit pas dans la semence, il y a cependant dans la semence une vertu qui dispose le corps à recevoir l'âme[402], laquelle une fois infusée dans le corps se conforme aussi à lui selon le mode qui lui est propre, parce que toute chose est reçue dans celui qui reçoit selon son mode de réception[403].

[402] ARIST0TE, De la génération des animaux II, 3, 736 b28 (trad. par Pierre Louis, p. 61; AL XVII, p. 54)

[403] e Ossue receptuni est iii reciptente per modum recipientis." Cet axiome utilisé par saint Thomas (trente-six fois sous la forme citée ici, d'après l'index thomiiticus) trouve très probablement sa source dans le Li ber de causis, attribué à Proclus (voir par exemple les propo sitions IX<X>; XXIII<XXIV>, p. 160 et 185, dans l'édition de Patun), et de manière plus éloignée chez Denys l'Aréopagite (voir De div. nom. IV, I [n° 3, 693 B; Suchla, p. 143-144]; Dionysiaca, t. 1, p. 146-147), et De cœlesti hierarchia XII, 2 (PG 3, 293 A; éd. G. Fleil, p. 43; Dionysiaca, t. II, p. 936-937), ainsi que chez Boéce

non videtur in nobis habere rationem culpae, sed poenae. Et ideo dicendum est, quod	C'est pour cela[404] que nous voyons les enfants ressembler à leurs parents, non seulement

(voir Philosophiae consolatio V, 4, n° 25, éd. L. Bieler, p. 96-97). Dans son Commentaire du deuxième livre des Sentences de Pierre Lombard (2 Sentences dist. 17, Q. 2, a. 1, arg. 3), œuvre de jeunesse [saint Thomas se réfère explicitement au Liber de causis et à Denys l'Aréopagite, en mentionnant cet axiome sous la forme citée ici. Il fait aussi mention du Liber de causis dans le De potentia (Q. 3, a. 3, arg. 1) à propos de la même citation.

[404] Ce paragraphe met en jeu des données propres à la philosophie d'Aristote et d'autres propres à la foi catholique. Dans son traité De l'âme (II, 1, 412a 19, éd. R. Gauthier, p. 135), Aristote enseigne que l'âme est la forme du corps, c'est-à-dire non point la configuration de son enveloppe spatiale, mais le principe actif et énergétique de son organisation vivante et de ses diverses fonctions végétatives, sensitives et motrices. Cette définition célèbre, et d'une incontestable vérité, rend bien compte de l'union de l'âme et du corps. Mais, chez Aristote lui-même, elle se heurte à une difficulté qu'en est-il de l'âme intellective (Ou raisonnable), laquelle n'exerce aucune fonction biologique et ne serait donc pas forme du corps ? Est-elle séparée ? Les réponses d'Aristote sur ce point sont obscures et lacu naires. C'est à cette difficulté que fait allusion saint Thomas quand il remarque que "l'intelligence n'est pas un acte du corps", ce qui signifie que l'intelligence n'est pas le principe actif d'une partie du corps ou d'un organe corporel (comme la vision est le pnncipe actif de l'organe qu'est l'œil). Etant sans fonction organique, l'âme intel lective n'est pas contenue dans la semence corporelle où elle serait sans utilité, puisque l'âme végétative et animale suffit à rendre compte de la réalité organique et des propriétés de cette semence. D'où vient-elle ? "par la porte", dit Aristote (De la génération des animaux II, 3, 73f, b28; AL XVII, p. 54), qui ignore toute création et toute immortalité individuelle. Ainsi se pose, en régime chrétien, la question de la nature et de l'ongine de l'âme. Quant à sa nature, saint Thomas enseigne que sans doute l'âme est forme du corps, mais que c'est une forme substantielle, c'est-à-dire subsistant par elle-même; d'où son immortalité. Bien que privée, â la mort du corps, de sa fonction naturelle, elle subsiste néanmoins (contrai rement à ce qu'affirment certains théologiens modernes) dans sa réalité unique (quoique incomplète), en attendant la résurrection, parce qu'elle est un être spirituel. Quant à son origine, et pour la même raison (sa nature spirituelle que prouve l'immatérialité de l'acte intellectuel), elle ne saurait venir de l'engendrement qui ne produit qu'un vivant corporel. Elle est donc créée par Dieu et infusée dans l'embryon lorsque la perfection de son développement le rend capable d'un exister humain. L'âme animale déjà présente dans l'embryon est alors détruite et ses fonctions sont assumées par l'âme intellective, selon le principe : qui peut le plus peut le moins (Somme Théologique P, Q. 118, a. 2). Cette thèse de la création de l'âme direc tement par Dieu a reçu le nom de " créatianisme." Elle s'oppose à la thèse dite du "traducianisme" que vise saint Thomas dans ce paragraphe quand il dit que "l'âme rationnelle n'est pas transmise (traducere) par l'origine chamelle." Selon la thèse traducianiste (Ou thèse de la transmission chamelle), thèse soutenue par un certain nombre d'écrivains latins (par exemple Tertullien, saint Augustin " toujours hèsité), l'âme est bien créée en Adam, mais elle est ensuite transmise par les parents à leurs enfants dans l'acte de génération. Ainsi s'expliquait simplement la "transmission " du péché originel. Ce sont d'ailleurs les pélagiens qui désignèrent d'abord du nom de"traduciens " (traduciani) les partisans de la transmission du péché originel par la génération charnelle. Cette thèse traducianiste, étrangère aux Pères grecs, ne s'est pas maintenue dans la théologie latine, en partie grâce à saint Thomas elle est contraire à la nature transcendante de l'âme intellective. Il est vrai qu'il devient alors plus difficile de rendre compte de la transmission de la faute d'Adam, mais l'explication n'en est que plus profonde. Car le péché originel n'est présent ni dans

sicut peccatum actuale est peccatum personae, quia per voluntatem personae peccantis committitur, ita peccatum originale est peccatum naturae, quod per voluntatem principii humanae naturae commissum est. Est enim considerandum quod sicut diversa corporis membra partes sunt personae unius hominis, ita omnes homines sunt partes et quasi quaedam membra humanae naturae. Unde et Porphyrius dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Videmus autem quod actus peccati exercitus per aliquod membrum, puta per manum vel pedem, non habet rationem culpae ex voluntate manus vel pedis, sed ex voluntate totius hominis, a qua sicut a quodam principio derivatur motus peccati ad singula membra. Et similiter a voluntate Adae, qui fuit principium humanae naturae, tota inordinatio naturae habet culpae rationem in omnibus, ad quos pervenit quantum ad hoc quod susceptivi sunt culpae. Et sicut peccatum actuale, quod est peccatum personae, trahitur ad singula membra per aliquem actum personalem, ita peccatum originale trahitur ad singulos homines per actum naturae, qui est generatio. Et ita sicut per generationem humana natura trahitur, ita etiam per generationem traducitur defectus humanae naturae, qui est consecutus ex	quant aux défauts physiques, comme un lépreux engendre un lépreux, et un goutteux un goutteux, mais aussi quant aux défauts de l'âme, comme un homme irascible engendre un fils irascible, ou un homme insensé un enfant insensé. Car, bien que le pied, qui est le sujet de la goutte, ne soit pas dans la semence, pas plus que l'âme, qui est le sujet de la colère ou de la folie, il y a cependant dans la semence une vertu qui forme les membres corporels, et qui dispose à l'âme. **409.** — [405]Mais il subsiste encore une difficulté, en ce sens que les défauts qui sont transmis par une origine viciée n'ont pas de cause peccamineuse. Car ils ne méritent pas la peine, mais plutôt la miséricorde, ainsi que le dit le Philosophe de celui qui naît aveugle ou privé de l'usage de quelque membre. Il en est ainsi, parce qu'il est de la cause du péché d'être volontaire et de relever du pouvoir de l'homme à qui la coulpe est imputée. Si donc quelque défaut est parvenu jusqu'à nous par transmission originelle de notre premier père, il semble qu'il n'y ait pas en nous une cause de coulpe, mais de peine. Et c'est pourquoi il faut dire que, de même que le péché actuel est le péché de la personne, parce qu'il est commis par la volonté de la personne qui pèche, ainsi le péché originel est le péché de la nature, parce qu'il a été commis par la volonté du principe de la nature humaine.

---

l'âme spirituelle telle que Dieu l'a créée, ni dans l'embryon végétativo-animal (au sens d'une présence "actuelle"), mais il résulte de leur rencontre. L'embryon (ou la génération chamelle) transmet une nature humaine virtuellement peccamineuse, et l'âme spirituelle, qui exerce personnellement l'acte d'exister de cette nature, l'assume comme telle, et cela en vertu du principe que ce n'est pas la nature qui agit mais l'homme qui possède cette nature. Enfin, il faut ajouter que la solution thomiste d'une solidarité ontologique des hommes en Adam est parfaitement concordante avec ce qu'il y " de plus essentiel dans la pensée de saint Paul le parallèle entre les deux Adam, à partir duquel doit être comprise toute cette partie de l'épître. Toutefois cette solidarité ontologique n'abolit nullement l'importance majeure de l'instance hypostatique c'est en définitive la personne humaine, avec la conscience de soi et l'acte libre qui la caractérisent, qui, en assumant cette nature générique, s'engage dans le destin dont elle est porteuse et lui confère sa véritable signification spirituelle et métaphysique (Somme Théologique 1a-2 Q. 89, a. 6).

[405] Lieu parallèle : Somme Théologique Ia-2 Q. 81, a. 1.

3. Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque III, 5 [a; AL XXVI, fasc. 3, p. 189.

peccato primi parentis. Est autem hic defectus carentia originalis iustitiae, quae erat primo homini divinitus collata, non solum ut erat persona quaedam singularis, sed etiam ut erat principium humanae naturae, ut scilicet eam simul cum natura in posteros traduceret. Et ideo simili modo amissionem huius originalis iustitiae per peccatum ad posteros transmittit, habentem in eis rationem culpae, ratione iam dicta. Et ideo dicitur quod in processu originalis peccati persona infecit naturam, scilicet Adam peccans vitiavit humanam naturam, sed postmodum in aliis natura vitiata inficit personam, dum scilicet genito imputatur ad culpam naturae vitium propter voluntatem primi parentis, ut dictum est. Ex hoc autem patet quod licet primum peccatum primi parentis per originem traducatur in posteros, alia tamen eius peccata, vel etiam aliorum hominum, in filios non traducuntur, quia per solum primum peccatum sublatum est bonum naturae, quod erat per originem naturae traducendum. Per alia vero peccata subtrahitur bonum gratiae personalis, quod non transit ad alios posteros. Et inde etiam est quod quamvis peccatum Adae deletum fuerit per suam poenitentiam, iuxta illud Sap. X, 2. — *eduxit illum a delicto suo*, non tamen eius poenitentia delere potuit peccatum posterorum, quia eius poenitentia fuit per actum personalem, quia ultra eius personam non se extendebat. Et propter hoc est unum tantum originale peccatum, quia solus defectus consequens primum peccatum originaliter derivatur ad posteros. Et ideo apostolus singulariter dicit *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, non autem dixit pluraliter peccata : quod fuisset dicendum si de actualibus

410. — Il faut,[406] en effet, faire cette observation : de même que les divers membres du corps sont les parties de la personne d'un seul homme[407], ainsi tous les hommes sont des parties et comme des membres de la nature humaine. Ce qui fait dire à Porphyre que par la participation à l'espèce la multitude des hommes est <pour ainsi dire> un seul homme Or nous voyons que l'acte du péché pratiqué par un membre, par exemple le pied ou la main, n'a pas de cause peccamineuse dans la volonté du pied ou de la main, mais dans la volonté de l'homme tout entier, d'où dérive, comme d'une sorte de principe, l'impulsion au péché sur chaque membre. Et il en est de même de la volonté d'Adam, qui fut le principe de la nature humaine tout le désordre de cette nature a sa cause peccamineuse dans tous ceux chez qui il se transmet, en tant qu'ils sont enclins au péché. Et de même que le péché actuel, qui est le péché de la personne, se transmet à chaque membre par un acte personnel, ainsi le péché originel se transmet à chaque homme par l'acte de la nature qu'est la génération. Et ainsi, de même que par la génération la nature humaine se transmet, par cette même génération se transmet aussi la déficience de la nature humaine, déficience qui est la conséquence du péché de notre premier père. Or cette déficience est la privation de la justice originelle[408], qui avait été donnée divinement au premier homme, non seulement en tant qu'il était une personne individuelle, mais aussi en tant qu'il était le principe de la nature humaine, c'est-à-dire afin qu'il la transmît en même temps que la nature humaine à sa postérité. Aussi par le péché transmet-il de la même manière à sa

[406] Lieux parallèles : 4 Contra Gentiles c. 50; De quodlibet 12, Q. 20.

[407] Voir PORPHYRE, Isagoge, c. II, 36 De specie; éd. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. IV, pars I) p. 32; éd. L. Minio-Paluello, AL I, 6-7), p. 12. — Trad. fse par A. de Libera et A. -Ph. Segonds, p. 8. — Porphyre, dont le nom syrien d'origine est Malchos, est né à Tyr dans la seconde moitié du III° siècle après Jésus-Christ. Philosophe néo-platonicien de langue grecque, il fut disciple et successeur de Plotin, dont il édita les œuvres. Parmi ses nombreux écrits (77 titres), son introduction au commentaire des Catégories d'Aristote, l'Isagoge, traduit par Boéce et que saint Thomas cite ici, exercera une profonde influence sur la pensée du Moyen Age.

[408] Lieux parallèles Somme Théologique P, Q. 100; 1a-2ae, Q. 81, a. 2; 2 Sentences dist. 20, Q. 2, a. 3; De veritate, Q. 18, a. 7; De malo, Q. 4, a. 8; Q. 5, a. 4, sol. 8; De quodlibet 5, Q. 5, a. 1.

loqueretur. Dicitur autem quandoque pluraliter peccata originalia, sicut in Ps. l, 7. — *in peccatis concepit me mater mea*, quia continet virtualiter multa peccata, inquantum ex corruptione fomitis inclinamur ad multa peccata. Sed videtur quod peccatum originale non intraverit in hunc mundum per unum hominem, scilicet Adam, sed magis per unam mulierem, scilicet Evam, quae primo peccavit, secundum illud Eccli. XXV, 33. — *a muliere factum est initium peccati, et per illam omnes morimur*. Ad hoc respondetur in Glossa dupliciter. Uno modo, quia consuetudo Scripturae est ut genealogiae non per mulieres, sed per viros texantur, sicut patet Matth. I, 1 ss. et Lc. c. III, 23 ss. Et ideo apostolus hic volens quasi genealogiam quamdam peccati ostendere, non fecit mentionem de muliere, sed solum de viro. Alio modo, quia etiam mulier de viro sumpta est, et ideo quod est mulieris	postérité la perte de cette justice originelle, et cette perte a en elle la cause peccamineuse, pour la raison déjà donnée. Voilà pourquoi on dit que dans la transmission du péché originel la personne a souillé la nature, à savoir Adam qui pèche a vicié la nature humaine; mais que par la suite dans les autres, la nature viciée a souillé la personne, puisque le péché est imputable à celui qui a engendré le vice de la nature, à cause de la volonté de notre premier père, ainsi qu'on l'a dit[409]. **411. —** De là il est de toute évidence que bien que le premier péché du premier père soit transmis à sa postérité par son origine, cependant ses autres péchés ou même les péchés des autres hommes ne sont pas transmis aux enfants, parce que c'est uniquement par le premier péché qu'a été détruit le bien de la nature qui devait se transmettre par l'origine naturelle. En revanche, par les autres péchés est ôté le bien

[409] En expliquant notre participation au péché d'Adam par notre incorporation naturelle au père du genre humain, saint Thomas a conscience d'innover, au moins à certains égards. Après avoir évoqué, dans la Somme de théologie (1a-2a, Q. 81, a. 1), quelques explications proposées antérieurement, il conclut : Mais toutes ces voies sont insuffisantes [il faut donc procéder autrement, " Le principe de cette explication, c'est l'unité de nature les hommes sont tous de nature adamique et toute l'humanité forme comme un seul homme. Le principe que nous avons rappelé à propos du para graphe 401 se retrouve ici l'unité qui vaut pour les membres du corps et les facultés de l'âme relativement au sujet qui les commande vaut aussi pour la multitude des membres de l'espèce humaine rela tivement à celui qui en est le chef par primogéniture. Sans doute héritons-nous sa nature, non sa personne. Mais en cette nature héritée se poursuit l'acte volontaire qui émana de la personne d'Adam et c'est pourquoi, en tant même que cette nature pécheresse appartient à une personne qui exerce pour elle-même l'acte d'exister, nous participons à la culpabilité d'Adam unité e physique" de la nature humaine en tous les hommes, unité méta physique et spirituelle de cette nature peccamineuse et de la personne en chaque homme. Au demeurant l'effet du péché premier, c'est la perte de la justice première, c'est-à-dire d'un état où les différents éléments de la nature humaine n'avaient d'autre vouloir que celui de la raison soumise à Dieu. Mais Adam " voulu rompre cette soumission, dotant par là même les désirs naturels d'un vouloir propre et désordonné qui est le prolongement même de la volonté initiale pécheresse et qui constitue une tendance vers le péché, un u dynamisme peccamineux." Les hommes n'ont donc pas péché "en Adam u, au sens d'une participation à son acte pecca mineux personnel — hypothèse inconcevable — mais au sens où le péché dont ils sont porteurs en vertu de l'unité indestructible de la nature humaine a été accompli en Adam.

attribuitur viro. Potest etiam alio modo dici, et melius, quod cum peccatum originale traducatur simul cum natura, sicut dictum est, sicut per virtutem activam viri, muliere materiam ministrante, natura traducitur, ita et peccatum originale. Unde si Adam non peccasset, Eva peccante, non per hoc fuisset peccatum traductum ad posteros. Illa enim est causa quare Christus peccatum originale non traxit, quia ex sola foemina sine virili semine carnem accepit. Per hoc verbum apostoli Augustinus respondet Iuliano haeretico in hunc modum quaerenti : *non peccat iste qui nascitur, non peccat iste qui genuit, non peccat ille qui condidit : per quas igitur rimas, inter tot praesidia innocentiae peccatum fingis ingressum ?* Sed Augustinus respondet : *quid quaeris latentem rimam, cum habeas apertissimam ianuam ?* Nam secundum apostolum *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Consequenter tangit ingressum mortis in mundum, cum dicit *et per peccatum mors*, scilicet in hunc mundum intravit, secundum illud Sap. I : *iniustitia mortis est acquisitio*. Videtur autem quod mors non sit ex peccato, sed magis ex natura, utpote proveniens ex necessitate materiae. Est enim corpus humanum ex contrariis compositum. Unde est naturaliter corruptibile. Dicendum est autem quod natura humana dupliciter potest considerari. Uno modo secundum principia intrinseca, et sic mors est ei naturalis. Unde Seneca dicit in libro de remediis fortuitorum, quod mors natura est hominis, non poena. Alio modo potest considerari natura hominis secundum quod per divinam providentiam fuit ei per iustitiam originalem provisum. Quae quidem iustitia erat quaedam rectitudo, ut mens hominis esset sub Deo, et inferiores vires essent sub mente, et corpus sub anima, et omnia exteriora sub homine : ita scilicet, quod quamdiu mens hominis Deo

de la grâce personnelle, qui ne passe pas à la postérité[410]. De là aussi le fait que bien que le péché d'Adam ait été détruit par sa pénitence, selon ce passage de la Sagesse : "Elle le tira de son péché.", elle ne put cependant détruire le péché de sa postérité, parce que sa pénitence fut un acte personnel et qu'elle ne s'étendait pas au-delà de sa personne.

412. — Et la raison[411] pour laquelle il n'y a qu'un unique péché originel, c'est que la seule déficience qui a suivi le premier péché dérive par son origine vers la postérité. Et c'est pourquoi l'Apôtre dit au singulier : par un seul homme le péché est entré dans ce monde. Mais il ne dit pas "péché" au pluriel, ce qu'il aurait dû dire s'il avait parlé des péchés actuels. Cependant on trouve quelquefois le mot "péché" originel au pluriel, comme au psaume **50. —** "Ma mère m'a conçu dans les péchés[412]", parce qu'il contient virtuellement un grand nombre de péchés, en tant que par la corruption du foyer nous sommes enclins à <commettre> de nombreux péchés.

413. Mais il semble que le péché originel n'est pas entré dans ce monde par un seul homme, c'est-à-dire par Adam, mais plutôt par une seule femme, à savoir Eve, qui a péché la première, selon ce passage <du livre> de l'Ecclésiastique : "C'est par la femme qu'a eu lieu le commencement du péché, et c'est par elle que nous mourons tous Dans *la Glose*[413], on répond à cette objection de deux manières :

1. D'abord, parce qu'il est d'usage dans l'Ecriture d'établir des généalogies non par les femmes, mais par les hommes, comme on le voit dans <l'évangile de> Matthieu et dans <celui de> Luc**.** Voilà pourquoi l'Apôtre, voulant ici montrer comme une généalogie du péché, n'a pas fait mention de la femme, mais seulement de l'homme.

2. Puis, parce que la femme a aussi été tirée de l'homme, et par conséquent ce qui

[410] Lieu parallèle : Somme Théologique 1a-2a, Q. 81, a. 2.
[411] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2ae, Q. 81, a. 2.

[412] Ps 50, 7 Lieux parallèles : Super Psalmos, in Ps. 50, 7; Ad Rom 4, 7, lect. 1 (éd. Marietti, n° 335).
[413] Glosa in Rom. V, 12 (GPL, col. 1388 A-B, sous le nom d'Origène; GOS, t. IV, p. 284 a).

subderetur, vires inferiores subderentur rationi, et corpus animae, indeficienter ab ea vitam recipiens, et exteriora homini, ut scilicet omnia servirent, et nullum ex eis nocumentum sentiret. Hoc autem providentia divina disposuit propter dignitatem animae rationalis, quae cum naturaliter sit incorruptibilis, debebatur sibi incorruptibile corpus. Sed quia corpus quod est ex contrariis compositum, oportebat esse organum sensus, et tale corpus secundum naturam suam incorruptibile esse non potest, supplevit potentia divina quod deerat naturae humanae, dans animae virtutem continendi corpus incorruptibiliter, sicut faber, si posset, daret ferro, ex quo cultellum fabricat, virtutem ut rubiginem nullam contraheret. Sic ergo postquam mens hominis per peccatum est a Deo aversa, amisit virtutem continendi inferiores vires, et etiam corpus et exteriora, et sic incurrit mortem naturalem a causis intrinsecis, et violentam ab exterioribus nocumentis. Deinde cum dicit *et ita in omnes*, etc., ostendit universalitatem huius processus et quantum ad mortem et quantum ad peccatum, ordine tamen retrogrado. Nam supra prius egit de ingressu peccati, qui est causa ingressus mortis, nunc autem prius agit de universalitate mortis, tamquam de manifestiori; et hoc est quod dicit : *et ita mors*, scilicet, vel peccatum primi parentis, *pertransiit in omnes*, quia scilicet per originem vitiatam contrahunt homines necessitatem moriendi. II Reg. XIV, 14. —

appartient à la femme est attribué à l'homme.

414. — On peut encore répondre d'une autre manière, et elle est meilleure. Etant donné que le péché originel est transmis en même temps que la nature, ainsi qu'on l'a dit, de même que la nature est transmise par la puissance active de l'homme, la femme ne fournissant que la matière, ainsi en est-il du péché originel. Si donc Adam n'avait pas péché, mais Eve seulement, son péché n'aurait pas été transmis à la postérité. C'est en effet la raison pour laquelle le Christ n'a pas contracté le péché originel, parce qu'il a pris chair de la femme seule[414], sans le concours de la semence virile[415].

415. — C'est par cette parole de l'Apôtre qu'Augustin répond à l'hérétique Julien qui l'interrogeait : "Il ne pèche pas celui qui naît; il ne pèche pas, celui qui l'a engendré; il ne pèche pas, celui qui l'a créé. Par quelles failles, au milieu de tant de remparts de l'innocence, imagines-tu que le péché ait fait son entrée ?" Mais Augustin lui répond : "Pourquoi cherche-t-il une faille cachée, quand il a <devant lui> une porte toute grande Ouverte[416] ?" Car selon l'Apôtre, par un seul homme le péché est entré dans ce monde.

416. — **B**. L'Apôtre[417] traite ensuite de l'entrée de la mort dans le monde, quand il dit : *et par le péché la mort,* à savoir la mort entra dans ce monde, selon ce passage de la Sagesse : "L'injustice est l'acquisition de la mort[418]."

Cependant il ne semble pas que la mort soit

[414] Aristote enseigne en effet (De la génération des animaux I, 22, 730 b; AL XVII, p. 38-39) que la forme spécifique vient du père et la matière corporelle de la mère. Il ignore évidemment la génétique moderne. D'autre part, saint Thomas, comme on le sait, ne reconnaît pas à Marie le privilège de l'Immaculée Conception (Somme Théologique Ia, Q. 81, a. 5, sol. 3) : il admet seulement qu'elle " été purifiée par une grâce prévenante, mais non pas préservée.

[415] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 4, a. 6, sol. 2; Q. 14, a. 3 Q. 15, a. 1; Q. 31, a. 7; 3 Sentences dist. 12, Q. 2, a. 1, sol. 1; dist. 13, Q. 1, a. 1, sol. 5; a. 2, Q. 1.

[416] SAINT AUGUSTIN, De nuptiis et concupiscentia II, XXVIII, 47 (BA 23, 252-253). La traduction, légèrement modifiée, de ce passage est empruntée aux auteurs de l'édition citée.

[417] Lieux parallèles Somme Théologique 1a Q. 85, a. 5 et 6; 2a-2 Q. 164, a. 1; 2 Sentences dist. 30, Q. 1, a. 1; 3 Sentences dist. 16, Q. 1, a. 1; 4 Contra Cent. c. 52; De malo, Q. 5, a. 4; Compend. theol., c. 193; AdHebr. 9, 27, lect. 5 (éd. Marietti, n° 475).

[418] Iniustitia mortis est acquisitio. Sg 1, 15. Cette version figure dans la Vetus latina, voir éd. W. Thiele, t. XIIi, fasc. 4, p. 264.

omnes morimur. Ps. LXXXVIII, 49. — *quis est homo qui vivit*, et cetera. Deinde tangit universalitatem processus peccati, cum dicit *in quo omnes peccaverunt*, quod, sicut Augustinus dicit in Glossa, potest dupliciter intelligi. Uno modo in quo, scilicet primo homine, vel in quo, scilicet peccato : quia scilicet eo peccante quodammodo omnes peccaverunt, inquantum in eo erant sicut in prima sua origine. Sed cum Christus etiam originem ex Adam traxerit, ut patet Lc. III, 23 ss., videtur quod etiam ipse, eo peccante, peccaverit. Ad hoc respondet Augustinus super Genesim ad litteram, quod Christus non omnimodo fuit in Adam, quo nos fuimus : nos enim fuimus et secundum corpulentam substantiam, et secundum seminalem rationem. Christus autem fuit in eo solum secundum corpulentam substantiam. Quod quidam male intelligentes, putaverunt quod tota substantia corporum humanorum, quae pertinet ad veritatem humanae naturae, fuerit actu in Adam, et per quamdam multiplicationem divina virtute factam, id est, quod sumptum est ab Adam, est in tanta corporum quantitate ampliatum. Sed hoc est inconveniens opera naturae miraculo attribuere, praesertim quia videmus quod corpus humanum quantumcumque sit de veritate humanae naturae, corrumpitur et accipit aliam formam. Unde quia omne generabile est corruptibile, et e converso, oportet dicere quod materia quae ante generationem hominis sub alia forma quam humana fuit, formam humanae carnis assumpserit, et sic non totum quod est in corporibus nostris ad veritatem naturae pertinens fuit actu in eodem, sed solum secundum originem, prout scilicet effectus est in principio activo. Secundum hoc ergo intelligendum est quod cum in nostra generatione sit et materia corporalis quam

due au péché, mais plutôt à la nature, en tant que résultant de la nécessité de la matière[419]."
Car le corps humain est composé de contraires, aussi est-il naturellement corruptible[420].
Il faut dire que la nature humaine peut être considérée de deux manières :
1. D'abord, selon ses principes intrinsèques, et dans ce sens la mort lui est naturelle. C'est pourquoi Sénèque dit dans son livre De remediis fortuitorum, que "la mort appartient à la nature de l'homme, <et qu'elle n'est> pas une peine[421]."
2. Ensuite, en tant que la divine providence l'a pourvue de la justice originelle. Or cette justice était une sorte de rectitude consistant en ce que l'âme de l'homme était soumise à Dieu, les puissances inférieures à la raison, le corps à l'âme, et toutes les choses extérieures à l'homme, c'est-à-dire de telle sorte que, aussi longtemps que l'âme de l'homme était soumise à Dieu, les puissances inférieures à la raison, le corps à l'âme, dont il reçoit inlassablement la vie, tout lui servait et il n'en éprouvait aucun dommage[422].
Or la providence divine a établi cela à cause de la dignité de l'âme raisonnable, qui étant naturellement incorruptible, exigeait un corps incorruptible. Mais parce que le corps, qui est composé de contraires, devait être l'organe du sentiment, et que ce corps selon sa nature propre ne peut être incorruptible, la puissance divine a suppléé à ce qui manquait à la nature humaine, en donnant à l'âme la capacité de maintenir le corps sans corruption, comme l'artisan donnerait, s'il le pouvait, au fer à partir duquel il fabrique un petit couteau la capacité de ne jamais contracter la rouille. Ainsi donc l'âme de l'homme, s'étant détournée de Dieu par le péché, a perdu la capacité de maintenir les puissances inférieures, et même le corps et les choses extérieures, de telle sorte qu'elle encourt la

[419] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2ae, Q. 164, a. 1, sol. 1; De male, Q. 5, a. 5.
[420] Lieux parallèles Super Physicam 2, lect. 10 (éd. d'Auria, n° 467); lect. 15 (éd. d'Auna, n° 522).
[421] Voir SENEQUE, De remediis fortuitorum II, 1, éd. J. Loth, p. 120.
[422] Lieux parallèles Somme Théologique 1a, Q. 95, a. 1; 2 Sentences dist. 20, Q. 2, a. 3; dist. 29, a. 2; De malo, Q. 4, a. 2, sol. 22.

foemina ministrat, et vis activa quae est in semine maris; utrumque per originem ducitur ab Adam, sicut a primo principio. Et ideo dicitur in eo fuisse et secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam : quia scilicet utrumque ab eo processit. In generatione autem Christi fuit corpulenta substantia quam traxit de virgine : loco autem rationis seminalis fuit virtus activa spiritus sancti, quae non derivatur ab Adam, et ideo non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed tantum secundum substantiam corpulentam. Sic igitur nos accipimus peccatum ab Adam et trahimus : atque naturam humanam ab eo accipimus; sicut a principio activo, quod est esse in eo secundum seminalem rationem, quod quidem non competit Christo, ut dictum est. Videtur ulterius quod peccatum originale non transeat in omnes, quia baptizati a peccato originali purgantur per Baptismum : et ita videtur quod non possint in posteros peccatum transmittere quod non habent. Dicendum est autem quod per Baptismum homo liberatur a peccato originali quantum ad mentem, sed remanet peccati infectio quantum ad carnem; unde, infra VII, 25 dicit apostolus : *ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*. Homo autem non generat mente carnales filios, sed carne

mort naturelle de la part des causes intrinsèques, et la mort violente de la part des causes extérieures nuisibles[423].

417. — II. Lorsque <l'Apôtre> dit : et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, etc., il montre l'universalité de cette transmission et quant à la mort et quant au péché, dans un ordre rétrograde cependant. Car plus haut [n° 406] il a traité de l'entrée du péché, qui est la cause de l'entrée de la mort; mais à présent il traite d'abord de l'universalité de la mort, comme d'une chose plus manifeste. Il dit donc : et ainsi la mort, c'est-à-dire le péché du premier père, a passé dans tous les hommes, c'est-à-dire parce que par leur origine viciée les hommes contractent la nécessité de mourir : "Nous mourons tous et nous nous écoulons sur la terre comme les eaux qui ne reviennent point." — "Quel est l'homme qui vivra et ne verra pas la mort **?**"

418. — <L'Apôtre> traite ensuite de l'universalité de la transmission du péché, lorsqu'il dit : *dans lequel tous ont péché*. Ces paroles, comme le dit Augustin dans *la Glose*[424] peuvent s'entendre de deux manières [n° 426] : soit dans lequel, c'est-à-dire dans le premier homme, soit dans lequel, c'est-à-dire dans ce péché autrement dit, dans Adam qui pèche, tous ont en quelque sorte péché, en tant qu'ils étaient en lui comme dans leur première origine[425].

---

[423] Lieux parallèles Somme Théologique 1a, Q. 97, a. 1; 2 Q. 164, a. 1.

[424] Voir Glosa in Rom. V, 12 (GPL, col. 1388 D-1389 A). — Voir SAINT AUGUSTIN, De peccatorum mentis et remissione I, X, 11-12 (PL 44, 115-116; CSEL 60, 12-13); Contra lulianum II, c. 177 (PL 45, 1218; CSEL 85/1, 296-297).

[425] Le verset dans lequel tous ont péché (in quo omnes peccaverune) fut l'objet de vives controverses, d'autant que le concile de Trente le cite à deux reprises pour fonder son enseignement sur le péché originel (session V, 17 juin 1546; Les Conciles œcuméniques, t. II, Les Décrets, De Trente à Vatican II, p. 1354-1359). Or, la version de la Vulgate n'est pas philologiquement soutenable in quo, " dans lequel", prétend traduire le grec eph 'hé (contraction de epi hé). Mais cela ne se peut. Si hé, pronom relatif, peut se rendre par quo, la préposition epi ne peut se rendre par in au sens de "en " ("en lequel" ou "en qui " se dirait en grec en hê). Saint Paul ne dit donc nullement que tous les hommes ont péché en Adam. C'est pourtant ainsi que les Péres latins ont compris ce verset, en particulier saint Augustin qui hésita un temps sur le seul point de savoir s'il fallait rapporter lequel" â " Adam" ou à " péché " (De peccatorum mentis et remis sione I, c. 10, n° 11; CSEL 60, 12-13). Mais, à partir de 420, s'étant rendu compte qu'en grec "péché" (amarria) est féminin et que le pronom relatif qui s'y rapporte devrait être au féminin (hê), il opta définitivement pour " Adam " (Contra duas epistulas Pelagianonum 1V, c. 4, n° 7; BA 23, 562-567). Saint Thomas hérite de cette lecture. Parmi

toutes les questions que pose cette tradition, nous en retiendrons deux : l'interprétation des Latins est-elle contraire à celle des Pères grecs comme à la philologie ? La théologie thomasienne du péché originel s'écroule-t-elle en même temps que son fondement scripturaire ? — Première question. On fait valoir qu'avec tous les Grecs il faut comprendre eph'hô dans le sens de "parce que." Saint Paul nous dirait simplement que tous les hommes commettent des péchés actuels, c'est la raison pour laquelle ils meurent. Osty traduit ainsi : "La mort a passé à tous les hommes parce que tous les hommes pèchent. " Certains (F. PISAT, La Théologie de saint Paul, 1930 [éd.], t. I, p. 256-257) ajoutent que, même en latin, in quo ne signifie pas nécessairement "en qui", mais qu'il peut être l'équivalent de eo quod (qui signifie exactement "parce que"), comme on le voit en Ph 3, 12 (voir 2 Co 5, 4). En outre quo serait trop éloigné de son antécédant supposé (per unum hominem, "par un seul homme") pour pouvoir s'y rapporter. Ces conclusions cependant ne sont pas incontestables. Le père Stanislas Lyonnet, rééditant le commentaire du père Huby sur l'épitre aux Romains (Paris, Beau chesne, coll. "Verbum Salutis", X, 1957), a montré, dans un deuxième appendice (p. 52 1-557), que la traduction "parce que — l'universalité du péché actuel comme cause de la mort — n'était nullement unanime, ni chez les Pères grecs, ni chez les philologues modernes (p. 534-537). Saint Jean Chrysostome, saint Jean Damascène et plusieurs savants récents font de hô un relatif qu'ils rapportent à "Adam " (ce que la grammaire n'interdit pas) et concluent que "saint Paul ne mentionne pas les péchés individuels comme cause de la mort, mais comme conséquence de l'état dans lequel le péché d'Adam " placé l'humanité (p. 536). En fut, estime Lyonnet, les cas où eph'hê a incontestablement le sens de parce que sont très rares dans la littérature grecque, profane ou sacrée, étant toutefois retenu que epi ne peut pas avoir le sens de s' en " (voir aussi à ce propos son étude, " sens de eph'hô en Rm 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs", parue dans Biblica 36 [p. 436-456, et reprise dans Analecta Biblica, 120 [p. 185-202). En résumé, soit qu'avec saint Jean Chrysostome, on rapporte hô â "Adam", et qu'on traduise : s'à cause duquel [tous ont péché", soit qu'avec saint Cyrille d'Alexandrie on rende eph 'fui par "selon que", l'idée exprimée par saint Paul est que le fait que tous les hommes pèchent est une conséquence du péché originel et prouve que le péché d'Adam agit en tous les hommes. La version de la Vulgate ne fait en somme que rendre cette idée plus explicite.

— Seconde question. Quant à la théologie thomasienne du péché originel, on ne saurait y voir une simple reprise de celle saint Augustin. Nous suivrons ici les suggestions de Dom Marie Leblanc dans son article "Aspects du péché onginel dans la pensée de saint Thomas d'Aquin", dans RT 93 (1993), p. 567-600; dans la ligne de G. de Broglie, M. -M. Labourdette, J-M. Dubois, l'auteur renou velle la question en profondeur. Il est vrai que saint Thomas hérite d'une lecture inexacte du verset paulinien quant au sens littéral, encore que, nous venons de le voir, cette lecture ne constitue nullement un contresens. Mais il est non moins vrai que le puissant équilibre de sa pensée lui permet d'échapper aux conséquences les plus fâcheuses qu'un certain augustinisme croyait pouvoir tirer de ce texte fautif. On notera d'ailleurs que saint Thomas a varïé dans la présentation d'une doctrine qu'il reçoit fidèlement de l'Eglise, mais qu'il n'est pas aisé de penser, ni pour lui, ni pour nous. Rattachée d'abord à la question de la création de l'homme (point de vue cosmologique) dans l'Ecrit sur les Sentences, cette doctrine est ensuite de plus en plus située, comme y invite l'épître aux Romains, dans sa relation à l'action rédemptrice du Christ (point de vue sotériolo gique). C'est pourquoi le "in quo omnes peccaverunt", l'implication de toute l'humanité dans le péché d'Adam, est interprété par lui à la lumière de la solidarité du genre humain tout entier racheté par le Christ, parce que ce genre

humain constitue comme un " seul homme " (unus homo, selon la doctrine porphyrienne rappelée en Somme Théologique 2a-2ae, Q. 81, a. 1). Cette solidarité de la famille humaine a quelque chose d'ontologique et même d'ontobiologique puisque la nature est transmise par la génération. La paternité d'Adam a donc un sens très fort, et la nature qu'Adam devait nous transmettre était sumaturellement disposée selon le don de la justice originelle, "don d'une grâce donné divinement à toute la nature humaine dans le premier père" (5. Th. 1a-2ae Q. 81, a. 2). Cette ordination de la nature à la gloire divine est perdue par le péché d'Adam pour toute l'humanité : "la paternité de grâce [devient une paternité d'inordinaeio "(M. LEBLANC, p. 579; 5. Th. 1a-2ae, Q. 81, a. 2). Ainsi, le péché originel établit-il la nature dans un état non naturel c'est un "accident non naturel" (accidens innaturale, De malo, Q. 4, a. 2, sol. 9, n° 12). La nature est blessée (5. Th. 1a-2ae, Q. 85, a. 3), elle ne peut plus être elle-même, ce qui implique qu'elle n'est elle-même que sous la motion de la grâce. — Une difficulté cependant se présente : le dogme ne nous oblige pas seulement â croire que l'humanité a changé d'état, et donc que nous subissons la peine du péché, mais encore que nous en sommes coupables, puisque " tous ont péché en Adam." Comment est-ce possible alors qu'aucun fils d'Adam n'a commis personnellement ce péché ? Il ne saurait pourtant y avoir culpabililité sans responsabilité personnelle et volontaire saint Thomas n'a Jamais varié sur ce point. Cette diffi culté l'a incontestablement gêné (M. LEEL p. 583) et l'a conduit à considérer le péché originel, non comme un péché au sens moderne et précis du terme, mais en un sens qu'on peut dire analo gique, et donc à redresser et à réorienter la doctrine que lui imposait la lecture inexacte de la Vulgate " il prend du champ par rapport aux Latins" (M. LEBLANC, p. 587). "Le péché du premier homme est péché commun de toute la nature", certes, mais quodammodo, c'est-â-dire : "d'une certaine manière " (De male, Q. 4, a. 1, sol. 19); et de même, dans la Somme de théologie (3a, Q. 84, a. 2, sol. 3) : "Le péché originel n'a pas été commis par notre volonté, sinon peut-être (forte) en tant que la volonté d'Adam est regardée comme nôtre, selon la manière de parler de l'Apôtre : "dans lequel tous ont péché"." Ainsi la faute d'Adam n'est la nôtre que selon une certaine façon de parler de saint Paul et n'implique notre volonté qu'en tant qu'on nous attribue au titre de l'unité du genre humain la volonté d'Adam. " On en arrive [. 1 à une notion paradoxale du péché : un péché, une culpa (faute) sans culpabilité responsable pour ainsi dire (LEBLANC, p. 590). — Cette idée nous parait contenue dans la notion décisive d'un péché de nature (peccatum naturae), laquelle implique à ta fois une extension (pour nous inhabituelle) du peccatum et un réalisme déclaré de la notion de nature. Pour saint Thomas, est péché l'acte qui n'est pas ordonné â sa fin, ainsi d'un pied qui boite, ou de la volonté qui n'est plus ordonnée à sa fin intel lectivement connue, Dieu souverain bien. Ici, la faute, le peccatum, c'est ce qui fait défaut à la nature bleasée pour pouvoir devenir elle-même, à savoir son ordination volontaire à l'amour divin et la juste hiérarchisation de toutes ses facultés en vue de cette fin. Et puisque est perdue la grâce de la conversion à Dieu de la volonté, c'est donc que l'âme est établie dans un état d'aversion à Dieu, état qui affecte bien la volonté, mais que la volonté n'a pas elle-même voulu (Somme Théologique 1a Q. 82, a. 3). C'est qu'en effet le péché originel est quelque chose qui est arrivé (c'est un accident) non directement aux facultés de l'âme, mais â ce qu'il y a en elle de plus profond, à son être même, et dont les facultés subissent les conséquences. Ce péché est donc un habitus entitatif (de même que la grâce du baptême qui y porte remède), c'est-à-dire une disposition innée (habitus innatus) de l'âme au désordre, antérieure à tout acte et à tout exercice des facultés telles que la volonté (Somme Théologique 1a-2ae, Q. 82, a. 1). " Péché de nature " dit donc deux choses : il dit la solidarité ontologique de tous les hommes dans l'unité adamique de la nature

: et ideo non transmittit novitatem Christi, sed vetustatem Adae.	**419. —** On objecte que le Christ ayant tiré son origine d'Adam, comme on le voit au chapitre **3** de <l'évangile de> Luc**,** il semble qu'Adam ayant péché, lui aussi aura péché. Dans son ouvrage La Genèse au sens littéral[426] Augustin répond à cette objection en disant que le Christ n'a pas été absolument en Adam comme nous, nous l'avons été. Car nous, nous l'avons été et quant à la substance corporelle et quant à la raison séminale; mais le Christ n'a été en lui que selon la substance corporelle. Certains[427], comprenant mal cela, ont pensé que toute la substance des corps humains, appartenant à la vérité de la nature humaine, a été en acte en Adam, et que, par une sorte de multiplication opérée par la puissance divine, cette substance, c'est-à-dire ce qui a été pris d'Adam, s'agrandit pour former une si grande quantité de corps. Mais il ne convient pas d'attribuer à un miracle les œuvres de la nature, surtout parce que nous voyons que le corps humain, si grand qu'il soit, appartient véritablement à la nature humaine, se corrompt et prend une autre forme. Aussi, puisque tout générateur est corruptible, et réciproquement, il faut dire que la matière, qui avant la génération de l'homme a existé sous une forme autre que l'humaine, a pris la forme de la chair humaine, et qu'ainsi tout ce qui est dans nos corps appartenant à la vérité de la nature n'a pas été en acte en Adam, mais seulement d'après l'origine, à savoir selon que l'effet est contenu dans le principe actif. Suivant cette explication, il faut comprendre que, étant donné qu'il y a dans notre génération et la matière corporelle fournie par la femme, et la puissance active qui est dans la semence du mari, l'un et l'autre viennent d'Adam par origine, comme d'un premier

humaine; il dit aussi la réalisation concrète de cette nature dans l'unicité de chaque personne humaine.

[426] Voir SAINT AUGUSTIN, De Genesi ad litteram III, xx, 30-32 (BA 48, 260-265); X, xix, 34; xx, 35-36 (BA 49, 204-211). — Lieux parallèles : Somme Théologique 3 Q. 31, 32; Compend. theol., ç. 217, 221; 3 Sentences dist. 3, Q. 4, a. 2; a. 3, q l, 2; Q. 5, a. l; dist. 12, Q. 3, a. 2, Q. 2; 4 Sentences dist. 1, Q. 2, a. 2, Q. 3, sol. 2; Superls. 11, Ad Hebr. 7, 10, lect. 2 (éd. Marietti, 00346); Super Ioan. 3, 31, lect. 5 (éd. Marietti, n° 528).

[427] C'est notamment l'opinion de Pierre Lombard (Sententiae, lib. II, dist. 20, c. 5 [I. Brady, t. I, p. 431-4321).

	principe. Et c'est pourquoi on dit qu'il a été en lui et selon la raison séminale, et selon la substance corporelle, puisque toutes deux procèdent de lui. Au contraire, dans la génération du Christ il y eut la substance corporelle qu'il reçut de la Vierge; mais au lieu de la raison séminale, il y eut la puissance active de l'Esprit-Saint[428], qui ne vient pas d'Adam; et voilà pourquoi il n'a pas été en Adam selon la raison séminale, mais seulement selon la substance corporelle[429]. Ainsi donc, nous, nous avons reçu et contracté le péché par Adam et nous recevons de lui la nature humaine, comme à partir d'un principe actif, ce qui fait que nous sommes en lui selon la raison séminale, mais cela ne s'applique pas au Christ comme on vient de le dire. **420. —** Il semble[430] en outre que le péché ne passe pas dans tous les hommes, puisque les baptisés sont purifiés du péché originel par le baptême; et il est ainsi évident qu'ils ne peuvent transmettre à leur postérité ce qu'ils n'ont plus. Il faut dire que par le baptême l'homme est libéré du péché originel quant à l'esprit, mais que l'infection <du foyer> du péché demeure quant à la chair aussi l'Apôtre dit-il : "Me voilà asservi par la raison à la Loi de Dieu et par la chair [431]; à la loi du péché." Or l'homme n'engendre pas des enfants charnels par l'esprit, mais par la chair; et c'est pourquoi il ne transmet pas la nouveauté de vie du Christ, mais l'ancienneté de vie d'Adam.
Lectio 4	**Leçon 4 [Versets 13 et 14]**
	[n° 421] : 13 Car jusqu'à la Loi, le péché était dans le monde; mais le péché n'était pas imputé, puisque la Loi n'existait pas.

[428] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 32, a. 1; 1 Sentences dist. 11, a. 1, sol. 4; 3 Sentences dist. l, Q. 2, a. 2, sol. 6; dist. 2, Q. 2, a. 2, q dist. 4, Q. 1, a. 1, Q. 1, 2, 3; 4 Contra Gentiles c. 46; Compend. theol., c. 219; Super Matth. 1, 20 (éd. Marietti, n° 132).
[429] Lieu paralléle Somme Théologique 3a, Q. 31, a. 1, sol. 3.
[430] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2ae, Q. 81, a. 3, obj. 2 et sol. 2.
[431] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 109, a. 8, 9, 10; 3a, Q. 69, a. 3; 2Sentences dist. 32, Q. l, a. l, 2; dist. 33, Q. l, a. 2; 3 Sentences dist. 18, a. 4, Q. 2; dist. 19, a. 3, Q. 2; 4 Sentences dist. 4, Q. 2, a. 1, Q. 3; 4 Contra Gentiles c. 52, 59; De malo, Q. 4, a. 2, sol. 10; a. 6 sol. 4, 7, 10, 16; De quodlibet 6, Q. 9, a. 1; Super Psalmos, in Ps. 31, l-2; in Ps. 50, 7; Ad Rom. 4, 7, lect. 1 (èd. Marietti, n° 335); 7, lect. 2 (éd. Marietti, n° 542).

	[n° 424] : 14 Mais la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la prévarication d'Adam, figure de Celui qui devait venir.
[86188] Super Rom., cap. 5 l. 4 Postquam apostolus ostendit originem peccati et mortis, sive ingressum utriusque in mundum, hic manifestat quod dixerat. Et primo manifestat ipsum dictum; secundo manifestat similitudinem quam innuebat dicens, ibi *propterea sicut*, etc.; tertio exponit similitudinem, ibi *qui est forma futuri*, et cetera. Dixerat autem quod peccatum et mors in omnes transierunt, et hoc quidem, secundum expositionem Augustini, manifestare intendit per hoc quod etiam sub lege peccatum remansit, quasi lege illud excludere non valente. Circa quod duo facit. Primo manifestat propositum quantum ad peccatum; secundo, quantum ad mortem, ibi *sed regnavit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit peccatum fuisse etiam sub lege; secundo quid circa peccatum lex facit, ibi *peccatum autem*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod omnes peccaverunt in Adam, quia nec etiam lex peccatum abstulit. *Usque ad legem*, id est etiam sub lege, ut ly *usque* teneatur inclusive, *peccatum erat in mundo*, quod quidem potest intelligi de lege naturae et de lege Moysi : similiter et de peccato actuali et de peccato originali. Peccatum enim originale erat in parvulo usque ad legem naturae, id est usque ad usum rationis per quem homo huiusmodi leges advertit. Ps. l, 6. — *in peccatis concepit me mater mea*. Nec tamen cessat hoc peccatum lege naturali adveniente in homine, sed magis excrescit per additionem peccati actualis, quia, ut dicitur Eccle. VII, 21. — *non est homo iustus in terra qui faciat bonum*, et cetera. Sed si intelligamus de lege Moysi, tunc quod dicitur peccatum fuisse in mundo usque ad legem, potest	**421. —** Après avoir montré l'origine du péché et de la mort, ou l'entrée de l'un et de l'autre dans le monde [n° 406], l'Apôtre explique ce qu'il avait dit. **I)** Et il commence par expliquer ces paroles. **II)** Puis, il explique la similitude qu'il avait indiquée, en disant : [n° 406] : 12 *C'est pourquoi, de même que, etc*. **III)** Enfin, il explique cette similitude [n° 429] : figure de celui qui devait venir. **I**. L'Apôtre avait dit que le péché et la mort ont passé dans tous les hommes, et il veut à présent, suivant l'explication d'Augustin**,** montrer le fait que même sous la Loi le péché est demeuré, comme si la Loi avait été incapable de l'exclure. Dans ce but il fait deux choses **A)** Il fait d'abord connaître son propos quant au péché. **B)** Puis, quant à la mort [n° 424] Mais la mort a régné, etc. **A**. En faisant connaître son propos quant au péché, il montre deux choses **1)** Premièrement que le péché fut, même sous la Loi. **2)** Puis, ce que la Loi fait à l'égard du péché [n° 423] : mais le péché, etc. **422. —** 1. On a dit que tous ont péché en Adam, parce que même la Loi n'a pas ôté le péché. [432]La Loi, c'est-à-dire même sous la Loi, selon que ce mot "jusqu'à" est pris au sens inclusif, le péché était dans le monde, ce qui peut s'entendre de la loi naturelle et de la Loi de Moïse, comme aussi du péché actuel et du péché originel. Le péché originel, en effet, était dans l'enfant jusqu'à la loi naturelle, c'est-à-dire jusqu'à l'usage de la raison, par laquelle l'homme prête attention à ces lois "Dans les péchés ma mère m'a conçu." Cependant ce péché ne cesse pas au moment

[432] Voir SAINT AUGUSTIN, De nuptiis et concupiscentia II, XXVII, 44-47 (BA 23, 242-253); Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos, prop. XXVII-XXVIII (PL 35, 2067; CSEL 84,

intelligi non solum de originali, sed etiam de actuali; quia et ante legem et sub lege peccatum utrumque permansit, Prov. XX, 9. — *quis potest dicere : mundum est cor meum ?* Quamvis autem lex peccatum non auferret, peccati tamen cognitionem fecit, quod antea non cognoscebatur. Unde subdit *peccatum autem non imputabatur*. Quod quidem planum est, si intelligatur de lege naturali. Quamvis enim peccatum originale sit in parvulo ante legem naturalem, et reputetur ei a Deo, non tamen imputatur ei apud homines. Si autem intelligatur de lege Moysi, planum est quantum ad aliqua peccata actualia, quod non imputabantur ante legem, sicut illa quae specialiter sunt per legem prohibita, quae homines peccata non reputabant, sicut quod dicitur Exod. XX, 17. — *non concupisces*, et cetera. Imputabantur tamen quaedam peccata prout erant contra legem naturae. Unde et Gen. XXXIX, 11 s. Joseph legitur in carcerem missus propter adulterium sibi impositum. Consequenter agit de morte, dicens : quamvis peccata ante legem non imputarentur, tamen *mors*, scilicet spiritualiter, id est peccatum vel aeterna damnatio, de qua dicitur in Ps. XXXIII, 21. — *mors peccatorum pessima, regnavit*, id est potestatem suam exercuit in homines, ducendo eos in damnationem, *ab Adam*, per quem peccatum intravit in mundum, *usque ad Moysen*, sub quo data est lex, Io. I, 17. — *lex per Moysen data est*. Non solum in eos qui peccaverunt actualiter, sed *etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*, qui actualiter peccavit. Os. VI, 7. — *ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi praevaricati sunt in me*, quia etiam pueri damnationem incurrebant. Potest etiam et sub hoc sensu intelligi de morte corporali, per quam manifestatur peccatum fuisse

de la venue de la loi naturelle dans l'homme, mais il s'accroît[433] par l'addition du péché actuel, parce que, selon <le livre de> l'Ecclésiaste, "il n'est pas d'homme juste sur la terre qui fasse le bien et ne pèche pas." Mais si nous l'entendons de la Loi de Moïse, alors en disant : *que le péché fut dans le monde jusqu'à la Loi,* cela peut s'entendre non seulement du péché originel, mais aussi du péché actuel, parce que, et avant et sous la Loi, l'un et l'autre péché ont demeuré : "Qui peut dire : Mon cœur est pur, je suis pur du péché ? "

423. — 2. Bien que la Loi n'ait pas ôté le péché, elle en a cependant donné connaissance, puisque auparavant il n'était pas connu. Voilà pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *mais le péché n'était pas imputé.* Ce qui est clair, si on l'entend de la loi naturelle. Car, bien que le péché originel soit dans l'enfant avant la loi naturelle, et qu'il lui soit imputé par Dieu, il ne lui est cependant pas imputé devant les hommes. Mais si on l'entend de la Loi de Moïse, la chose est claire pour ce qui regarde quelques péchés actuels, qui n'étaient pas imputés avant la Loi, comme il en est de ceux qui sont spécialement défendus par la Loi, et que les hommes ne regardaient pas comme péchés, par exemple ce qui est dit dans l'Exode : "Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, et tu ne désireras pas sa femme, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune des choses qui sont à lui." Quelques péchés cependant étaient imputés, en tant qu'ils étaient contre la loi naturelle. Aussi lit-on dans la Genèse que Joseph fut envoyé en prison parce qu'on lui imputait un adultère.

424. — B. <L'Apôtre> traite ensuite de la mort, en disant : *Bien que les péchés, avant la Loi, n'aient pas été imputés, cependant la mort,* à savoir la mort spirituelle, c'est-à-dire le péché ou la damnation éternelle[434], dont il

[433] Lieux parailèles Somme Théologique 1a-2ae Q. 82, a. 2; 2 Sentences dist. 33, Q. 1, a. 3; Super Psalmos, in Ps. 31, 2; 50, 7; Ad Rom. 4, 7, lect. 1 (éd. Marietti, n° 335); 5, 12, Iect. 3 (éd. Marietti, n° 412).

[434] Cette précision est importante. Elle va dans le sens de saint Paul qui, en affirmant que " la mort est entrée dans le monde", reprend un verset du livre de la Sagesse (2, 24) : c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde ils en font l'expé rience, ceux qui lui appartiennent", tandis que " les âmes des justes sont dans la main de Dieu." Il s'agit donc bien, non de la seule mort corporelle (qui ne

etiam cum non imputabatur, quasi dicat *peccatum autem non imputabatur*, ante legem, sed ex hoc deprehenditur fuisse *quia regnavit mors*, scilicet corporalis, primo quidem aliquas passiones inducendo, puta famem, et sitim et aegritudinem, et tandem totaliter dissolvendo, *etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*, id est in pueros, qui non peccaverunt actualiter : quoniam etiam isti mortem corporalem antea et postea patiuntur, secundum illud Ps. LXXXVIII, 47. — *quis est homo qui*, et cetera. Ambrosius autem aliter ista verba exposuit, scilicet de peccato actuali tantum et de lege Moysi. Et secundum eum inducuntur haec verba ad manifestandum, quod per primum parentem peccatum in hunc mundum intravit et in omnes transivit. *Usque enim ad legem*, id est, ante legem Moysi, *peccatum erat in mundo*, scilicet peccatum actuale. Homines enim multipliciter peccabant contra legem naturae. Unde dicitur Gen. XIII, 13. — *homines Sodomitae pessimi erant. Peccatum autem non imputabatur cum lex non esset*, quod est intelligendum, non quin imputaretur quasi puniendum apud homines, cum quidam legantur ante legem puniti ab hominibus pro peccatis, ut patet Gen. XXXIX et XL, sed non imputabatur quasi a Deo puniendum. Tunc enim non credebant homines quod Deus humana facta vel puniret vel praemiaret, secundum illud Iob c. XXII, 14. — *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat*. Sed postea lege divinitus data innotuit quod peccata imputantur a Deo ad poenam, et non

est dit "La mort des pécheurs est très funeste ", a régné, c'est-à-dire a exercé son pouvoir sur les hommes, en les menant à la damnation, depuis Adam, par lequel le péché entra dans le monde, jusqu'à Moïse, sous lequel la Loi a été donnée : "La Loi a été donnée par Moïse." — <La mort a régné> non seulement sur ceux qui ont péché actuellement, mais même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la prévarication d'Adam, lequel a péché actuellement : "Mais eux comme Adam, ils ont transgressé l'alliance, là ils ont prévariqué contre moi." C'est pour cette raison que même les enfants encouraient la damnation.

425. — On peut encore, et selon ce même sens, l'entendre de la mort corporelle[435], à preuve que le péché fut alors même qu'il n'était pas imputé, comme si <l'Apôtre> disait : mais le péché n'était pas imputé, avant la Loi, mais on reconnaît qu'il fut, parce que la mort, c'est-à-dire la mort corporelle, a régné, d'abord en amenant quelques souffrances, par exemple la faim, la soif, la maladie, enfin en détruisant tout totalement, même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la prévarication d'Adam, c'est-à-dire sur les enfants, qui n'ont pas commis de péchés actuels, puisque ces derniers, avant comme après la mort du Christ, endurent la mort corporelle, selon ces paroles du psaume : "Quel est l'homme qui vivra et ne verra pas la mort **?**"

426. — Cependant Ambroise[436] explique autrement ce passage. Il l'entend du péché actuel seulement et de la Loi de Moïse. Selon lui, <l'Apôtre> met ces paroles pour montrer

---

distingue pas les méchants des justes), mais de la mort spirituelle, c'est—à-dire de la privation du salut. Ainsi l'ont compris les Grecs (SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, Explanatio in epis tulam ad Romanos V, 14 [n° 74, 784 B]; P. E. PUSEY, Fragmenta in episs. ad Romanos, vol. III, p. 183-184) et SAINT AUGUSTIN (Enchi ridion VIII, 26-27, BA 9, 150-155) — ce qui n'exclut pas la mort corporelle, conséquence de la mort spirituelle qu'est le péché. Ces vues devraient permettre de répondre à bien des interrogations récentes (Ou des mises en question), à condition qu'on n'érige pas en dogmes des hypothèses "scientifiques" d'une extrême fragilité (et peut-être en voie d'être abandonnées) et qu'on admette que Dieu avait établi l'humanité dans un état de perfection spirituelle et natu relle où l'incorruptibilité" extérieure" était le signe et la consé quence de la "justice" intérieure.

[435] Voir Glosa in Rom. V, 14 (GPL, col. 1390 C).

[436] Cette explication n'est pas de saint Ambroise, mais figure dans le commentaire de l'épître aux Romains d'Ambrosiaster (V, 13; CSEL 81/1, 31) qu'on a attribué à saint Ambroise jusqu'au XV siècle.

solum ab hominibus. Et ideo quia homines non credebant se puniendos a Deo pro peccatis, libere et absque fraeno peccabant ubi humanum iudicium non timebant. Et ideo subdit : *sed mors*, id est peccatum, *regnavit*, id est, omnimodam suam potestatem exercuit, *ab Adam usque ad Moysen*, exclusive. Nam per Moysen data est lex, quae incepit regnum peccati diminuere, incutiens timorem divini iudicii, secundum illud Deut. V, 29. — *quis det eos talem habere mentem, ut timeant me, et custodiant universa mandata mea ?* Regnavit, inquam, peccatum usque ad Moysen, non tamen in omnes, sed *in eos qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*. Dicit enim Ambrosius in libris antiquis non inveniri hanc negationem non, unde credit a corruptoribus appositam. Adam quippe magis credidit promissioni Diaboli quam comminationi divinae, ut patet Gen. III, et ita quodammodo Diabolum praetulit Deo. Sic igitur in similitudinem praevaricationis Adae praevaricantur idololatrae, qui, relicto Dei cultu, Diabolum colunt. In tales ergo mors, id est peccatum, totaliter regnavit, quia eos omnino possedit. Fuerunt autem ante legem Moysi veri Dei cultores, qui et si peccarent, non tamen peccatum in eis regnabat, quia non totaliter eos a Deo separabat : sed peccabant sub Deo, id est, sub fide unius Dei, etiam si peccarent mortaliter : vel sub charitate Dei, cum peccabant venialiter. Ex utraque harum expositionum potest conflari tertia, quae magis videtur ad intentionem apostoli pertinere. Dixerat enim quod *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, et quia peccatum est transgressio legis divinae, posset alicui videri, quod hoc non esset verum quantum ad tempus ante legem, praesertim cum supra IV, 15 dixerit : *ubi non est lex, nec praevaricatio*. Et ideo posset aliquis credere, quod non per unum	que par le premier homme le péché est entré dans le monde et a passé dans tous <les hommes>. Car jusqu'à la Loi, c'est-à-dire avant la Loi de Moïse, le péché était dans le monde, à savoir le péché actuel. Car les hommes péchaient de multiples manières contre la loi naturelle. Aussi est-il dit dans la Genèse : "Les habitants de Sodome étaient très méchants." — Mais le péché n'était pas imputé, puisque la Loi n'existait pas, c'est-à-dire non qu'il n'était pas imputé comme punissable devant les hommes, puisqu'on lit qu'avant la Loi certains ont été punis par les hommes pour leurs péchés, ainsi qu'on le rapporte dans la Genèse**,** mais il n'était pas imputé comme punissable par Dieu. Car les hommes ne croyaient pas alors que Dieu punissait ou récompensait les actions humaines, selon ces paroles de Job : "Il parcourt les pôles du ciel, et il ne s'occupe pas de ce qui nous regarde[437]." Mais par la suite, la Loi ayant été donnée par Dieu, on connut que les péchés étaient imputés à peine par Dieu, et non point seulement par les hommes. Voilà pourquoi les hommes, ne croyant pas qu'ils seraient punis par Dieu pour leurs péchés, péchaient librement et sans retenue, quand ils ne craignaient pas le jugement humain. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *Mais la mort*, c'est-à-dire le péché, a régné, c'est-à-dire a exercé de toutes manières sa domination, depuis Adam jusqu'à Moïse, exclusivement. Car par Moïse a été donnée la Loi, qui commença à diminuer le règne du péché, en inspirant la crainte du jugement divin, selon cette parole du Deutéronome : "Qui leur donne d'avoir un esprit tel, qu'ils me craignent, et qu'ils gardent tous mes commandements en tout temps **?**" Le péché, dis-je, a régné [...] jusqu'à Moïse, non cependant sur tous, mais sur ceux qui ont péché à l'imitation de la prévarication d'Adam. En effet, Ambroise[438] dit que dans les anciennes versions on ne trouve pas cette négation "non", aussi croit-il qu'elle a été

[437] Jb 22, 14. Inversion de l'ordre des mots du verset.
[438] CSEL 81/1, 32. Voir Glosa in Rom. V, 14 (GPL, col. 1390 B).

hominem peccatum in mundum intravit, sed magis per legem. Et ideo ad hoc excludendum dicit, quod *usque ad legem*, id est, tempus ante legem, *peccatum erat in mundo*, et originale et actuale, non tamen erat peccatum cognitum; praesertim quasi a Deo puniendum. Et hoc est quod subdit *peccatum autem non imputabatur*, scilicet quasi contra Deum existens, *cum lex*, scilicet divinitus data, *non esset*. Fuerunt enim aliqui, ut dicit philosophus in V Ethicorum, qui crediderunt quod nihil est iustum naturaliter, et per consequens nec iniustum, sed per solam positionem legis humanae. Et secundum hoc non imputabatur aliquod peccatum, quasi contra Deum existens, et praecipue peccatum originale, id est non cognoscebatur. Sed quod ista reputatio hominum esset falsa, ostenditur per effectum, quia mors corporalis regnavit ab Adam, per quem intravit originale peccatum in mundum usque ad Moysen, sub quo data fuit lex; et ita cum mors sit effectus peccati praecipue originalis, manifestum est quod ante legem fuit peccatum originale in mundo. Et ne aliquis dicat quod moriebantur propter peccata actualia, ad hoc excludendum dicit quod *regnavit etiam in eos qui non peccaverunt* proprio actu, scilicet pueros, et etiam in iustos qui non peccaverunt mortaliter, qui tamen peccaverunt in primo homine, ut supra dictum est. Et ideo subdit *in similitudinem praevaricationis Adae*, inquantum similitudinem illius peccati traxerunt per originem simul cum similitudine naturae; quasi dicat, quod moriebantur absque proprio peccato, demonstrat quod in eis erat diffusa similitudo peccati Adae per originem. Et hoc est quod apostolus

ajoutée par des <scribes> qui ont corrompu le texte[439], Car Adam ajouta foi plutôt à la promesse du diable qu'à la menace de Dieu, ainsi qu'on le voit dans la Genèse**,** préférant en quelque sorte le diable à Dieu. Ainsi donc, à l'imitation de la prévarication d'Adam, les idolâtres prévariquent, eux qui, en abandonnant le culte de Dieu, honorent le diable. Sur ceux-là donc la mort, c'est-à-dire le péché, a régné totalement, parce qu'il les posséda entièrement. Mais il y eut, avant la Loi de Moïse, des adorateurs du vrai Dieu, qui alors même qu'ils péchaient, n'étaient cependant pas sous le règne du péché, parce qu'il ne les séparait pas totalement de Dieu. Mais ils péchaient sous <le regard de> Dieu, c'est-à-dire avec la foi en un Dieu unique, même quand ils péchaient mortellement; ou sous <le régime de> la charité de Dieu, lorsqu'ils péchaient véniellement.

427. — II. De ces deux explications on peut en tirer une troisième, qui semble rejoindre davantage l'intention de l'Apôtre. En effet, il avait dit que "par un seul homme le péché est entré dans ce monde ", et parce que le péché est une transgression de la Loi divine, on pourrait s'imaginer que cette assertion n'était pas vraie quant au temps qui précédait la Loi, et surtout en s'appuyant sur ses autres paroles : "Là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de prévarication." On pourrait donc croire que le péché n'était pas entré dans le monde par un seul homme, mais bien par la Loi. Aussi, pour rejeter cette interprétation, <l'Apôtre> dit que jusqu'à la Loi, c'est-à-dire avant le temps de la Loi, le péché, tant originel qu'actuel, était dans le monde; toutefois il n'était pas connu, surtout en tant que punissable par Dieu. C'est bien ce que

[439] Il s'agit du verset 14 " mais la mort a régné méme sur ceux qui n'avaient pas péchés, si l'on garde la négation (qui non peccaverunt), ou bien "sur ceux qui avaient péché", si on la supprime. Les anciennes versions dont parle saint Ambroise (en réalité le Pseudo Ambroise dit Ambrosiaster) ne désignent pas les versions antérieures à la Vulgate de saint Jérôme. La révision du Nouveau Testament par saint Jérôme (révision très sommaire pour les écrits autres que les évangiles) date de 384, alors que le commentaire que fit l'Ambro siaster des épîtres de saint Paul lui est antérieur d'une vingtaine d'années. Ces anciennes versions sont donc les premières traductions latines de saint Paul qui datent Peut-être du milieu du " siècle et qui, vers 180, étaient assez répandues en Afrique et en Italie (voir Jean DANinLOU, Les Origines du christianisme latin, p. 22). L'Ambrosiaster ignorait probablement le grec.

manifestare intendit, scilicet, quod per Adam peccatum originale in mundum intravit. Deinde, cum dicit *qui est forma futuri*, etc., exponit similitudinem, quae intelligebatur in adverbio *sicut*. Unde dicit *qui*, scilicet Adam, *est forma*, id est, figura quaedam, *futuri*, id est Christi, tamen per contrarium. Nam sicut per Adam peccatum et mors in mundum intravit, ita per Christum intravit iustitia et vita. 1 Co XV, 47. — *primus homo de terra terrenus : secundus de caelo caelestis*. Sunt autem et aliae similitudines inter Christum et Adam, quod scilicet sicut corpus Adae formatum fuit sine coitu, ita et corpus Christi de virgine. Et sicut de latere Adae dormientis sumpta est mulier, ita ex latere Christi dormientis in cruce fluxit sanguis et aqua, ut dicitur Io. XIX, 34, quae significant sacramenta quibus est formata Ecclesia.	l'Apôtre dit en ajoutant mais le péché n'était pas imputé, à savoir comme existant contre Dieu, puisque la Loi, donnée par Dieu, n'existait pas. **428.** — D'aucuns, en effet, selon le Philosophe[440], s'imaginèrent qu'il n'est rien de juste naturellement, et par conséquent rien d'injuste, mais <que tout est> par la seule disposition de la loi humaine. Selon cette hypothèse aucun péché, et principalement le péché originel, n'était imputé, c'est-à-dire connu, comme existant contre Dieu. Mais l'effet <du péché> montre que cette assertion était fausse, car la mort corporelle a régné depuis Adam, par qui le péché originel est entré dans le monde, jusqu'à Moïse, sous lequel la Loi fut donnée. Or, comme la mort est l'effet du péché, surtout du péché originel, il est évident qu'avant la Loi le péché originel fut dans le monde. Et pour qu'on ne dise pas que <les hommes> étaient morts à cause des péchés actuels, afin de rejeter cette assertion <l'Apôtre> dit qu'elle a régné […] même sur ceux qui n'ont pas péché, par un acte personnel, à savoir, sur les enfants, et même sur les justes qui n'ont pas péché mortellement, mais qui ont péché dans le premier homme, comme on l'a dit. Et c'est pourquoi il ajoute : *à l'imitation de la prévarication d'Adam,* en tant qu'ils ont contracté la ressemblance de ce péché par leur origine, en même temps que la ressemblance de la nature; autrement dit du fait qu'ils étaient morts sans péché personnel, cela prouve que la ressemblance du péché d'Adam s'était étendue jusqu'à eux par leur origine. Et c'est ce que l'Apôtre a l'intention de montrer, à savoir que le péché originel est entré dans le monde par Adam. **429. — III**. Lorsque <l'Apôtre> dit qui est la figure de Celui qui devait venir, il explique la similitude comprise dans la locution conjonctive [Verset 12] : Sicut ("de même que"). Aussi dit-il : *qui*, à savoir, Adam, est la forme, c'est-à-dire une sorte de figure, de

[440] Voir ARISTOTE *Ethique* à Nicomaque V, 10 [n° 134b] AL xxvi, fasc. 3, p. 241. Lieu parallèle Ethic. 5, Iect. 12, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 306, I. 140-153.

	Celui qui devait venir, autrement dit du Christ, mais en sens contraire[441]. Car de même que par Adam le péché et la mort sont entrés dans le monde, ainsi par le Christ sont entrées la justice et la vie : "Le premier homme tiré de la terre est terrestre; le second, venu du ciel, est céleste." Il y a encore d'autres ressemblances entre le Christ et Adam, à savoir de même que le corps d'Adam fut formé sans union charnelle, ainsi le corps du Christ fut-il formé pareillement de la Vierge. Et de même que du côté d'Adam qui dormait la femme a été tirée**,** ainsi du côté du Christ dormant sur la croix coulèrent, comme le dit Jean**,** le sang et l'eau signifiant les sacrements par lesquels l'Eglise a été formée.
Lectio 5	**Leçon 5 [Versets 15 à 19]**
	[n° 430] 15 Mais il n'en est pas de même de la faute et du don; car si, par la faute d'un seul, beaucoup sont morts, à plus forte raison la grâce et le don de Dieu ont-ils surabondé pour un grand nombre par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ. [n° 435] 16 Et il n'en est pas du don comme du péché d'un seul; car le jugement d'un seul a abouti à la condamnation; tandis que la grâce aboutit à la justification après des fautes nombreuses. [n° 438] 17 Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné par <le fait d'>un seul, â plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce, et du don, et de la justice, régneront-ils dans la vie par un seul, Jésus-Christ. [n° 442] 18 Ainsi donc, de même que par la faute d'un seul ce fut pour tous les hommes la condamnation, ainsi est-ce aussi par la justice d'un seul que la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes. [n° 445] 19 En effet, de même que par la

[441] C'est chez Tertullien que l'on trouve pour la première fois ce parallèle entre la naissance d'Eve du côté d'Adam endormi et la naissance de l'Eglise du côté du Christ mourant sur la croix Si Adam était une figure du Christ, le sommeil d'Adam était la mort du Chnst qui avait dormi dans la mort afin que, par Eve sortant de la blessure de son côté, l'Eglise, vraie mère des vivants, fût figurée." (De anima 43, 10; CCL 2, 847). Voir le développement que Jean Daniélou consacre à ce sujet dans son ouvrage Les Figures du Christ dans l'Ancien Testament. Sacramentum futari", chap. IV : "Le sommeil d'Adam et la naissance de l'Eglise", p. 37-44. Lieux parallèles Superloan. 19, 34, lect. 5 (éd. Marietti, n 2458); Catena aurea, in Ioan. 19, 34 (éd. Marietti, 1953, vol. II, n 10, p. 573) Super Psalmos, in P." 3, 6; Somme Théologique Ia, Q. 92, a. 3; 3a, Q. 64, a. 2, sol. 3; 4 Sentences dist. 18, Q. 1, a. 1, sol. I.

	désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été constitués pécheurs, de même, par l'obéissance d'un seul, beaucoup seront constitués justes.
[86189] Super Rom., cap. 5 l. 5 Postquam apostolus posuit ingressum peccati in hunc mundum, hic agit de progressu gratiae abolentis peccatum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo per Christi gratiam remotum est peccatum, quod per unum hominem in mundum intravit; secundo ostendit quomodo per gratiam Christi peccatum est remotum, quod lege adveniente superabundaverat, ibi *lex autem subintravit*, et cetera. Ostendit autem quod per gratiam Christi removetur peccatum per Adam introductum in mundum, comparando gratiam Christi peccato Adae, quia scilicet plus potest gratia Christi in bono, quam peccatum Adae in malo. Et circa hoc duo facit. Primo comparat ipsas causas, scilicet gratiam Christi peccato Adae : secundo ponit comparationem earum quantum ad effectus, ibi *et non sicut per unum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit comparationem; secundo, manifestat eam, ibi *si enim unius*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod Adam est forma futuri, *sed non sicut delictum*, etc., quasi dicat : non est aestimandum quod tantae efficaciae sit delictum Adae, quantae est efficaciae donum Christi. Cuius ratio est ista : quia peccatum procedit ex infirmitate voluntatis humanae, gratia autem procedit ex immensitate bonitatis divinae, quam manifestum est voluntati humanae, praesertim infirmae, praeferri. Et ideo virtus gratiae excedit omne peccatum. Et idcirco dicebat David : *miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam*. Et propter hoc iuste reprobatur verbum Cain, Gen. IV, 13. — dicentis : *maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear*. Deinde cum dicit *si enim unius*, etc., manifestat quod dixerat, scilicet quod donum gratiae excedit delictum Adae, dicens *si enim delicto unius*, scilicet Adae, *multi mortui sunt*, id est, si ex	**430. —** Après avoir exposé l'entrée du péché dans ce monde [n° 406], <l'Apôtre> traite ici du progrès de la grâce abolissant le péché. Et dans ce dessein il montre deux choses : Premièrement, comment le péché, qui est entré dans le monde par un seul homme, a été éloigné par la grâce du Christ. — Deuxièmement, comment par la grâce du Christ le péché, qui avait surabondé depuis l'avènement de la Loi, a été éloigné [n° 448] : 20 Or la Loi est intervenue, etc. <L'Apôtre> montre donc que par la grâce du Christ le péché introduit dans le monde par Adam a été éloigné, <et il le fait> en comparant la grâce du Christ au péché d'Adam, c'est-à-dire parce que la grâce du Christ a plus de pouvoir sur le bien que le péché d'Adam n'en a sur le mal. Et pour le prouver il fait deux choses **I)** Il compare d'abord les causes entre elles, à savoir, la grâce du Christ au péché d'Adam. **II)** Puis, il les compare entre elles selon leurs effets [n° 435] : 16 Et il n'en est pas du don, etc. **I.** Dans la comparaison des causes il fait deux choses : **A)** Il commence par exposer sa comparaison. **B)** Puis, il la développe [n° 432] : car si, par la faute d'un seul, etc. **431. — A.** Il commence donc par dire : On a avancé qu'Adam est la figure de Celui qui devait venir,[442] mais il n'en est pas de même de la faute, etc., autrement dit, il ne faut pas penser que la faute d'Adam ait été d'une aussi grande efficacité que le don du Christ. La raison en est que le péché procède de la faiblesse de la volonté humaine, tandis que la grâce procède de l'immensité de la bonté divine, qui l'emporte manifestement sur la volonté humaine, précisément <parce qu'elle est> faible. Voilà pourquoi l'efficacité de la grâce surpasse tout péché. Et c'est aussi pour cette raison que David disait : "Aie pitié

[442] Ps 50, 3. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 50, 3.

delicto Adae peccatum et mors transivit in multos alios, quia in omnes qui in eo peccaverunt, *multo magis gratia Dei et donum*, id est, gratuitum Dei donum, ut ly et expositive teneatur. Vel gratia Dei refertur ad remissionem peccati. Supra eodem : *iustificati gratis per gratiam ipsius*, et cetera. Donum autem refertur ad bona superaddita ultra remissionem peccatorum, ut dicit Ps. LXVII, 19, secundum aliam litteram, *dedit dominus dona hominibus. Multo magis*, inquam, huiusmodi gratia et dona, *abundavit in plures*, idest in multos. Quanto enim aliquid est potentius, tanto magis se potest ad multa extendere. Peccatum autem Adae ad multos se extendit, quod probatur per mortem. Unde signanter dicit quod unius delicto multi mortui sunt. Mors enim argumentum est peccati originalis, ut supra dictum est. Adae dixit Deus : *quacumque die comederis*, et cetera. Gratia Dei quae est fortior, multo amplius ad multos extenditur. Hebr. II, 10. — *qui multos filios in gloriam adduxit*. Notandum est autem quod dicit *abundavit*, quia non solum gratia Dei processit in multos ad deletionem peccati per Adam inducti, sed etiam ad peccata actualia delenda, et multa alia bona consequenda. 2 Co IX, 8. — *potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis*. Sicut enim peccatum ex uno homine abundavit in multos ex prima suggestione Diaboli, ita et gratia Dei per unum hominem processit ad multos. Unde signanter addit *in gratia*, id est, per gratiam *unius hominis Iesu Christi*. Sic enim a Deo gratia in multos effunditur, ut eam per Christum accipiant, in quo omnis plenitudo gratiarum invenitur, secundum illud Io. I, 16. — *de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia*. Sic autem legenda est littera secundum expositionem Augustini, ut hoc quod dicitur *plures*, non accipiatur comparative, sed absolute : et ita vult quod attendatur comparatio quantum ad hoc, quod si delictum unius Adae processit in multos, multo magis gratia unius Christi

de moi, ô Dieu, selon ta grande miséricorde." Voilà pourquoi encore cette parole de Caïn disant : "Elle est trop grande mon iniquité, pour que je mérite le pardon**,**" est justement réprouvée.

432. — B. Lorsque[443] <l'Apôtre> dit car si, par la faute d'un seul, etc., il développe ce qu'il avait dit, à savoir, que le don de la grâce surpasse la faute d'Adam[444]. Si, par la faute d'un seul, à savoir d'Adam, beaucoup sont morts, c'est-à-dire si par la faute d'Adam le péché et la mort ont passé à une multitude d'autres, puisqu'ils ont passé dans tous ceux qui ont péché en lui, à plus forte raison la grâce et le don de Dieu, c'est-à-dire le don gratuit de Dieu, selon que cette <conjonction> "et" est prise dans le sens explicatif**.**" Ou bien la grâce de Dieu se rapporte à la rémission du péché, comme c'est le cas plus haut, au chapitre **3 —** "étant justifiés gratuitement par sa grâce, etc. Et le don se rapporte aux biens ajoutés en plus de la rémission des péchés, comme le dit le psaume**,** selon une autre version "<Le Seigneur> a fait des dons aux hommes " — A plus forte raison, dis-je, cette grâce et ces dons ont-ils surabondé pour un grand nombre, c'est-à-dire pour des multitudes. Car plus une cause a de puissance, plus elle peut étendre ses effets. Or le péché d'Adam s'est étendu à des multitudes, comme le prouve la mort. Aussi <l'Apôtre> dit-il expressément que par la faute d'un seul, beaucoup sont morts. La mort est en effet la preuve du péché originel, ainsi qu'on l'a dit plus haut : "Le Seigneur Dieu donna à Adam un précepte en ces termes : De tout arbre du paradis prends ta nourriture; mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas. Car le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort." La grâce de Dieu, qui est plus forte, s'étend â une plus grande multitude "Il convenait, en effet, que, voulant conduire à la gloire une multitude de fils, celui pour qui et par qui sont toutes choses rendît parfait par sa passion l'auteur de leur salut ".

433. — Il faut remarquer qu'il dit : *ont surabondé*, parce que non seulement la grâce

[443] Lieu parallèle Somme Théologique 3a, Q. 68, a, 9 (concl.).

[444] C'est-à-dire si l'on considère "et le don de Dieu" comme une explication de la grâce

in multos. Sed secundum Ambrosium ly *plures* accipitur comparative, ut sit sensus, quod *delicto*, id est peccato actuali, *unius*, scilicet Adae, *multi*, non omnes, *mortui sunt*, scilicet morte peccati, imitando scilicet peccatum ipsius Adae per idololatriam, ut supra expositum est. Sap. XIII, 10 dicitur de idololatris : *infelices autem sunt, et inter mortuos spes eorum*. Et *multo magis gratia Dei abundavit in plures*, scilicet quam in idololatris qui peccaverunt in similitudinem Adae, quia non solum eorum peccata tolluntur per gratiam Christi, sed etiam peccata eorum qui in fide unius Dei permanserunt. Mich. ult. : *deponet iniquitates nostras, et proiiciet omnia peccata nostra*. Deinde, cum dicit *et non sicut*, etc., comparat Christi gratiam peccato Adae, quantum ad effectum, quia non solum utrumque in multos redundat, sed etiam maiorem effectum habet gratia Christi quam peccatum Adae. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *nam iudicium* etc.; tertio probat, ibi *si enim unius*, et cetera. Dicit ergo primo : non solum dictum est, scilicet quod Christi gratia magis abundat in multos, quam peccatum Adae, sed etiam in eis maiorem effectum facit. Et hoc est quod dicit *et non sicut per unum peccatum, ita et donum*, quasi dicat : non tantus effectus sequitur per unum peccatum Adae in multis, quantus consequitur in multis per donum gratiae Christi. Potentioris enim causae potentior est effectus. Unde cum dictum sit gratiam esse potentiorem quam peccatum Adae, consequens est quod maiorem effectum efficiat. Deinde cum dicit *nam iudicium*, etc., manifestat quod dixerat, dicens : *nam iudicium*, id est divina punitio,

de Dieu s'est étendue vers des multitudes pour détruire le péché introduit par Adam, mais aussi pour détruire les péchés actuels et procurer beaucoup d'autres biens : "Et Dieu est puissant pour faire abonder toute grâce en vous." De même, en effet, que le péché d'un seul homme a abondé pour des multitudes à la première suggestion du diable, ainsi la grâce de Dieu s'est-elle répandue sur des multitudes par un seul homme. C'est pourquoi <l'Apôtre> dit expressément : in gratia (par la grâce), c'est-à-dire par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ. Car si à partir de Dieu la grâce s'est répandue sur des multitudes, c'est afin qu'ils la reçoivent par le Christ, en qui se trouve toute la plénitude des grâces[445], selon cette parole de Jean : "De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce."

434. — Toutefois[446] le texte doit être lu, selon l'explication d'Augustin[447], de la manière suivante : ce mot in plures (pour un grand nombre) n'est pas à prendre dans un sens comparatif, mais absolu; et ainsi veut-il que l'on fasse attention à cette comparaison : si la faute du seul Adam s'est étendue à des multitudes, à plus forte raison la grâce du Christ seul s'est-elle étendue à des multitudes. Mais, selon Ambroise[448] ce mot in plures (pour un grand nombre) se prend au sens comparatif : par la faute, c'est-à-dire par le péché actuel, d'un seul, c'est-à-dire d'Adam, beaucoup, <mais> non tous, sont morts, à savoir de la mort du péché, en imitant le péché d'Adam lui-même par l'idolâtrie, comme on l'a exposé plus haut [n° 426]. Le livre de la Sagesse dit des idolâtres qu'"ils sont malheureux", et que "leur espérance est parmi les morts." Et à plus forte raison la grâce […] de Dieu" a "surabondé pour un grand nombre, c'est-à-dire <au-delà des

[445] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 7, a. 10; Q. 27, a. 5, sol. 1. 3 Sentences dist. 13, Q. 1, a. 2, Q. 2, sol. 2; Compend. theol., c. 214; Cou, in salut. ang. ; Super Ioan. 1, 14e, lect. 8 (éd. Marietti, n° 189); 3, 34b, lect. 6 (éd. Marietti, n° 544); I Ad Cor. 11, 3, lect. 1 (éd. Marietti, n° 587); 12, 4, lect. 1 (éd. Marietti, n°721); Ad CoL 1, 19, lect. 5 (éd. Marietti, n° 50)

[446] Lieu parallèle Somme Théologique 3 Q. 52, a. 7, sol. 2.

[447] SAINT AUGUSTIN, Contra lulianum opus imperfectum II, c. 148 (CSEL 85/1, 270-271); De peccatorum mentis et remissione I, Xi, 14 (CSEL 60, 15).

[448] AMBROSIASTER, Commentania in epistolam ad Romanos, V, 15 (CSEL 81/1, 34). Voir n° 426, n. 2.

procedit *quidem ex uno*, scilicet peccato primi parentis, *in condemnationem*, scilicet omnium hominum, quia in illo peccante peccaverunt, secundum illud quod supra dictum est, quod mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt. *Gratia autem Dei*, quae datur per Christum, procedit *ex multis delictis*, id est, non solum ex illo uno originali sed etiam ex multis actualibus, *in iustificationem*, id est, perfectam emundationem. 1 Co c. VI, 11. — *et haec quidem fuistis aliquando, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis*. Deinde, cum dicit *si enim unius*, etc., probat quod dixerat, scilicet quod gratia Christi procedit ex multis delictis in iustificationem. Et primo quidem hoc probat ex posteriori; secundo ex priori, ibi : *sicut enim* et cetera. Circa primum considerandum est quod apostolus in praemissa comparatione non ponit sibi respondentia, scilicet res eiusdem generis. Nam ex parte peccati ponit condemnationem, quae pertinet ad poenam, ex parte autem gratiae ponit iustificationem, quae non pertinet ad praemium, sed magis ad statum meriti. Sic igitur apostolus intendit, per hoc quod dicit quod peccatum inducit condemnationem, ostendere quod gratia inducat iustificationem. Et utitur tali ratione : sicut condemnatio mortis procedit ex peccato primi parentis, ita regnum vitae procedit ex gratia Christi. Haec enim duo uniformiter sibi correspondent, sed ad regnum vitae nullus potest pervenire, nisi per iustitiam, ergo per gratiam Christi homines iustificantur. Primo ergo ponit praemissas; secundo infert conclusionem intentam, ibi *igitur sicut per unius*, et cetera. Primam autem propositionem proponit dicens *si enim ex delicto unius hominis mors regnavit per unum* hominem, quia, sicut supra eodem dictum est, *per unum hominem peccatum intravit et per peccatum mors, multo magis*, homines, *regnabunt in vita*, scilicet aeterna, *per unum Iesum Christum*, qui dicit Io. X, 10. — *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*, participando scilicet aeternitatem vitae, quae quidem abundantia hic per regnum

seuls> idolâtres qui ont péché à la ressemblance d'Adam, parce que non seulement leurs péchés ont été ôtés par la grâce du Christ, mais aussi les péchés de ceux qui ont persévéré dans la foi en un seul Dieu "Il laissera de côté nos iniquités, et il jettera au fond de la mer tous nos péchés."

435. — II. Lorsque <l'Apôtre> dit : 16 Et il n'en est pas du don comme du péché, etc., il compare la grâce du Christ au péché d'Adam, quant à l'effet, parce que non seulement ils rejaillissent l'un et l'autre sur des multitudes, mais aussi parce que la grâce du Christ a une efficacité plus grande que le péché d'Adam. Et à ce sujet, <l'Apôtre> fait trois choses

A) Il commence par énoncer sa proposition.

B) Il en montre ensuite l'évidence [: car le jugement, etc.

C) Enfin, il la prouve [n° 438] : 17 Si, en effet, par la faute d'un seul, etc.

436. — A. <L'Apôtre> commence donc par dire : Non seulement la grâce du Christ a surabondé davantage pour des multitudes que le péché d'Adam, mais elle a aussi en eux un effet plus grand. Et c'est bien ce qu'il dit : *Et il n'en est pas du don comme du péché d'un seul,* autrement dit l'effet produit par le seul péché d'Adam sur les multitudes ne fut pas aussi grand que celui qui résulte du don de la grâce du Christ sur les multitudes. Car la puissance de l'effet dépend de celle de la cause. Si donc il a été dit que la grâce est plus puis sante que le péché d'Adam, il s'ensuit qu'elle produit un effet plus grand.

437. — B. Quand <l'Apôtre> ajoute car le jugement, etc., il montre l'évidence de ce qu'il avait dit. Car le jugement, c'est-à-dire la punition divine, <qui> procède d'un seul, à savoir du péché du premier père, a abouti à la condamnation de tous les hommes, parce que, en Adam qui pèche, ils ont péché, selon ce qui a été dit plus haut, et que la mort a passé dans tous <par celui> en qui tous ont péché. Tandis que la grâce de Dieu, qui est donnée par le Christ, venant après des fautes nombreuses, c'est-à-dire non seulement après cet unique péché originel, mais aussi après de multiples péchés actuels, aboutit à la justification, c'est-à-dire à la parfaite purification : "C'est ce que

designatur. Unde dicitur Apoc. XX, 4, quod regnabunt cum Christo annis mille, id est, aeterno tempore. Minorem autem designat, interponendo *abundantiam gratiae Christi et donationis, et iustitiae accipientes*, quasi diceret : ad regnum vitae homines pervenire non possunt, nisi hoc accipiendo. Ita quod gratia Christi referatur ad dimissionem peccati, quam nulla merita praecedere possunt, et ideo omnino gratiae deputatur; *si enim ex operibus, iam non ex gratia*, ut dicitur infra XI, 6. Quod autem dicitur *donationis*, referendum est ad dona gratiarum, quibus homines promoventur in bona. Esther II, 18. — *largitus est dona iuxta magnificentiam principalem*, et cetera. Quod autem dicitur *iustitiae*, referendum est ad rectitudinem operum. 1 Co I, 30. — *qui factus est nobis a Deo iustitia*. Deinde cum dicit *igitur sicut*, etc., infert conclusionem intentam, quae idem continet cum eo quod supra praemissum est, videlicet quod sicut per unius delictum Adae divinum iudicium processit in omnes homines qui carnaliter ex eo nascuntur in condemnationem mortis, sic et per unius scilicet iustitiam Christi, divina gratia processit in omnes homines, in iustificationem vitae, id est, quae ducit ad vitam. Sed videtur hoc esse falsum. Non enim omnes homines iustificantur per Christum, sicut omnes homines moriuntur per Adam. Sed dicendum quod intelligendum est quod, sicut omnes homines qui nascuntur carnaliter ex Adam, incurrunt condemnationem per eius peccatum, ita omnes qui renascuntur spiritualiter per Christum, adipiscuntur iustificationem vitae, quia, ut dicitur Io. III, 5, *nisi quis renatus fuerit denuo ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, et cetera. Quamvis possit dici quod iustificatio Christi transit in iustificationem omnium hominum, quantum ad sufficientiam, licet quantum ad efficientiam procedat in solos fideles. Unde dicitur I Tim. IV, 10. — *qui est salvator omnium hominum, maxime autem fidelium*. Ex hoc autem quod hic dicitur, accipere debemus, quod sicut nullus moritur, nisi per peccatum Adae, ita nullus iustificatur, nisi per

quelques-uns d'entre vous ont été autrefois, mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ**.**

438. — C. En ajoutant : 17 Si, en effet, par la faute d'un seul, etc., <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit, à savoir, que la grâce du Christ vient après des fautes nombreuses pour <aboutir à> la justification. Et :

1) Il prouve cela d'abord <par un argument> a posteriori.

2) Puis, <par un argument> a priori [n° 445] : 19 En effet, de même que, etc.

439. — 1. À propos du premier argument, il faut considérer que l'Apôtre dans la comparaison précédente n'a pas mis des termes qui se correspondent, c'est-à-dire du même genre. En effet, en regard du péché il met la condamnation, qui concerne la peine; et en regard de la grâce il met la justification, qui ne concerne pas la récompense, mais plutôt l'état de mérite. Ainsi donc, quand l'Apôtre dit que le péché amène la condamnation, il veut montrer que la grâce amène la justification. Et voici son raisonnement : de même que la condamnation à la mort procède du péché du premier père, de même le règne de la vie procède de la grâce du Christ.

440. Car ces deux choses se correspondent uniformément, mais nul ne peut parvenir au règne de la vie, si ce n'est par la justice, donc c'est par la grâce du Christ que les hommes sont justifiés.

a) Il expose donc d'abord les prémisses.

b) Puis, il en déduit la conclusion qu'il s'est proposée [n° 442] : 18 Ainsi donc, de même que, etc.

441. — a. Il établit la première proposition en disant : *Car si par la faute d'un seul homme la mort a régné par un seul homme,* parce que, comme on l'a dit plus haut [v. 12] : "par un seul homme le péché est entré dans ce monde, et par le péché la mort", à plus forte raison les hommes régneront-ils dans la vie, à savoir dans la vie éternelle, par un seul, Jésus-Christ, qui a dit : "Moi je suis venu pour que les brebis aient la vie et qu'elles l'aient plus abondamment ", en participant à l'éternité de la vie, dont

iustitiam Christi, quae quidem est per fidem ipsius, secundum illud quod supra III, 22 dictum est : *iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, qui credunt in eum*. In eum autem crediderunt homines, non solum qui sunt post eius incarnationem, sed etiam qui eius incarnationem praecesserunt. Sicut enim nos credimus eum natum et passum, ita ipsi crediderunt nasciturum et passurum. Unde eadem est fides nostra et eorum. 2 Co IV, 13. — *habentes eumdem fidei spiritum*, et cetera. Sic igitur probatum est quod gratia Christi procedat ad multorum iustificationem ex posteriori, scilicet ex regno vitae. Consequenter cum dicit *sicut enim*, etc., probat idem ex priori. Causae enim similes sunt suis effectibus. Inobedientia autem primi parentis, quae habet rationem iniustitiae, constituit peccatores et iniustos. Igitur obedientia Christi quae habet rationem iustitiae, constituit iustos. Et hoc est quod supra dictum est, quod gratia procedit in omnes homines in iustificationem. Sed videtur esse dubium quod dicitur, quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, id est omnes qui ab eo nascuntur secundum rationem seminalem. Primum enim eius peccatum videtur fuisse superbia, magis quam inobedientia, secundum illud Eccli. X, 15. — *initium omnis peccati superbia*. Sed dicendum est quod, sicut ibidem dicitur *initium superbiae facit homines apostatare a Deo*, quia scilicet prima pars superbiae consistit in hoc quod homo non vult subiici praeceptis divinis, quod ad inobedientiam pertinet. Unde primum hominis peccatum fuisse videtur inobedientia, non secundum actum exteriorem, sed secundum interiorem motum superbiae, quo voluit divino praecepto contraire. Unde eius inobedientiam dominus arguit Gen. III, 17. — *quia audisti vocem uxoris tuae, et comedisti de ligno de quo praeceperam tibi ne comederes*, et cetera. Obedientia autem

l'abondance est ici désignée par le mot "règne." Ainsi est-il dit dans l'Apocalypse qu'ils régneront avec le Christ pendant mille ans, c'est-à-dire pendant l'éternité.

Il indique aussi la mineure en inter posant ceci : Ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce du Christ, et du don, et de la justice, autrement dit : les hommes ne peuvent parvenir au règne de la vie sans recevoir cela. Si bien que la grâce du Christ se réfère à la rémission du péché, que nul mérite ne peut précéder, et par conséquent elle est tout entière imputée à la grâce : "Mais si c'est par grâce, ce n'est plus en raison des œuvres; autrement la grâce n'est plus grâce", dit l'Apôtre. L'expression "du don" doit être référée aux dons des grâces, par lesquels les hommes sont incités au bien : "Il fit des dons avec la magnificence d'un prince." L'expression "de la justice" doit être référée à la rectitude des œuvres : "C'est par lui que vous êtes dans le Christ Jésus, que Dieu a fait pour nous notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre Rédemption."

442. — b. Lorsque[449] <l'Apôtre> dit 18 *Ainsi donc, de même que, etc.*, il en déduit la conclusion qu'il s'est proposée, laquelle renferme la même chose que ce qui avait été dit plus haut : de même que par la faute du seul Adam le jugement divin s'est étendu à tous les hommes qui naissent de lui selon la chair pour la condamnation à la mort, ainsi aussi par la justice d'un seul, c'est-à-dire du Christ, la grâce divine s'est étendue à tous les hommes, pour la justification de la vie, celle qui conduit à la vie.

443. — Mais[450] il semble que cela soit faux. En effet, tous les hommes ne sont pas justifiés par le Christ, comme tous les hommes meurent par Adam.

Il faut répondre que le sens est le suivant : de même que tous les hommes qui naissent d'Adam selon la chair encourent la condamnation par son péché, ainsi tous ceux qui renaissent spirituellement par le Christ acquièrent la justification de la vie, selon qu'il

[449] Lieux parallèles : Somme Théologique 3 Q. 19, a. 3; Q. 48, a. 1; 2 Sentences dist. 20, Q. 2, a. 3, sol. 3; 3 Sentences dist. 18, Q. 1, a. 6; De verit., Q. 29, a. 7.

[450] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 8, a. 3; 3 Sentences dist. 13, Q. 2, a. 2, Q. 2; De mob, Q. 8, a. 6, sol. 7.

Christi hic dicitur secundum quam, praecepto patris obediens, mortem sustinuit pro salute nostra, secundum illud Phil. II, 8. — *factus est obediens usque ad mortem*, et cetera. Nec est contrarium quod alibi dicitur, Christus ex charitate mortuus est, ut patet Eph. V, 2; quia hoc ipsum quod obedivit, processit ex dilectione quam habuit ad patrem et ad nos. Et est attendendum quod per obedientiam et inobedientiam probat nos per unum peccatores effici, et per unum iustificari : quia iustitia legalis, quae est omnis virtus, attenditur in observatione praeceptorum legis, quod pertinet ad rationem obedientiae. Iniustitia autem legalis, quae est omnis malitia ut dicitur V Ethicorum, attenditur in transgressione mandatorum legis, quae pertinet ad rationem inobedientiae. Sic ergo convenienter dicitur quod per obedientiam constituuntur homines iusti, et per inobedientiam peccatores.	est dit : "Personne, à moins de renaître de l'eau et de l'Esprit-Saint, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu." Bien qu'on puisse dire que la justification du Christ passe à tous les hommes quant à la suffisance, toutefois quant à l'efficacité elle ne s'étend qu'aux fidèles seulement : "Lui qui est le Sauveur de tous les hommes et principalement des fidèles." **444. —** À partir[451] de ces paroles nous devons conclure que, de même que nul ne meurt si ce n'est par le péché d'Adam, ainsi nul n'est justifié si ce n'est par la justice du Christ, qui s'accomplit par la foi en lui, selon ce qui a été dit plus haut : "la justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ est pour tous ceux et sur tous ceux qui croient en lui." Mais les hommes, non seulement ceux qui ont vécu après son Incarnation, mais aussi ceux qui l'ont précédée, ont cru en lui. Car de même que nous, nous croyons qu'il est né et qu'il a souffert, de même eux aussi ont cru qu'il naîtrait et qu'il souffrirait. Aussi notre foi et la leur ne sont-elles qu'une même foi : "Possédant le même esprit de foi, comme il est écrit : "J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé", et nous aussi nous croyons, et c'est aussi pourquoi nous parlons." Ainsi donc il est prouvé a posteriori, c'est-à-dire par le règne de la vie, que la grâce du Christ s'étend à la justification d'une multitude d'hommes. **445. —** 2. Lorsque[452] <l'Apôtre> dit ensuite : 19 En effet, de même que, etc., il prouve la même proposition a priori. Car les causes sont semblables à leurs effets. Or la désobéissance du premier père, qui a le caractère d'injustice, a constitué les hommes pécheurs et injustes. Donc l'obéissance du Christ, qui a le caractère de la justice, les a constitués justes. C'est ce qui a été dit plus haut, à savoir que la grâce s'est étendue à tous les hommes pour la

[451] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 2, a. 7; 3a, Q. 52, a. 5, sol. 2; a. 7, sol. 1; Q. 61, a. 3, sol. 2; 3 Sentences dist. 25, Q. 2, a. 2, Q. 2, 3; 4 Sentences dist. 6, Q. 22, a. 2, Q. 1; De veritate, Q. 14, a. 11.

[452] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 47, a. 2; 4 Contra Gentiles c. 55, sol. 14, 16; Gompend. theol., c. 227; Super ban., 14, 31, lect. 8 (éd. Marietti, n° 1976); Ad Philip. 2, 8, lect. 2 (éd. Marietti, n° 65).

	justification. **446. —** Mais[453] un doute s'élève, semble-t-il, sur ce passage : par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été constitués pécheurs, c'est-à-dire tous ceux qui naissent de lui selon la raison séminale. Or le premier péché <d'Adam> paraît avoir été l'orgueil plutôt que la désobéissance, selon ce passage de l'Ecclésiastique "Le commencement de tout péché est l'orgueil[454]." Il faut répondre que d'après l'Ecclésias tique, à l'endroit déjà cité, "le commencement de l'orgueil des hommes, c'est se détourner de Dieu ", parce que la première cause de l'orgueil consiste en ce que l'homme ne veut pas se soumettre aux préceptes divins, ce qui relève de la désobéissance. Aussi le premier péché de l'homme semble avoir été la désobéissance, non selon l'acte extérieur, mais selon le mouvement intérieur de l'orgueil, par lequel <Adam> a voulu s'opposer au précepte divin. C'est pourquoi le Seigneur reproche <à Adam> sa désobéissance, dans la Genèse : "Puisque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé du fruit dont je t'avais ordonné de ne pas manger, maudite soit la terre en ton travail; et c'est avec des labeurs que tu en mangeras durant tous les jours de ta vie." Mais l'obéissance du Christ est mentionnée ici en tant qu'obéissant à l'ordre de son Père il a enduré la mort pour notre salut, selon ce passage <de l'Apôtre> aux Philippiens : "Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix**.** Cela ne s'oppose pas à ce qui est dit ailleurs, à savoir que le Christ est mort par charité, comme on le voit dans <l'épître aux> Ephésiens[455], car son obéissance même procède de l'amour de

[453] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 89, a. 3, sol. 2; 2a-2 Q. 105, a. 2, sol. 3; Q. 163, a. 1 et 2; 3a, Q. 4, a. 8; 2 Sentences dist. 5, Q. 1, a. 2, sol. 1; dist. 22, Q. 1, a. 1 et 2; Compend theoL, c. 191; De malo, Q. 4, a. 2; Q. 7, a. 7, sol. 12; Q. 14, a. 2, sol. 5; Q. 15, a. 2, sol. 7.

[454] Eccli (Si) 10, 15. Lieux parallèles Somme Théologique Ia-2 Q. 84, a. 2; 2-2a Q. 162, a. 2; a. 5, sol. 1; 2 Sentences dist. 5, Q. 1, a. 3; dist. 42, Q. 2, a. 1, sol. 7; a. 3, sol. 1; De malo, Q. 8, a. 1, sol. 1, 16; Ad Cor. 12, 7, lect. 3 (éd. Marietti, n° 472); 1 Ad Tim. 6, 10, lect. 2 (éd. Marietti, n° 250).

[455] "Marchez dans l'amour de charité, comme le Chnst nous a aimés, et s'est livré lui-même pour nous en oblation j Dieu et en hostie de suave odeur " (Ep 5, 2).

	charité qu'il eut pour son Père et pour nous. **447. —** On sera[456] attentif au fait que dans l'obéissance et la désobéissance, <l'Apôtre> nous prouve que c'est par un seul que nous sommes devenus pécheurs, et par un seul que nous sommes justifiés. Car la justice légale, qui est toute vertu, a pour objet l'observation des préceptes de la Loi, ce qui appartient au fondement de l'obéissance. Mais l'injustice légale, qui est toute malice, comme le remarque le Philosophe[457] a pour objet la transgression des commandements de la Loi, ce qui appartient au fondement de la désobéissance. Ainsi est-il dit avec raison que l'obéissance constitue les hommes justes et la désobéissance constitue les hommes pécheurs.
Lectio 6	**Leçon 6 [Versets 20 et 21]**
	[n° 448] 20 Or la Loi est intervenue pour que la faute abondât. [n° 464] Mais où la faute a abondé, la grâce a surabondé, [n° 467] 21 afin que, comme le péché a régné pour la mort, de même la grâce régnât aussi par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ Notre Seigneur.
[86190] Super Rom., cap. 5 l. 6 Postquam apostolus ostendit quod per donum gratiae subtrahitur peccatum, quod per Adam in hunc mundum intraverat, hic ostendit quod per gratiam Christi tollitur peccatum, quod lege superveniente abundaverat. Circa hoc duo facit. Primo ponit abundantiam peccati, quae fuit per legem; secundo, absolutionem peccati, quae est per gratiam Christi, ibi *ubi abundavit*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod per obedientiam unius hominis iusti constituuntur multi, non autem lex hoc facere potuit, sed potius *lex subintravit, ut superabundaret delictum*. Circa quod apostoli dictum, duplex occurrit dubitatio. Primo quidem de hoc quod dicit	**448. —** Après avoir montré que par le don de la grâce le péché, qui avait été introduit dans ce monde par Adam, est ôté [n° 430], l'Apôtre montre ici que par la grâce du Christ le péché, qui avait abondé après l'avènement de la Loi, est détruit. Sur ce point, il expose deux choses **I)** Il expose d'abord l'abondance du péché par la Loi. **II)** Puis, la destruction du péché par la grâce du Christ [n° 464] Mais où la faute a abondé, etc. **449. — I**. On a dit précédemment que par l'obéissance d'un seul homme beaucoup sont constitués justes mais la Loi n'a pu accomplir cette justification, au contraire la Loi est

[456] Lieux parallèles : Somme Théologique 2a-2 Q. 58, a. 6; Q. 59, a. 1; Q. 79, a. 2, sol. 1; Q. 105, a. 2; 3 Sentences dist. 9, Q. 1, a. 1, q 2; De veritate Q. 28, a. 1; 5 Ethic., lect. 2 (éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. 11, p. 270, I. 151-153), lect. 3 (ibid., p. 273, I. 136.").

[457] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque V, 2 [" 8-10] ALXXVI, fasc. 3, p. 229 [a 9-11]; 5, 3 [b 9."]; ALXXVI, fasc. 3, p. 230.

legem subintrasse, id est latenter intrasse *post culpam originalem et actualem, vel post naturalem legem*, ut Glossa dicit. Non enim lex occulte intravit sed manifeste data fuit, secundum illud Io. XVIII, 20. — *non in abscondito locutus sum*. Dicendum est ergo quod licet ipsa legislatio fuerit data in manifesto, tamen mysteria legis erant in occulto, et praecipue quoad intentionem Dei circa legem ferendam, quae peccatum ostenderet, non sanaret, secundum illud infra XI, 34. — *quis cognovit sensum domini*, et cetera. Potest etiam dici quod lex subintravit, id est quasi media intravit, inter peccatum hominis et donum gratiae Christi, quorum utrumque supra dixerat per unum ad plures transisse. Secunda autem dubitatio est de hoc quod dicit legem subintrasse *ut abundaret delictum*. Sic enim videtur quod abundantia delicti sit finis legis, et ita sequitur quod lex sit mala, quia cuius finis malus est, ipsum quoque malum est; et hoc est contra illud I Tim. c. I, 8. — *scimus quidem quod lex bona est*, et cetera. Ad hoc autem respondetur in Glossa tripliciter. Primo quidem ut dicamus quod ly ut, non ponitur causaliter, sed consecutive. Non enim ad hoc fuit data lex ut peccatum abundaret, quin potius lex, quantum in se fuit, peccatum prohibuit, secundum illud Ps. CXVIII, 11; *in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi*. Sed, lege data, consecuta est abundantia delictorum dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad peccatorum multitudinem. Lex enim licet peccatum demonstraret, peccati tamen concupiscentiam non auferebat. Cum autem alicui prohibetur id quod concupiscit,

plutôt intervenue pour que la faute abondât.

450. — À propos de la parole de l'Apôtre, un double doute se présente à l'esprit :

A. D'abord, en ce qu'il dit que la loi est intervenue, c'est-à-dire est entrée secrètement, après le péché originel et actuel, ou bien après la loi naturelle, comme le dit *la Glose*[458]. Car la Loi n'est pas entrée en secret, mais elle fut donnée publiquement selon cette parole de Jean : "J'ai parlé publiquement au monde; j'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le temple, où tous les Juifs s'assemblent, et en secret je n'ai rien dit[459]."

Il faut donc répondre que, bien que la législation elle-même ait été donnée clairement, cependant les mystères de la Loi étaient voilés, en particulier l'intention de Dieu à l'égard de la promulgation de cette Loi, qui était destinée à révéler le péché, non à le guérir, selon ce qui est dit dans cette même épître : "Qui a connu la pensée du Seigneur ? Ou qui a été son conseiller ?" On peut encore dire que la Loi est intervenue, c'est-à-dire est entrée comme intermédiaire entre le péché de l'homme et le don de la grâce du Christ, dont <l'Apôtre> avait dit plus haut que l'un et l'autre ont passé par un seul à plusieurs.

451. — B. Le second doute porte sur le fait que <l'Apôtre> dit que la Loi est intervenue pour que la faute abondât. Car il apparaît ainsi que l'abondance de la faute est la fin de la Loi, et conséquemment que la Loi est mauvaise; puisque sa fin est mauvaise, elle est elle-même mauvaise, <conclusion qui> contredit ces mots de l'Apôtre dans sa première épître à Timothée "Nous savons que

[458] Voir Glosa in Rom. V, 20 (GPL, col. 1398 B; GOS, <Glosa interlin. >, t. IV, p. 285 b).

[459] "La Loi est intervenue." Le texte latin porte " lex subi ntravit", ce qui signifie "la loi entra furtivement" (le grec admet aussi une telle nuance); d'où l'idée de secret qu'y dénote saint Thomas. Or il y a là une difficulté, car il est de l'essence de la Loi d'être promulguée (Somme Théologique 1a-2ae, Q. 90, a. 4); comment obéir (volontai rement) à une loi qu'on ne peut connaître ? Au demeurant le Christ, qui est lui-même le législateur éternel, affirme qu'il n'a rien enseigné en secret. C'est d'ailleurs ce qui s'est produit la loi naturelle, inscrite dans le cœur humain, peut être connue par la raison (ibid., sol. 1), et la Loi de Moïse fut explicitement révélée. Comment parler d'une "entrée furtive s ? La réponse est que, si claire qu'elle soit, l'ancienne révélation demeure sous un voile.

vehementius in concupiscentiam illius exardescit, et sicut fluvius apposito obice fortius fluit et obicem frangit. Cuius ratio potest esse triplex. Una quidem, quia illud quod subiacet hominis potestati, non reputat aliquis pro magno, sed illud quod est extra hominis potestatem, apprehenditur ab homine quasi magnum. Prohibitio autem eius quod concupiscitur ponit illud quod prohibetur quasi extra hominis potestatem, et ideo concupiscentia magis exardescit in rem concupitam dum prohibetur. Secunda ratio est quia interiores affectiones quando interius retinentur, ita quod exterius non deriventur, ex hoc ipso magis interius incenduntur; sicut patet in dolore et ira, quae dum interius clausa tenentur, magis augentur; si autem exterius quoquo modo procedant eorum virtus diminuitur. Prohibitio autem propter timorem poenae cogit hominem ut concupiscentiam suam ad exteriora non perducat et ideo ipsa concupiscentia, interius retenta, magis inflammatur. Tertia ratio est, quia illud quod non est nobis prohibitum, apprehendimus quasi possibile fieri quandocumque nobis placuerit : et ideo multoties, opportunitate existente, illud vitamus; sed quando aliquid est prohibitum, apprehenditur a nobis, ut non semper a nobis haberi possit : et ideo quando opportunitas datur sine timore poenae illud consequendi, promptiores ad hoc sumus. Et inde est quod, data lege, quae concupiscentiae usum prohibebat, et tamen ipsam concupiscentiam non mitigabat, concupiscentia ipsa magis ferventer homines ad peccata ducebat. Unde dicitur Ez. V, 5 s. : *ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras, et contempsit iudicia mea, ut plus esset impia, quam gentes*. Sed secundum hoc videtur quod omnis lex humana, quae gratiam non confert diminuentem concupiscentiam, faciat abundare peccata : quod est contra intentiones legislatorum, quia ad hoc tendunt, ut cives faciant bonos, ut patet per philosophum, II Ethicorum. Sed dicendum, quod alia est intentio legis

la Loi est bonne si l'on en use légitimement."

452. — Une triple réponse est donnée dans *la Glose*[460] " a propos de ces doutes [n° 459, 460].

1. D'abord, en disant que cette conjonction "que" ne désigne pas la causalité, mais la conséquence. Car la Loi ne fut pas donnée dans le but de faire abonder le péché, au contraire, autant qu'il était en elle, la Loi a interdit le péché, selon ce verset du psaume : "Dans mon cœur j'ai caché tes jugements, afin de ne pas pécher contre toi." Mais, la Loi ayant été donnée, il s'en est suivi l'abondance des fautes de deux manières [n° 458].

453. — a. Quant à sa multiplicité. La Loi, en effet, tout en révélant le péché, ne supprimait cependant pas la convoitise du péché. Or, quand on défend à quelqu'un ce qui fait l'objet de sa convoitise, sa convoitise s'enflamme avec plus de véhémence, semblable à un fleuve qui, rencontrant un obstacle, coule avec plus d'impétuosité et brise son obstacle.

454. — Il peut y avoir à cela trois raisons :

— La première, c'est que l'homme ne tient pas pour important ce qui est soumis à son pouvoir, tandis que ce qui est au-delà de lui il le conçoit comme important. Or l'interdiction de ce qui fait l'objet de la convoitise met, en quelque sorte, ce qui est interdit hors de la portée de l'homme, et c'est pourquoi la convoitise s'enflamme davantage à l'égard de l'objet désiré par le fait même qu'il est interdit.

— La deuxième raison, c'est que les affections intérieures, lorsqu'elles sont intérieurement retenues de manière à ne pas dériver extérieurement, s'enflamment par là même intérieurement, comme on le voit dans la douleur et la colère qui, comprimées intérieurement, augmentent davantage; mais si elles s'extériorisent, leur puissance en est diminuée. D'autre part, l'interdiction, à raison de la crainte du châtiment, force l'homme à ne pas extérioriser sa convoitise, et c'est pourquoi cette convoitise intérieurement comprimée s'enflamme davantage.

[460] Voir Glosa in Rom. V, 20 (GPL, col. 1398 D).

humanae, et alia legis divinae. Lex enim humana refertur ad humanum iudicium, quod est de exterioribus actibus; sed lex divina refertur ad divinum iudicium, quod est de interioribus motibus cordis, secundum illud I Reg. XVI, 7. — *homo videt ea quae patent, sed Deus intuetur cor*. Sic igitur lex humana suam intentionem consequitur, dum per prohibitionem et poenae comminationem impedit ne multiplicentur exteriores actus peccati, licet concupiscentia interior magis augeatur : sed quantum ad legem divinam etiam interiores concupiscentiae malae imputantur ad peccatum, quae abundant lege prohibente, et non auferente concupiscentiam. Sciendum tamen, quod, sicut philosophus dicit in X Ethic., prohibitio legis, licet illos qui sunt male dispositi cohibeat ab exterioribus peccatis solo poenae timore; quosdam tamen bene dispositos inducit per amorem virtutis. Sed ista bona dispositio quantum ad aliquid potest esse a natura, sed eius perfectio non est nisi per gratiam; ex qua contingit, quod etiam lege veteri data, non in omnibus peccatum abundat, sed in pluribus. Quidam vero, lege prohibente et gratia ulterius adiuvante, ad perfectionem virtutum tandem pervenerunt, secundum illud Eccli. XLIV, 1. — *laudemus viros gloriosos*, etc., et infra : *homines magnos virtute*. Secundo superabundavit delictum lege superveniente quantum ad gravitatem reatus. Gravius enim fuit peccatum ubi accessit praevaricatio, non tantum legis naturae, sed etiam legis scriptae. Unde supra IV, 15 dictum est quod *ubi non est lex, nec praevaricatio*. Secundo, autem potest responderi ut dicitur, quod ly ut teneatur causaliter, ita tamen quod loquatur apostolus de abundantia delicti secundum quod est in nostra cognitione, ut sit sensus : *lex subintravit ut abundaret delictum*, id est ut abundantius delictum cognosceretur,

— La troisième raison, c'est que nous concevons ce qui ne nous est pas interdit comme possible à réaliser selon notre gré, et à cause de cela, souvent, lorsque l'opportunité se présente, nous l'évitons; au contraire lorsqu'une chose est interdite, nous la concevons comme n'étant pas toujours possible à obtenir, et à cause de cela, l'opportunité survenant en vue de l'obtenir sans crainte de châtiment, nous nous y portons avec d'autant plus de promptitude.

455. — Et de là vient que, la Loi ayant été donnée pour défendre de céder à la convoitise et ne pouvant cependant la tempérer, la convoitise elle-même portait les hommes avec plus d'ardeur au péché. Aussi est-il dit dans <le livre d'> Ezéchiel "C'est là Jérusalem je l'ai placée au milieu des nations et j'ai mis autour d'elle des pays. Et elle a méprisé mes ordonnances jusqu'à se rendre plus impie que les nations, et mes préceptes, plus que les nations qui sont autour d'elle; car ils ont rejeté mes ordonnances et ils n'ont pas marché d'après mes préceptes."

456. — Mais[461] d'après ce qui vient d'être dit, il semble que toute loi humaine, qui ne confère pas la grâce pour diminuer la convoitise, fasse abonder les péchés. Ce qui s'oppose à l'intention des législateurs, parce qu'ils visent à rendre bons les citoyens, comme on le voit chez le Philosophe[462].

Mais il faut répondre qu'autre est l'intention de la loi humaine, autre celle de la Loi divine. La loi humaine, en effet, se réfère au jugement humain, qui a pour objet les actes extérieurs; mais la Loi divine se réfère au jugement divin, qui a pour objet l<'examen > des mouvements intérieurs du cœur, selon ce passage du premier livre des Rois : "L'homme voit ce qui paraît, mais Dieu regarde le cœur[463]." Ainsi donc la loi humaine atteint sa fin quand, par sa défense et la menace du châtiment, elle empêche la multiplication des actes extérieurs du péché,

[461] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 92, a. 1 2 Contra Gentiles c. 116; Ethic. X, lect. 14, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 600, col. 1 et 2 [14-1180a 221.

[462] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque II, 1 [1103 b] AL XXVI, fasc. 3, P. 164. Lieu parallèle : Ethic. II, lect. 1, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. I, p. 78, I. 135-138.

[463] 1 R (1") 16, 7. Deus selon la Vetus latina, Dominus selon la Vulgate. Voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. II, (Textus et norae ad verssonem antiquam), p. 498.

secundum modum loquendi quo dicitur aliquid fieri cum innotescit. Unde supra dictum est, quod *per legem est cognitio peccati*. Tertio modo potest exponi ita quod ly ut teneatur causaliter, ita tamen quod abundantia delicti non intelligatur finis legis subintrantis, sed id quod ex abundantia delicti sequitur, scilicet humiliatio hominis. Lege enim subintrante abundavit delictum, ut dictum est in prima expositione. Ex qua quidem delicti abundantia consecutum est, quod homo infirmitatem suam recognoscens humilietur. Dicebat enim homo superbus, de viribus suis praesumens : non deest qui impleat, sed deest qui iubeat, secundum illud Ex. XXIV, 7. — *omnia quae locutus est dominus, facimus, et ei obediemus*. Sed quando, lege data, consecuta est multitudo delictorum, homo suam infirmitatem cognovit ad observantiam legis, secundum illud Sap. IX, 5. — *infirmus homo et exigui temporis*, et cetera. Intentio ergo Dei legem dantis non terminatur ad abundantiam peccatorum, sed ad humilitatem hominis, propter quam permisit abundare delicta. Sic ergo quia hoc erat occultum, signanter quantum ad hoc dicit quod *lex subintravit*. Quia vero hic agitur de lege et fine legis, duo consideranda occurrunt. Primo quidem quot modis lex dicatur; secundo, quis sit finis legis. Circa primum sciendum est, quod lex, uno modo, dicitur tota Scriptura veteris testamenti, secundum illud Io. XV, 25. — *ut impleatur sermo eorum, qui in lege eorum scriptus est, quia odio habuerunt me gratis*, cum tamen hoc scriptum sit in Psalmo. Quandoque vero dicitur lex Scriptura quinque librorum Moysis, secundum illud Deut. XXXIII, 4. — *legem praecepit nobis Moyses*. Tertio dicitur Decalogus praeceptorum, secundum illud Exodi XXIV, 12. — *dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quae scripsi ut doceas*. Quarto dicitur lex tota

bien que la convoitise intérieure augmente davantage. Mais sous le régime de la Loi divine les mauvaises convoitises, même intérieures, sont imputées à péché, et elles abondent à cause de la Loi qui les interdit sans les détruire.

457. — Il faut savoir cependant que, comme le dit le Philosophe[464], la prohibition de la Loi, bien qu'elle empêche, par la seule crainte du châtiment, ceux qui sont mal disposés à commettre des péchés extérieurs, entraîne au bien, par l'amour de la vertu, ceux qui sont mieux disposés. Mais cette bonne disposition peut jusqu'à un certain point être due â la nature, tandis que sa perfection vient de la grâce seulement; et il en résulte que, même après que la Loi ancienne a été donnée, le péché n'abonde pas dans tous <les hommes>, mais dans un grand nombre. Certains cependant, sous la prohibition de la Loi et avec le secours ultérieur de la grâce, sont enfin parvenus à la perfection des vertus, selon ces paroles de l'Ecclésiastique : "Louons des hommes glorieux dans leur génération, et <qui sont> nos pères." Et plus loin encore : "Ces hommes grands en vertu."

458. — b. Ensuite [n° 453] la faute a abondé, après l'avènement de la Loi, quant à la gravité de la culpabilité. Car le péché fut plus grave dès lors qu'il y eut prévarication[465] non seulement de la loi naturelle mais aussi de la Loi écrite. Voilà pourquoi il a été dit plus haut que "là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de prévarication."

459. — 2. Puis [n° 452] on peut aussi répondre que cette conjonction "pour que" a un sens causal[466] de telle manière cependant que l'Apôtre parle de l'abondance de la faute en tant qu'elle est dans notre connaissance. En voici le sens : la Loi est intervenue pour que la faute abondât, c'est-à-dire pour que la faute fût connue plus largement, selon cette manière de parler par laquelle on dit d'une chose qu'elle arrive lorsqu'on la connaît.

[464] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque X, 9 [1180 a] AL XXVI, fasc. 3, p. 366. — Lieu parallèle : Ethic. X, lect. 14, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, P. 599-600 [1180 a l-1180 a 22].
[465] Lieu parallèle : Somme Théologique 2 Q. 68, a. 3.
[466] Voir Glosa in Rom. V, 20 (GPL, col. 1399 B).

continentia caeremonialium, secundum illud Hebr. X, 1. — *umbram habens lex futurorum bonorum*. Quinto dicitur lex aliquod speciale praeceptum caeremoniale, secundum illud Lev. VII, 11. — *haec est lex hostiae pacificorum*. Sumitur autem hic lex communiter ab apostolo, quantum ad totam doctrinam legis Moysi, id est, quantum ad moralia et caeremonialia praecepta, quia scilicet per caeremonias legis non dabatur gratia, per quam homo adiuvaretur ad implenda praecepta moralia concupiscentia diminuta. Circa finem autem legis sciendum est quod in populo Iudaeorum tria fuerunt hominum genera, sicut et in quolibet alio populo, scilicet duri, id est peccatores et rebelles, proficientes et perfecti. Quantum igitur ad duros, lex fuit data in flagellum, et quantum ad praecepta moralia, ad quorum observantiam cogebantur per poenae comminationem, ut patet Lev. II, et quantum ad caeremonialia, quae ideo sunt multiplicata, ne liceret eis diis alienis alium cultum superaddere. Ex. XX, 34. — *in manu valida et brachio extento, et in furore effuso regnabo super vos*. Sed proficientibus, qui dicuntur mediocres, lex fuit in paedagogum, secundum illud Gal. c. III, 24. — *lex paedagogus noster fuit in Christo*. Et hoc quantum ad caeremonialia, quibus continebantur in divino cultu : et quantum ad moralia, quibus ad iustitiam promovebantur. Perfectis autem fuit quantum ad caeremonialia quidem in signum, secundum illud Ezech. XX, 12. — *sabbata mea dedi eis, ut essent signum inter me*, et cetera. Quantum ad moralia vero in solatium, secundum illud infra c. VII, 22. — *condelector legi Dei secundum interiorem hominem*. Deinde cum dicit *ubi abundavit*, etc., ostendit quomodo per gratiam tollitur abundantia delictorum. Et primo ponit gratiae abundantiam; secundo ostendit abundantis gratiae effectum, ibi *ut sicut regnavit*, et cetera. Dicit ergo primo :

C'est ainsi qu'il a été dit plus haut : "par la Loi <vient> la connaissance du péché[467]."

460. — 3. On peut encore expliquer ce passage d'une troisième manière, en donnant à la conjonction "pour que" un sens causal**,** de telle sorte toutefois que l'abondance de la faute ne soit pas comprise comme la fin de l'intervention de la Loi, mais comme ce qui résulte de l'abondance de la faute, à savoir l'humiliation de l'homme. Car, lorsque la Loi est intervenue, la faute a abondé, comme on l'a dit dans la première explication. De cette abondance de la faute il est résulté que l'homme, reconnaissant son infirmité, a été humilié. Car l'homme orgueilleux disait en présumant de ses forces : "ce qui fait défaut ce n'est pas celui qui exécute, mais bien celui qui commande", selon ce verset de l'Exode : "Tout ce que le Seigneur a dit, nous le ferons, et nous lui obéirons." Mais, la Loi ayant été donnée, il s'en est suivi une multitude de fautes, et l'homme a connu sa faiblesse pour observer la Loi, selon ce passage de la Sagesse : "Je suis un homme infirme et de peu de temps, et peu capable de comprendre les jugements et les lois." Donc l'intention de Dieu, en donnant la Loi, n'a pas pour but de faire abonder les péchés, mais d'humilier l'homme; c'est pour cela qu'il a permis que le péché abondât. Ainsi donc, parce que cela était voilé, <l'Apôtre> dit expressément à ce propos que la Loi est intervenue.

461. — Mais puisqu'il s'agit ici de la Loi et de la fin de la Loi, il y a en l'occurrence deux choses à considérer :

a) D'abord, de combien de manières on entend le mot "Loi."

b) Puis, quelle est la fin de la Loi [n° 463].

462. — a. Selon une première manière, il faut savoir que le mot "Loi" désigne toutes les Ecritures de l'Ancien Testament[468], selon ce passage de Jean : "C'est afin que s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur Loi : Ils m'ont haï gratuitement." Cette

[467] Lieu parallèle : Somme Théologique 1a-2a", Q. 106, a. 3.

2. Voir Glosa in Rom. V, 20 (GPL, coi. 1398 C).

[468] Lieux parallèles : Super Ioan. 10, 34, lect. 6 (in principio); 15, 25, lect. 5 (in medio) Ad Rom. 3, 19, lect. 2 (éd. Marietti, n° 292).

dictum est quod lege subintrante *abundavit delictum* : nec tamen propter hoc impeditur divinum propositum de salute Iudaeorum et totius humani generis, quia *ubi abundavit delictum*, scilicet in humano genere et specialiter in Iudaeis, *superabundavit et gratia*, scilicet Christi condonantis peccata. 2 Co IX, 8. — *potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis*. Eius autem quod hic dicitur, duplex ratio assignari potest. Una quidem ex effectu gratiae. Sicut enim magnitudinem morbi non sanat nisi fortis et efficax medicina, ita requirebatur abundans gratia ad hoc ut sanaret abundantiam delictorum. Lc. VII, 47. — *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, et cetera. Alia ratio sumi potest ex dispositione peccantis, qui, dum magnitudinem peccatorum suorum recognoscit, quandoque quidem desperat et contemnit, secundum illud Prov. c. XVIII, 3. — *impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit*, etc., quandoque vero per auxilium divinum ex consideratione suorum peccatorum magis humiliatur, et maiorem consequitur gratiam, secundum illud Ps. XV, 4. — *multiplicatae sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt*. Deinde cum dicit *ut, sicut regnavit peccatum in mortem*, etc. ostendit effectum gratiae abundantis, qui quidem est per oppositum respondens effectui peccati. *Ut*, scilicet *sicut peccatum*, introductum per primum hominem, et abundans per legem, *regnavit*, id est plenum dominium in homines obtinuit, et hoc quousque duceret eos *in mortem* temporalem et aeternam, infra VI, 23. — *stipendia peccati mors ita et gratia* Dei *regnet*, id est plene dominetur in nobis, *per iustitiam*, quam scilicet in nobis facit; supra eodem : *iustificati gratis per gratiam ipsius*. Et hoc quousque nos ducat *in vitam aeternam*, secundum illud infra c. VI, 23. — *gratia Dei vita aeterna*. Et hoc totum est *per Iesum Christum dominum nostrum*, qui est dator gratiae, secundum illud Io. I, 17. — *gratia et veritas per Iesum*

citation est cependant extraite d'un psaume**.**
Quelquefois le mot "Loi" désigne les cinq livres de Moïse, selon ce verset du Deutéronome : "Moïse nous a prescrit une loi, héritage de la multitude de Jacob." On appelle encore "Loi" le décalogue des préceptes, selon ces paroles de l'Exode : "Je te donnerai les tables de pierre, et la Loi et les commandements que j'ai écrits, afin que tu les enseignes." On appelle aussi "Loi" tout le contenu des préceptes cérémoniels, selon ce verset <de l'épître aux> Hébreux : "La Loi n'ayant que l'ombre des biens futurs." Enfin, on appelle "Loi" quelque précepte cérémoniel particulier[469], selon ce verset du Lévitique : "Voici la loi de l'offrande des sacrifices pacifiques qui est offerte au Seigneur."
Or le mot "Loi" est pris ici par l'Apôtre dans un sens général pour toute la doctrine de la Loi de Moïse, c'est-à-dire quant aux préceptes moraux et cérémoniels, parce que les préceptes cérémoniels de la Loi ne conféraient pas la grâce, par laquelle l'homme était aidé en vue d'accomplir les préceptes moraux, la convoitise ayant été affaiblie.

463. — b. Sur la fin de la Loi, il faut savoir qu'il y avait parmi i. e peuple juif, comme chez tous les peuples, trois catégories d'hommes : les endurcis, c'est-à-dire les pécheurs et les révoltés, ceux qui progressent et les parfaits[470].
Aux endurcis la Loi fut donnée comme un fouet, car ils étaient contraints d'observer les préceptes moraux par la menace du châtiment, comme on le voit dans le Lévitique**,** et les préceptes cérémoniels, qui furent multipliés au point qu'il ne leur était pas possible d'ajouter un autre culte pour les dieux étrangers : "A bras étendu et dans ma fureur épanchée je régnerai sur vous."
Mais à ceux qui progressent, aux moyens, la Loi fut comme un pédagogue, selon ce verset <de l'épître aux> Galates "La Loi fut notre pédagogue dans le Christ." Les préceptes cérémoniels les maintenaient dans le culte divin et les préceptes moraux les faisaient

[469] Voir Glosa in Rom. V, 20 (GPL, col. 1399 D).
[470] Voir Glosa in Rom. V, 20 (GPL, col. 1400 C).

Christum facta est, et etiam iustitia, 1 Co I, 30. — *qui factus est nobis iustitia a Deo*, et dator vitae aeternae, Io. X, 28. — *ego vitam aeternam do eis*.	avancer vers la justice. Quant aux parfaits, la Loi, dans ses préceptes cérémoniels, fut pour eux comme un signe, selon cette parole : "Je leur ai donné mes sabbats, afin qu'ils soient un signe entre moi et eux, et qu'ils sachent que je suis le Seigneur qui les sanctifie." Dans ses préceptes moraux, <elle leur a été donnée> comme une consolation, selon ce que <l'Apôtre> écrit plus loin : "Je me complais dans la Loi de Dieu selon l'homme intérieur." 464. **II**. Lorsque <l'Apôtre> dit : Mais où la faute a abondé, etc., il montre comment l'abondance des fautes est détruite par la grâce. **A)** Et il expose en premier lieu l'abondance de la grâce. **B)** Puis, l'effet de cette grâce abondante [n° 467] afin que, comme le péché a régné, etc. **465. — A**. On a dit qu'après l'intervention de la Loi la faute a abondé, sans que néanmoins le propos divin touchant le salut des Juifs et du genre humain tout entier ait été entravé, parce que où la faute a abondé, à savoir dans le genre humain et en parti culier chez les Juifs, la grâce a surabondé, à savoir celle du Christ qui accorde le pardon des péchés : "Dieu est puissant pour faire abonder toute grâce en vous." **466. —** Deux raisons[471] peuvent être données à cette abondance de la grâce. 1. Une première raison vient de son effet. Car de même qu'on ne guérit pas d'une maladie grave sans une médecine énergique et efficace, ainsi une grâce abondante était-elle requise pour guérir l'abondance des fautes : "Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé." 2. L'autre raison peut se fonder sur la disposition du pécheur qui, lorsqu'il reconnaît la grandeur de ses péchés, tantôt désespère et montre du mépris, selon ce verset des Proverbes : "L'impie, lorsqu'il est venu au fond des péchés, montre du mépris; mais l'ignominie le suit ainsi que l'opprobre " tantôt cependant par le secours divin le pécheur est davantage humilié par la considération de ses péchés, et il obtient une

[471] Lieu parallèle : Somme Théologique 3 Q. 89, a. 2, sol. 3.

	plus grande grâce, selon ce verset du psaume **15. —** "Leurs infirmités se sont multipliées; alors ils se sont hâtés[472]." **467. — B**. Lorsque <l'Apôtre> dit : 21 afin que, comme le péché a régné pour la mort, etc., il montre l'effet de cette grâce abondante, qui correspond à l'effet du péché par opposition. Afin que, comme le péché, introduit par le premier homme et devenu abondant par la Loi, a régné, c'est-à-dire a étendu sa domination complète sur les hommes, au point de les mener jusqu'à la mort temporelle et éternelle : "la solde du péché est la mort." — Que de même la grâce de Dieu régnât, c'est-à-dire domine en nous complètement, par la justice, qu'elle produit en nous. Ainsi est-il écrit plus haut : "étant justifiés gratuitement par sa grâce ", et cela jusqu'à ce qu'elle nous conduise à la vie éternelle**,** <car> selon ce que <l'Apôtre> dit plus loin : "la grâce de Dieu est la vie éternelle." Et tout cela par Jésus-Christ Notre Seigneur, qui est le donateur de la grâce "La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ ", et même la justice "Vous êtes dans le Christ Jésus, que Dieu a fait pour nous notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption." Il est aussi le donateur de la vie éternelle : "Moi je leur donne la vie éternelle."
Caput 6	CHAPITRE 6
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 5]**
	[n° 468] 1 Que dirons-nous donc ? Demeurerons-nous dans le péché afin que la grâce abonde ? [n° 470] 2 Loin de là! Car nous qui sommes morts au péché) comment vivrions-nous encore en lui ? [n° 472] 3 Ou ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? [n° 474] 4 Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en <sa> mort) afin que, comme le Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire du Père, de même nous

[472] Ps 15, 4. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 15, 4.

	aussi, nous marchions dans une nouveauté de vie. [n° 477] 5 Car si nous avons été faits une même plante avec lui par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable.
[86191] Super Rom., cap. 6 l. 1 Postquam apostolus ostendit quod per gratiam Christi liberamur a peccato praeterito, tam introducto per primum hominem, quam etiam abundante per legem, hic ostendit quod per gratiam Christi datur nobis facultas ad resistendum peccatis futuris. Et circa hoc duo facit. Primo ponit quaestionem ex praemissis ortam; secundo solvit eam, ibi *absit. Si enim*, et cetera. Dixerat autem supra, quod ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia; quod quidem aliquis posset male intelligere, quasi abundantia delicti esset causa superabundantiae gratiarum. Et ideo inducit quaestionem dicens : *quid ergo dicemus*, numquid *permanebimus in peccato, ut gratia abundet ?* Quod quidem oporteret dicere, si abundantia delicti esset causa gratiae abundantis, et non sola occasio, ut supra dictum est. Unde et supra III, 8, apostolus dicit : *sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere, faciamus mala ut eveniant bona*. Ier. XII, 1. — *bene est omnibus qui praevaricantur et inique agunt*. Deinde cum dicit *absit*, etc., solvit inductam quaestionem. Et primo assignat rationem, quare non est nobis permanendum sub peccato; secundo concludit exhortationem intentam, ibi *non ergo regnet*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo assignat rationem, quare non sit in peccato permanendum; secundo ostendit nobis inesse facultatem, ad hoc quod non sub peccato maneamus, ibi *hoc scientes*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem : si sumus mortui peccato, non debemus	**468. —** Après avoir montré que par la grâce du Christ nous sommes libérés du péché passé [n° 406], aussi bien de celui qui a été introduit par le premier homme que de celui qui a abondé par la Loi, l'Apôtre montre à présent que par la grâce du Christ nous est donné le pouvoir de résister aux péchés futurs. Et sur ce point il fait deux choses : **I)** Il pose d'abord une question qui naît de ce qui précède. **II)** Puis, il la résout [n° 470][473] Loin de là! Car nous qui, etc. **469. — I**. <L'Apôtre> avait dit plus haut que là où la faute a abondé la grâce a surabondé. Ce qu'on pourrait mal comprendre, en ce sens que l'abondance de la faute aurait été la cause de la surabondance des grâces. Et c'est pourquoi il pose une question en disant : *Que dirons-nous donc ? Demeurerons-nous dans le péché afin que la grâce abonde ?* Il faudrait assurément le dire si l'abondance de la faute avait été la cause de l'abondance de la grâce, et non pas seulement l'occasion, comme on l'a dit plus haut. Et d'où ce que l'Apôtre écrivait aussi plus haut, au chapitre 3 — "Et pour quoi, comme certains blasphémateurs nous le font dire, ne ferions-nous pas le mal pour qu'en vienne le bien[474] **?**" — "Le bonheur est-il pour tous ceux qui prévariquent et qui agissent iniquement **?**" **470. — II**. En disant ensuite : 2 Loin de là ! Car nous qui sommes morts, etc., <l'Apôtre> résout la question posée. — Et il commence par donner la raison pour laquelle nous ne devons pas demeurer sous le péché. — Puis, il conclut l'exhortation qu'il s'était

[473] Sur les différents sens donnés à cette expression, voir Glosa in Rom. VI, 6 (GPL, col. 1404 B).

[474] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 48, a. 4; 1a-2ae, Q. 85, a. 1; 2 Sentences dist. 3, Q. 3, sol. 5; dist. 30, Q. 1, a. 2, sol. 3; dist. 34, Q. 1, a. 5; 3 Sentences dist. 20, a. 1, Q. 1, sol. 1; 3 Contra Gentiles c. 12; De malo, Q. 2, a. 11.

vivere in illo; sed mortui sumus peccato, ergo non debemus vivere in peccato. Circa hoc ergo quatuor facit. Primo ponit conditionalem; secundo probat antecedens, ibi *an ignoratis*, etc.; tertio concludit consequens, ibi *ut quomodo Christus*, etc.; quarto probat necessitatem consequentiae, ibi *si enim complantati*, et cetera. Dicit ergo primo *absit*, scilicet quod hac intentione permanendum sit in peccato, *ut gratia abundet*, quia, ut dicitur Eccli. c. XV, 21, *nemini mandavit Deus impie agere*. Et huius ratio est : *si enim mortui sumus peccato* per hoc scilicet quod peccatum est mortificatum in nobis, *quomodo adhuc in illo vivemus ?* Non enim naturalis ordo rerum habet, ut a morte redeatur ad vitam. Is. XXIV, 14. — *morientes non vivant*, et cetera. Cant. V, 3. — *lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos ?* Deinde cum dicit *an ignoratis*, etc., probat antecedens, scilicet, quod fideles sunt mortui peccato. Et primo proponit medium ad propositum ostendendum; secundo manifestat medium inductum, ibi *consepulti enim sumus*, et cetera. Dicit ergo primo *an ignoratis*, quasi dicat : quod vobis proponendum est, est adeo manifestum quod illud vobis ignorare non licet, 1 Co XIV, 38. — *si quis ignorat, ignorabitur, quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu* : quod intelligitur tripliciter. Uno modo secundum institutionem Iesu Christi, Matth. ult. : *docete omnes gentes, baptizantes eos*, et cetera. Secundo, per invocationem Iesu Christi, Act. c. VIII, 12. — *in nomine Iesu Christi baptizabantur viri ac mulieres*. Tertio, in Christo Iesu, id est in quadam conformitate ad Christum Iesum, Gal. III, 27. — *quicumque in Christo Iesu baptizati estis, Christum induistis*. Sicut igitur eius morti configuramur, in similitudinem mortis eius, quasi ipsam mortem Christi in nobis repraesentantes. 2 Co c. IV, 10. — *semper mortificationem Iesu Christi in corpore nostro circumferentes*. Gal. ult. : *stigmata*

proposée [n° 492] : 12 Que le péché ne règne donc point, etc.

Sur le premier point :

— Il donne en premier lieu la raison pour laquelle il ne faut pas demeurer dans le péché.

— Ensuite, il nous montre que nous avons le pouvoir de ne pas y demeurer [n° 478] : 6 sachant bien que, etc.

Pour établir qu'on ne doit pas demeurer dans le péché, il fait ce raisonnement : Si nous sommes morts au péché, nous ne devons pas vivre en lui; mais nous sommes morts au péché, donc nous ne devons pas vivre dans le péché.

Pour appuyer ce raisonnement il fait alors quatre choses :

A) Il expose premièrement une proposition conditionnelle.

B) Il prouve ensuite un fait antécédent [n° 472] : 3 Ou ignorez-vous, etc.

C) Puis, en conclusion, il en tire cette conséquence [n° 476] : afin que, comme le Christ, etc.

D) Enfin il prouve la nécessité de cette conséquence [n° 477] : 5 Car si nous avons été faits une même plante, etc.

471. — A. Il dit donc d'abord : Loin de là!, à savoir, qu'on doive demeurer dans le péché avec l'intention que la grâce abonde, parce que, ainsi qu'il est écrit dans l'Ecclésiastique : "A personne <le Seigneur> n'a commandé d'agir d'une manière injuste, et à personne il n'a donné la permission de pécher**.** Et en voici la raison : Car si nous sommes morts au péché, c'est-à-dire si le péché a été mis à mort en nous, comment vivrions-nous encore en lui ? Car l'ordre naturel des choses n'admet pas qu'on revienne de la mort à la vie : "Que les morts ne revivent point." — "J'ai lavé mes pieds, comment les salirais-je **?**"

472. — B. En disant ensuite : Ou ignorez-vous, etc., <l'Apôtre> prouve un fait antécédent, à savoir, que les fidèles sont morts au péché.

1) Et pour montrer sa proposition il expose

Iesu in corpore meo porto. Vel *in morte ipsius*, id est, per virtutem mortis eius. Apoc. I, 5. — *lavit nos a peccatis nostris*. Unde de latere Christi pendentis in cruce post mortem fluxit sanguis et aqua, ut dicitur Io. XIX, 34. Sicut igitur eius morti configuramur, inquantum peccato morimur, sic ipse mortuus est vitae mortali, in qua erat similitudo peccati, licet non esset ibi peccatum. Ergo omnes qui baptizati sumus, mortui sumus peccato. Deinde cum dicit *consepulti enim*, etc., probat propositum medium, scilicet quod omnes baptizemur in conformitate ad mortem Christi, dicens : *consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in morte*. Quasi dicat : sepultura non nisi mortuis debetur. Matth. VIII, 22. — *sinite mortuos sepelire mortuos suos*. Per Baptismum autem homines sepeliuntur Christo, id est conformantur sepulturae ipsius. Sicut enim ille qui sepelitur ponitur sub terra, ita ille qui baptizatur immergitur	d'abord un moyen terme. **2)** Puis il développe l'introduction de ce moyen terme [n° 474] : Car nous avons été ensevelis, etc.[475] **473. —** 1. Il dit donc d'abord : Ou ignorez-vous, etc. — autrement dit, ce qui doit être exposé pour vous est tellement manifeste, qu'il ne vous est pas permis de l'ignorer "Si quelqu'un l'ignore, il sera ignoré." — que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ. Ce passage se comprend de trois manières : **a**. Premièrement, suivant l'institution de Jésus-Christ : "Enseignez toutes les nations les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit" **b**. Deuxièmement, par l'invocation de Jésus-Christ : "Ils étaient baptisés, hommes et femmes, au nom de Jésus-Christ." **c**. Troisièmement, en Jésus-Christ, c'est-à-dire par une sorte de conformité avec le Christ

[475] L'interprétation syllogistique de l'argumentation paulinienne peut surprendre saint Paul se conformerait-il délibérément aux règles d'Aristote ? Telle n'est pas la pensée de saint Thomas. Mais la possibilité d'une telle interprétation prouve à ses yeux la parfaite rigueur de cette argumentation et permet de la comprendre dans toute sa précision. Tout syllogisme consiste â montrer qu'une certaine propriété (qu'énonce ce qu'on appelle le grand terme) doit être attribuée à un sujet (qu'énonce le petit terme) au moyen d'une raison qu'énonce un troisième terme appelé précisément pour cela moyen terme. Par exemple, "homme" est le moyen terme grâce auquel " mortel" (grand terme) peut être attribué à Socrate (petit terme). Le syllogisme se développe en trois propositions deux prémisses (la majeure ainsi nommée parce qu'elle contient le grand terme, la mineure parce qu'elle contient le petit terme, l'une et l'autre contenant le moyen terme) et une conclusion qui ne contient que le grand et le petit terme. Le nœud de la démonstration, c'est le moyen terme ayant joué son rôle de lien entre la majeure et la mineure, il disparait de la conclusion. Maintenant chaque proposition peut être la source d'un nouveau syllogisme (polysyllogisme progressif) ou considérée comme la conclusion d'un syllogisme implicite que l'on peut être amené à expliciter (polysyllogisme régressif). C'est le cas ici. Au paragraphe 470, saint Thomas énonce un premier syllogisme à qui est mort au péché (moyen terme) ne peut être attribuée (copule) la vie dans le péché (grand terme); or nous (petit terme) sommes (copule) morts au péché (moyen terme) donc à nous (petit terme) ne peut être attribuée (copule) la vie dans le péché. Mais la force de ce syllogisme dépend de la vérité de son moyen terme que nous sommes morts au péché. Il faut donc établir cette vérité par un nouveau syllogisme dans lequel le baptême dans la mort du Christ va jouer le rôle de moyen terme, ou encore d'inter médiaire (n° 472-476) qui est baptisé dans le Christ est baptisé dans sa mort; et qui est baptisé dans sa mort est enseveli avec lui; et qui est enseveli avec lui ressuscite avec lui et meurt au péché.

sub aqua. Unde et in Baptismo fit trina immersio, non solum propter fidem Trinitatis, sed etiam ad repraesentandum triduum sepulturae Christi. Et sicut triduum sepulturae non facit nisi unam sepulturam, ita trina immersio non facit nisi unum Baptisma. Et inde etiam est, quod in sabbato sancto solemnis Baptismus in Ecclesia celebratur quando commemoratur sepultura Christi, sicut et in vigilia Pentecostes quando solemnizatur de spiritu sancto, ex cuius virtute aqua Baptismi accipit vim purgandi, ut dicitur Io. III, 5. — *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*, et cetera. Est tamen considerandum, quod corporaliter aliquis prius moritur et postea sepelitur; sed spiritualiter sepultura Baptismi causat mortem peccati, quia sacramentum novae legis efficit quod signat. Unde cum sepultura, quae fit per Baptismum, sit signum mortis peccati, mortem efficit in baptizato. Et hoc est, quod dicit, quod *sumus sepulti in mortem*, ut per hoc ipsum, quod signum sepulturae Christi in nobis accipimus, consequimur mortem peccati. Deinde cum dicit *ut quomodo Christus*, infert consequens, scilicet quod non debeamus vivere in peccato. Ad hoc quidem inducit similitudinem ex resurrectione Christi, dicens *ut quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris*, id est, per virtutem patris, ex qua ipse pater glorificatur, secundum illud Ps. LVI, 8. — *exurge, gloria mea, ita et nos in novitate vitae ambulemus*, id est, per bona opera vitae procedamus. Vita enim peccati vetustatem habet, quia in corruptionem nos ducit. Hebr. VIII, 13. — *quod antiquatur et senescit prope interitum est*. Unde et dicitur Bar. III, 10. — *quid est quod in terra inimicorum es, inveterasti in terra aliena ?* et cetera. Unde et novitas vitae dicitur per quam aliquis redit ad integritatem, ut scilicet sit sine peccato. Ps. CII, 5. — *renovabitur ut aquilae iuventus tua*. Eph. IV, 23. — *renovamini spiritu mentis vestrae*. Deinde cum dicit *si enim*, probat necessitatem

Jésus : "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ**,** vous avez revêtus le Christ" Mais il ajoute : *c'est en sa mort que nous avons été baptisés*, c'est-à-dire en la ressemblance de sa mort et comme représentant en nous la mort même du Christ : "Portant toujours et partout dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus se manifeste aussi dans notre corps." — "Je porte dans mon corps les stigmates de Jésus." — Ou bien : en sa mort, c'est-à-dire par la vertu de sa mort" Il nous a lavés de nos péchés dans son sang." C'est pourquoi du côté du Christ suspendu à la croix il coula après la mort du sang et de l'eau, comme on le rapporte dans <l'évangile de> Jean**.** Donc de même que nous lui sommes conformés dans la mort, en tant que nous sommes morts au péché, ainsi est-il mort lui-même à la vie mortelle, dans laquelle se trouvait la similitude du péché, bien qu'il fût sans péché. Donc nous tous qui avons été baptisés, nous sommes morts au péché.

474. — 2. [476]En disant : 4 "Car nous avons été ensevelis, etc., il prouve sa proposition intermédiaire, à savoir que tous nous sommes baptisés en conformité avec la mort du Christ, en disant : *Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en <sa> mort*. Autrement dit, la sépulture ne se doit qu'aux morts : "Laissez les morts ensevelir leurs morts." Or par le baptême les hommes sont ensevelis avec le Christ, c'est-à-dire sont conformés à sa sépulture. Car de même que celui qui est enseveli est déposé sous terre, ainsi celui qui est baptisé est immergé sous l'eau. De là dans le baptême une triple immersion, non seulement à cause de la foi en la Trinité, mais aussi pour représenter les trois jours de la sépulture du Christ. Et de même que les trois jours de la sépulture ne sont qu'une seule sépulture, la triple immersion ne fait qu'un seul baptême. Et de là encore vient <la coutume> dans l'Eglise de célébrer le baptême solennel le samedi saint, où l'on fait mémoire de la sépulture du Christ, et à la vigile de la Pentecôte, où l'on célèbre la solennité du Saint-Esprit, dont la vertu

[476] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 51, a. 1; Q. 66, a. 8; 4 Sentences dist. 3, Q. 1, a. 4, Q. 2, 3; dist. 23, Q. 1, a. 1, Q. 2.

consequentiae. Christus enim postquam fuit mortuus resurrexit; unde conveniens est, ut illi, qui conformantur Christo quantum ad mortem in Baptismo, conformentur etiam resurrectioni eius per innocentiam vitae. Et hoc est quod dicit *si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius*, id est, si in nobis assumamus similitudinem mortis eius, ut ei incorporemur sicut ramus qui inseritur plantae : ut quasi nos in ipsa passione Christi inseramur, *simul et resurrectionis erimus*, scilicet, similitudini eius complantati, ut scilicet in praesenti innocenter vivamus, et in futuro ad similem gloriam perveniamus. Phil. III, v. 21. — *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*. II Tim. c. II, 11. — *si commortui sumus, et convivemus*. Sic igitur, sicut apostolus per similitudinem mortis Christi probavit quod sumus mortui peccato, quod praemiserat quasi antecedens, sic, per similitudinem resurrectionis eius, probavit quod non debemus vivere in peccato; quod quasi consequens superius introduxit.	communique à l'eau du baptême sa puissance de purifier, selon ce verset de Jean : "Personne, à moins de renaître de l'eau et de l'Esprit-Saint, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu[477]." **475. —** Il faut cependant remarquer[478] que l'on meurt d'abord corporellement, et qu'on est ensuite enseveli, tandis que la sépulture du baptême cause la mort du péché, parce que le sacrement de la Loi nouvelle rend efficace ce qu'il signifie Aussi, puisque la sépulture qui se fait par le baptême est le signe de la mort du péché, ce sacrement produit cette mort dans le baptisé. Et ainsi <l'Apôtre> dit-il que nous avons été ensevelis [...] en <sa> mort, pour qu'en recevant en nous le signe de la sépulture du Christ nous obtenions la mort du péché. **476. — C**. Lorsque <l'Apôtre> dit afin que, comme le Christ, il en déduit cette conséquence, à savoir que nous ne devons pas vivre dans le péché. Pour cela, il emploie la similitude de la résurrection du Christ, en disant : *afin que*, comme le Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire du Père, c'est-à-dire par la puissance du Père, par laquelle le Père lui-même est glorifié, selon ce verset du psaume : Lève-toi, ô ma gloire ", de même nous aussi, nous marchions dans une nouveauté de vie, c'est-à-dire nous avancions par la pratique des bonnes œuvres de la vie. Car la vie du péché a sa vieillesse, puisqu'elle nous mène à la corruption : "Ce qui est vieilli et vétuste est près de disparaître " Et encore : "D'où vient, Israël, que tu es dans la terre de tes ennemis ? Tu as vieilli dans une terre étrangère, tu t'es souillé avec les morts; tu es devenu semblable à ceux qui descendent dans l'enfer." Aussi appelle-t-on nouveauté de vie le retour à l'intégrité <originelle>, c'est-à-dire <à la vie> sans péché : "Ta jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle." —

[477] Mt 8, 22. La Vulgate lit : "Dimitte mortuos sepelire mortuos suos. Le mot sinite utilisé par saint Thomas figure notamment dans le commentaire du psaume 67, 8 de saint Hilaire (CSEL 22, 283). Voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. III (Notae ad versionem antiquam), p. 47.

[478] Lieux parallèles Somme Théologique Ia-2 Q. 112, a. 1, sol. 2; 3 Q. 62, a. 1; a. 6; 4 Sentences dist. 1, Q. 1, a. 4, Q. 1; dist. 18, Q. 1, a. 3, Q. I, sol. 1; Ad Gai. 2, 16, lect. 4 (éd. Marietti, n° 94); 4 Contra Gentiles c. 57; De veritate, Q. 27, a. 4

	"Renouvelez-vous par l'esprit de votre esprit[479]." **477. — D**. En ajoutant : 5 Car si nous avons été faits, etc., <l'Apôtre> prouve la nécessité de cette conséquence. Car le Christ après sa mort ressuscita de là il convient que ceux qui sont conformés au Christ quant à la mort dans le baptême, soient aussi conformés à sa résurrection par l'innocence de leur vie. Voilà pourquoi il dit : *Car si nous avons été faits une même plante avec lui par une mort semblable à la sienne*, c'est-à-dire si nous assumons en nous la ressemblance de sa mort, de manière à lui être incorporés comme une branche qui est greffée à une plante, et entés pour ainsi dire dans la passion même du Christ, nous le serons aussi par une résurrection semblable, c'est-à-dire que nous avons été faits une même plante à sa ressemblance, pour que nous vivions innocents dans la vie présente et que nous parvenions à une gloire semblable <à la sienne> dans la vie future : "Lui qui réformera le corps de notre humilité en le conformant à son corps de gloire." "Si nous mourons avec lui, nous vivrons avec lui." Ainsi donc, comme l'Apôtre a prouvé par la similitude de la mort du Christ que nous sommes morts au péché — ce qu'il avait établi comme proposition antécédente —, ainsi par la similitude de la résurrection il a prouvé aussi que nous ne devions pas vivre dans le péché — ce qu'il a introduit plus haut comme proposition conséquente.
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 6 à 11]**
	[n° 478] 6 sachant bien que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit détruit, et que désormais nous ne soyons plus esclaves du péché. [n° 482] 7 Car celui qui est mort est justifié du péché. [n° 484] 8 Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi

[479] Ep 4, 23, Traduction selon l'interprétation préférentielle de saint Thomas dans son Commentaire de l'épître aux Ephésiens 4, 23, lect. 7 (éd. Marietti, n° 243).

	avec le Christ, [n° 487] 11 sachant que le Christ ressuscitant d'entre les morts ne meurt plus, que la mort ne dominera plus sur lui. [n° 489] 10 Car en tant qu'il est mort au péché, il est mort une fois pour toutes; mais en tant qu'il vit, il vit pour Dieu. [n° 491] 11 Ainsi de vous, estimez-vous comme morts au péché, mais <ne> vivant <plus que> pour Dieu dans le Christ Jésus Notre Seigneur.
[86192] Super Rom., cap. 6 l. 2 Postquam apostolus ostendit, quod non est nobis in peccato permanendum, ex eo quod per Baptismum mortui sumus peccato, hic ulterius ostendit adesse nobis facultatem ad hoc observandum. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *qui enim mortuus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit beneficium, quod consecuti sumus; secundo, huius beneficii effectum, ibi *ut destruatur*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod debemus in novitate ambulare, scilicet desistendo a peccato. Et ne hoc aliquis forte impossibile diceret, dicit quod sumus *hoc scientes, quia vetus homo noster*, id est vetustas hominis per peccatum inducta, *simul*, scilicet cum Christo, *crucifixus est*, id est per crucem Christi est mortificatus. Sicut enim supra dictum est, vetustas hominis per peccatum inducta est, inquantum per peccatum bonum naturae corrumpitur; quae quidem vetustas in homine principatur quamdiu homo peccato subiacet. Et quia id quod est principale in homine dicitur esse ipse homo, inde est quod in eo qui peccato subiicitur, ipsa vetustas peccati dicitur esse vetus homo. Vetustas autem peccati potest intelligi vel ipse reatus, seu macula actualium peccatorum, vel etiam consuetudo peccandi, quae quamdam necessitatem ingerit ad peccandum, vel etiam ipse fomes peccati proveniens ex peccato primi parentis. Sic igitur vetus homo noster dicitur esse simul crucifixus cum Christo, inquantum praedicta vetustas virtute Christi sublata est. Vel quia totaliter est amota, sicut totaliter amovetur in Baptismo reatus et macula peccati. Vel	**478.** Après avoir montré que nous ne devons pas demeurer dans le péché, étant donné que nous sommes morts au péché par le baptême [n° 470], l'Apôtre montre ici en outre que nous avons le pouvoir de mettre cela en pratique. Et à ce sujet : **I)** Il commence par exposer son intention. **II)** Puis il manifeste son propos [n° 482] : 7 Car celui qui est mort, etc. **I**. Pour exposer son intention **A)** Il fait connaître le bienfait que nous avons obtenu. **B)** Puis, l'effet de ce bienfait [n° 481] afin que le corps du péché soit détruit. **479. — A**. <L'Apôtre> commence donc par dire : On a avancé que nous devions marcher dans une nouveauté <de vie>, à savoir, en nous éloignant du péché. Et, pour que nul ne dise que cela est impossible, il ajoute : *sachant bien que notre vieil homme,* c'est-à-dire la vieillesse de l'homme amenée par le péché, avec lui, à savoir avec le Christ, a été crucifié, c'est-à-dire a été mis à mort par la croix du Christ. Car, ainsi qu'il a été dit plus haut, la vieillesse de l'homme a été introduite par le péché, en tant que par le péché le bien de la nature est corrompu**.** Or cette vieillesse domine dans l'homme aussi longtemps que l'homme est soumis au péché. Et puisque ce qui domine dans l'homme est regardé comme l'homme lui-même, dès lors dans celui qui est soumis au péché la vieillesse même du péché est appelée le vieil homme. **480. —** Par vieillesse du péché on peut entendre soit la culpabilité elle-même, soit la tache des péchés actuels, ou aussi l'habitude de pécher qui pousse nécessairement au péché, ou encore le foyer même du péché provenant du péché du premier père.

quia diminuitur virtus eius, sicut virtus fomitis vel etiam consuetudinis peccandi. Col. II, 14. — *delens quod adversum nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis : et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci*. Deinde cum dicit *ut destruatur*, etc., ponit effectum praedicti beneficii duplicem; quorum primus est remotio praecedentium delictorum. Et hoc est quod dicit *ut destruatur corpus peccati*. Dicitur enim corpus peccati ipsa congeries malorum operum, sicut ipsa congeries membrorum facit unum corpus naturale. Iob XLI, 6. — *corpus eius quasi scuta fusilia*, et cetera. Secundus autem effectus est ut caveamus a peccatis in futurum : et hoc est quod subdit dicens ut *ultra non serviamus peccato*. Tunc enim homo peccato servit, quando concupiscentiae peccati obedit per consensum et corporis executionem. Io. VIII, 34. — *qui facit peccatum, servus est peccati*. Deinde cum dicit *qui enim mortuus est*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo quantum ad primum effectum; secundo quantum ad secundum, ibi *si autem mortui*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod congeries peccatorum destruitur quando peccata homini remittuntur. Sic igitur destructionem corporis peccati manifestat dicens : *qui enim mortuus est*, peccato scilicet per Baptismum, quo Christo commorimur, *iustificatus est a peccato*, id est, remissis peccatis, translatus est in statum iustitiae. 1 Co VI, 11. — *et haec quidem fuistis aliquando, sed abluti estis*, et cetera. Quia igitur per crucem Christi homo peccato moritur, consequens est quod a peccato iustificetur, et ita quod corpus peccati destruatur. Deinde cum dicit *si autem mortui*, etc., manifestat secundum

Ainsi donc notre vieil homme est dit être crucifié avec le Christ, en tant que cette vieillesse a été ôtée par la puissance du Christ. Ou bien parce qu'elle a été totalement enlevée, comme la culpabilité et la tache du péché sont totalement enlevées dans le baptême[480]. Ou bien parce que sa puissance est affaiblie, comme cela arrive pour la puissance du foyer ou même pour la puissance de l'habitude du péché : "Effaçant la cédule du décret porté contre nous, qui nous était contraire, il l'a fait disparaître en l'attachant à la croix."

481. — B. Lorsque[481] <l'Apôtre> dit afin que le corps du péché soit détruit, etc., il expose un double effet de ce bienfait, dont le premier est la destruction des fautes commises. Et voilà pourquoi il dit : *que le corps du péché soit détruit.* Car on appelle corps du péché l'accumulation des œuvres mauvaises, comme l'assemblage des membres forme le corps naturel "Son corps est comme des boucliers soudés, agencé d'écailles serrées." Le second effet est de nous préserver désormais du péché. C'est ce qu'il ajoute en disant : *et que désormais nous ne soyons plus esclaves du péché*. Car l'homme est asservi au péché lorsque, par son consentement joint à l'œuvre du corps, il obéit à la convoitise du péché : "Qui commet le péché est esclave du péché."

482. — II. Lorsqu'il dit : 7 *Car celui qui est mort, etc.*, l'Apôtre manifeste ce qu'il avait dit :

A) D'abord quant au premier effet.

B) Puis, quant au second [n° 484] : 8 *Mais si nous sommes morts, etc.*

483. — A. À l'égard du premier effet, il faut considérer que l'accumulation des péchés est détruite lorsque les péchés de l'homme sont remis. Ainsi donc <l'Apôtre> manifeste la

[480] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 49, a. 3, sol. 2; Q. 68, a. 5; Q. 69, a. 1 et 2; Q. 79, a. 5, sol. 1; Q. 86, a. 4, sol. 3; 2 Sentences dist. 32, Q. 1, a. 1, arg. I; 3 Sentences dist. 19, a. 3, Q. 2; 4 Sentences dist. 4, Q. 2, a. 1, Q. 1, 2; dist. 12, Q. 2, a. 2, Q. 1, sol. 3; dist. 14, Q. 2, a. 1, Q. 2, sol. 3; dist. 17, Q. 2, a. 2, Q. 6, sol. 3; dist. 18, Q. 1, a. 3, Q. 2; 4 Cons. Gentiles ç. 59, 72; Ad Rom. 11, 29, lect. 4 (éd. Marietti, n° 928).

[481] Lieux parallèles 5. Th. 1a-2ae, Q. 85, a. 5, sol. 2; Q. 87, a. 7, sol. 1; Q. 109, a. 9; 2 Q. 104, a. 6, sol. 1; 3a, Q. 49, a. 3, sol. 3; Q. 52, a. 5, sol. 2; Q. 69, a. 3; a. 7, sol. 3; 2 Sentences dist. 32, Q. 1, a. 2; dist. 44, Q. 2, a. 2, sol. 2, 3; 3 Sentences dist. 19, Q. I, a. 3, Q. 2; 4 Sentences dist. 4, Q. 2, a. 1, Q. 3; dist. 46, Q. 2, a. 2, Q. 1, sol. 3; 4 Contra Gentiles c. 55; De malo, Q. 4, a. 6, sol. 4; De quodlibet 6, Q. 9, a. 1.

effectum per conformitatem ad vitam Christi tali ratione : ille qui Christo morienti commoritur, simul convivit et resurgenti. Christus autem sic resurrexit a mortuis tamquam numquam de caetero moriturus; ergo ille qui mortificatus est peccato, sic Christo resurgenti convivit, quod habet facultatem numquam de caetero ad peccatum redeundi. Circa hoc ergo tria facit. Primo ostendit conformitatem hominis fidelis ad vitam Christi resurgentis; secundo ponit conditionem vitae resurgentis, ibi *scientes quod Christus*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *ita et vos*, et cetera. Dicit ergo primo, *si autem mortui sumus cum Christo*, id est, si virtute mortis Christi sumus mortui peccato, *credimus quia simul etiam vivemus cum illo*, id est, ad similitudinem vitae eius. Vivemus, inquam, hic vita gratiae et in futuro vita gloriae. Eph. II, 5. — *cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos*, et cetera. Deinde cum dicit *scientes*, ponit conditionem vitae Christi resurgenti. Et primo ponit eam; secundo probat, ibi *quod enim mortuus est*, et cetera. Dicit ergo primo : hoc, inquam, quod dictum est credimus *scientes quod Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur*, sed vivit vita perpetua. Apoc. I, 18. — *fui mortuus, et sum vivens in saecula saeculorum*. Et, quod plus est, *mors illi ultra non dominabitur*, quae scilicet in homine dominatur non solum dum moritur per separationem animae a corpore, sed etiam ante mortem dum patitur aegritudinem, famem et sitim, et alia huiusmodi, per quae pervenitur ad mortem : sed ab his libera est vita Christi resurgentis. Et ideo non subiicitur dominio mortis, sed potius ipse habet dominium super mortem. Apoc. I, 18. — *habet clavem mortis et Inferni*. Deinde cum dicit *quod enim mortuus*, etc., probat propositum scilicet quod Christus resurgens ulterius non moriatur, et hoc dupliciter. Primo quidem ratione accepta ex parte mortis quam sustinuit, dicens *quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel*. Non autem

destruction du corps du péché en disant : *Car celui qui est mort*, à savoir au péché par le baptême, où nous mourons avec le Christ, est justifié du péché, c'est-à-dire qu'après la rémission de ses péchés il passe à l'état de justice : "C'est ce que quelques-uns de vous ont été, mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de Notre Dieu." Ainsi donc, du fait que par la croix du Christ l'homme meurt au péché, il s'ensuit qu'il est justifié du péché, et donc que le corps du péché est détruit.

484. — B. Lorsqu'il ajoute : 8 *Mais si nous sommes morts, etc.*, il manifeste le second effet par la conformité à la vie du Christ, selon ce raisonnement : celui qui meurt avec le Christ mourant vit aussi avec le <Christ> ressuscitant. Or le Christ est ressuscité d'entre les morts comme si désormais il ne devait plus mourir; donc celui qui est mort au péché vit avec le Christ ressuscitant, de telle sorte qu'il a le pouvoir de ne plus jamais retourner au péché.

485. — Sur ce point <l'Apôtre> fait trois choses :

1) Il montre d'abord la conformité de l'homme fidèle à la vie du Christ ressuscitant.

2) Puis, il expose la condition de la vie du ressuscitant [n° 487] : sachant que le Christ ressuscitant, etc.

3) Enfin, il en déduit la conclusion qu'il s'est proposée [n° 491] : Ainsi de vous, etc.

486. — 1. Il commence[482] donc par dire : Mais si nous sommes morts avec le Christ, c'est-à-dire si par la puissance du Christ nous sommes morts au péché, nous croyons que nous vivrons aussi avec <lui>, c'est-à-dire à la ressemblance de sa vie. Nous vivrons, dis-je, ici-bas de la vie de la grâce, et au ciel de la vie de la gloire : "Lorsque nous étions morts par les péchés, <Dieu> nous a vivifiés dans le Christ — par la grâce duquel vous êtes sauvés —, Il nous a ressuscités avec lui, et nous a fait asseoir dans les cieux dans le Christ Jésus; pour manifester dans les siècles à venir les richesses abondantes de sa grâce, par sa bonté

[482] Lieu parallèle Somme Théologique V, Q. 69, a. 2.

intelligitur, quod ipse mortuus est peccato, quod ipse commisit vel contraxit, quia in eo nullo modo peccatum locum habuit. I Petr. II, 22. — *qui peccatum non fecit*, et cetera. Sed dicitur mortuus esse peccato dupliciter. Uno modo, quia mortuus est pro peccato tollendo, 2 Co V, 21. — *eum qui non novit peccatum pro nobis Deus fecit peccatum*, id est hostiam pro peccato. Alio modo, quia mortuus est similitudini carnis peccati, id est, vitae passibili et mortali. Infra VIII, 3. — *Deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati*. Utroque autem modo concludi potest, quod Christus mortuus sit *semel*, ex hoc quod mortuus est peccato. Quantum enim ad primum, manifestum est quod per unam mortem omnia peccata delevit, secundum illud Hebr. X, 14. — *una oblatione consummavit in sempiternum sanctificandos*. Ideo non restat ut adhuc pro peccato moreretur. I Petr. c. III, 18. — *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*, et cetera. Quantum ad secundum autem idem potest concludi. Si enim Christus mortem sustinuit, ut deficeret in eo similitudo carnis peccati, debuit eius mors conformari aliis gerentibus carnem peccati, qui semel moriuntur. Unde dicitur ad Hebr. IX, v. 27 s. : *quemadmodum statutum est hominibus semel mori, sic et Christus semel oblatus est*, et cetera. Secundo ostendit idem ex conditione vitae, quam resurgendo adeptus est, dicens *quod autem vivit, vivit Deo*, id est, ad conformitatem Dei. Dicitur enim 2 Co ult. quod *si crucifixus est ex infirmitate, vivit ex virtute Dei*. Effectus autem conformatur causae; unde et vita quam Christus resurgens acquisivit, est deiformis. Sicut ergo vita Dei est sempiterna et absque corruptione, secundum illud I Tim. ult. : *qui solus habet immortalitatem*, ita et vita Christi est immortalis. Deinde cum dicit *ita et vos*, etc., infert conclusionem intentam ut conformemur vitae Christi resurgentis, et quantum ad hoc quod mortuus est peccato, id est mortali vitae, quae habet similitudinem peccati, numquam ad eam rediturus, et quantum ad hoc quod vivit ad conformitatem Dei. Et quantum ad primum dicit *ita et vos*

pour nous dans le Christ Jésus."

487. — 2. Lorsqu'il ajoute : 9 *sachant que le Christ ressuscitant d'entre les morts, etc.,* il expose la condition de la vie du ressuscitant. Et :

a) Premièrement il l'expose.

b) Puis, il le prouve [n° 489] : 10 *Car en tant qu'il est mort au péché, etc.*

488. — a. <L'Apôtre> dit donc d'abord : Nous croyons ce qui vient d'être dit, sachant que le Christ ressuscitant d'entre les morts ne meurt plus, mais vit de la vie éternelle : "J'ai été mort, mais voici que je suis vivant dans les siècles des siècles, et j'ai les clefs de la mort et de l'enfer" Et, qui plus est, la mort ne dominera plus sur lui, à savoir la mort qui a sa domination sur l'homme non seulement lorsqu'il meurt par la séparation de l'âme d'avec le corps, mais aussi avant la mort, quand il endure la maladie, la faim et la soif, et tant d'autres <calamités> qui nous acheminent vers la mort. Mais la vie du Christ ressuscitant est libérée de ces <misères>. Et c'est pourquoi <le Christ> n'est pas soumis à la domination de la mort, mais il domine plutôt sur la mort : "<Il a> les clefs de la mort et de l'enfer"

489. — b. Lorsqu'il dit : 10 *Car en tant qu'il est mort, etc.,* il prouve sa proposition, à savoir que le Christ ressuscitant ne meurt plus, et cela de deux manières [n° 490].

— D'abord, par une raison prise du côté de la mort qu'il a soufferte, en disant : *Car en tant qu'il est mort au péché, il est mort une fois pour toutes*. Il ne faudrait cependant pas interpréter ces paroles dans le sens où lui-même est mort au péché qu'il aurait lui-même commis ou dont il aurait contracté <la souillure>, puisque le péché ne s'est trouvé en aucune manière en lui "Lui qui n'a pas commis de péché et en la bouche de qui n'a pas été trouvée la tromperie." Mais on le dit mort au péché de deux manières**.** Selon une première manière, parce qu'il est mort pour supprimer le péché : "Celui qui n'avait pas connu le péché, <Dieu> l'a fait péché pour nous ", c'est-à-dire l'a fait victime pour le péché**.** Selon une seconde manière, parce qu'il est mort à la similitude de la chair du péché, c'est-à-dire à la vie passible et mortelle :

existimate vos quidem mortuos esse peccato, scilicet tamquam ad peccatum numquam sitis redituri. Is. XXVI, 14. — *morientes non vivant*. Et quantum ad secundum dicit *viventes Deo*, id est, ad honorem vel similitudinem Dei, ut scilicet numquam per peccatum moriamur. Gal. II, 20. — *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei*. Et ideo subdit *in Christo Iesu domino nostro*, id est, per Iesum Christum, per quem et peccatis morimur et Deo vivimus. Vel : *in Christo Iesu*, id est, tamquam incorporati Christo Iesu, ut per eius mortem moriamur peccato et per eius resurrectionem vivamus Deo. Eph. II, 5. — *convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvati estis per Christum*.	"Dieu <a envoyé> son Fils dans une chair semblable à celle du péché " Selon l'une et l'autre manière, on peut conclure que le Christ est mort une fois pour toutes, en ce qu'il est mort au péché. Car, quant à la première raison, il est évident que par une seule mort il a détruit tous les péchés, selon ce passage de l'épître aux Hébreux : "Par une seule oblation, il a rendu parfaits à jamais ceux qui ont été sanctifiés." Il n'y a désormais plus de nécessité pour lui de mourir pour le péché : "Le Christ est mort une fois pour toutes pour nos péchés, juste pour des injustes, afin de nous offrir à Dieu, ayant été mis à mort selon la chair, mais vivifié selon l'esprit." Quant à la seconde raison, on peut en tirer la même conclusion. Car si le Christ a enduré la mort, afin de faire disparaître en lui la ressemblance de la chair du péché, sa mort a dû être conformée à celle des autres, qui portent la chair du péché, et qui meurent une fois pour toutes. D'où cette parole de l'épître aux Hébreux : "Comme il est arrêté que les hommes meurent une seule fois, et qu'ensuite ils sont jugés, ainsi le Christ s'est offert une fois, pour effacer les péchés d'un grand nombre; et la seconde fois il apparaîtra sans le péché à ceux qui l'attendent pour les sauver." **490. —** Puis, <l'Apôtre> montre la même chose à partir de la condition de la vie qu'il a acquise en ressuscitant[483], en disant : *mais en tant qu'il vit, il vit pour Dieu,* c'est-à-dire en conformité avec <la vie de> Dieu**.** Car il est dit que "bien qu'il ait été crucifié selon la faiblesse, il vit cependant par la puissance de Dieu." Or l'effet est conforme à la cause. Voilà pourquoi aussi la vie que le Christ a acquise en ressuscitant est conforme à celle de Dieu. Donc, de même que la vie de Dieu est éternelle et sans corruption, selon cette parole de l'Apôtre à Timothée : "Lui qui seul a l'immortalité et qui habite une lumière inaccessible ", ainsi la vie du Christ est elle aussi immortelle. **491. —** 3. Enfin, en ajoutant : 11 Ainsi de

[483] Comme le fait remarquer Jean-Pierre Torrell t' Thomas parle toujours de la résurrection en devenir " (Sasnt Thomas d'Aquin, maure spirituel, p. 180). — Lieux paralléles : Somme Théologique 3a, Q. 56, a. 1 et 2; 4 Sens., dist. 43, Q. 1, a. 2, sol. 1; Super lob 19, 25; Ad Rom. 6, li, lect. 2 (éd. Marietti, n° 491).

	vous, estimez-vous, etc., il en déduit la conclusion qu'il s'est proposée, c'est-à-dire que nous devons nous conformer à la vie du Christ ressuscitant, et en tant qu'il est mort au péché, c'est-à-dire à la vie mortelle qui porte la ressemblance du péché, pour n'y jamais revenir, et en tant qu'il vit en conformité avec <la vie de> Dieu. Quant au premier devoir de conformité il dit : *Ainsi de vous, estimez-vous comme morts au péché,* à savoir comme ne devant jamais y revenir : "Que les morts ne revivent point." Quant au second devoir de conformité, il dit : *mais <ne> vivant <plus que> pour Dieu,* c'est-à-dire pour l'honneur ou selon la ressemblance de Dieu, en sorte que jamais nous ne mourions par le péché : "Car ce que je vis maintenant dans la chair, c'est dans la foi au Fils de Dieu que je le vis, lui qui m'a aimé, et qui s'est lui-même livré pour moi" Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *dans le Christ Jésus Notre Seigneur,* c'est-à-dire par Jésus-Christ, par qui nous mourons au péché et vivons pour Dieu. Ou bien : dans le Christ Jésus, c'est-à-dire comme incorporés au Christ Jésus, afin que par sa mort nous mourions au péché et que par sa résurrection nous vivions pour Dieu : "<Dieu> nous a vivifiés dans le Christ, par la grâce duquel vous êtes sauvés."
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 12 à 18]**
	[n° 493] : 12 Que le péché ne règne donc point dans votre corps mortel, en sorte que vous obéissiez à ses convoitises. [n° 494] ' Et n'offrez pas vos membres au péché comme des armes d'iniquité; mais offrez-vous vous-mêmes â Dieu, comme étant vivants, de mort que vous étiez, et <offrez> à Dieu vos membres comme des armes de justice. [n° 496] 14 Car le péché ne dominera pas sur vous : vous n'êtes pas sous la Loi, mais sous la grâce. [n° 499] 15 <Quoi donc ?> Pécherons-nous, parce que nous ne sommes pas sous la Loi, mais sous la grâce ? Loin de là [n° 501] 16 Ne savez-vous pas qu'en vous

	offrant à quelqu'un en esclaves d'obéissance, vous êtes les esclaves de celui à qui vous obéissez, soit du péché pour la mort, soit de l'obéissance pour la justice ? [n° 502] 17 Mais grâces soient rendues à Dieu de ce que, après avoir été esclaves du péché, vous avez obéi de cœur à cette règle de la doctrine à laquelle vous avez été livrés. [n° 503] 18 libérés du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice.
[86193] Super Rom., cap. 6 l. 3 Postquam apostolus ostendit, quod non est nobis permanendum in peccato, et quod huius rei facultatem habemus, hic concludit moralem exhortationem. Et circa hoc tria facit. Primo proponit admonitionem; secundo rationem assignat, ibi *peccatum enim*, etc.; tertio movet quaestionem et solvit, ibi *quid ergo ? Peccabimus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit admonitionem; secundo exponit eam, ibi *ut obediatis*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati, per quod datur intelligi, quod virtus peccati in tantum diminuta est, ut nobis dominari non possit. Ergo *peccatum*, de caetero, *non regnet in vestro mortali corpore*. Non autem dicit : non sit peccatum in vestro mortali corpore, quia quamdiu corpus nostrum est mortale, id est necessitati mortis addictum, non potest esse quin in corpore nostro sit peccatum, id est fomes peccati. Sed ex quo a Deo liberati sumus a regno peccati debemus conari, quod peccatum in corpore nostro dominium iam amissum in nobis non recuperet. Et hoc est quod dicit *non regnet peccatum in vestro mortali corpore*. Et hoc quidem necessarium est cavere, dum corpus mortale gerimus, quia dicitur Sap. IX, 15. — *corpus quod corrumpitur aggravat animam*, et cetera. Deinde, cum dicit *ut obediatis*, etc., exponit admonitionem praemissam. Circa quod considerandum est, quod dupliciter peccatum regnat in homine. Uno modo per interiorem consensum mentis. Et hoc removendo dicit *ut obediatis concupiscentiis eius*. Obedire enim per consensum mentis concupiscentiis peccati est peccatum regnare in nobis. Eccli. XVIII,	**492. —** Après avoir montré que nous ne devons pas demeurer dans le péché [n° 470], et que nous en avons le pouvoir [n° 478], <l'Apôtre> conclut ici sur une exhortation morale. **I)** Il donne d'abord un avertissement. **II)** Puis, il en indique la raison [n° 496] Car le péché, etc. **III)** Enfin, il pose une question et la résout [n° 499] Quoi donc ? Pécherons-nous, etc. **I**. À propos de l'avertissement **A)** Il commence par le donner. **B)** Puis, il l'explique [n° 494] en sorte que vous obéissiez, etc. **493. — A**. <L'Apôtre> dit donc d'abord : On a avancé que notre vieil homme a été crucifié avec le Christ afin que le corps du péché soit détruit. Il nous est donné de comprendre par là que la puissance du péché est diminuée de telle sorte qu'elle ne peut pas dominer en nous. Donc que le péché, â l'avenir, ne règne point dans votre corps mortel. Cependant <l'Apôtre> ne dit pas : Que le péché ne soit pas dans votre corps mortel, parce que, aussi longtemps que notre corps est mortel, c'est-à-dire soumis à la nécessité de la mort, il n'est pas possible que le péché, c'est-à-dire le foyer du péché, ne soit pas dans notre corps. Mais puisque nous sommes libérés par Dieu du règne du péché, nous devons faire effort pour que le péché ne récupère pas la domination qu'il a déjà perdue dans notre corps. Et d'où ces paroles <de l'Apôtre> Que le péché ne règne pas dans votre corps mortel. Cependant il est nécessaire d'y veiller, tant que nous portons un corps mortel, parce qu'il est dit : "Le corps, qui se corrompt, appesantit l'âme; et <cette> habitation terrestre abat l'esprit aux préoccupations multiples." **494. — B**. En disant ensuite : en sorte que

30. — *post concupiscentias tuas non eas*. Secundo modo regnat in nobis peccatum per operis executionem. Et ad hoc excludendum subdit *sed neque exhibeatis membra vestra peccato*, id est fomiti peccati, *arma iniquitatis*, id est instrumenta ad iniquitatem exequendam. Homo enim cum per membra sua peccatum exequitur, ad iniquitatem exequitur : et hoc ipso impugnare videtur ad restituendum dominium peccati, quod per consuetudinem peccati in nobis convalescit. Ez. XXXII, 27. — *cum armis suis ad Inferos descenderunt*. Deinde, cum dicit *sed exhibete vos Deo*, etc., exhortatur ad contrarium, ut scilicet exhibeamus nos Deo. Et primo quantum ad interiorem affectum, cum dicit *sed exhibeatis vos Deo*, ut scilicet mens vestra ei subdatur. Deut. X, v. 12. — *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus requirit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in viis eius ?* Et hoc facere debetis *tamquam ex mortuis viventes*, id est tamquam reducti ad vitam gratiae de morte culpae. Nam et ideo iustum est ut *qui vivit, iam non sibi vivat, sed ei qui pro omnibus mortuus est*, 2 Co V, 15. Secundo, quantum ad exteriorem actum, unde dicit : exhibete *membra vestra Deo*, id est ad eius obsequium, *arma iustitiae*, id est instrumenta quaedam ad iustitiam exequendam, quibus scilicet pugnetis contra inimicos Dei. Eph. ult. : *induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli*. Deinde, cum dicit *peccatum enim*, etc., assignat rationem admonitionis praedictae. Posset, enim aliquis seipsum excusare, allegans peccati dominium, per quod assereret se ab observatione admonitionis praedictae impediri. Hoc ergo Apost. primo excludit dicens *peccatum enim vobis non dominabitur*, scilicet si coeperitis peccato resistere et vos Deo exhibere, secundum illud Iac. VI, 8. — *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis : resistite Diabolo, et fugiet a vobis*. Quasi dicat : ideo potestis

vous obéissiez, etc., <l'Apôtre> explique l'avertissement qu'il a donné. Sur ce point, il faut considérer que le péché règne dans l'homme de deux manières : selon une première manière, par le consentement intérieur de la raison[484]. Et <dans l'intention> d'écarter cela, <l'Apôtre> dit : en sorte que vous obéissiez à ses convoitises. Car obéir par le consentement de la raison aux convoitises du péché, c'est faire régner le péché en nous : "Ne va pas à la suite de tes convoitises et détourne-toi de ta volonté." Selon une seconde manière, le péché règne en nous par l'exécution de l'œuvre. Et <dans l'intention> d'écarter cela, <l'Apôtre> ajoute : 13 *Et n'offrez pas vos membres au péché,* c'est-à-dire au foyer du péché, comme des armes d'iniquité, c'est-à-dire des instruments pour commettre l'iniquité. Car l'homme, lorsqu'il commet le péché par ses membres, accomplit l'iniquité; et en cela, il semble combattre pour restituer la domination au péché, qui se fortifie en nous par son habitude : "Ils sont descendus dans l'enfer avec leurs armes."

495. — Lorsqu'il ajoute : *mais offrez-vous vous-mêmes à Dieu, etc.*, <l'Apôtre> exhorte à faire le contraire, c'est-à-dire à nous offrir à Dieu.

Et d'abord quant à l'affection intérieure : mais offrez-vous vous-mêmes à Dieu, à savoir de telle sorte que votre raison lui soit soumise : "Et maintenant Israël, qu'est-ce que le Seigneur ton Dieu demande de toi, si ce n'est que tu craignes le Seigneur ton Dieu, que tu marches dans ses voies, que tu l'aimes, que tu serves le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme, et que tu gardes les commandements du Seigneur et ses cérémonies, que moi je te prescris aujourd'hui pour ton bonheur **?**" Et vous devez faire cela comme étant vivants, de morts que vous étiez, c'est-à-dire en tant que ramenés de la mort de la faute à la vie de la grâce. Aussi est-il juste que "ceux qui vivent ne vivent plus pour eux, mais pour Celui qui est mort pour eux, et est ressuscité."

[484] Lieux parallèles S, Th. 1 Q. 15, a. 3 et 4; Q. 74, a. 7, sol. 1 Consentir est un acte de l'appétit, pas absolument toutefois, mais c'est un acte de la volonté consécutif à un acte de la raison délibérant et jugeant. Le consentement s'achève en effet dans l'adhésion de la volonté à ce qui est jugé par la raison. C'est pourquoi le consentement peut être attribué et à la volonté et à la raison. s

praedicta observare, quia non invenitis peccatum in vos dominari, per quod retrahi possitis; sumus enim liberati a Christo, secundum illud Io. VIII, 36. — *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis*. Secundo manifestat quod dixerat, dicens *non enim estis sub lege, sed sub gratia*. Ubi considerandum est, quod non loquitur hic de lege solum quantum ad caeremonialia, sed etiam quantum ad moralia, sub qua quidem aliquis dicitur esse dupliciter. Uno modo quasi legis observantiae voluntarie subiectus. Et hoc modo etiam Christus fuit sub lege, secundum illud Gal. IV, 4. — *factum sub lege* : quia scilicet legem observavit, non solum quantum ad moralia, sed etiam quantum ad caeremonialia. Fideles autem Christi sunt quidem hoc modo sub lege, quantum ad moralia, non autem quantum ad caeremonialia. Alio modo dicitur aliquis esse sub lege, quasi a lege coactus; et sic dicitur esse sub lege, qui non voluntarie ex amore, sed timore cogitur legem observare. Talis autem caret gratia, quae si adesset, inclinaret voluntatem ad observantiam legis, ut ex amore moralia eius praecepta impleret. Sic igitur quamdiu aliquis sic est sub lege, ut non impleat voluntarie legem, peccatum in eo dominatur, ex quo voluntas hominis inclinatur ut velit id quod est contrarium legi, sed per gratiam tale dominium tollitur, ut scilicet homo servet legem, non quasi sub lege existens, sed sicut liber. Gal. IV, 31. — *non sumus ancillae filii, sed liberae : qua libertate Christus nos liberavit*. Hanc autem gratiam facientem homines libere legem implere, non conferebant legalia sacramenta, sed conferunt eam sacramenta Christi; et ideo illi qui se caeremoniis legis subiiciebant, quantum pertinet ad virtutem ipsorum sacramentorum legalium, non erant sub gratia, sed sub lege, nisi forte per fidem Christi gratiam adipiscerentur. Illi vero qui se sacramentis Christi subiiciunt, ex eorum

Puis, quant à l'acte extérieur, aussi dit-il : <*offrez*> *à Dieu,* c'est-à-dire pour son service, vos membres comme des armes de justice, c'est-à-dire comme des instruments[485] pour pratiquer la justice, au moyen desquels vous combattez contre les ennemis de Dieu : "Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir tenir contre les embûches du diable."

496. — II. En disant : 14 Car le péché, etc., <l'Apôtre> donne la raison de l'avertissement dont on vient de parler. On pourrait, en effet, s'excuser en alléguant la domination du péché, et prétexter l'empêchement d'observer cet avertissement. L'Apôtre rejette donc d'abord ce prétexte en disant : *Car le péché ne dominera pas sur vous*, à savoir si vous commencez à résister au péché et à vous offrir à Dieu, selon cette parole de Jacques : "Approchez-vous de
Dieu et il s'approchera de vous; résistez au diable et il s'enfuira loin de vous." Comme s'il disait : la raison pour laquelle vous pouvez observer ce qui vient d'être dit, c'est que vous ne trouverez point que le péché domine en vous pour vous faire retourner en arrière; car nous sommes libérés par le Christ, selon cette parole de Jean : "Si donc le Fils vous libère, vous serez vraiment libres "
497. — Ensuite, <l'Apôtre> explique ce qu'il avait dit : vous n'êtes pas sous la Loi, mais sous la grâce. Sur ces paroles, il faut considérer qu'il ne parle pas ici seulement de la Loi quant aux préceptes cérémoniels, mais aussi quant aux préceptes moraux. Or on peut être sous la Loi de deux manières :
A. Selon une première manière, en tant que soumis volontairement à son observance. Dans ce sens, le Christ fut aussi sous la Loi, selon cette parole <de l'Apôtre> aux Galates : "Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, fait d'une femme, fait sujet de la Loi", parce qu'il observa la Loi non seulement quant aux préceptes moraux, mais aussi quant aux préceptes cérémoniels. Et de

[485] Origène, dans son Commentaire de e'épître aux Romains VI, 13 (PG 14, 1055-1058), explique le sens de la riiétaphore "armes d'iniquité" et "armes de justice", de la manière suivante "Toutes ces œuvres de la chair, énumérées plus haut, ressemblent à une armée équipée qui fait la guerre sous ce roi du péché, et qui obéit à sa Loi inscrite dans les membres de la chair [Mais qu'en revanche nos membres dtviennent pour Dieu, pour le Roi, dts armes de justice."

virtute gratiam consequuntur, ut non sint sub lege, sed sub gratia, nisi forte per suam culpam se subiiciant servituti peccati. Deinde cum dicit *quid ergo*, etc., movet quaestionem contra id quod dictum est. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem; secundo solvit eam ducendo ad inconveniens, ibi *absit. An nescitis*, etc.; tertio ostendit esse inconveniens id ad quod duxerat, ibi *gratias ago Deo*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod verbum praemissum poterat male intelligi ab aliquibus, ut scilicet fideles Christi non sint sub lege, quantum ad debitum observandi praecepta moralia, ex quo sequeretur, quod fidelibus Christi licitum esset peccare, scilicet contra praecepta moralia faciendo. Et ideo sub hoc sensu quaestionem movet, dicens : *quid ergo*, dicemus, numquid *peccabimus*, scilicet contra praecepta moralia legis faciendo, *quoniam* dictum est, quod *non sumus sub lege, sed sub gratia ?* Et hunc sensum apostolus improbat ad Gal. V, 13 dicens : *vos in libertatem vocati estis, fratres mei, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis*. Et ideo hic etiam respondens, subdit, *absit*, scilicet ut peccemus, quia sumus a lege liberati : quia si peccaremus, sequeretur hoc inconveniens, quod iterum redigeremur in servitutem peccati. Et hoc est quod dicit *an nescitis, quoniam cui vos exhibetis* propria voluntate *servos ad obediendum* spontanee servi estis, cui obedistis. Obedire enim debitum est, quod servi dominis debent. Eph. VI, 5. — *servi, obedite dominis carnalibus*. Unde cum aliquis obedit alicui, se servum profitetur eius, obediendo. Diverso tamen stipendio, diversis dominis obeditur. Qui enim obedit peccato, per servitutem peccati ducitur in mortem. Et hoc est quod dicit *sive peccati*, scilicet servi estis ei obediendo. Et hoc est in *mortem*, id est aeternam damnationem praecipitandi, de qua dicitur Apoc. II, 11. — *in his mors secunda non habet locum*. Qui vero obedit Deo, efficitur

cette manière, les fidèles du Christ sont également sous la Loi quant aux préceptes moraux, mais non quant aux préceptes cérémoniels.

B. Selon une autre manière[486], on dit être sous la Loi lorsqu'on est comme contraint par la Loi; et ainsi dit-on qu'est sous la Loi celui qui est forcé de l'observer non volontairement par amour, mais par crainte. Or celui-là n'a pas la grâce, car si elle avait été présente, elle aurait incliné sa volonté à l'observance de la Loi, afin d'en accomplir les préceptes moraux par amour. Ainsi donc, tant que quelqu'un est sous la Loi, de telle sorte qu'il ne l'accomplisse pas volontairement, le péché domine en lui et par conséquent incline sa volonté à vouloir ce qui est contraire à la Loi; tandis que la grâce libère de cette domination, de telle sorte que l'homme observe la Loi, non en tant qu'il lui est assujetti, mais en toute liberté : "Nous ne sommes pas les fils de la servante, mais de la femme libre; et c'est par cette liberté que le Christ nous a rendus libres."

498. — Or[487] cette grâce, qui donne à l'homme d'accomplir librement la Loi, n'était pas conférée par les sacrements de la Loi <ancienne>, mais bien par les sacrements du Christ; et voilà pourquoi ceux qui se soumettaient aux cérémonies de la Loi, selon le point de vue de l'efficacité des sacrements de l'ancienne Loi, n'étaient pas sous la grâce mais sous la Loi, à moins qu'ils n'aient acquis la grâce du Christ par leur foi. Mais ceux qui se soumettent aux sacrements du Christ obtiennent la grâce par leur efficacité propre, de telle sorte qu'ils ne sont pas sous la Loi, mais sous la grâce, à moins que par leur propre faute ils se soumettent à la servitude du péché.

499. — III. Lorsqu'il dit : 15 *Quoi donc, etc.*, <l'Apôtre> soulève une question contre ce qui vient d'être dit.

A) Et premièrement il la formule.

B) Puis, il la résout, en la poussant jusqu'à la contradiction [n° 501] : 16 Loin de là! Ne

[486] Ga 4, 4. Voir chap. 6; leçon 2, n° 39. — Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2a, Q. 107, a. 2; Ad Gal. 4, 4, lect. 2 (éd. Marietti, n 208).

[487] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a Q. 100, a. 12; Q. 102, a. 5, sol. 4; Q. 103, a. 2; 3a, Q. 62, a. 6; 4 Sentences dist. 1, Q. 1, a. 5, q 1, 3; Ad Gal. 2, 16, Iect. 4 (éd. Marietti, n° 94).

huius obedientiae servus : quia per assuetudinem obediendi, mens eius magis ac magis ad obediendum inclinatur et ex hoc iustitiam perficit. Et hoc est quod dicit *sive obeditionis*, scilicet divinorum praeceptorum, servi estis *ad iustitiam* implendam, secundum illud supra II, v. 13. — *factores legis iustificabuntur*. Et satis convenienter obeditionem peccato opponit, eo quod, sicut Ambrosius dicit, peccatum est transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum. Deinde, cum dicit *gratias autem Deo*, ostendit hoc esse inconveniens, scilicet quod obediendo peccato, iterum reducamur in servitutem peccati. Primo quidem ratione accepta ex beneficio, quod consecuti sumus. Si enim aliquis per gratiam alicuius a servitute liberatur, inconveniens est quod se spontaneum subiiciat servituti; unde cum nos per gratiam Dei simus liberati a peccato, inconveniens est, quod iterum nos sponte retrudamus in servitutem peccati. Secundo, ex conditione in quam ducti sumus post libertatem peccati, ut scilicet simus servi iustitiae. Non licet autem servo alicuius, se contrarii domini servituti subiicere; unde nobis non licet, ex quo sumus facti servi iustitiae, iterum redire ad servitutem peccati. Utramque rationem apostolus simul tangit dicens *gratias ago Deo*, sic et vos gratia agere debetis, quod, *cum essetis servi peccati*, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, Io. VIII, 34, *obedistis*, scilicet credendo, supra I, 5. — *ad obediendum fidei in omnibus gentibus*; et hoc non coacti, sed ex corde, infra X, 10. — *corde creditur ad iustitiam, in eam formam doctrinae*, idest in doctrina Catholicae fidei, II Tim. I, 13. — *formam habens sanorum verborum, quae a me audistis; in quam traditi estis*, 2 Co c. VIII, 5. — *semetipsos dederunt primum Deo, deinde, nobis per voluntatem Dei*. Et per hoc *liberati* estis *a peccato*, et ita non convenit quod iustitiam deseratis. 1 Co VII, 23. — *pretio empti estis*, et non estis vestri.

savez-vous pas, etc.

C) Enfin, il montre l'évidence de cette inconséquence [n° 502] 17 Mais grâces soient rendues à Dieu, etc.

500. — A. Sur la question formulée, il faut considérer que cette parole précédente, à savoir que les fidèles du Christ ne sont pas sous la Loi, pouvait être mal interprétée par certains, quant à l'obligation d'observer les préceptes moraux; il s'ensuivrait qu'il serait licite aux disciples du Christ de pécher, c'est-à-dire en agissant contre les préceptes moraux. C'est dans ce sens qu'il soulève cette question, en disant : *Quoi donc, que dirons-nous ? Pécherons-nous*, à savoir en agissant contre les préceptes moraux de la Loi, parce qu'il a été dit : nous ne sommes pas sous la Loi, mais sous la grâce. Or l'Apôtre désapprouve ce sens en disant aux Galates : "Vous, frères, vous avez été appelés à la liberté seulement ne faites pas de cette liberté une occasion pour la chair, mais soyez par la charité les serviteurs les uns des autres."

501. — B. Et c'est pourquoi**,** en répondant ici, il ajoute : 16 *Loin de là!*, à savoir que nous péchions parce que nous sommes libérés de la Loi; car si nous péchions, il s'ensuivrait cette contradiction que nous serions de nouveau réduits à la servitude du péché. Et c'est bien ce qu'il dit : *Ne savez-vous pas qu'en vous offrant à quelqu'un, de votre propre volonté, en esclaves d'obéissance, vous êtes spontanément les esclaves de celui à qui vous obéissez*. Car obéir est un devoir que les esclaves sont tenus de rendre à leurs maîtres : "Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et tremble ment, dans la simplicité de votre cœur, comme au Christ même, les servant, non parce que vous êtes vus, comme pour plaire aux hommes, mais comme des esclaves du Christ, accomplissant de cœur la volonté de Dieu. "Aussi quand on obéit à quelqu'un, on s'avoue son serviteur en obéissant. Cependant le salaire de l'obéissance diffère selon les maîtres auxquels on obéit. Car celui qui obéit au péché est conduit à la mort par la servitude du péché. Et c'est bien ce que <l'Apôtre> dit : soit du péché, à savoir que vous êtes ses esclaves en lui obéissant. Et cela pour la mort, c'est-à-dire

	pour être précipités dans la damnation éternelle, à propos de laquelle il est dit : "La seconde mort n'aura pas de pouvoir sur eux" Mais celui qui obéit à Dieu devient l'esclave de cette obéissance, parce que, par l'habitude d'obéir, sa raison s'incline de plus en plus à l'obéissance, et accomplit ainsi la justice. Et c'est bien ce qu'il dit : *soit de l'obéissance,* à savoir aux préceptes divins dont vous êtes les esclaves pour accomplir la justice, selon ce qui a été dit plus haut "les observateurs de la Loi seront justifiés." Et c'est avec assez de convenance que <l'Apôtre> oppose l'obéissance au péché, parce que, selon Ambroise le péché est la transgression de la Loi divine et la désobéissance aux préceptes célestes. **502. — C**. Lorsque <l'Apôtre> dit : 17 Mais grâces soient rendues à Dieu, il montre que cela ne convient pas, à savoir qu'en obéissant au péché nous serons de nouveau réduits à l'esclavage du péché. <Et il montre cela> d'abord par une raison qui est prise du côté du bienfait que nous avons reçu. Si, en effet, par la grâce d'autrui on est libéré d'une servitude, il ne convient pas de s'y soumettre spontanément <et de nouveau>; or, puisque nous sommes libérés du péché par la grâce de Dieu, il ne convient pas que nous, nous retournions spontanément et de nouveau à la servitude du péché. Ensuite, <il montre cela> à partir de la condition dans laquelle nous sommes entrés après avoir été libérés du péché, à savoir, que <nous sommes> devenus les esclaves de la justice. Il n'est pas permis, en effet, à l'esclave d'un maître de s'assujettir à un maître rival; par conséquent il ne nous est pas permis, depuis que nous sommes devenus les esclaves de la justice, de retourner de nouveau à la servitude du péché. **503. —** L'Apôtre traite de l'une et l'autre raison, en disant : *Mais grâces soient rendues à Dieu,* et vous devez aussi rendre grâces vous-mêmes, de ce que, après avoir été esclaves du péché — parce que "quiconque commet le péché est esclave du péché" - vous avez obéi, à savoir, en croyant : "pour <prêcher> l'obéissance à la foi à toutes les nations " et cela non par la contrainte, mais de

	bon cœur : "On croit de cœur pour la justice." — à cette règle de doctrine, c'est-à-dire à la doctrine de la foi catholique : "Prends pour règle les saines paroles que tu as entendues de moi dans la foi et l'amour, qui sont dans le Christ Jésus." — à laquelle vous avez été livrés, c'est-à-dire à laquelle vous vous êtes totalement soumis : "Ils se sont donnés eux-mêmes, premièrement à Dieu, ensuite à nous par la volonté de Dieu." Et 18 *ainsi vous vous êtes libérés du péché*, il n'est donc pas raison nable que vous désertiez la justice : "Vous avez été achetés à grand prix ", "et vous n'êtes plus à vous-mêmes."
Lectio 4	**Leçon 4 [Versets 19 à 23]**
	[n° 505] 19 parle humainement, à cause de la faiblesse de votre chair. Car de même que vous avez offert vos membres à l'esclavage de l'impureté et de l'iniquité pour l'iniquité, offrez-les de même maintenant à l'esclavage de la justice pour la sanctification. [n° 507] 20 Car lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres de la justice. [n° 5101 21 Quel fruit aviez-vous donc alors d'actions dont vous rougissez à présent ? Car leur fin est la mort. [n° 512] 22 Mais maintenant libérés du péché, et faits esclaves de Dieu, vous en avez pour fruit la sanctification, et pour fin la vie éternelle. [n° 516] : 23 Car la solde du péché est la mort; mais la grâce de Dieu est la vie éternelle dans le Christ Jésus Notre Seigneur.
[86194] Super Rom., cap. 6 l. 4 Postquam apostolus ostendit, ratione accepta ex beneficio divino, quod non est nobis in peccato permanendum sed Deo serviendum, hic ostendit idem ratione accepta ex prioris vitae consuetudine. Et circa hoc tria facit. Primo proponit suppositi documenti conditionem, quod subdit; secundo ponit documenti expressionem ibi *sicut enim exhibuistis*, etc.; tertio documenti rationem assignat, ibi *cum enim servi*. Dicit ergo primo : monui quod exhibeatis vos Deo;	**504. —** Après avoir montré, à partir d'une raison déduite du bienfait divin, que nous ne devons pas demeurer dans le péché, mais qu'il faut servir Dieu, l'Apôtre montre ici la même chose à partir d'une raison déduite de l'habitude de la vie passée. Et à ce propos il fait trois choses **I)** Il fait d'abord connaître la nature de l'enseignement qui va suivre. **II)** Ensuite, il l'exprime [n° 506] Car de même que vous avez offert, etc. **III)** Enfin, il en donne la raison [n° 507] : Car

adhuc dico vobis quoddam *humanum*, id est, congruens imbecillitati humanae. Sic enim quandoque homo accipitur in Scriptura, prout scilicet significat conditionem infirmitatis humanae; Sap. IX, 5. — *homo infirmus et exigui temporis et minor ad intellectum iudicii et legum*. 1 Co III, 3. — *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis ?* Causam autem assignat, subdens *propter infirmitatem*; perfectis enim sunt perfectiora praecepta tradenda. 1 Co II, 6. — *sapientiam loquimur inter perfectos*. Hebr. V, 14. — *perfectorum est solidus cibus*. Infirmioribus sunt danda leviora praecepta. 1 Co III, 1 s. : *tamquam parvulis in Christo, lac potum dedi vobis, non escam*. Hebr. V, 12. — *facti estis quibus lac opus est*. Haec autem infirmitas non ex spiritu sed ex carne venit, quia *corpus quod corrumpitur aggravat animam*, ut dicitur Sap. IX, 15. Et ideo subdit *carnis vestrae*. Matth. XXVI, v. 41. — *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*. Deinde, cum dicit *sicut enim exhibuistis*, etc., ponit documentum quod dicit esse humanum, in quo docet corpus esse aequaliter exhibendum ad serviendum iustitiae, secundum quod nos exhibuimus ipsum ad serviendum peccato. Et hoc est quod dicit *sicut enim exhibuistis membra vestra servire*, scilicet per executionem mali operis, *immunditiae et iniquitati* corde conceptae : ut immunditia referatur ad peccata carnalia, Eph. V, 3. — *omnis fornicatio, aut immunditia nec nominetur in vobis*, etc.; iniquitas autem refertur ad peccata spiritualia et praecipue quibus laeditur proximus. Ps. : *iniquitatem meditatus est in cubili suo*. Quibus in corde conceptis membra serviunt *ad iniquitatem*, scilicet opere exequendam. Et ponit iniquitatem hic pro immunditia et iniquitate, I Io. III, 4, secundum quod omne peccatum est iniquitas. Et hoc in quantum discordat ab aequitate legis divinae. *Ita nunc*, scilicet liberati a peccato, *exhibete membra vestra*, scilicet per executionem bonorum operum, *servire iustitiae*, in lege divina nobis propositae : et hoc *in sanctificationem*, id

lorsque vous étiez esclaves, etc.

505. — I. Il commence donc par dire Je vous ai exhortés à vous offrir à Dieu; 19 vous parle encore humainement, c'est-à-dire en rapport avec la faiblesse humaine. Parfois, en effet, le mot homme est employé dans l'Ecriture selon qu'il signifie la condition de la faiblesse humaine "Je suis un homme infirme et de peu de temps, et peu capable de comprendre les jugements et les lois." — "Puisqu'il y a parmi vous jalousie et esprit de contention, n'êtes-vous pas charnels, et ne marchez-vous pas selon l'homme ?" Et l'Apôtre en donne la raison, en ajoutant : à cause de la faiblesse. Car c'est aux parfaits que doivent être enseignés les préceptes les plus parfaits : "Nous prêchons la sagesse parmi les parfaits." — "C'est pour les parfaits qu'est la nourriture solide" Aux plus faibles doivent être donnés des préceptes plus faciles : "Comme à des petits enfants dans le Christ, c'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture solide, parce que vous ne le pouviez pas encore; et à présent même, vous ne le pouvez point, parce que vous êtes encore charnels." — "Vous en êtes venus à avoir besoin de lait, non de nourriture solide." Or cette faiblesse vient non de l'esprit mais de la chair, parce que "le corps qui se corrompt appesantit l'âme", ainsi qu'il est dit au livre de la Sagesse**.** Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *de votre chair.*

"L'esprit est prompt, mais la chair est faible."

506. — II. Lorsqu'il dit : *Car de même que vous avez offert, etc.,* <l'Apôtre> expose cet enseignement qu'il appelle humain et qui consiste à offrir notre corps pour servir la justice, tout comme nous l'avons offert nous-mêmes pour servir au péché. Et c'est bien ce qu'il dit : *Car de même que vous avez offert vos membres à l'esclavage,* à savoir par l'accomplissement des œuvres mauvaises, de l'impureté et de l'iniquité conçues dans le cœur; en sorte que l'impureté se rapporte aux péchés de la chair : "Que la fornication et toute impureté, ou l'avarice ne soit pas même nommée parmi vous, comme il convient à des saints " et l'iniquité se rapporte aux péchés spirituels, et surtout à ceux qui blessent le

est in executionem et augmentum sanctitatis. Apoc. ult. : *sanctus sanctificetur adhuc*. Dicit autem hoc esse humanum, quia secundum rectum iudicium exigeretur ut homo multo plus serviret iustitiae, quam ante servierit peccato. Bar. IV, 28. — *sicut fuit sensus vester, ut erraretis a Deo decies tantum, iterum convertentes requiretis eum*. Huius documenti rationem consequenter assignat dicens *cum enim servi*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo proponit rationem praedictorum; secundo probat quod supposuerat, ibi *stipendia peccati mors*, et cetera. Ostendit autem rationem praemissorum, praeferendo statum gratiae statui culpae. Si enim plura nobis bona ex iustitia proveniunt quam ex culpa, magis debemus insistere ad serviendum iustitiae, quam studuerimus ad serviendum peccato. Primo ergo ponit conditionem status peccati; secundo conditionem status iustitiae, ibi *nunc vero liberati*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit conditionem peccati; secundo, effectum peccati, ibi *quem ergo fructum*, et cetera. Tertio, finem, ibi *nam finis illorum*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod homo naturaliter est liberi arbitrii, propter rationem et voluntatem, quae cogi non potest, inclinari tamen ab aliquibus potest. Semper ergo homo, quantum ad arbitrium rationis, remanet liber a coactione, non tamen est liber ab inclinatione. Quandoque enim liberum arbitrium inclinatur ad bonum per habitum gratiae vel iustitiae : et tunc habet servitutem iustitiae et est liber a peccato. Quandoque autem arbitrium inclinatur ad malum per habitum peccati : et tunc habet servitutem peccati et libertatem iustitiae. Servitutem quidem peccati qua trahitur ad consentiendum peccato, contra iudicium rationis. Io. VIII, 34. — *qui facit peccatum, servus est peccati*. Et quantum ad hoc dicit : *cum enim servi essetis peccati*. Libertatem vero a iustitia, quantum ad hoc quod homo absque freno iustitiae praecipitat se in peccatum. Et

prochain "Il a médité l'iniquité sur son lit." Ces péchés une fois conçus dans le cœur, les membres servent pour l'iniquité, à savoir en l'accomplissant en acte. <L'Apôtre> désigne ici l'iniquité par l'impureté et l'injustice, en tant que tout "péché est iniquité[488]." Et cela, en tant qu'il est en désaccord avec l'équité de la Loi divine. De même maintenant, ayant été libérés du péché, offrez vos membres, par l'accomplissement des bonnes œuvres, à l'esclavage de la justice qui nous est proposée dans la Loi divine, et cela pour la sanctification, c'est- à-dire pour mettre en œuvre et augmenter la sainteté : "Que celui qui est saint se sanctifie encore." Et il dit que c'est <une manière> humaine <de parler>, parce que selon la rectitude du jugement il serait exigé de l'homme qu'il serve beaucoup plus la justice qu'il n'a servi auparavant le péché[489] — "Car comme votre sentiment a été d'errer loin de Dieu, en revenant à lui, vous le rechercherez dix fois plus."

507. — III. En disant : 20 Car lorsque vous étiez esclaves, etc., <l'Apôtre> donne ensuite la raison de cet enseignement. Et à cet effet :

A) Il donne la raison de ce qu'il vient de dire.

B) Il prouve ensuite ce qu'il avait supposé [n° 516] : 23 Car la solde du péché est la mort, etc.

A. Or il montre la raison de ce qu'il vient de dire, en préférant l'état de la grâce à celui de la faute. Si en effet un plus grand nombre de biens nous viennent de la justice que de la faute, nous devons plus nous adonner au service de la justice que nous ne nous serions appliqués à servir le péché.

1) <L'Apôtre> expose donc en premier lieu la condition de l'état de péché.

2) Puis, la condition de l'état de justice [n° 512] : 22 Mais maintenant libérés, etc.

1. À l'égard de l'état de péché, il en expose

a) Premièrement, la condition.

b) Deuxièmement, l'effet [n° 510] Quel fruit aviez-vous donc, etc.

c) Troisièmement, la fin [n° 511] : Car leur fin est la mort.

508. — a. Sur la condition de l'état de péché,

[488] Quiconque commet le péché commet l'iniquité; car le péché est l'iniquité" (lin 3, 4).
[489] Voir Glosa in Rom. VI, 19 (GPL, col. 1410 B).

quantum ad hoc dicit *liberi fuistis iustitiae*, quod praecipue contingit his qui ex certo proposito peccant. Nam illi qui ex infirmitate vel passione peccant, aliquo freno iustitiae retinentur, ut non videantur a iustitia omnino liberi. Ier. II, 20. — *a saeculo fregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam*. Iob XI, 12. — *vir vanus in superbiam erigitur; et tamquam pullum onagri, liberum se putat*. Sciendum est tamen, quod iste status habet veram servitutem, libertatem autem non veram, sed apparentem. Cum enim homo sit id quod est secundum rationem, tunc homo vere est servus, quando ab aliquo extraneo abducitur ab eo quod est rationis. Sed quod aliquis freno rationis non cohibeatur a sequela concupiscentiae, est libertas quantum ad opinionem illius, qui summum bonum putat concupita sequi. Deinde cum dicit *quem ergo fructum*, etc., ostendit effectum peccati. Et unum quidem effectum excludit, scilicet effectum fructuosum, cum dicit *quem ergo fructum*, scilicet cum peccabatis in illis, scilicet peccatis. Sunt enim infructuosa peccati opera, quia non adiuvant hominem ad beatitudinem consequendam. Is. LIX, 6. — *opera eorum, opera inutilia*.	il faut considérer que l'homme possède naturellement le libre arbitre[490], parce que sa raison et sa volonté ne peuvent être forcées, mais <seulement> inclinées par quelques causes. Donc l'homme demeure toujours libre de contrainte[491] quant à l'usage de sa raison, mais il n'est cependant pas libre d'inclination[492]. Parfois, en effet, le libre arbitre est incliné au bien par l'habitude de la grâce ou de la justice, et alors il est sous l'esclavage de la justice et libre du péché. Mais parfois le libre arbitre est incliné au mal par l'habitude du péché, et alors il est sous l'esclavage du péché et libre de la justice. Sous l'esclavage du péché, dis-je, par lequel il est entraîné à consentir au péché contre le jugement de la raison : "Qui commet le péché est esclave du péché." Et c'est à ce propos que <l'Apôtre> dit Car lorsque vous étiez esclaves du péché. Mais libre par rapport à la justice, en tant que n'ayant plus le frein de la justice, l'homme se précipite vers le péché. Et c'est en parlant de cela que <l'Apôtre> ajoute vous étiez libres de la justice; ce qui arrive surtout à ceux qui pèchent de propos délibéré. Car ceux qui pèchent par faiblesse ou par passion sont encore retenus en quelque manière par le frein de la justice, en sorte qu'ils ne semblent

[490] Lieux parallèles Somme Théologique I', Q. 59, a. 3; Q. 83, a. 1; 1 Q. 13, a. 6; De verse., Q. 14, a. 1, 2; De malo, Q. 6.

[491] Lieux parallèles : 2 Sentences dist. 25, Q. 1, a. 5; D verse., Q. 24, a. 1, sol. 11; De malo, Q. 6, sol. 23; Super Ioan. 8, 34, lect. 4 (éd. Marietti, n° 1204).

[492] La question du libre arbitre, on le sait, est l'un des points majeurs sur lesquels se sont affrontées les doctrines catholique et protestante. En 1525, Luther répond à la Diatribe sur le libre arbitre d'Erasme (1524) par son célèbre Traité du serf arbitre la bonté de la nature humaine est entièrement détruite par le péché originel, Dieu seul est libre; par lui-même l'homme est incapable de résister aux inclinations de sa nature ni de faire le moindre bien; le libre arbitre est une fiction, il conviendrait d'en supprimer la notion. Pour saint Thomas, au contraire, la capacité de discerner le bien du mal et de vouloir le bien demeure en l'homme après la faute d'Adam, laquelle ne s'identifie pas à la concupiscence, comme il semble que ce soit le cas chez Luther qui répute pour péché même les inclinations invo lontaires. Au fond, chez Luther, le péché est un état général dans lequel est plongée l'humanité déchue, quoi qu'elle fasse. Pour saint Thomas, au contraire, quelle que soit la puissance de cette condition peccamineuse, il y a dans l'homme une dimension personnelle, spin tuelle et libre qui, d'une certaine manière, échappe à ce condition nement et peut toujours donner ou refuser son consentement. Ce qui rend malaisée l'appréciation des thèses luthériennes, en matière théologique, c'est qu'elles entendent ignorer toute consistance propre de l'ordre naturel humain (objet de la philosophie) et qu'elles l'envisagent exclusivement en fonction de son rapport à la foi au Christ toute discussion de ces thèses sera réputée comme une négation sacrilège de la situation spirituelle de l'homme. Alors que chez saint Thomas cette consistance et cette positivité de l'ordre naturel ne sont jamais perdues de vue et peuvent être l'objet d'un jugement philosophique : la grêce ne détruit pas la nature, elle la perfectionne; elle ne saurait donc l'ignorer dans sa finalité surnatu relle voulue par Dieu.

Mich. II, 1. — *vae qui cogitatis inutile, et operamini malum in cubilibus vestris*. Adstruit autem effectum confusibilem, dicens *in quibus*, scilicet peccatis, id est de quibus *nunc*, scilicet in statu poenitentiae, *erubescitis*, propter eorum turpitudinem. Ier. XXXI, 19. — *postquam ostendisti mihi, percussi femur meum confusione, et erubui*. Is. I, 29. — *erubescitis super hortis*, scilicet voluptatis, quos elegeratis. Deinde cum dicit *nam finis*, etc., ponit finem peccati, dicens *nam finis illorum*, scilicet peccatorum, *mors est*. Quae quidem et si non sit finis operantis peccatum, quia peccando non intendit mortem incurrere, est tamen finis ipsorum peccatorum, quia de se nata sunt mortem inducere temporalem quia cum anima a se Deum separat, dignum est ut ab ea corpus suum separetur, et aeternam, quia cum aliquis ad tempus vult separari a Deo, propter concupiscentiam peccati, dignum est ut ab eo aeternaliter separetur, quod est mors aeterna. Supra I, 32. — *qui talia agunt, digni sunt morte*. Deinde cum dicit *nunc vero*, etc., ostendit qualitatem status iustitiae. Et primo ponit conditionem status iustitiae; secundo, effectum, ibi *habetis fructum vestrum*, etc.; tertio ponit finem, ibi *finem vero*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod sicut quando aliquis a peccato inclinatur ad malum, est liber a iustitia; ita cum aliquis ex habitu iustitiae et gratiae inclinatur ad bonum, est liber a peccato; ut scilicet ab eo non superetur usque ad consensum. Unde dicit *nunc vero*, scilicet in statu iustitiae, *liberati a peccato*. Io. VIII, 36. — *si filius vos liberaverit, tunc vere liberi eritis*. Similiter, e contra, sicut in statu peccati est aliquis servus peccati, cui obedit, ita in statu iustitiae est aliquis servus Dei voluntarie obediens, secundum illud Ps. XCIX, 2. — *servite domino in laetitia*. Et hoc est quod subdit *servi autem facti Deo*. Ps. CXV, v.

pas en être tout à fait libres : "Dès les temps anciens, tu as brisé mon joug, tu as rompu mes liens et tu as dit : "Je ne servirai pas." — "L'homme vain s'élève jusqu'à l'orgueil, et il se croit né libre comme le petit d'un onagre."

509. — Pourtant il faut savoir que cet état est une vraie servitude, une liberté non véritable mais apparente. En effet, étant donné que l'homme est selon la raison[493], il est véritablement esclave dès lors qu'une cause étrangère le détourne de la raison. Mais que quelqu'un, grâce au frein de la raison, ne subisse pas l'entraînement de sa convoitise, c'est une liberté, comparé à l'opinion de celui qui considère la poursuite de ses désirs comme le souverain bien.

510. — b. Quand <l'Apôtre> dit : 21 Quel fruit aviez-vous donc, etc., il montre l'effet du péché. Et il en écarte un, à savoir l'effet fructueux, lorsqu'il dit : *Quel fruit aviez-vous donc*, à savoir lorsque vous commettiez ces péchés. Car les œuvres du péché sont infructueuses, parce qu'elles n'aident pas l'homme à acquérir la béatitude : Leurs œuvres sont des œuvres inutiles " — "Malheur à vous qui formez des projets inutiles et qui vous appliquez au mal sur vos couches." Mais il ajoute un effet de confusion, en disant : *d'actions,* c'est-à-dire des péchés, dont maintenant, c'est-à-dire dans l'état de pénitence, vous rougissez, à cause de leur turpitude : "Après que tu m'as converti, j'ai fait pénitence, et après que tu m'as montré <mon état>, j'ai frappé ma cuisse, j'ai été confondu, et j'ai rougi "— "Vous rougirez des jardins", de volupté, "vous aviez choisis."

511. — c. Lorsqu'il dit : *Car leur fin, etc.,* il expose la fin du péché. Car leur fin, dit-il, c'est-à-dire la fin des péchés, est la mort. Bien qu'elle ne soit pas la fin de celui qui commet le péché, puisque en péchant il n'a pas l'intention d'encourir la mort, cette fin est cependant celle des pécheurs eux-mêmes,

[493] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a Q. 31, a. 7; 2 Q. 155, a. 1, sol. 2; Q. 179, a. 1, sol. 2; 2 Sentences dist. 39, Q. 2, a. 1; 3 Sentences dist. 33, Q. 2, a. 4, Q. 2; a. 5, sol. 3; dut. 34, Q. 1, a. 1; 3 Contra Gentiles c. 34, sol. 3; 4 Contra Gentiles c. 33, sol. I; De virtut., Q. 1, a. 13; Super Metaphys. 7, lect. 9 (éd. Marietti, n° 1463).

16. — *o domine, quia ego servus tuus*, et cetera. Haec autem vera est libertas, et optima servitus; quia per iustitiam homo inclinatur ad id quod convenit ipsi, quod est proprium hominis, et avertitur ab eo quod convenit concupiscentiae, quod est maxime bestiale. Deinde cum dicit *habetis fructum*, etc., ponit effectum iustitiae, dicens *habetis fructum vestrum in sanctificatione*, id est, ipsa sanctificatio, hoc est executio sanctitatis per bona opera, est fructus vester, in quantum scilicet hoc spiritualiter et sancte vos delectat. Eccli. XXIV, 23. — *flores mei fructus honoris et honestatis*, et cetera. Gal. V, 22. — *fructus spiritus est gaudium, pax*, et cetera. Consequenter ponit finem, dicens *finem vero* habetis *vitam aeternam*. Quae quidem est finis ipsorum iustorum, qui propter vitam aeternam habendam omnia operantur. Matth. VI, 33. — *primum quaerite regnum Dei*, et cetera. Et etiam ipsorum operum, quae cum ex obedientia Dei fiant et ad Dei imitationem, vitam aeternam merentur. Io. X, 27 s. : *oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me, et vitam aeternam do eis*. Deinde cum dicit *stipendia enim peccati*, etc., manifestat quod dixerat de finibus malorum et bonorum. Et primo quantum ad mala. Dicit : dictum est quod finis peccatorum est mors, *stipendia enim peccati, mors*. Dicuntur autem stipendia mercedes militum, a stipe pendenda, id est ponderanda : quia pecunia distribuenda militibus ponderabatur. Quia ergo peccatores peccato militant, membra sua exhibentes arma peccato, ut supra dictum est, mors dicitur esse stipendium peccati, id est retributio, quam retribuit sibi servientibus. Et ex hoc manifestum est, quod mors sit finis peccatorum, non quem peccantes quaerunt, sed qui eis retribuitur. Ps. X, 6. — *ignis, sulphur, spiritus procellarum, pars calicis eorum*. Quantum vero ad bona, dicit *gratia Dei vita aeterna*.

parce que de soi le péché entraîne la mort temporelle — en effet, lorsque l'âme se sépare de Dieu, il est juste que le corps se sépare d'elle — et <la mort> éternelle, car il est juste que celui qui veut être séparé de Dieu pour un temps en vue de satisfaire la convoitise, en soit séparé éternellement[494], ce qui est la mort éternelle : "ceux qui commettent de telles actions sont dignes de mort."

512. 2. Lorsqu'il dit : 22 *maintenant libérés, etc.*, <l'Apôtre> expose la qualité de l'état de justice. Et

a) Premièrement, sa condition.

b) Deuxièmement, son effet [n° 514] Vous en avez pour fruit, etc.

c) Troisièmement, sa fin [n° 515] : et pour fin, etc.

513. a. Sur la condition de l'état de justice, il faut considérer que, comme celui qui est enclin au mal par le péché est libre de la justice, ainsi celui qui par l'habitude de la justice et de la grâce est porté vers le bien est libre du péché, en ce sens qu'il n'est pas dominé par lui au point d'y consentir. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *Mais maintenant,* c'est-à-dire dans l'état de justice, libérés du péché. — "Si donc le Fils vous libère, vous serez vraiment libres." Semblablement, par opposition, dans l'état de péché on est esclave du péché auquel on obéit, ainsi dans l'état de justice on est esclave de Dieu en lui obéissant volontairement, suivant ce passage : < Servez le Seigneur avec joie " Et c'est bien ce que <l'Apôtre> ajoute : *et faits esclaves de Dieu.* — "O Seigneur, parce que moi je suis ton serviteur, je suis ton serviteur et le fils de ta servante." Or cette liberté est la vraie liberté, et cette servitude la meilleure servitude, parce que par la justice l'homme est incliné vers ce qui convient à sa nature, vers ce qui est le propre de l'homme, et il est détourné de ce qui convient à la concupiscence, ce qui relève principalement de l'animal[495].

[494] Nous retrouvons le rapport, déjà souligné, qui unit la mort corporelle à la mort spirituelle, la première étant la conséquence visible de la seconde. Ce rapport est dans le droit fil de la pensée de saint Paul.

[495] Ce qui fonde la vision thomasienne de la nature, c'est qu'elle a été créée par Dieu et donc voulue par lui. Ainsi, la fin que poursuit la nature lui a été assignée par Dieu, si bien que la volonté de cette nature, dans sa rectitude originelle, est une expression de la volonté même de Dieu. Dès lors, la

Quia enim dixerat iustos homines habere vitam aeternam, quam certum est non posse haberi, nisi per gratiam : ideo hoc ipsum quod bona operamur, et quod opus nostrum est dignum vita aeterna, est a gratia Dei. Unde et in Ps. LXXXIII, 12, dicitur : *gratiam et gloriam dabit dominus*. Sic igitur opera nostra si considerentur in sui natura et secundum quod procedunt ex libero arbitrio hominis, non merentur ex condigno vitam aeternam, sed solum secundum quod procedunt ex gratia spiritus sancti. Unde dicitur Io. IV, 14. — quod *fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*. Et hoc fit *in Christo Iesu domino nostro*, id est, per Christum, vel in quantum in ipso sumus per fidem et charitatem. Io. VI, 40. — *omnis qui videt filium, et credit in eum, habet vitam aeternam*.	**514. —** b. Lorsqu'il dit : *vous en avez pour fruit, etc.,* il expose l'effet de la justice. Vous en avez pour fruit la sanctification, c'est-à-dire que la sanctification elle-même, ou l'acquisition de la sainteté par les bonnes œuvres, est votre fruit en tant que cela vous réjouit spirituellement et saintement : "Mes fleurs sont des fruits d'honneur et de richesse "— "Les fruits de l'Esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, la douceur, la bonté, la longanimité, la mansuétude, la foi, la modestie, la continence, la chasteté. Contre de pareilles choses, il n'y a point de Loi." **515. —** c. En ajoutant : et pour fin vous en avez la vie éternelle, il expose la fin <de l'état de justice>. La vie éternelle, c'est la fin des justes eux-mêmes, qui mettent tout en œuvre pour l'obtenir : "Avant tout, cherchez le Royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données par surcroît." C'est aussi la fin des œuvres elles-mêmes qui, lorsqu'elles sont accomplies dans l'obéissance à Dieu et à son imitation, méritent la vie éternelle : "Mes brebis écoutent ma voix; moi je les connais et elles me suivent : et je leur donne la vie éternelle." **516. — B**. Lorsque <l'Apôtre> dit ensuite : 23 Car la solde du péché est la mort, il manifeste ce qu'il avait dit à propos de la fin du mal et du bien. Et premièrement [496]quant au mal, on a dit que la fin des péchés est la mort, car la solde du péché est la mort. On appelle solde le traitement des soldats, de la pièce de monnaie qui devait leur être payée, c'est-à-dire pesée, parce qu'on pesait l'argent qu'on devait distribuer aux soldats. Donc, parce que les pécheurs militent sous le péché, en offrant

restauration de l'état de justice — où cette rectitude pouvait s'exercer — permet seule à la volonté d'accomplir son vouloir, ce qui est la définition même de la liberté. (On est loin de la conception sartrienne de la liberté qui exige, dans son infinité stérile, la destruction de toute nature liberté-néant qui s'oppose à la liberté-réalisation de la philosophia perennis.) Sans doute la nature déchue est-elle incapable par elle—même d'accéder à cet état de justice et requiert-elle l'opération de la grâce sanctifiante. Mais cette opération qui comble la nature au-delà de tout ce à quoi elle s'attendait, la perfectionne dans son ordre même " dans la nature de l'âme ou de toute créature raisonnable, il y a aptitude à recevoir la grâce (habilitas ad gratiam), laquelle aptitude est un bien de nature (bonum naturae)" (De malo, Q. 2, a. 11).

[496] Voir HAYMON D'AUXERRE, Super epistulam ad Romanos VI, 23 (PL 117, 418 C); Glosa in Rom. VI, 23 (GPL, col. 1412 B).

	leurs membres comme armes au péché, ainsi qu'on l'a dit plus haut, la mort est appelée solde du péché, c'est-à-dire la rétribution que le péché donne à ceux qui en sont les esclaves. Par là il est manifeste que la mort est la fin des pécheurs; ce n'est pas celle que cherchent les pécheurs, mais celle qui leur est donnée : "Il fera pleuvoir sur les pécheurs des pièges; le feu, le soufre et le vent des tempêtes sont la part de leur calice." **517. —** Mais en parlant du bien il dit : *la grâce de Dieu est la vie éternelle.* Ayant dit, en effet, que les justes ont la vie éternelle[497], qu'indubitablement on ne peut avoir sans la grâce, en conséquence l'acte même d'accomplir le bien et le fait que notre œuvre soit digne de vie éternelle viennent eux aussi de la grâce de Dieu. Aussi est-il dit dans un psaume : "Le Seigneur donnera la gloire et la grâce." Si donc on considère nos œuvres dans leur nature et selon qu'elles procèdent du libre arbitre de l'homme, elles ne méritent pas de plein droit (ex condigno)[498], mais

[497] Lieux parallèles : Somme Théologique 1 Q. 109, a. 5, Q. 114, a. 1 et 2; 2 Sentences dist. 27, a. 3; dist. 28, a. 1; dist. 29, a. 1; 3 Sentences dist. 18, s. 2; 3 Contra Gentiles c. 147; De veritate, Q. 24, a. 1, sol. 2; a. 14; De quodlibet I, Q. 4, a. 2; Ad Rom., 4, 4, lect. 1 (éd. Marietti, n° 329); 8, 18, lect. 4 (éd. Marietti, n° 655).

[498] La question 5 ici abordée est d'une grande délicatesse. Certains de ses aspects ont suscité de séculaires débats parmi les commentateurs, et le Maître lui-même a sans doute modifié ses thèses au cours du temps, en particulier sur le point de savoir si l'acte du libre arbitre par lequel on se toume vers Dieu suffit à mériter la grâce de la conversion (que couronnera la grâce de la justification), ou si, comme saint Thomas le dira plus tard, cet acte suppose lui-même une grâce spéciale (voir Henri BoUul. ARD, Conversion et grô. ce chez saint Thomas d'Aquin). Nous nous en tiendrons à ce qui concerne le paragraphe 517. Par rapport à Dieu, l'idée de mérite semble à la fois inconvenante et absurde inconvenante parce que Dieu ne nous doit rien, absurde parce qu'il n'y a aucune égalité entre la valeur finie de notre mérite et la grandeur infinie de la récompense (la vie éter nelle). Cependant rejeter toute idée de mérite c'est, du côté humain, anéantir le libre arbitre et, du côté de Dieu, nier la justict divine et l'ordre dans lequel sa sagesse a établi toutes choses. Reste évidemment que Dieu ne nous doit rien et que la récompense surpasse le mérite. "Il ne peut y avoir de mérite de l'homme auprès de Dieu, si l'on ne présuppose l'ordre <d'une finalité> divinement établie : c'est à savoir que l'homme par ses œuvres obtient de Dieu, en manière de récompense, ce en vue de quoi Dieu lui a dévolu la puissance d'œuvrer. Au demeurant, les choses naturelles elles-mêmes obtiennent par leurs propres mouvements et opérations ce en vue de quoi Dieu les a ordonnées; avec cette différence, toutefois, que la créature raisonnable se meut d'elle-même vers son action grâce au libre arbitre. Et c'est pourquoi son action renferme l'idée de mérite, ce qui n'est pas le cas pour les autres créatures. * Et saint Thomas ajoute " de ce que notre action ne renferme l'idée de mérite qu'à la condition qu'on présuppose l'ordre d'une finalité divi nement établi, il ne s'ensuit pas que l'on fasse de Dieu, purement et simplement, un débiteur à notre égard, mais bien à l'égard de lui-même, en tant qu'il est dû que soit réalisé l'ordre qu'il " institué" (Somme Théologique 1a-2ae Q. 114, a. 1). Ainsi l'idée de mérite résulte-t-elle de la rencontre entre la divine ordination des choses et la liberté humaine. Par là est

	seulement en tant qu'elles procèdent de la grâce de l'Esprit-Saint. Aussi est-il dit qu'"il y aura en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle**.** Et cela se fait dans le Christ Jésus Notre Seigneur, c'est-à-dire par le Christ, ou bien, en tant que nous sommes en lui par la foi et la charité : "Quiconque voit le Fils et croit en lui a la vie éternelle."
Caput 7	CHAPITRE 7
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 6]**
	[n° 519] 1 Ignorez-vous, frères (car je parle à ceux qui connaissent la Loi), que la Loi exerce sa domination sur l'homme aussi longtemps qu'il vit ? [n° 521] 2 Ainsi la femme, qui est soumise à un mari, est liée par la Loi tant que son mari est vivant; mais si son mari meurt, elle est affranchie de la loi du mari. [n° 525] 3 Donc son mari vivant, elle sera appelée adultère, si elle s'unit à un autre homme; mais si son mari meurt, elle est affranchie de la loi du mari, de sorte qu'elle n'est pas adultère, si elle s'unit à un autre homme. [n° 527] 4 Ainsi, mes frères, vous aussi vous êtes morts à la Loi par le corps du Christ, pour être à un autre qui est ressuscité d'entre les morts, [n° 529] afin que nous fructifiions pour Dieu. [n° 530] 5 Car, lorsque nous étions dans la chair, les passions des péchés, qui étaient occasionnées par la Loi, opéraient dans nos membres, de sorte que nous fructifiions pour

---

assurée la nécessaire dignité de l'ordre du créé face à Dieu, dans sa consistance naturelle. Mais de quel mérite s'agit-il ? D'un mérite de condignité ou d'un mérite de convenance (ex congruo) ? Il n'y a condignité que là où le mérite égale la récompense (ibid., a. 3). Or, une telle égalité n'est réalisée qu'à raison de la grâce divine opérant en nous. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'il s'agit d'une seule et même opération (et non pas de deux opérations), mais qui peut être envisagée de deux côtés. Par son côté humain, c'est-à-dire en tant qu'elle résulte de notre libre arbitre, une œuvre humaine ne peut accéder qu'à un mérite de convenance, relativement à la récompense de la vie éternelle. Mais si l'on envisage cette même œuvre dans la source divine de son opération, alors elle mérite condignement" la vie étemelle : "Si l'on parle de l'œuvre méritoire en tant qu'elle procède de la grâce du Saint-Esprit, alors elle mérite la vie éternelle par condignité. La valeur du mérite, en effet, est alors estimée selon la puissance du Saint-Esprit qui nous meut vers la vie éternelle […] Le prix de l'œuvre s'évalue d'après la dignité de la grâce par laquelle l'homme devient participant de la nature divine, fils de Dieu par adoption, un fils à qui est dû l'héritage <de la vie éternelle> en vertu même de son droit de fils adoptifs (ibid., a. 3).

	la mort; [n° 531] 6 mais maintenant nous sommes affranchis de la loi de mort dans laquelle nous étions retenus, pour qu'ainsi nous servions dans la nouveauté de l'esprit, et non dans la vétusté de la lettre.
[86195] Super Rom., cap. 7 l. 1 Postquam apostolus ostendit quod per gratiam Christi liberamur a peccato, hic ostendit quod per eamdem gratiam Christi, liberamur a servitute legis. Et circa hoc duo facit. Primo proponit propositum; secundo excludit obiectionem, ibi *quid ergo dicemus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod per gratiam Christi liberamur a servitute legis; secundo ostendit utilitatem huius liberationis, ibi *ut fructificemus Deo*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit documentum, ex quo arguitur ad propositum ostendendum; secundo manifestat ipsum, ibi *nam quae sub viro est*, etc.; tertio concludit, ibi *itaque, fratres mei*, et cetera. Documentum autem proponit eis quasi notum. Unde dicit *an ignoratis, fratres*, quasi diceret : hoc ignorare non debetis. 1 Co c. XIV, 38. — *si quis ignorat, ignorabitur*. Et causam quare non debent ignorare, ostendit subdens *scientibus enim legem loquor*. Sed cum Romani gentiles essent et legem Moysi ignorarent, videtur eis non competere quod hic dicitur. Et ideo quidam exposuerunt hoc de lege naturali, quae gentibus non erat incognita, secundum illud, supra II, 14. — *cum gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt*, et cetera. Unde et subditur	**518. —** Après avoir montré que nous sommes libérés du péché par la grâce du Christ [n° 406], <l'Apôtre> montre ici que nous sommes libérés par la même grâce de la servitude de la Loi. Et sur ce point, il commence par énoncer sa proposition puis il écarte une objection [n° 532] : Que dirons-nous donc ?" Il énonce sa proposition en montrant deux choses **I)** D'abord, que par la grâce du Christ nous sommes libérés de la servitude de la Loi. **II)** Puis[499], il montre la finalité de cette libération [n° 529] : afin que nous fructifiions pour Dieu. **I**. Pour démontrer que nous sommes libérés de la servitude de la Loi par la grâce du Christ, **A)** il commence par donner un exemple, dont il tire un argument en vue de démontrer sa proposition. **B)** Puis, il l'explique [n° **5211. —** [500]la femme, qui est soumise à un mari, etc. **C)** Enfin, il conclut [n° 527] : Ainsi, mes frères, etc. **519. — A**. <L'Apôtre> leur donne un exemple quasi connu[501] — Ignorez-vous, frères, autrement dit : vous ne devez pas ignorer cela : "Si quelqu'un l'ignore, il sera ignoré[502]." Et la raison pour laquelle ils ne doivent pas l'ignorer, il la montre en ajoutant

[499] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 10, a. 3 et a. 8, sol. 3; Q. 77, a. 7 et 8; De mal. o, Q. 3, a. 10; Ethie., 5, lect. 13.

[500] On pourrait en effet attribuer toute action à la puissance (ou faculté) particulière qui permet de l'accomplir, ou même à l'âme en général. Mais il faut l'attribuer, en dernière analyse, à l'agent prin cipal, c'est-à-dire â l'homme lui-même (ici désigné par la raison), ainsi que l'enseigne Aristote : "II vaudrait mieux ne pas dire que c'est l'âme qui a pitié, apprend ou réfléchit, mais que c'est l'homme qui le fait, par son âmes (De anima I, 10, 408 b 15; in librum de anima, éd. R. Gauthier, p. 118). Mais, précisément, dans le cas de l'homme pécheur, la puissance de la concupiscence, renforcée par l'habitude, prévaut sur la force de la raison pratique par laquelle l'homme est agent libre et premier de ses actions.

[501] Ces deux interprétations sont données par saint Augustm. La première interprétation figure dans son De diversis quaestw nibus LXXXIII, Q. LXVI (BA 10, 244-245), et la seconde dans son Sermo CLIII, vm, 10 (PL 38, 830-831).

[502] Ps 18, 8. — Lieu parallèle Super Psalmos, in. Ps. 18, 8.

quia lex in homine dominatur, scilicet naturalis, *quanto tempore vivit*, scilicet lex in homine. Quae quidem vivit, quamdiu ratio naturalis efficaciter in homine viget. Moritur autem lex naturalis in homine quamdiu ratio naturalis passionibus succumbit. Is. XXIV, 5. — *dissipaverunt foedus sempiternum*, scilicet legis naturalis. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem apostoli qui, absolute et indeterminate de lege loquens, semper loquitur de lege Moysi. Et ideo dicendum est quod Romani fideles non erant solum gentes sed inter eos erant multi Iudaei. Unde habetur Act. XVIII, v. 2, Paulus Corinthi invenit *quemdam Iudaeum, nomine aquilam, qui nuper venerat ab Italia, et Priscillam uxorem eius, eo quod praecepisset Claudius discedere omnes Iudaeos a Roma*. Lex ergo hoc modo dominatur in homine, quanto tempore vivit, scilicet homo. Data est enim lex ad dirigendum homines in via huius vitae, secundum Ps. XXIV, 12. — *legem statuit ei in via quam elegit*. Ideo legis obligatio morte solvitur. Deinde, cum dicit *nam quae sub viro*, etc., manifestat quod dixerat per exemplum in lege matrimonii. Et primo ponit exemplum; secundo manifestat per signum, ibi *ergo vivente*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo in exemplo ponit quomodo obligatio legis durat, vita durante, dicens *nam mulier quae sub viro*, id est sub viri potestate, *est*, ex lege divina, qua dictum est Gen. III, v. 16. — *sub viri potestate eris. Alligata est legi*, scilicet qua tenetur convivere viro, secundum illud Matthaei XIX, 6. — *quos Deus coniunxit, homo non separet*. Et haec quidem inseparabilitas matrimonii praecipue causatur in quantum est sacramentum coniunctionis indissolubilis Christi et Ecclesiae, vel verbi et humanae naturae in

: car je parle à ceux qui connaissent la Loi.

520. — Mais comme les Romains étaient des Gentils et ignoraient la Loi de Moïse, il semble que cet exemple <de l'Apôtre> ne les concerne pas. Aussi certains[503] ont-ils interprété ce passage en l'appliquant à la loi naturelle, qui n'était pas inconnue des nations païennes, selon ce qui a été dit plus haut : "Quand des nations païennes, qui n'ont pas de loi, pratiquent naturellement ce qui est de la loi, n'ayant pas de loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes." Aussi est-il ajouté : que la loi exerce sa domination sur l'homme, à savoir la loi naturelle, aussi longtemps qu'il vit, c'est-à-dire que la loi vit dans l'homme. Or elle vit aussi longtemps que la raison naturelle exerce efficacement sa force dans l'homme. Mais la loi naturelle meurt dans l'homme aussi longtemps que la raison naturelle succombe aux passions "Ils ont rompu l'alliance éternelle[504]", c'est-à-dire celle de la loi naturelle.

Mais cette interprétation ne semble pas conforme à l'intention de l'Apôtre qui, lorsqu'il parle de la Loi dans un sens absolu et indéterminé, fait toujours allusion à la Loi de Moïse.

Il faut donc dire que les Romains croyants n'étaient pas seulement <originaires> de nations païennes, mais que nombre d'entre eux étaient Juifs[505]. Aussi lit-on dans les Actes que Paul trouva à Corinthe "un certain Juif, du nom d'Aquila, originaire du Pont, qui était depuis peu venu d'Italie avec Priscille, sa femme, parce que Claude avait ordonné à tous les Juifs de s'éloigner de Rome."

Donc dans ce sens, la Loi exerce sa domination sur l'homme, aussi longtemps que vit l'homme. Car la Loi a été donnée pour diriger les hommes sur la voie de cette vie, selon ce verset du psalmiste : "Il a établi pour lui une Loi dans la voie qu'il a choisie."

---

[503] Voir AMBROSIASTER, Gommentaria in epistolam ad Romanos VII, 1 (CSEL 81/1, 210-213); Glosa in Rom. VII, 1 (GPL, col. 1413 D).

[504] SAINT AUGUSTIN, De nuptiis et concupiscentia I, X, 11 (BA 23, 78-79). — Lieu parallèle S. Th., Suppi., Q. 49, a. 3, sol. 3.

[505] C'est aussi ce que pensent les exégètes modernes : les destinataires [de l'épître] apparaissent comme constituant une commu nauté qui appartient au monde des Gentils, mais avec une part notable de juifs d'origine " (HuBY, Saint Paul. Epitre aux Romains, Paris, Ed. Beauchesne, 1957, p. 9).

persona Christi. Eph. V, 32. — *sacramentum hoc magnum est in Christo et Ecclesia*, et cetera. Secundo, ibi *si autem mortuus*, etc., manifestat in exemplo quomodo obligatio legis solvitur post mortem, dicens : *si autem vir*, scilicet mulieris, *fuerit mortuus*, mulier, post mortem viri, *soluta est a lege* mariti, id est a lege matrimonii, qua obligabatur viro. Cum enim, ut Augustinus ait in libro de nuptiis et concupiscentia : nuptiae sint bona mortalium, non se extendit obligatio nuptiarum post vitam mortalem. Et propter hoc in resurrectione, quando erit vita immortalis, *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. XXII, 30. Ex quo patet quod si aliquis moriatur, et resurgat, sicut in Lazaro accidit, non erit uxor, quae fuerat, nisi de novo cum ipso contrahat. Sed contra hoc inducitur quod habetur Hebr. XI, 35. — *acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos*. Sed sciendum est quod mulieres non receperunt maritos suos, sed filios suos : sicut mulier quaedam per Eliam, ut habetur III Reg. XVII, 17 ss., et alia per Eliseum, ut habetur IV Reg. IV, 18 ss. Aliter autem se habet in sacramentis quae imprimunt characterem, qui est quaedam consecratio animae immortalis. Omnis autem consecratio manet quamdiu manet res consecrata : sicut patet in	L'obligation de la Loi est donc déliée par la mort. **521. — B**. Quand <l'Apôtre> dit : 2 la femme, qui est soumise à son mari, etc., il explique ce qu'il avait dit par un exemple emprunté à la loi du mariage. Et : **1)** Il commence par exposer cet exemple. **2)** Il l'explique par une preuve [n° 525] Donc son mari vivant, etc. **522. —** 1. Par l'exemple qu'il cite il expose : **a**. En premier lieu comment l'obligation de la Loi dure tant que dure la vie : Ainsi la femme, qui est soumise à un mari, c'est-à-dire sous la puissance d'un mari, lui est soumise d'après la Loi divine, qui dit : "Tu seras sous la puissance de ton mari et lui te dominera." — Est liée par la loi, c'est-à-dire par laquelle elle est tenue de vivre avec son mari, selon ce verset de Matthieu : "Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare point[506]." Cette indissolubilité du mariage est due principalement au fait qu'il est le sacrement de l'union indissoluble du Christ et de l'Eglise, ou bien du Verbe et de la nature humaine dans la personne du Christ : "Ce sacrement est grand"; "je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise[507]." **5232. —** b. En second lieu, <en disant :> *mais si son mari meurt, etc.*, <l'Apôtre>[508] explique par cet exemple comment l'obligation de la loi est affranchie après la

[506] "Ce sacrement est grand", ou, comme on traduit aujourd'hui : "ce mystère est grand." Dès les origines, le grec mysterion (mystère) a été soit transcrit littéralement en mysterium, décalque latin du grec (Mc 4, 11), soit, comme ici, rendu par sacramentum, terme qui désigne d'abord le serment d'engagement militaire. Jusqu'au x siècle sacramentum " signifié en latin tout ce que signifiait mysterion en grec. En parlant de sacramentum la Vulgate n'envisage donc pas directement ce que nous appelons ainsi aujourd'hui. Saint Thomas lui-même, on le voit ici (et bien qu'il ait plus que quiconque contribué à fixer sacramentum dans son sens technique), continue de l'employer au sens large et traditionnel où il désigne les mystères du Royaume. Car il est clair que ni l'union du Christ et de l'Eglise, ni celle du Verbe et de la nature humaine ne peuvent être considérées comme un mariage au sens strictement sacramentel du terme. En réalité, d'ailleurs, comme le suggère Paul lui-même, C'est le sacrement de mariage qui est considéré comme une image du mystère de l'Eglise unie au Christ, ou de la nature humaine unie à la nature divine.

[507] Ep 5, 32. — Lieux parallèles : Ad Ephes. 5, 32, lect. 10 (éd. Marietti, n 334); S. Th., Suppi., Q. 42, a. 1 et 2; Q. 59, a. 6, sol. 1 Q. 67, a. 2.

[508] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 63, a. 5; Q. 66, a. 9; Q. 82, a. 8; 4 Sentences dist. 4, Q. 1, a. 3, Q. 4; Ad Hebr. 11, 35, lect. 7 (èd. Marietti, n° 641-642).

consecratione Ecclesiae vel altaris. Et ideo si baptizatus, vel confirmatus, vel ordinatus moriatur et resurgat, non debet iterum eadem sacramenta accipere. Deinde cum dicit *ergo vivente*, etc., manifestat quod dixerat per signum. Et primo quantum ad obligationem matrimonii, quae durat in muliere, *vivente viro*, cuius signum est quod vocatur *adultera si fuerit cum alio viro*, scilicet ei carnaliter commixta, vivente viro. Ier. III, 1. — *si dimiserit vir uxorem suam, et recedens ab eo, duxerit virum alterum, numquid non polluta et contaminata est mulier illa ?* Secundo, ibi *si autem mortuus*, etc., inducit signum quantum ad hoc quod obligatio legis matrimonii solvitur per mortem, dicens quod *si vir eius*, scilicet mulieris, *mortuus fuerit, liberata est* mulier *a lege viri*, qua obligatur viro, *ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro* carnaliter ei commixta, praesertim si ei matrimonialiter coniungatur. 1 Co VII, 39. — *si dormierit vir eius*, scilicet mulieris, *liberata est : cui vult nubat*. Ex quo patet quod secundae nuptiae vel tertiae vel quartae sunt secundum se licitae et non solum per dispensationem, ut videtur dicere Chrysostomus, qui super Matthaeum dicit quod sicut Moyses permisit libellum repudii, ita apostolus permisit secundas nuptias. Nulla est enim ratio, si lex matrimonialis solvitur per mortem, quare non liceat coniugi remanenti ad secunda vota transire. Quod autem apostolus dicit I Tim. III, 2, quod *oportet episcopum esse unius uxoris virum*, non hoc dicitur quia secundae nuptiae sint illicitae, sed propter

mort. Mais si le mari, c'est-à-dire le mari de cette femme, meurt, la femme, après la mort de son mari, est affranchie de la loi du mari, c'est-à-dire de la loi du mariage, par laquelle elle était liée à son mari. En effet, comme Augustin le dit dans son livre consacré au "Mariage" et à la "Concupiscence", les noces étant des biens humains, leur obligation ne s'étend pas au-delà de la vie mortelle. Et c'est pourquoi "à la résurrection", quand adviendra la vie immortelle, "les hommes n'auront-ils plus d'épouses ni les femmes de maris", comme il est dit dans <l'évangile de> Matthieu. De là il est évident que si quelqu'un meurt et ressuscite, comme il est arrivé à Lazare, il n'aura plus l'épouse qu'il avait auparavant, à moins qu'elle ne contracte un nouveau mariage avec lui.

524. — En sens contraire on allègue ce qui est dit dans <l'épître aux> Hébreux : "Des femmes ont recouvré leurs morts ressuscités." Il faut savoir que ces femmes n'ont pas recouvré leurs maris, mais leurs enfants, comme cette femme qui reçut le sien d'Elie, comme on le rapporte au troisième livre des Rois, et cette autre qui le reçut d'Elisée, comme on le lit au quatrième livre des Rois**.**

Mais il en est autrement dans les sacrements qui impriment un caractère, lequel est une sorte de consécration de l'âme immortelle. Or toute consécration demeure tant que dure la chose consacrée, comme on le voit dans la consécration d'une église ou d'un autel. C'est pourquoi, si un baptisé ou un confirmé, ou encore un sujet ordonné, meurt et ressuscite, il ne doit pas de nouveau recevoir ces mêmes sacrements[509].

[509] Il y a, explique saint Thomas, une différence entre les sacrements qui n'impriment pas un caractère (mariage, pénitence, communion, extrême-onction) et qui peuvent être réitérés, et ceux qui impriment un caractère et qu'on ne peut renouveler : baptême, confirmation, ordre. Le terme caractère" désigne la marque, le sceau, le signe indélébile que ces trois sacrements impriment dans l'âme de qui les reçoit. La notion en a été élaborée, à la suite de saint Augustin, pour rendre compte du fait que, selon la pratique constante de l'Eglise, les hérétiques repentis n'étaient pas rebaptisés, bien que l'hérésie eût empêché les effets surnaturels de la grâce baptismale : qu'ont-ils donc reçu pour que cette même grâce puisse devenir opérante, une fois l'hérésie abjurée, sans réitération du sacrement pourtant nécessaire à ses opérations ? Il faut bien supposer dans leur être la permanence d'un "quelque chose" conféré par le rite et qui, les obstacles étant levés, pouvait devenir la cause instrumentale des effets de la grâce. C'est cela qu'on appelle le caractère. Quant à sa nature,

defectum sacramenti, quia non esset unus unius, sicut Christus est sponsus unius Ecclesiae. Deinde, cum dicit *itaque, fratres mei*, etc., concludit principale propositum, dicens *itaque*, etc., id est per hoc quod estis facti membra corporis Christi, simul cum eo mortui et sepulti, ut supra est habitum; *mortificati estis legi*, id est quantum ad hoc quod cessat in vobis obligatio legis, ita scilicet *ut iam sitis alterius*, scilicet Christi, eius legi subiecti, *qui ex mortuis resurrexit*, in quo et vos resurgentes novam vitam assumpsistis. Et ita non lege prioris vitae, sed lege novae vitae tenemini obligati. Videtur autem esse dissimilitudo quantum ad hoc, quod in praecedenti exemplo vir moriebatur et remanebat mulier absque obligatione legis. Hic autem ille qui solvitur ab obligatione, dicitur mori. Sed si recte consideremus utrumque est eiusdem rationis, quia cum matrimonium sit inter duos, sicut quaedam relatio, non refert, quicumque eorum moriatur, ad hoc quod tollatur lex matrimonii : utrumlibet enim contingat, manifestum est, quod per mortem, qua commorimur Christo, cessat obligatio veteris legis. Deinde cum dicit *ut fructificemus*, ostendit utilitatem praedictae liberationis. Et circa hoc tria facit. Primo ponit utilitatem, dicens *ut fructificemus Deo*. Per hoc enim quod sumus facti membra Christi, in Christo manentes, possumus fructum boni operis facere ad honorem Dei. Io. XV, 4. — *sicut palmes non potest ferre fructum*, et cetera. Secundo, ibi *cum enim essemus*. Ostendit quod iste fructus impediebatur, quando eramus sub servitute legis, dicens : *cum essemus in carne*, id est subditi concupiscentiis carnis. Infra VIII, 9.

525. — 2. Lorsqu'il dit : 3 *Donc son mari vivant, etc.*, <l'Apôtre> explique ce qu'il avait dit par une preuve.

Et d'abord quant à l'obligation du mariage, qui dure pour la femme tant que vit son mari. La preuve en est qu'elle est appelée adultère, si elle s'unit à un autre homme, c'est-à-dire si elle s'unit charnellement à lui du vivant de son mari : "Si un homme renvoie sa femme et que, se séparant de lui, elle épouse un autre homme, la reprendra-t-il ensuite ? Est-ce qu'elle ne sera pas impure et souillée, cette femme ?"

Mais si son mari meurt, etc. Ensuite, il se sert de cette preuve <pour établir> que l'obligation de la loi du mariage est déliée par la mort. Il dit : *mais si son mari,* c'est-à-dire de cette femme, meurt, elle est affranchie de la loi du mari, qui la liait à lui, de sorte qu'elle n'est pas adultère, si elle " 'unit à un autre homme par un commerce charnel, et surtout si elle s'unit à lui par le mariage "Si son mari s'endort", à savoir celui de cette femme, "elle est affranchie; qu'elle se marie à qui elle voudra, mais seulement selon le Seigneur."

526. Par ces paroles il est manifeste que les deuxièmes noces, ou les troisièmes, ou les quatrièmes, sont licites en elles-mêmes et pas seulement par dispense, comme semble l'insinuer Jean Chrysostome. Dans son commentaire sur Matthieu, il dit que de même que Moïse a permis l'acte de répudiation, ainsi l'Apôtre a permis les secondes noces[510]. Car si la loi du mariage est déliée par la mort, il n'y a aucune raison pour qu'il ne soit pas permis à l'époux survivant de passer à de secondes noces. Et quand l'Apôtre dit que "l'évêque doit être le mari d'une seule femme ", cela ne signifie pas que les secondes noces

---

beaucoup s'accordent à y voir le "sceau" (l'image) du Christ empreint dans l'âme du baptisé, sceau dont la fonction est de (députer" l'âme à devenir participante du sacerdoce du Christ. La grâce baptismale est ordonnée à la sancti fication personnelle de qui la reçoit; le caractère, lui, est une "consécration * qui nous fait ministre (actif ou passif) du sacerdoce christique au sein de son Eglise (Somme Théologique 3a, Q. 63, a 3).

[510] PSEUDO-GHRYSOSTOME, Opus impe in Matthaeum 19, 7, homélie 32, 8 (PG 56, 801).

4. 1 Tm 3, 2. Lieu parallèle J Ad Tim. 3, 2, lect. 1 (éd. Marietti, n° 96).

— *vos autem non estis in carne, sed in spiritu. Passiones* autem et affectiones *peccatorum, quae quidem erant per legem*, vel notificatae vel augmentatae occasionaliter ut supra patuit, *operabantur in membris nostris*, id est movebant membra nostra. Iac. IV, 1. — *unde bella et lites, nonne ex concupiscentiis ?* Et hoc, *ut fructificarent morti*, id est, ut fructum facerent mortis. Iac. I, 15. — *peccatum cum consummatum fuerit, generat mortem*. Tertio, ibi *nunc autem soluti*. Ostendit quod praedicta utilitas acquiritur ab his qui sunt liberati a servitute legis, dicens *nunc autem soluti sumus* per gratiam Christi *a lege mortis*, id est a servitute legis Moysi, quae dicitur *lex mortis*, vel quia corporaliter occidebat absque misericordia. Hebr. c. X, 28. — *irritam quis faciens legem Moysi*, et cetera. Vel potius dicitur lex mortis, quia spiritualiter occidebat per occasionem, secundum illud 2 Co III, 6. — *littera occidit*, et cetera. *In qua* lege, nos *tenebamur*, quasi servi sub lege. Gal. III, 23. — *prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur. Ita*, scilicet sumus soluti, *ut serviamus in novitate spiritus*, in spiritu renovati per gratiam Christi. Ez. XXXVI, 27. — *dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri non in vetustate litterae*, id est non secundum veterem legem. Vel non in vetustate peccati, quam littera legis auferre non potuit. Ps. VI, 8. — *inveteravi inter omnes inimicos meos*.	sont illicites, mais qu'elles créent une imperfection à l'égard du sacrement[511], parce que l'évêque ne serait plus l'époux unique d'une seule épouse, comme le Christ est l'Epoux d'une seule Eglise[512]. **527. — C**. Lorsqu'il dit : 4 *mes frères, etc.*, il conclut sa proposition principale. *Ainsi, etc.*, c'est-à-dire par le fait que vous êtes devenus les membres du corps du Christ, que vous êtes à la fois morts et ensevelis avec lui, comme on l'a expliqué plus haut, vous aussi vous êtes morts à la Loi, c'est-à-dire quant à l'obligation de la Loi qui cesse par rapport à vous, pour être à présent à un autre, c'est-à-dire au Christ, soumis à la loi de Celui qui est ressuscité d'entre les morts, en qui, ressuscitant vous-mêmes, vous avez assumé une vie nouvelle. Ainsi donc vous n'êtes plus tenus par l'obligation de la loi de votre vie passée, mais par celle de la vie nouvelle. **528. —** Cependant il semble qu'il y ait dissimilitude sur un point parce que, dans l'exemple cité, le mari mort, la femme demeurait libre de l'obligation de la Loi; tandis qu'ici celui qui est délié de l'obligation est dit être mort. Mais si nous considérons bien l'un et l'autre, on y trouve une identité de situation parce que, le mariage étant <contracté> entre deux <époux>, comme une sorte de relation, peu importe lequel des deux meurt, pour que la loi du mariage soit abolie. Car que cela échoie à l'un ou à l'autre des deux, il est évident que par la mort qui nous fait mourir avec le Christ, l'obligation de la Loi ancienne cesse. **529. — II**. En disant : afin que nous fructifiions, etc., <l'Apôtre> expose et montre la finalité de cette libération. Et à ce propos il fait trois choses : **A**. Il expose en premier lieu la finalité, en disant : *afin que nous fructifiions pour Dieu*.

[511] Lieu parallèle : S. Th., Suppi., Q. 63, a. 2, sol. 2. En Orient, la conception du mariage étant plus mystique, c'est-à-dire davantage axée sur le mystère de l'union du Christ et de l'Eglise, elle ne peut concevoir que le lien soit rompu même après la mort. C'est pourquoi le remariage n'est que toléré par miséricorde en raison de la faiblesse humaine. Voir à ce sujet Jean MEYENDORFF, Le Mariage dans la perspective orthodoxe, p. 77-83.

[512] Lieu parallèle : S. Th., Suppl., Q. 44, a. 1.

	Car par le fait que nous sommes devenus membres du Christ, en demeurant en lui, nous pouvons produire le fruit des bonnes œuvres pour honorer Dieu : "Comme le sarment ne peut porter de fruit par lui-même, s'il ne demeure uni à la vigne; ainsi vous non plus, si vous ne demeurez en moi." **530. — B**. <L'Apôtre> montre ensuite que ce fruit était entravé tandis que nous étions sous la servitude de la loi, en disant : 5 *Car, lorsque nous étions dans la chair* — c'est-à-dire assujettis aux convoitises de la chair : "Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'esprit — les passions et les affections des péchés, qui par la Loi étaient soit connues, soit accrues occasionnellement, comme on l'a vu plus haut, opéraient dans nos membres, c'est-à-dire agissaient dans nos membres "D'où viennent les guerres et les procès entre vous ? N'est-ce pas de là ? de vos concupiscences qui combattent dans vos membres ?" Et cela, de sorte que nous fructifiions pour la mort, c'est-à-dire que nous produisions un fruit de mort : "Le péché, lorsqu'il a été consommé, engendre la mort." **531. — C**. <L'Apôtre> montre enfin que cette finalité est acquise par ceux qui sont libérés de la servitude de la loi, en disant : 6 *mais maintenant nous sommes affranchis par la grâce du Christ de la loi de mort,* c'est-à-dire de la servitude de la Loi de Moïse, qui est appelée loi de mort, soit parce qu'elle tuait corporellement sans miséricorde : "Celui qui viole la Loi de Moïse meurt sans aucune miséricorde"; soit parce qu'à l'occasion elle tuait spirituellement, selon ces paroles <de l'Apôtre> aux Corinthiens : "La lettre tue, tandis que l'Esprit vivifie " Dans cette loi, nous, nous étions retenus comme des esclaves sous la Loi : "Avant que la foi vînt, nous étions sous la garde de la Loi." Pour qu'ainsi, affranchis, nous servions dans la nouveauté de l'esprit, renouvelés dans l'esprit par la grâce du Christ — "Je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai un esprit nouveau au milieu de vous — et non dans la vétusté de la lettre, c'est-à-dire non selon la Loi ancienne. Ou bien, non dans la vétusté du péché, que la

	lettre de la Loi n'a pu supprimer : "J'ai vieilli au milieu de tous mes ennemis[513]."
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 7 à 13]**
	[n° 533] Que dirons-nous donc ? La Loi est-elle péché ? Loin de là! Mais je n'ai connu le péché que par la Loi; car je ne connaîtrais pas la concupiscence si la Loi n'eût dit : "Tu ne convoiteras pas." [n° 540] 8 Mais le péché, saisissant l'occasion, a produit en moi par le commandement toute concupiscence; [n° 544] car sans la Loi le péché était mort. [n° 546] Et moi je vivais autrefois sans loi. [n° 547] Mais quand est venu le commandement, le péché a repris vie. [n° 548] 10 Et moi je suis mort; [n° 549] et il s'est trouvé que le commandement qui m'était <donné> pour la vie, l'a été pour la mort. [n° 550] "Car le péché, prenant l'occasion, m'a séduit à travers le commandement, et par lui m'a tué. [n° 5511 12 Ainsi donc la Loi est sainte, et le commandement est saint, et juste et bon. [n° 552] 13 Ce qui est bon est-il donc devenu pour moi la mort ? Loin de là ! Mais le péché, afin de paraître péché, a opéré en moi la mort par le bien, de sorte que par le commandement le péché devienne pécheur à l'excès.
[86196] Super Rom., cap. 7 l. 2 Postquam apostolus ostendit quod per gratiam Christi liberamur a servitute legis, et quod ista liberatio est utilis, hic respondet cuidam	**532. —** Après avoir montré que par la grâce du Christ nous sommes libérés de la servitude de la Loi [n° 518], et que cette libération est profitable, l'Apôtre répond ici à une objection

[513] Ps 6, 8. — Lieu paraikle Super Psalmos, in Ps. 6, 8 le pécheur a vieilli en s'éloignant de la nouveauté du Ghrist à propos de laquelle l'Apôtre dit : "Que nous marchions dans une nouveauté de vie" (Rm 6, 4). <Et encore> "Afin que nous servions dans la nouveauté de l'esprit" (Rm 7, 6). Selon *la Glose* "Nous accom plissons le service des œuvres du nouvel homme, c'est-â-dire du Ghrist, œuvres auxquelles nous nous appliquons non pas par nos propres forces ou par la loi, mais par la grâce de l'Esprit-Saint."

"Sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit détruit, <et> que nous ne soyons plus esclaves du péché" (Rm 6, 6). Par cet esclavage l'homme est amené au vieil lissement dû au péché, et devient membre du vieil homme c'est pourquoi l'Apôtre avertit et convainc "Réformez-vous par le renou vellement de votre sentiment" (Rm 12, 2), ou de votre esprit. Réformez-vous, dit *la Glose*, vous qui avez été déformés en Adam, parce que l'image de Dieu a été en partie perdue en lui, réformez-vous par le renouvellement, en imitant le nouvel homme, c'est-à-dire le Ghrist" (trad. par J-E. Stroobant de Saint-Eloy, p. 85).

obiectioni, quae ex praemissis occasionem habet, per quam videtur quod lex vetus non sit bona. Et circa hoc duo facit. Primo solvit obiectionem per quam videtur legem non esse bonam; secundo ostendit legem esse bonam, ibi *scimus enim*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit obiectionem quantum ad ipsam legem; secundo solvit, ibi *itaque lex quidem sancta*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod passiones peccatorum erant per legem et quod est lex mortis, *quid ergo dicemus* ex his sequi ? Numquid dicemus, quod *lex est peccatum ?* Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod lex peccatum doceat, sicut dicitur Ier. X, 3. — *leges populorum vanae sunt*, quia scilicet vanitatem docent. Alio modo, ut lex dicatur peccatum, quia ille qui legem dedit, peccaverit, talem legem ferendo. Et haec duo invicem se consequuntur, quia si lex peccatum docet, legislator legem ferendo peccat. Is. X, 1. — *vae qui condunt leges iniquas*. Videtur autem quod lex peccatum doceat, si passiones peccatorum sunt per legem, et si lex ducit ad mortem. Deinde cum dicit *absit*, solvit praedictam obiectionem. Circa quod sciendum est, quod si lex per se et directe causaret passiones peccatorum vel mortem, sequeretur quod lex esset peccatum altero modorum dictorum, non autem si lex est occasio passionum peccati et mortis. Circa hoc ergo duo facit. Primo ostendit quid lex per se facit; secundo ostendit quid ex ea occasionaliter sequatur, ibi *occasione autem accepta*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo respondet ad quaestionem dicens *absit*, scilicet, quod lex sit peccatum. Neque enim ipsa docet peccatum, secundum illud Ps. XVIII, 8. — *lex domini immaculata*, neque legislator peccavit, quasi iniustam legem ferens, secundum illud Prov. VIII, v. 15. — *per me reges regnant*, et cetera. Secundo, ibi *sed peccatum*, et cetera. Ponit id quod per se pertinet ad legem, scilicet notificare peccatum et non auferre. Et hoc est, quod dicit *sed peccatum non cognovi nisi per legem*. Supra III, 20. — *per legem enim Dei cognitio peccati*. Et siquidem hoc intelligitur de lege naturali manifestum est

dont le motif est allégué par ce qui précède. Selon ce motif, il semblerait que la Loi ancienne ne soit pas bonne. A ce propos <l'Apôtre> fait deux choses :

— Il résout d'abord l'objection selon laquelle il semblerait que la Loi n'est pas bonne.

— Ensuite, il montre que la Loi est bonne [n° 556] : 14 Nous savons en effet que la Loi est spirituelle, etc.

Touchant l'objection :

I) Il commence par l'exposer quant à la Loi elle-même.

II) Ensuite, il la résout [n° 551] : 12 Ainsi donc la Loi est sainte, etc.

533. — I. Il dit donc d'abord : On a avancé que les passions des péchés étaient occasionnées par la Loi, et qu'elle est une loi de mort : 7 *Que dirons-nous donc à la suite de cela ? Est-ce que nous dirons que la Loi est péché ?* On peut entendre cela de deux manières. Selon une première manière, que la Loi enseignerait le péché, comme on le dit dans Jérémie : "Les lois des peuples sont vaines ", c'est-à-dire parce qu'elles enseignent la vanité; selon une autre manière, la Loi est dite péché, parce que celui qui a donné la Loi aurait péché en portant une telle Loi. Et ces deux interprétations se rejoignent, parce que si la Loi enseigne le péché, le législateur pèche en la portant : "Malheur à ceux qui établissent des lois iniques." Or la Loi semble enseigner le péché, si les passions des péchés sont occasionnées par la Loi, et si la Loi conduit à la mort.

534. Lorsque <l'Apôtre> dit : Loin de là!, il résout cette objection. Il faut savoir ici que si la Loi causait par elle-même et directement les passions des péchés ou la mort, il s'ensuivrait qu'elle serait péché, selon l'une ou l'autre des interprétations données plus haut; mais il n'en serait pas ainsi si la Loi n'était que l'occasion du péché et de la mort. A ce propos <l'Apôtre> montre deux choses :

A) Ce que la Loi fait par elle-même.

B) Ce qui résulte occasionnellement d'elle [n° 540] : 8 Mais le péché, saisissant l'occasion, etc.

535. — A. Sur ce que la Loi fait par elle-même <l'Apôtre> donne trois explications

quod dicitur, quia per legem naturalem homo diiudicat inter bonum et malum. Eccli. XVII, 6. — *sensu implevit corda illorum, et bona et mala ostendit*. Sed apostolus hic videtur loqui de lege veteri, quam significavit supra, dicens *non in vetustate litterae*. Dicendum est ergo, quod sine lege poterat quidem peccatum cognosci, secundum quod habet rationem inhonesti, id est contra rationem existens, non autem secundum quod importat offensam divinam; quia per legem divinitus datam manifestatur homini quod Deo displicent peccata humana, in hoc quod ea prohibet et mandat puniri. Tertio, ibi *nam concupiscentiam*, et cetera. Probat quod dixerat, dicens *nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : non concupisces*. Circa quod considerandum est quod hoc quod dixerat, peccatum non cognosci nisi per legem, posset aliquis referre ad ipsum actum peccati, quem lex in notitiam hominis ducit dum prohibet. Et hoc quidem verum est quantum ad aliqua peccata; dicitur enim Lev. c. XVIII, 23. — *mulier non succumbet iumento*. Sed quod hic non sit intellectus apostoli, patet ex his quae hic dicuntur. Nullus enim est qui ipsum actum concupiscentiae ignoret, cum omnes ipsum experiantur. Est ergo intelligendum, sicut supra diximus, quod peccatum non cognoscitur nisi per legem, quantum ad reatum poenae et offensam Dei. Ideo autem hoc probat per concupiscentiam, quia concupiscentia prava communiter se habet ad omnia peccata. Unde Glossa, dicit et Augustinus : *hoc elegit apostolus quod est generale peccatum*, scilicet *concupiscentiam*. Bona est ergo lex, quae dum concupiscentias prohibet, omnia mala prohibet. Potest autem intelligi, quod concupiscentia sit generale peccatum, secundum quod sumitur pro concupiscentia rei illicitae, quae est de essentia cuiuslibet peccati. Non autem sic appellavit Augustinus concupiscentiam generale peccatum, sed quia est radix et causa omnis peccati aliqua concupiscentia specialis. Unde et Glossa dicit quod concupiscentia est generale peccatum, unde omnia mala

1. Il répond d'abord à la question en disant : *Loin de là!*, à savoir que la Loi est péché. Car elle-même n'enseigne pas le péché, selon ce verset du psalmiste : "La Loi du Seigneur est sans tache'"; et le législateur n'a pas péché en la portant, comme si c'était une Loi inique, selon cette parole : "Par moi les rois règnent, et les législateurs décrètent des choses justes."

536. — 2. Ensuite, <en disant :> : *Mais je n'ai connu le péché, etc*., il expose ce qui en soi appartient à la Loi, à savoir donner la connaissance du péché sans le supprimer. Et tel est ce qu'il dit : *Mais je n'ai connu le péché que par la Loi*. — "Car par la Loi <vient> la connaissance du péché." Si toutefois ce verset est appliqué à la loi naturelle, il signifie clairement que par la loi naturelle l'homme juge en discernant le bien et le mal : "Il a rempli leur cœur de sens, et il leur a montré les biens et les maux." Mais l'Apôtre semble parler ici de la Loi ancienne, qu'il a indiquée plus haut, en disant : "Et non dans la vétusté de la lettre." Il faut donc dire que sans la Loi on pouvait avoir la connaissance du péché, en tant qu'il porte un caractère d'ignominie, c'est-à-dire en tant qu'il est contre la raison, mais non en tant qu'il implique une offense contre Dieu; car par la Loi divinement donnée, il est révélé à l'homme que ses péchés déplaisent à Dieu, en ce sens qu'il les défend et qu'il ordonne de les punir.

537. — 3. Enfin, il prouve ce qu'il avait dit, en disant : Car je ne connaîtrais pas la concupiscence si la Loi n'eût dit "Tu ne convoiteras pas." Il faut considérer à ce propos que ce mot de l'Apôtre : la connaissance du péché ne vient que par la Loi, pourrait être mis en rapport avec l'acte même du péché, que la Loi fait connaître à l'homme en le défendant. Cette interprétation est vraie pour certains péchés; car il est dit dans le Lévitique : "Une femme ne s'offrira pas à un animal pour s'accoupler à lui, parce que c'est un crime." Mais que telle ne soit pas la pensée de l'Apôtre, on le voit clairement d'après ce qu'il dit ici. Car nul n'ignore l'acte même de la concupiscence, puisque tous l'éprouvent. Il faut donc comprendre, comme on l'a dit plus haut, que par la Loi seulement

veniunt. Inducit enim apostolus praeceptum legis, quod habetur Ex. XX, 17, ubi specialiter prohibetur : *non concupisces rem proximi tui*, quae est concupiscentia avaritiae, de qua loquitur I Tim. VI, 10. — *radix omnium malorum est cupiditas*. Et hoc ideo quia *pecuniae obediunt omnia*, ut dicitur Eccle. X, 19. Et ideo concupiscentia, de qua hic loquitur, est generale malum, non communitate generis vel speciei, sed communitate causalitatis. Nec est contrarium quod habetur Eccli. X, v. 15. — *initium omnis peccati, superbia*. Nam superbia est initium peccati ex parte aversionis. Cupiditas autem est principium peccatorum ex parte conversionis ad bonum commutabile. Potest autem dici, quod apostolus specialiter assumit concupiscentiam ad propositi manifestationem, quia vult ostendere quod sine lege peccatum non cognoscebatur, in quantum scilicet pertinet ad offensam Dei : et hoc maxime patet in hoc quod lex Dei prohibet concupiscentiam quae ab homine non prohibetur. Nam solus Deus hominem reum reputat propter concupiscentiam cordis, secundum illud I Reg. XVI, 17. — *homines vident quae patent, Deus autem intuetur cor*. Ideo autem lex Dei potius prohibuit concupiscentiam rei alienae, quae furto aufertur, et uxoris alienae, quae per

<vient> la connaissance du péché, quant à l'obligation à la peine[514] et à l'offense à Dieu[515]. L'Apôtre prouve cela par la concupiscence, parce que la concupiscence dépravée[516] est généralement à l'origine de tous les péchés. Aussi *la Glose*[517] dit, et avec elle Augustin, que "l'Apôtre a choisi ici un péché qui a une sorte d'universalité, à savoir la concupiscence. Bonne est donc la Loi qui, tout en défendant les convoitises, défend tous les maux[518]."

538. — Toutefois on peut entendre que la concupiscence est un péché général, en tant qu'elle est prise pour la convoitise d'une chose illicite, ce qui appartient à l'essence de tout péché. Cependant ce n'est pas dans ce sens qu'Augustin[519] a appelé la concupiscence péché général, mais parce qu'il y a, à la racine et à la cause de tout péché, quelque concupiscence spéciale. C'est pourquoi *la Glose*[520] dit aussi que la concupiscence est un péché général, d'où procèdent tous les maux. L'Apôtre, en effet, cite un précepte de la Loi où la convoitise est spécialement défendue : "Tu ne convoiteras pas <le bien> de ton prochain[521]", ce qui est la convoitise de l'avarice dont l'Apôtre parle dans sa première épître à Timothée : "La racine de tous les maux est la cupidité." Et cela parce que "toutes choses obéissent à l'argent", comme le dit l'Ecclésiaste. Et c'est pourquoi la

---

[514] Lieu parallèle : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 87.

[515] Lieu parallèle De malo, Q. 12, a. 1, sol. 14.

[516] Lieux parallèles Somme Théologique Ia-2 Q. 34, a. 1, conci. ; Q. 82, a. 3; Ad Col. 3, 5, lect. 1 (éd. Marietti, n° 146).

[517] Voir Glosa in Rom. VII, 7 (GPL, col. 1416 C; GOS, t. IV, p. 288a).

[518] SAINT AUGIJSTIN, De spiritu et lutera IV, 6 (CSEL 60, 157-159); Sermo CLV, t, I (PL 38, 840-841).

2. Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae Q. 73, a. 6, arg. 2; Q. 77, a. 5; Q. 84, a. 1 et 2; 2 Q. 162, a. 7.

[519] Voir SAINT AUGUSTIN, De spo-itu et littera IV, 6 (CSEL 60,

157-159).

[520] Voir Glosa in Rom. VII, 7 (GPL, col. 1416G).

[521] Ex 20, 17. La variante rem (bien) au lieu de domum (maison) figure dans certains manuscrits. Voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. I, p. 175 (Notae ad versionem antiquam); Biblia sacra iuxta latinam vuigatam versionem, Libros Exodi et Leviuci, éd. D. Henricus Quentm, p. 182 en note : "rem vel domum."

adulterium violatur, quam concupiscentiam aliorum peccatorum, quia ista peccata etiam in ipsa concupiscentia habent quamdam delectationem, quod non contingit de aliis peccatis. Deinde cum dicit *occasione autem*, etc., ostendit quid ex lege occasionaliter consequatur. Et primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *sine lege*, et cetera. Dicit ergo primo, quod *peccatum occasione accepta per mandatum*, scilicet legis prohibentis peccatum, *operatum est in me omnem concupiscentiam*. Per peccatum autem potest hic intelligi Diabolus secundum emphaticam locutionem, quia ipse est peccati initium. Et secundum hoc in homine operatur omnem concupiscentiam peccati. I Io. III, 8. — *qui facit peccatum, ex Diabolo est, quia ab initio Diabolus peccat*. Sed quia apostolus hic de Diabolo mentionem non fecerat, potest dici quod peccatum actuale quodcumque, prout est cogitatione apprehensum, operatur in homine sui concupiscentiam, secundum illud Iac. I, 14. — *unusquisque tentatur a concupiscentia sua : deinde concupiscentia parit peccatum*. Sed melius est quod hoc referamus ad peccatum, quod supra dixerat c. V, v. 12 per unum hominem in hunc mundum ingressum, scilicet ad peccatum originale, quod scilicet ante gratiam Christi est in homine secundum culpam et poenam, sed, veniente gratia, transit reatu et remanet actu quantum ad fomitem peccati; vel concupiscentiam habitualem, quae operatur in homine omnem concupiscentiam actualem, sive hoc referatur ad concupiscentias diversorum peccatorum : alia enim est concupiscentia furti, alia adulterii, et sic de aliis; sive referatur ad

concupiscence, dont on parle ici, est un mal universel, non sous le rapport du genre ou de l'espèce, mais de la causalité. Et cette doctrine n'est pas contredite par ce verset de l'Ecclésiastique : "Le commencement de tout péché est l'orgueil " Car l'orgueil est le commencement du péché sous le rapport de l'aversion, tandis que la cupidité[522] est le principe des péchés sous le rapport de la conversion au bien périssable[523].

539. — On peut dire encore que l'Apôtre met spécialement le mot "concupiscence" pour prouver sa proposition, parce qu'il veut montrer que sans la Loi on n'avait pas la connaissance du péché, à savoir en tant qu'il est en rapport avec l'offense à Dieu; ce qui apparaît surtout en ce que la Loi de Dieu défend la concupiscence et que l'homme ne la défend pas. Car Dieu seul répute l'homme coupable à cause de la concupiscence du cœur, selon cette parole "Les hommes voient ce qui paraît, mais Dieu regarde le cœur[524]." Or la Loi de Dieu a défendu la concupiscence du bien d'autrui qu'on enlève par le vol, et la concupiscence de l'épouse d'autrui que souille l'adultère, plutôt que la concupiscence des autres péchés, parce que ces péchés ont dans la concupiscence elle-même une sorte de délectation qu'on ne trouve point dans les autres péchés.

540. — B. Lorsqu'il dit : 8 *Mais le péché, saisissant l'occasion, etc.,* <l'Apôtre> montre ce qui résulte occasionnellement de la Loi. Et :

1) Il commence par exposer ce qu'il se propose.

2) Puis, il explique sa proposition [n° 544] : car sans la Loi, etc.

541. — 1. Il dit donc d'abord que le péché,

---

[522] Autrement dit, si l'on parle de la concupiscence comme d'un péché général, ce n'est pas qu'elle soit le genre dont les différentes sortes de péchés seraient les espèces, mais parce que, à l'origine de tout péché, il y a une convoitise, comme le montre d'ailleurs le récit biblique du péché originel. Cette convoitise est une conversion aux biens périssables, c'est-à-dire, consiste à se toumer vers (convertere) les biens éphémères. A la conversion s'oppose l'aversion, au mouvement d'ouverture à l'extériorité dispersante s'oppose le mouvement de repli sur soi, de retrait, de retranchement, de rejet du commandement divin; aversion à l'égard de Dieu, conversion à l'égard du monde; voilà le péché.

[523] Voir ici chap. 1, y. 30; leçon 8, n 163.

[524] 1 R (1") 16, 7. Deus selon la Vetus iatina, Dominus selon la Vulgate. Voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. II, p. 498 (Textus et notae ad versionem antiquam).

diversos concupiscentiae gradus, prout consistit in cogitatione, delectatione, consensu et opere. Sed ad hunc effectum in homine operandum peccatum accipit occasionem ex lege. Et hoc est quod dicit *occasione accepta*. Vel quia adveniente mandato additur ratio praevaricationis, quia *ubi non est lex, nec praevaricatio*, ut supra IV, 15 dictum est, vel quia crescit desiderium peccati prohibiti, rationibus supra positis. Et est notandum quod non dicit quod lex dederit occasionem peccandi, sed quia ipsum peccatum occasionem acceperit ex lege. Ille enim qui dat occasionem, scandalizat et per consequens peccat : quod quidem fit, quando aliquis facit aliquod opus minus rectum, unde proximus offenditur aut scandalizatur, puta si quis loca inhonesta frequentaret, licet non mala intentione. Unde dicitur infra XIV, 18. — *hoc iudicate magis ne ponatis offendiculum fratribus vel scandalum*. Sed si quis rectum opus faciat, puta si det eleemosynam et alius inde scandalizatur, ipse non dat occasionem scandalizandi; unde nec scandalizat, nec peccat, sed alius accipit occasionem qui scandalizatur et ille peccat. Sic igitur lex rectum aliquid fecit quia peccatum prohibuit, unde occasionem non dedit peccandi; sed homo occasionem ex lege accipit, et propter hoc sequitur, quod lex non sit peccatum, sed magis quod peccatum sit ex parte hominis. Sic igitur intelligendum est quod passiones peccatorum quae pertinent ad concupiscentiam peccati, non sunt per legem, quasi lex illas operetur, sed peccatum illas operatur, accepta occasione ex lege. Et eadem ratione dicitur lex mortis, non quia lex mortem operetur, sed quia peccatum mortem operatur, occasione accepta ex lege. Potest autem eodem sensu littera aliter ordinari ut dicatur quod peccatum operatum est per mandatum legis omnem concupiscentiam et hoc occasione accepta ab ipso mandato; sed prima expositio simplicior et melior est. Deinde

saisissant l'occasion, a produit en moi par le commandement, à savoir de la Loi qui défendait le péché, toute concupiscence. Par le mot "péché" on peut entendre ici le diable[525], selon une expression emphatique, parce qu'il est le commencement du péché. Et en ce sens le diable produit dans l'homme toute concupiscence du péché : "Celui qui commet le péché est du diable, parce que le diable pèche dès le commencement." Mais parce que l'Apôtre n'a pas fait mention ici du diable, on peut dire que le péché actuel, quel qu'il soit, en tant qu'il est conçu par la pensée, produit dans l'homme sa propre concupiscence, selon ce verset de Jacques : "Chacun est tenté par sa concupiscence, qui l'entraîne et le séduit. Puis la concupiscence, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché, et le péché, quand il a été consommé, engendre la mort."

542. — Mais, puisque l'Apôtre avait dit plus haut "par un seul homme il est entré dans ce monde ", il vaut mieux rapporter cela au péché originel, parce que avant la grâce du Christ ce péché est dans l'homme quant à la coulpe et quant à la peine, tandis que dès la venue de la grâce l'obligation â la peine est effacée, mais ce péché demeure en acte quant à son foyer, ou quant à la concupiscence habituelle, qui produit dans l'homme toute espèce de concupiscence actuelle. Ou bien ce passage se rapporte aux concupiscences des divers péchés; car autre est la concupiscence du vol, autre celle de l'adultère, et ainsi des autres; ou encore aux divers degrés de la concupiscence, selon qu'elle consiste dans la pensée, la délectation, le consentement et l'œuvre. Or pour produire cet effet dans l'homme, le péché saisit l'occasion de la Loi. Et c'est ce que dit <l'Apôtre> : saisissant l'occasion. Ou bien, parce que le commandement étant survenu, le péché revêt en plus un caractère de prévarication, car "là où il n'y a pas de Loi, il n'y a pas non plus de prévarication", comme on l'a dit plus haut; ou bien, parce que le désir du péché défendu croît, pour les raisons émises plus haut [n°

[525] Voir Glosa zn Rom. VII, 8 (GPL, col. 1416 D).

cum dicit *sine lege enim* manifestat quod dixerat et hoc per experientiam effectus. Et primo proponit effectum; secundo resumit causam, ibi *nam peccatum*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo describit statum ante legem; secundo statum sub lege, ibi *sed cum venisset*, etc.; tertio, ex comparatione utriusque status, concludit eventum legis, ibi *et inventum est mihi*, et cetera. Dicit ergo primo, quod *peccatum occasione accepta per mandatum, operatum est in me omnem concupiscentiam*, quod ex hoc apparet : *sine lege enim peccatum erat mortuum*, non quidem sic quod peccatum non esset, quia *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit* ante legem, ut supra V, 12 dictum est. Sed intelligitur quod erat mortuum, vel quantum ad cognitionem hominis, qui quaedam lege prohibita nesciebat esse peccata, puta concupiscentiam, vel quia erat mortuum, quantum ad efficaciam moriendi, per comparationem ad id quod postea fuit. Non enim habebat tantam virtutem inducendi hominem ad mortem, quantam postea habuit occasione accepta sub lege. Habetur enim quasi mortuum, quod est debilitatum virtute. Col. III, 5. — *mortificate membra vestra quae sunt super terram*. Talis ergo erat status ante legem quantum ad peccatum. Sed qualis esset quantum ad hominem, ostendit subdens *ego autem vivebam sine lege aliquando*. Quod etiam dupliciter potest intelligi. Uno modo quantum ad id quod homini videbatur ex seipso quod viveret, dum ignorabat peccatum esse id per quod mortuus erat. Apoc. III, 1. — *nomen habes quod vivas, sed mortuus es*. Vel hoc dicitur per comparationem ad mortem, quae consecuta est occasione legis. Dicuntur enim minus peccantes vivere, in comparatione ad eos qui magis peccant. Deinde cum dicit *sed cum venisset*, etc. describit statum sub lege. Et primo quantum ad peccatum cum dicit *sed cum venisset mandatum*, data scilicet lege, *revixit*

453s].

543. — [526]Il faut noter qu'il ne dit pas que la Loi a donné l'occasion de pécher, mais que le péché lui-même a pris l'occasion de la Loi. Car celui qui donne occasion scandalise, et par conséquent pèche : ce qui arrive lorsqu'on accomplit une œuvre qui manque de rectitude, et dont le prochain est offensé ou scandalisé, par exemple si l'on fréquente des lieux malséants, même sans mauvaise intention. C'est pour cela qu'il est dit plus loin : "Jugez plutôt qu'il ne faut pas mettre devant votre frère un obstacle ou <lui donner une occasion de> scandale." Mais si l'on fait une œuvre bonne, par exemple si l'on donne l'aumône et que le prochain en soit scandalisé, on ne donne pas occasion de scandale; par conséquent on ne scandalise ni ne pèche, mais le prochain prend lui-même occasion de se scandaliser et pèche. Ainsi donc la Loi a fait quelque chose de bien, puisqu'elle a défendu le péché; par conséquent elle n'a pas donné occasion de pécher, mais l'homme a pris occasion de la Loi. Il s'ensuit que la Loi n'est pas un péché, mais que le péché vient de l'homme. Il faut donc comprendre que les passions des péchés, qui appartiennent à la concupiscence du péché, ne sont pas dues à la Loi, comme si la Loi les produisait, mais que le péché les produit en prenant occasion de la Loi. Et c'est pour la même raison qu'elle est appelée loi de mort, non parce que la Loi produit la mort, mais parce que le péché produit la mort en prenant occasion de la Loi. <En gardant> le même sens on peut encore disposer différemment le texte[527] de manière à lui faire dire que le péché a produit par le commandement de la Loi toute concupiscence, et cela en prenant occasion du commandement lui-même; mais la première explication est la plus simple et la meilleure.

544. — 2. Lorsque <l'Apôtre> dit : car sans la Loi, il explique ce qu'il avait dit, et cela par l'expérience de l'effet. Et :

a) Il expose en premier lieu l'effet.

b) Puis, il récapitule la cause [n° 550] Car le

[526] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 43, a. 1 et a. 3.

[527] Voir Glosa in Rom. VII, 8 (GPL, col. 1417 B).

peccatum, quod potest dupliciter intelligi. Uno modo quantum ad cognitionem hominis, qui incepit cognoscere peccatum in se esse, quod prius non cognoverat. Ier. XXXI, v. 19. — *postquam ostendisti mihi, percussi femur meum, confusus sum et erubui*. Et signanter dixit *revixit*, quia in Paradiso plenam notitiam homo habuerat de peccato, licet non habuerit per experientiam. Vel *revixit*, quantum ad virtutem, quia data lege occasionaliter augmentata est virtus peccati. 1 Co XV, 56. — *virtus peccati, lex*. Secundo quantum ad ipsum hominem, cum dicit *ego autem mortuus sum*. Quod etiam dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum cognitionem, ut sit sensus *mortuus sum*, id est, cognovi me mortuum. Alio modo per comparationem ad statum priorem, ut sit sensus *mortuus sum*, id est magis morti obligatus sum, quam ante. Unde aliqualiter verum est quod dictum est Moysi et Aaron Num. XIV, 41. — *vos interfecistis populum domini*. Deinde cum dicit *et inventum*, etc. concludit ex comparatione utriusque status eventum legis, dicens : *et inventum est*, secundum praedicta, *mandatum quod erat ad vitam*. Primo quidem secundum intentionem dantis legem; secundo quantum ad ipsam mandati honestatem et devotionem obedientis. Ez. XX, 11. — *dedi eis praecepta bona et iudicia, quae faciens homo, vivet in eis*. Hoc est mihi ad mortem occasionaliter, scilicet per peccatum quod in homine erat. Iob XX, 14. — *panis eius in utero eius vertetur in fel aspidum intrinsecus*, et cetera. Deinde cum dicit *nam peccatum*, etc., resumit causam quasi manifestans per eventum praemissum, dicens : hoc ideo contingit, scilicet quod mandatum praemissum, quod erat ad vitam, inveniretur ad mortem esse, *nam peccatum, occasione accepta per mandatum, seduxit me*, scilicet per concupiscentiam quam in me operatum est, ut dictum est Dan. XIII, 56. — *species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum, et per illud*, scilicet mandatum, occasionaliter peccatum me

péché, etc.

a. En exposant l'effet il décrit trois choses :

— D'abord, l'état antérieur à la Loi.

— Puis, l'état sous la Loi [n° 547] : Mais quand est venu, etc.

— Enfin, en comparant les deux états, il déduit l'effet de la Loi [n° 549] : et il s'est trouvé, etc.

545. — Il dit donc d'abord : le péché, saisissant l'occasion, a produit en moi par le commandement toute concupiscence; ce qui est évident par ce qui suit : car sans la Loi le péché était mort, non comme s'il n'avait pas existé, puisque "par un seul homme le péché est entré dans ce monde" avant la Loi, comme on l'a dit plus haut Mais il faut comprendre qu'il était mort, soit quant à la connaissance de l'homme, qui ne savait pas que certains points défendus par la Loi étaient des péchés, par exemple la concupiscence; soit parce qu'il était mort quant à son pouvoir de donner la mort, en comparaison avec ce qu'il fut par la suite. Car il n'avait pas une telle puissance de conduire l'homme à la mort qu'il ne l'a eue par la suite en prenant occasion de la Loi. On regarde en effet comme mort ce dont la puissance est affaiblie : "Mortifiez vos membres qui sont sur la terre : la fornication, l'impureté, la luxure, la concupiscence mauvaise, et l'avarice, qui est une idolâtrie." "Tel était donc l'état antérieur à la Loi quant au péché."

546. — Mais quel était cet état par rapport à l'homme, <l'Apôtre> le montre en ajoutant : Et moi je vivais autrefois sans la Loi. Paroles qui peuvent également être entendues de deux manières : d'abord, en ce sens que l'homme semblait vivre de lui-même, ignorant que sa mort était due au péché : "Tu as le nom de vivant, mais tu es mort." Ou bien, ces paroles sont dites par comparaison avec la mort, qui est venue à l'occasion de la Loi. Car ceux qui pèchent moins sont réputés vivre, en comparaison de ceux qui pèchent davantage[528].

547. — Puis lorsqu'il dit : *Mais quand est venu le commandement, etc.*, il décrit l'état

[528] Autrement dit (et selon la traduction d'Emile Osty) "Ah! je vivais jadis, quand j'étais sans la Loi; mais une fois venu le commandement, le péché a pris vie, et moi je suis mort.

occidit. 2 Co III, 6. — *littera occidit*. Deinde cum dicit *itaque lex*, etc., concludit conclusionem intentam, scilicet quod lex non solum non sit peccatum, sed ulterius quod sit bona, tamquam faciens cognoscere peccatum et prohibens ipsum. Et primo concludit quantum ad totam legem, dicens : sicut ex praemissis patet *lex quidem* est *sancta*. Ps. XVIII, 8. — *lex domini immaculata*. I Tim. I, 8. — *scimus quia bona est lex*. Secundo quantum ad particulare legis mandatum, dicens *et mandatum* legis est *sanctum*, quantum ad praecepta caeremonialia, quibus homines ordinantur ad Dei cultum. Lev. XX, 7. — *sancti estote, quia ego sanctus sum. Et iustum* quantum ad praecepta iudicialia, quibus homo debito modo ordinatur ad proximum. Ps. XVIII, 10. — *iudicia domini vera, iustificata*, et cetera. *Et bonum*, id est honestum, quantum ad praecepta moralia. Ps. CXVIII, 72. — *bonum est mihi lex oris tui super millia*, et cetera. Quia tamen omnia praecepta ordinant nos in Deum, ideo totam legem sanctam nominavit. Deinde cum dicit *quod ergo bonum est*, etc., movet quaestionem quantum ad legis effectum. Et primo quaestionem, dicens *quod ergo bonum est*, scilicet in se, *factum est mihi mors*, id est per se causa mortis. Quod quidem aliquis poterat falso intelligere ex eo quod supra dictum est : *inventum est mihi mandatum, quod erat ad vitam, hoc esse ad mortem*. Secundo solvit per interemptionem, dicens *absit*. Non potest id quod est secundum se bonum et vivificum, esse causa mali et mortis, secundum illud Matth. VII, v. 18. — *non potest arbor bona fructus malos facere*. Tertio, ibi *sed peccatum*, etc., concordat id quod nunc dicitur, cum eo quod supra dictum est. Non enim mandatum sic invenitur esse ad mortem, quod ipsum mortem operetur sed quia, occasione accepta ab ipso peccato, mortem operatur. Et hoc est quod dicit *sed peccatum, ut appareat peccatum*, id est ex hoc apparet esse peccatum *per* legis *bonum* id est per mandatum legis : quia ex hoc ipsum bonum est, quod facit cognitionem peccati. Et hoc occasionaliter in quantum manifestat

sous la Loi.

Et d'abord quant au péché : Mais quand est venu le commandement, c'est-à-dire quand la Loi a été donnée, le péché a repris vie. Ce qui peut se comprendre de deux manières : soit par rapport à la connaissance de l'homme, qui a commencé à reconnaître que le péché était en lui, ce qu'il ne savait pas auparavant : "Après que tu m'as montré <mon état>, j'ai frappé ma cuisse, j'ai été confondu, et j'ai rougi." Et <l'Apôtre> a dit expressément : a repris vie, parce qu'au paradis l'homme avait eu pleine connaissance du péché, bien que sans en avoir l'expérience. Ou bien : a repris vie, quant à sa puissance, parce que, la Loi ayant été donnée, la puissance du péché a été occasionnellement augmentée : "La puissance du péché, c'est la Loi."

548. — Soit par rapport à l'homme lui-même, lorsqu'il dit : 10 *Et moi je suis mort*. Ce qui peut également se comprendre de deux manières 1 — d'abord, selon la connaissance, de telle sorte que le sens serait : je suis mort, c'est-à-dire j'ai connu que j'étais mort; ensuite, par comparaison avec l'état antérieur, de telle sorte que le sens serait : je suis mort, c'est-à-dire je suis voué à la mort plus qu'auparavant. Aussi la parole qui a été dite à Moïse et à Aaron n'est pas sans vérité : "C'est vous qui avez tué le peuple du Seigneur."

549. — Enfin, <l'Apôtre> déduit de la comparaison de l'un et l'autre état l'effet de la Loi, en disant : *il s'est trouvé,* suivant ce qui précède, que le commandement qui m'était donné pour la vie, tout d'abord selon l'intention de celui qui donne la Loi, ensuite quant à la noblesse elle-même du commandement et la soumission de celui qui obéit — "Je leur ai donné mes préceptes, je leur ai fait connaître mes ordonnances, dans lesquelles l'homme qui les accomplira trouvera la vie " — ce commandement <l'a été, c'est-à-dire> m'est <donné> occasionnellement pour la mort, à savoir, par le péché qui était dans l'homme "Son pain dans ses entrailles se changera en fiel d'aspic au-dedans de lui."

550. — b. En ajoutant : 11 Car le péché, etc., <l'Apôtre> récapitule la cause et la fait en

peccatum. Non autem sic intelligitur peccatum per legem operatum esse mortem, quasi sine lege mors non fuisset. Dictum est enim supra quod *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen*, scilicet cum lex non esset. Sed intelligitur quod peccatum per legem operatur mortem, quia damnatio mortis est augmentata lege adveniente. Et hoc est quod subditur : ita dico quod peccatum operatum est mortem per bonum, *ut peccatum fiat peccans*, id est peccare faciens per mandatum legis occasionaliter. Et hoc *supra modum* quo antea peccabant, vel quia accessit reatus praevaricationis, vel quia crevit concupiscentia peccati, ut supra dictum est, veniente prohibitione legis. Peccatum autem hic intelligitur, sicut supra diximus, vel Diabolus vel potius fomes peccati.	quelque sorte connaître à travers l'effet mentionné, en disant : *Il arrive que le commandement mentionné qui était donné pour la vie se trouve être donné pour la mort, car le péché, prenant l'occasion, m'a séduit à travers le commandement*, c'est-à-dire par la concupiscence qu'il a produite en moi, comme il est dit dans <le livre de> Daniel "La beauté t'a séduit et la concupiscence a perverti ton cœur. — Et par lui, c'est-à-dire par le commandement, le péché m'a tué occasionnellement : "La lettre tue" **551. — II**. [529]En disant : 12 donc la Loi, etc., l'Apôtre tire la conclusion qu'il s'était proposée, à savoir que non seulement la Loi n'est pas péché, mais de plus qu'elle est bonne, puisqu'elle fait connaître le péché et le défend. Et il conclut d'abord quant à toute la Loi, en disant : *Comme on le voit d'après ce qui précède*, donc la Loi est sainte[530]. — "La Loi du Seigneur est sans tache." — "Nous savons que la Loi est bonne si l'on en use légitimement." Puis, quant au commandement particulier de la Loi, <l'Apôtre conclut> en disant : *et le commandement de la Loi est saint*, quant aux préceptes cérémoniels, qui règlent les hommes dans leur rapport au culte divin : "Soyez saints, parce que je suis saint, moi, le Seigneur " — Et juste, quant aux préceptes judiciaires qui règlent dûment l'homme dans son rapport avec le prochain : "Les jugements du Seigneur sont vrais, ils se justifient par eux-mêmes." — Et bon, c'est-à-dire honnête, quant aux préceptes moraux : "Un bien pour moi, que la Loi de ta bouche, plus que millions d'or et d'argent " Enfin, puisque tous les préceptes nous ordonnent à Dieu, <l'Apôtre> a appelé sainte toute la Loi. **552. —** Lorsqu'il dit : 13 *Ce qui est bon est-il donc, etc.*, il soulève une question quant à l'effet de la Loi. Il commence par soulever une question, en disant : *Ce qui est bon, en soi, est-il donc*

[529] Lieux parallèles 5. Th. 1a-2ae Q. 98, a. 1 et 2; Ad Gal. 3, 19, lect. 7 (éd. Marietti, n° 165) 3, 22, lect. 8 (éd. Marietti, n° 174) l Ad Tim. 1, 8, Iect. 3 (éd. Marietti, n° 21).
[530] 2 Corinthiens 3, 6. — Lieu parallèle II ad Cor. 3, 6, Iect. 2 (éd. Marietti, n° 91).

	devenu pour moi la mort, c'est-à-dire par soi cause de mort ? C'est une fausse interprétation qu'on pouvait faire à partir de ce qui a été dit plus haut : Il s'est trouvé que le commandement qui m'était <donné> pour la vie l'a été pour la mort. **553. —** Puis il résout <cette question> par une <interjection> négative, en disant : *Loin de là!* Ce qui en soi est bon et vivifiant ne peut être cause de mal et de mort, selon ce verset de Matthieu : "Un arbre bon ne peut produire de mauvais fruits, ni un arbre mauvais produire de bons fruits." **554. —** Enfin, <en disant :> : *Mais le péché, etc.*, <l'Apôtre> fait concorder ce qu'il dit maintenant avec ce qui a été dit plus haut [n° 540]. En effet, il s'est trouvé que le commandement <donné> l'a été pour la mort, non parce que lui-même produit la mort, mais parce que, le péché lui-même saisissant l'occasion, il produit la mort. C'est ce que dit <l'Apôtre par l'expression> Mais le péché, afin de paraître péché, ce qui veut dire : afin que ce qui est péché apparaisse comme péché par le bien de la Loi, autrement dit par son commandement, car <la Loi> produit le bien lui-même, qui donne la connaissance du péché. Et cela en tant qu'elle offre au péché l'occasion de se manifester. **555. —** Cependant il ne faut pas comprendre que par la Loi le péché ait produit la mort, comme si sans la Loi la mort n'eût point existé. Car il a été dit plus haut que "la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse ", c'est-à-dire alors que la Loi n'existait pas. Mais il faut comprendre que le péché a produit la mort par la Loi, en ce sens que la condamnation de la mort s'est accrue dès l'avènement de la Loi. C'est ce qu'ajoute <l'Apôtre> : Je dis que le péché a produit la mort par le bien, en sorte que le péché devienne pécheur, c'est-à-dire qu'il fait pécher par le commandement de la Loi, profitant de l'occasion. Et cela à l'excès, par rapport à <ceux qui> péchaient auparavant, soit parce que est survenue la faute de la prévarication, soit parce que la concupiscence du péché s'est accrue, comme on l'a dit plus haut [n° 540], par l'interdiction de la Loi qui est survenue. Et, par péché on doit

	comprendre ici, selon ce qui vient d'être dit [n° 541s], qu'il s'agit ou du diable[531] ou plutôt du foyer du péché[532].
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 14 à 20]**
	[n° 557] 14 Nous savons en effet que la Loi est spirituelle; mais moi je suis charnel, vendu au pouvoir du péché. [n° 5621 15 Car ce que je fais, je ne le comprends pas; car le bien que je veux, je ne le fais pas; mais le mal que je hais, je le fais. [n° 567] 16 Or si je fais ce que je ne veux pas, je donne mon consentement à la Loi parce qu'elle est bonne. [n° 5681 Mais en réalité ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. [n° 572] ' je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair : [n° 577] en effet, vouloir est à ma portée; mais accomplir le bien, je ne le puis. [n° 581] ' je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je ne veux pas, je le fais. [n° 582] 20 si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi.
[86197] Super Rom., cap. 7 l. 3 Postquam apostolus exclusit illa ex quibus lex videbatur esse mala et mali effectus, hic probat legem esse bonam. Et circa hoc duo facit. Primo probat bonitatem legis ex ipsa repugnantia, quae in homine invenitur ad bonum, quam lex tollere non potest; secundo ostendit per quod huiusmodi legis repugnantia tolli potest, ibi *infelix*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *quod enim operor*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *invenio igitur*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit legis bonitatem; secundo, hominis conditionem, ibi *ego autem*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod lex est sancta.	**556.** — Après avoir écarté[533] ce qui pouvait faire paraître la Loi mauvaise et produisant de mauvais effets [n° 532], l'Apôtre prouve ici que la Loi est bonne. Et dans ce but il fait deux choses — Il prouve d'abord la bonté de la Loi par la répugnance même que l'homme éprouve pour le bien, <répugnance> que la Loi ne peut ôter. — Puis, il montre quelle sorte de loi peut ôter la répugnance [n° 589] 24 "Moi, homme, misérable, etc." Pour prouver la bonté de la Loi, <l'Apôtre> commence par exposer son intention. Puis, prouve sa proposition [n° 562] *15 Car ce que je fais, etc.* Enfin, il en déduit la conclusion qu'il s'est proposée [n° 583] : "Je trouve donc cette Loi,

[531] Cette application du péché au diable figure déjà dans Origène (Super epistolam ad Romanos VII, 11 (PG 14, 1083 CJ).
[532] Voir Glosa in Rom. VII, 13 (GPL, col. 1420 D).
[533] Voir SAINT AMBROISS, Traité sur l'évangile de saint Luc, livre VII, 93 (SC 52, 40) et SAINT AUGUSTIN, Ser, no CLVI, xrn, 14 (PL 38, 857) De consensu evangelistarum II, XXXVIII, 85 (PL 34, 1118 CSEL 43, 187-189). 3. Lc 11, 20.

Et hoc dicit *scimus enim*, nos qui sumus in divinis sapientes, quod *lex*, scilicet vetus, *spiritualis est*, scilicet spiritui homines concordans. Ps. : *lex domini immaculata*. Vel *spiritualis est*, id est a spiritu sancto data, qui digitus Dei dicitur in Scripturis. Lc. XI, 20. — *si in digito Dei eiicio Daemonia*. Unde dicitur Ex. XXXI, 18. — *dedit dominus Moysi duas tabulas lapideas scriptas digito Dei*. Lex tamen nova non solum dicitur lex spiritualis, sed lex spiritus, ut patet infra VIII, 2, quia non solum a spiritu sancto, est, sed spiritus sanctus eam imprimit cordi quod inhabitat. Deinde cum dicit *ego autem carnalis sum*, etc. ostendit conditionem hominis. Et potest hoc verbum dupliciter exponi. Uno quidem modo, ut apostolus loquatur in persona hominis in peccato existentis. Et ita hoc Augustinus exponit in libro LXXXIII quaestionum. Postea vero in libro contra Iulianum, exponit hoc ut apostolus intelligatur loqui in persona sua, id est, hominis sub gratia constituti. Prosequamur ergo declarando qualiter haec verba et sequentia diversimode possunt utroque modo exponi, quamvis secunda expositio melior sit. Quod ergo dicitur primo *ego autem* etc., sic intelligendum est, ut ly ego pro ratione hominis intelligatur, quae est principale in homine; unde videtur unusquisque homo esse sua ratio vel suus intellectus, sicut civitas videtur esse rector civitatis, ita ut quod ille facit, civitas facere videatur. Dicitur autem homo carnalis, quia eius ratio carnalis est, quae dicitur carnalis dupliciter. Uno modo ex eo quod subditur carni, consentiens his, ad quae caro instigat, secundum illud 1 Co III, 3. — *cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis*, et cetera. Et hoc modo intelligitur de homine nondum per gratiam reparato. Alio	etc." Sur le premier point : * Il expose la bonté de la Loi. * Puis, la condition de l'homme [n° 558] : mais moi je suis charnel, etc. **557. — *** Il commence donc son exposition ainsi : après avoir dit que la Loi est sainte, il ajoute : 14 *Nous savons en effet, nous qui avons la sagesse des choses divines,* que la Loi, l'ancienne, est spirituelle, c'est-à-dire met les hommes en accord avec l'esprit." La Loi du Seigneur est sans tache." Ou bien : est spirituelle, c'est-à-dire donnée par l'Esprit-Saint, qui est appelé le doigt de Dieu dans les Ecritures 2 — "Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, c'est que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous." C'est pourquoi il est dit "Le Seigneur donna à Moïse les deux tables de pierre du témoignage, écrites du doigt de Dieu." Cependant la Loi nouvelle est non seulement appelée spirituelle, mais aussi Loi de l'Esprit, comme on le voit plus loin, au chapitre 8 — "<En effet, la Loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus m'a libéré de la loi du péché et de la mort> ", parce que non seulement elle vient de l'Esprit-Saint, mais il l'imprime dans le cœur qu'il habite. **558. —** En ajoutant : mais moi je suis charnel, etc., il montre la condition de l'homme. Et ces paroles peuvent être expliquées de deux manières. Selon une première manière, en ce sens que l'Apôtre parle au nom de l'homme en état de péché. C'est ainsi qu'Augustin l'expose dans son livre *Des quatre-vingt-trois questions*[534]. Mais ensuite, dans son livre *Contre Julien*[535], il explique ces paroles en faisant parler l'Apôtre en son propre nom, c'est-à-dire en celui d'un homme constitué en état de grâce. Continuons donc en expliquant comment ces paroles et les suivantes peuvent être interprétées diversement dans l'un et

[534] Voir SAINT AUGUSTIN, De diversis quaestionibus LXXXIII, Q. LXVI (BA 10, 234-255). Voir aussi Retractationes I, XXVI, 2 (BA 12, 438-439).

[535] Voir SAINT AUGUSTIN, Contra lulianum Pelagianum H, in, 5-7 (PL 44, 675-678) VI, xxm, 70-74 (PL 44, 865-868). Voir encore l'interprétation de ces paroles dans Ad Simphcianum I, Q. I, 7 (BA 10, 420-423); Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos VII, 14, prop. XLI et XLII (PL 35, 2071; CSEL 84, 18); De gratia Christi I, XXXIX, 44 (BA 22, 132-135); Contra duas Epistolas Pelagianonem I, x-XII, n° 17-25 (BA 23, 348-363); Retrac tationes I, XXIII, l-3 et XXIV, l-2 (BA 12, 408-423); II, I, 1-2 (BA 12, 450-455).

modo dicitur ratio esse carnalis, ex eo quod a carne impugnatur, secundum illud Gal. V, 17. — *caro concupiscit adversus spiritum*. Et hoc modo intelligitur esse carnalis ratio etiam hominis sub gratia constituti. Utraque enim carnalitas provenit ex peccato, unde subdit *venumdatus sub peccato*. Sed tamen notandum quod carnalitas quae importat rebellionem carnis ad spiritum, provenit ex peccato primi parentis, quia hoc pertinet ad fomitem, cuius corruptio ex illo peccato derivatur. Carnalitas autem quae importat subiectionem ad carnem, provenit non solum ex peccato originali, sed etiam actuali, per quod homo obediendo concupiscentiis carnis, servum se carnis constituit; unde subdit *venumdatus sub peccato*, scilicet vel primi parentis, vel proprio. Et dicit *venumdatus*, quia peccator seipsum vendit in servum peccati, pretio propriae voluntatis implendae. Is. l, 1. — *ecce in iniquitatibus vestris venditi estis*. Deinde cum dicit *quod enim operor*, etc., ostendit quod proposuerat. Et primo quod lex sit spiritualis; secundo, quod homo sit carnalis, venumdatus sub peccato, ibi *nunc autem iam non ego*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit probationem; secundo inducit conclusionem, ibi *si autem quod nolo*, et cetera. Sumitur autem probatio ex hominis infirmitate, quam primo proponit; secundo adducit probationem, ibi *non autem*, et cetera. Infirmitas autem hominis est manifesta et ex hoc quod operatur id quod intelligit non esse operandum; unde dicitur *quod enim operor, non intelligo*, scilicet esse operandum. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo de eo qui est subiectus peccato, qui quidem in universali intelligit non esse operandum peccatum, tamen victus suggestione Daemonis vel passione vel inclinatione perversi habitus, operatur illud. Et ideo dicitur operari quod intelligit non esse

l'autre sens, bien que la seconde explication soit préférable.

559. — Donc ces paroles : mais moi, etc., doivent être comprises de manière à ce que ce <pronom> "moi'> soit pris pour ce qui dans l'homme est principal, c'est-à-dire la raison; aussi chaque homme semble-t-il être sa raison ou son intelligence[536], comme le gouverneur d'une cité semble être la cité même, en sorte que la cité semble faire ce que fait son gouverneur[537].

560. — L'homme est appelé charnel, parce que sa raison est charnelle, et pour deux raisons. D'abord, parce qu'elle est soumise à la chair en consentant à l'instigation de la chair, selon ce <que dit l'Apôtre> dans sa première épître aux Corinthiens : "Puisqu'il y a parmi vous jalousie et esprit de contention, n'êtes-vous pas charnels et ne marchez-vous pas selon l'homme **?**" On l'entend ainsi de l'homme qui n'est pas encore rétabli par la grâce. Ensuite, la raison est appelée charnelle en ce qu'elle est combattue par la chair, selon ces paroles <de l'Apôtre> aux Galates : "La chair convoite contre l'esprit." Et ainsi la raison charnelle s'entend aussi de l'homme établi dans la grâce. Car l'un et l'autre état d'homme charnel proviennent du péché; aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *vendu au pouvoir du péché.*

561. — Mais il faut toutefois remarquer que l'état d'homme charnel qui suppose une rébellion de la chair contre l'esprit provient du péché du premier père, parce qu'il appartient au foyer dont la corruption découle de ce péché. Mais l'état d'homme charnel, qui implique l'assujettissement à la chair, provient non seulement du péché originel, mais aussi de l'actuel, par lequel l'homme, en obéissant aux concupiscences de la chair, s'en constitue l'esclave. C'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *vendu au pouvoir du péché,* c'est-à-dire soit à celui du premier père, soit au sien propre. Et il dit : *vendu,*

[536] Au sens large, qui s'applique ici, raison et intelligence sont des termes équivalents. Au sens strict, il n'en va pas de même "le nom d'intellect désigne la pénétration intime de la vérité, alors que celui de raison désigne la recherche et la discussion" (Somme Théologique 2a-2ae, Q. 49, a. 5). L'intelligence voit, la raison calcule; voir Jean BORELLA, La Chanté profanée, Ed. du Cèdre, 1979, p. 127-131.

[537] Voir ARISTOTE, Éthique à Nicomaque IX, 9 [b 311; AL, XXVI, fasc. 3, p. 336. — Lieu parallèle Ethic. IX, lect. 9, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 531, I. 40-46.

operandum contra conscientiam faciens; sicut, Lc. XII, v. 47 s. : *servus sciens voluntatem domini sui et non faciens, digne plagis vapulabit multis*. Alio modo potest intelligi de eo qui est in gratia constitutus. Qui quidem operatur malum, non quidem exequendo in opere vel consentiente mente, sed solum concupiscendo secundum passionem sensibilis appetitus, et illa concupiscentia est praeter rationem et intellectum, quia praevenit eius iudicium, quo adveniente talis operatio impeditur. Et ideo signanter non dicit intelligo non esse faciendum, sed *non intelligo*, quia scilicet intellectu nondum deliberato, aut praecipiente, talis operatio concupiscentiae insurgit. Gal. V, 17. — *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*. Deinde cum dicit *non enim quod volo*, etc., probat quod dixerat et per divisionem et per effectum. Per divisionem quidem eius, quod dixit *quod enim operor*, etc., sub quo duo continentur, scilicet non agere bonum et agere malum, quia etiam ille qui non agit bonum, dicitur operari peccatum, peccato omissionis. Ex parte autem eius quod dixit *non intelligo*, probat per effectum; quia enim intellectus movet voluntatem, velle est effectus eius, quod est intelligere. Dicit ergo primo quantum ad omissionem boni *non enim ago hoc bonum, quod volo agere*. Quod quidem uno modo potest intelligi de homine sub peccato constituto : et sic hoc quod dicit *ago* est accipiendum secundum actionem completam, quae exterius opere exercetur per rationis consensum. Quod autem dicit *volo* est intelligendum non quidem de voluntate completa, quae est operis praeceptiva, sed de voluntate quadam incompleta, qua homines in universali bonum volunt, sicut et in universali habent rectum iudicium de bono, tamen per habitum vel passionem perversam pervertitur hoc iudicium et depravatur talis voluntas in particulari, ut non agat quod in universali intelligit agendum et agere vellet. Secundum autem quod intelligitur de

parce que le pécheur se vend lui-même comme esclave du péché, au prix de la satisfaction de sa propre volonté "Voilà que pour vos iniquités vous avez été vendus."

562. — Lorsque <l'Apôtre> ajoute : 15 *Car ce que je fais, je ne le comprends pas, etc.*, il montre ce qu'il avait exposé. Et
I) Premièrement, que la Loi est spirituelle.
II) Secondement, que l'homme est charnel, vendu au pouvoir du péché [n° 568] : 17 Mais en réalité ce n'est plus moi.
I. En montrant que la Loi est spirituelle, il fait deux choses :
A) Il en donne d'abord la preuve.
B) Puis, il en tire une conclusion [n° **5671. —** 16 Or si je fais ce que je ne veux pas, etc.
A. La preuve que la Loi est spirituelle se fonde sur la faiblesse de l'homme. Et l'Apôtre
1) Commence par l'exposer.
2) Puis, il en donne la démonstration [n° 564] : car le bien que je veux, etc.
563. — 1. Or la[538] faiblesse de l'homme est manifeste et elle se voit en ce qu'il fait ce qu'il sait ne devoir point être fait; aussi <l'Apôtre> dit-il : *Car ce que je fais, je ne le comprends pas,* à savoir comme devant être fait. Ce qui peut être interprété de deux manières : Soit en l'appliquant à celui qui est assujetti au péché, qui comprend en général qu'il ne faut pas commettre le péché, mais qui vaincu par la suggestion du démon, ou par sa passion, ou encore par l'inclination de l'habitude mauvaise, le commet. Voilà pourquoi on dit qu'en agissant contre sa conscience il fait ce qu'il sait ne devoir pas être fait : "Ce serviteur, qui a connu la volonté de son maître, et ne s'est pas tenu prêt, et de cette manière n'a pas agi selon sa volonté, recevra un grand nombre de coups; celui qui ne l'a pas connue, et qui a fait des choses dignes de châtiment, recevra peu de coups." Ou bien on peut comprendre ces paroles en les appliquant à celui qui est établi dans la grâce, qui fait le mal non pas, à la vérité, en l'accomplissant en acte ou par un assentiment de l'esprit, mais seulement en le désirant selon la passion de l'appétit sensible. Et cette

[538] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae Q. 77; Q. 109, a. 8.

homine per gratiam reparato, e converso oportet intelligere per hoc quod dicit *volo* voluntate completa perdurante in electione particularis operationis, ut per hoc quod dicit *ago* intelligatur actio incompleta, quae consistit tantum in appetitu sensitivo non perveniens usque ad rationis consensum. Homo enim sub gratia constitutus, vult quidem mentem suam a pravis concupiscentiis conservare, sed hoc bonum non agit propter motus inordinatos concupiscentiae insurgentes in appetitu sensitivo. Et simile est quod dicit Gal. V, 17. — *ut non quaecumque vultis, illa faciatis*. Secundo quantum ad perpetrationem mali, subdit : *sed quod odi malum, illud facio*. Quod quidem si intelligatur de homine peccatore, per hoc quod dicit *odi* intelligatur quoddam odium imperfectum, secundum quod omnis homo naturaliter odit malum. Per hoc autem quod dicit *facio* intelligatur actio perfecta per operis executionem secundum rationis consensum. Nam illud odium mali in universali, tollitur in particulari eligibili per inclinationem habitus vel passionis. Si vero intelligitur de homine sub gratia constituto, per hoc quod dicit *facio* intelligitur e converso actio imperfecta, quae consistit in sola concupiscentia appetitus sensitivi. Per hoc quod dicit *odi* intelligitur odium

concupiscence l'emporte sur la raison et l'intelligence, parce qu'elle prévient le jugement qui, en survenant, empêche une pareille exécution. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ne dit pas expressément : "Je comprends que cela ne doit pas être fait", mais : "Je ne comprends pas", parce que l'intellect n'ayant pas encore délibéré, ou sans sa perception, une telle action de la concupiscence surgit : "La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair."

564. — 2. Quand[539] <l'Apôtre> dit : Or si je fais ce que je ne veux pas, etc., il prouve ce qu'il avait dit, par la division et par l'effet.

Par division d'abord. Il a dit : Car ce que je fais, etc. ; ce qui contient deux termes : ne pas faire le bien, et faire le mal, car celui qui ne fait pas le bien est réputé commettre le péché, par omission.

En disant ensuite : je ne le comprends pas, il le prouve par l'effet; parce que l'intelligence meut la volonté[540], vouloir est l'effet, de ce qui est acte d'intellection[541].

565. — Il dit donc d'abord quant à l'omission du bien : car le bien que je veux, je ne le fais pas. Ce qui peut s'entendre en premier lieu de l'homme en état de péché. Et dans ce sens le mot "faire" doit être pris pour l'action complète, qui s'accomplit extérieurement par le consentement de la raison. Mais le mot "vouloir" doit être entendu non pas de la

[539] Lieu parallèle : Somme Théologique 1 Q. 13, a. 5, sol. 1.

[540] Saint Thomas a toujours enseigné, d'accord avec Aristote, que l'intelligence meut la volonté en ce que, pour vouloir quelque chose, il faut déjà en connaître l'existence et la nature. C'est donc l'intel ligence qui présente à la volonté l'objet déterminé auquel s'attache son vouloir. Mais, comme le remarque également Aristote (De anima III, 6, 433a-b; in Librum de anima, éd. R. Gauthier, p. 490-491), l'intelligence ne fait pas connaître le désirable en tant que désirable : c'est l'appétit qu'il éveille en nous qui le révèle comme désirable. D'où le rôle moteur que saint Thomas progressant dans sa réflexion a reconnu à la volonté dans l'acte même de l'intel ligence pour connaître, encore faut-il vouloir connaître. Assu rément le vrai est l'objet de l'intelligence et le bien celui de la volonté (car toute volonté désire son bien). Mais on doit dire aussi que le vrai est le bien de l'intelligence et que le bien est la vérité de la volonté, " Quant à l'exercice de l'acte, la volonté meut l'intelligence, car le vrai lui-même, qui est la perfection de l'intelligence, est contenu dans le bien universel comme un certam bien particulier. Mais pour ce qui est de la détermination de l'acte, laquelle vient de l'objet, c'est l'intelligence qui meut la volonté car le bien lui-même est saisi sous une certaine raison particulière comprise sous la raison universelle du vrais (Somme Théologique 1-2 Q. 9, a. 1; trad. H. Gardeil, Les Actes humains, t. I, Paris; Tournai-Rome, Desclée et Cie et Ed. du Cerf, 1962 (rééd. Ed. du Cerf, 1997], p. 93).

[541] Sur l'intelligence comme moteur de la volonté, et récipro quement, voir les lieux parallèles Somme Théologique 1 Q. 9, a. 1; Q. 17, a. 1; Q. 82, a. 4; De veritate, Q. 14, a. 1 et 2; Q. 22, a. 2; De malo, Q. 4, a. 2; Q. 6 (corps de l'article et sol. 10 et 12).

perfectum quo quis perseverat in detestationem mali usque ad finalem reprobationem ipsius, de quo dicitur in Ps. CXXXVIII, 22. — *perfecto odio oderam illos*, scilicet malos, inquantum sunt peccatores. II Mach. III, 1. — *cum leges adhuc optime custodirentur propter Oniae pontificis pietatem, et alios odio habentes malum*. Deinde cum dicit *si autem quod nolo* etc., concludit ex praemissa dispositione hominis, quod lex sit bona, dicens *si autem quod nolo, illud facio*, quocumque dictorum modorum intelligatur, hoc ipso quod nolo malum, *consentio legi, quoniam bona est*, in hoc quod prohibet malum, quod ego naturaliter nolo. Manifestum est enim quod inclinatio hominis secundum rationem ad volendum bonum et fugiendum malum est secundum naturam vel gratiam, et utraque est bona. Unde et lex, quae huic inclinationi consentit praecipiendo bonum et prohibendo malum, eadem ratione est bona. Prov. IV, 2. — *donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis*, et cetera. Deinde cum dicit *nunc autem ego*, etc., probat quod dixerat de conditione hominis, scilicet quod sit carnalis venumdatus sub peccato. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *scio enim*, etc.; tertio concludit intentum, ibi *si autem quod nolo*, et cetera. Quod autem homo carnalis venumdatus sub peccato, quasi aliqualiter sit servus peccati, ex hoc apparet quod ipse non agit sed agitur a peccato. Ille enim qui est liber, ipse per seipsum agit et non ab alio agitur. Et ideo dicit : dictum est quod per intellectum et voluntatem *consentio legi, nunc autem*, dum contra legem facio, *ego iam non operor illud* quod facio contra legem, *sed peccatum, quod in me habitat*, et sic patet me esse servum peccati, in quantum peccatum, in me quasi dominium habens, operatur. Et hoc quidem recte ac faciliter potest intelligi de homine sub gratia constituto, quod enim concupiscit malum secundum appetitum sensitivum ad carnem

volonté parfaite, à laquelle il appartient de prescrire l'œuvre, mais d'une sorte de volonté imparfaite, par laquelle les hommes veulent le bien d'une manière générale, comme ils portent aussi un jugement droit sur ce même bien, quoique par l'habitude ou la passion mauvaise ce jugement se pervertisse et la volonté se déprave à tel point dans l'acte particulier qu'on ne fait point ce qu'en général on sait devoir être fait et qu'on voudrait faire.

Mais si l'on applique ce passage à l'homme rétabli par la grâce, il faut, au contraire, entendre ce mot <de l'Apôtre> "je veux", c'est-à-dire d'une volonté parfaite qui persévère dans l'élection de l'œuvre particulière, en sorte que par les mots "je fais", on comprenne l'action incomplète, qui consiste seulement dans l'appétit sensible et ne parvient pas jusqu'au consentement de la raison. Car l'homme en état de grâce veut en vérité préserver son esprit des concupiscences mauvaises, mais il ne fait pas le bien à cause des mouvements désordonnés de la concupiscence qui surgissent dans l'appétit sensible. Et c'est dans le même sens qu'il dit <dans l'épître> aux Galates : "La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair en effet, ils sont opposés l'un à l'autre, de sorte que vous ne faites pas tout ce que vous voulez."

566. — Ensuite, en ce qui concerne l'accomplissement du mal, il ajoute : *mais le mal que je hais, je le fais.* Si l'on entend ce passage de l'homme pécheur, lorsqu'il dit : *je hais*, il faut comprendre une sorte de haine imparfaite, en tant que tout homme hait naturellement le mal. Mais quand il dit : *je le fais*, il faut comprendre l'action rendue parfaite par l'exécution de l'œuvre, suivant le consentement de la raison. Car cette haine du mal en général disparaît, dans l'élection de l'acte parti culier, par l'inclination de l'habitude ou de la passion.

Mais si l'on entend ce passage de l'homme en état de grâce, lorsqu'il dit : *je le fais*, il faut comprendre au contraire l'action imparfaite,

pertinentem, non procedit ex opere rationis, sed ex inclinatione fomitis. Illud autem homo dicitur operari quod ratio operatur, quia homo est id quod est secundum rationem : unde motus concupiscentiae, qui non sunt a ratione sed a fomite, non operatur homo sed fomes peccati, qui hic peccatum nominatur. Iac. IV, 1. — *unde bella et lites in vobis ? Nonne ex concupiscentiis vestris quae militant in membris vestris ?* Sed de homine sub peccato constituto hoc proprie intelligi non potest, quia eius ratio peccato consentit, et ideo ipsemet operatur. Unde dicit Augustinus, et habetur in Glossa : *multum fallitur homo, qui consentiens est concupiscentiae carnis suae : et quod illa desiderat decernens facere, et statuens putat sibi adhuc esse dicendum : non ego operor illud*. Potest tamen, licet extorte, exponi etiam de homine peccatore. Actio enim maxime attribuitur principali agenti, quod secundum proprietatem suam movet, non autem agenti quod movet vel agit secundum proprietatem alterius a quo movetur. Manifestum est autem quod ratio hominis, secundum illud quod est proprium sibi, non inclinatur ad malum sed secundum quod movetur a concupiscentia. Et ideo operatio mali quam ratio facit, prout est a concupiscentia victa, non attribuitur principaliter rationi, quae hic per hominem intelligitur, sed potius ipsi concupiscentiae vel habitui, ex quo ratio inclinatur ad malum. Dicitur autem peccatum habitare in homine, non quasi peccatum sit res aliqua, cum sit privatio boni, sed designatur	qui consiste dans la seule concupiscence de l'appétit sensible[542]. En disant : je hais, il faut comprendre la haine parfaite, par laquelle on persévère dans la détestation du mal jusqu'à sa réprobation finale, dont il est dit : "Je les haïssais d'une haine parfaite ", c'est-à-dire les méchants, en tant qu'ils sont pécheurs. <Et encore> : "Lorsque les lois étaient encore parfaitement observées, à cause de la piété d'Onias, le pontife, et des esprits, qui avaient en haine le mal." **567. — B**. En disant ensuite[543] : 16 Or si je fais ce que je ne veux pas, etc., il conclut, en se fondant sur la disposition de l'homme qu'il vient d'exposer, que la Loi est bonne. De quelque manière qu'on entende ces paroles, par le fait même que je ne veux pas le mal, je donne mon consentement à la Loi, parce qu'elle est bonne, en ce sens qu'elle interdit le mal, que naturellement moi je ne veux pas. Il est évident, en effet, que l'inclination de l'homme, selon la raison, le porte à vouloir le bien et à fuir le mal, selon la nature' ou la grâce, et que l'une et l'autre sont bonnes[544]; Aussi la Loi, qui en prescrivant le bien et en défendant le mal est d'accord avec cette inclination, est-elle également bonne : "Je vous accorderai un don excellent; n'abandonnez pas ma Loi." **568. — II**. En ajoutant : 17 Mais en réalité ce n'est plus moi, etc., il prouve ce qu'il avait dit de la condition de l'homme, à savoir qu'il est charnel et vendu au pouvoir du péché. Et sur ce point il fait trois choses **A)** Il énonce son intention.

[542] Dans ce passage, " parfait" doit être pris au sens littéral de "entièrement fait", "entièrement accompli", et non au sens de " doué de toutes les qualités." De même "imparfait" signifie "inachevé", "incomplet." Saint Thomas se réfère ici â son analyse de l'acte volontaire (devenue classique en philosophie). Il distingue, en particulier, l'intention, la délibération et le consentement, le choix (Ou élection) et la décision, enfin l'exécution. C'est donc l'exécution qui rend "parfaite" l'action pécheresse, puisqu'elle l'achève. Au contraire, la seule concupiscence qui en reste au stade de l'intention constitue une "action imparfaite" (d'où le " je le fais " paulinien), compatible avec l'état de grâce. Comme nous l'avons déjà vu, le péché ne consiste pas pour saint Thomas dans la concu piscence.

[543] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2 Q. 63, a. 1.

[544] C'est le lieu de répéter que la nature étant voulue par Dieu, qui l'a créée, est bonne en elle-même et bon le vouloir de la nature, par quoi il faut entendre, dans le cas de l'être humain, non la seule nature sensible, mais d'abord la nature rationnelle qui le spécifie parmi tous les vivants. Nous sommes ici aux antipodes de l'anthro pologie luthérienne.

permanentia huiusmodi defectus in homine. Deinde cum dicit *scio enim* probat quod peccatum habitans in homine, operetur malum quod homo facit. Et primo ponit medium ad probandum propositum; secundo illud medium manifestat, ibi *nam velle*, et cetera. Probat ergo primo quod peccatum habitans in homine operetur malum quod homo facit. Quae quidem probatio manifesta est secundum quod verba referuntur ad hominem sub gratia constitutum, qui est liberatus a peccato per gratiam Christi, ut supra VI, 22 habitum est. Quantum ergo ad eum in quo Christi gratia non habitat, nondum est liberatus a peccato. In carne autem gratia Christi non habitat sed habitat in mente, unde infra VIII, 10 dicitur, quod *si Christus in nobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem vivit propter iustificationem*. Igitur adhuc in carne dominatur peccatum quod operatur concupiscentia carnis. Carnem enim hic accipit simul cum viribus sensitivis. Sic enim caro distinguitur contra spiritum et ei repugnat, in quantum appetitus sensitivus tendit in contrarium eius quod ratio appetit, secundum illud Gal. V, v. 17. — *caro concupiscit adversus spiritum*. Dicit ergo : dictum est quod *in me*, etiam per gratiam reparato, *peccatum operatur*; sed intelligendum est in me, secundum carnem simul cum appetitu sensitivo. *Scio enim*, per rationem et experimentum, *quod bonum*, scilicet gratiae, quo reformatus sum, *non habitat in me*. Sed ne intelligatur secundum rationem, secundum modum superius positum, exponit : *hoc est in carne mea*. Nam in me, id est, in corde meo, hoc bonum habitat, secundum illud Eph. III, 17. — *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Et per hoc patet, quod hoc verbum non patrocinatur Manichaeis, qui volunt carnem non esse bonam secundum naturam, et ita non esse creaturam Dei bonam, cum scriptum sit I Tim. IV, 4. — *omnis creatura Dei bona est*. Non enim hic apostolus agit

B) Puis, il prouve sa proposition [n° 572] : 18 Car je sais que le bien, etc.

C) Enfin, il en déduit la conclusion qu'il s'est proposée [n° 582] : 20 Or si je fais ce que je ne veux pas, etc.

569. — A. Que l'homme charnel soit vendu au pouvoir du péché, qu'il soit en quelque façon l'esclave du péché, on le voit dans le fait que ce n'est pas lui qui agit, mais qu'il est mû par le péché. Car celui qui est libre agit de lui-même et par lui-même, et n'est point mû par un autre[545]. Voilà pourquoi <l'Apôtre> déclare : J'ai dit que par l'intelligence et la volonté je donne mon consentement à la Loi [...]. Mais en réalité, lorsque j'agis contre la Loi, ce n'est plus moi qui fais ce que je fais contre la Loi, mais le péché qui habite en moi. Ainsi il est évident que moi je suis esclave du péché, dans la mesure où il opère en moi comme s'il avait un pouvoir.

570. — On peut appliquer cette doctrine avec vérité et facilité à l'homme en état de grâce, car le mal qu'il convoite selon l'appétit sensible appartenant à la chair ne procède pas de l'acte rationnel, mais de l'inclination due au foyer <du péché>. Or l'homme est réputé faire ce que la raison opère, parce que l'homme est selon la raison. C'est pourquoi les mouvements de la concupiscence, qui ne procèdent point de la raison, mais du foyer <du péché>, ne sont pas l'œuvre de l'homme mais de ce foyer que l'Apôtre appelle ici péché : "D'où viennent les guerres et les procès entre vous ? N'est-ce pas de là ? de vos concupiscences qui combattent dans vos membres **?**" Mais on ne peut à proprement parler appliquer cette doctrine à l'homme en état de péché, parce que sa raison consentant au péché, il l'opère par lui-même. Aussi Augustin dit-il, et ce passage figure dans *la Glose* : "Il commet une grossière erreur, l'homme qui, tout en consentant à la concupiscence de sa chair et en prenant la ferme décision d'accomplir ce qu'elle désire, se croit en droit de déclarer : Ce n'est pas moi qui le fais[546]."

[545] Voir ARISTOTE, Métaphysique I, 2 [b 25-271; AL, XXV, 1-l', p. 9; AL, XXV 2, p. 11. Lieu parallèle Super Metaphys. I, lect. 3.

[546] SAINT AUGUSTIN, De nuptiis et concupiscentia I, XXVIII, 31 (BA 23, 124-125). La traduction est empruntée à l'édition citée. — Glosa in Rom. VII, 20 (GPL, col. 1429 A).

de bono naturae, sed de bono gratiae, quo a peccato liberamur. Si vero hoc referatur ad hominem sub peccato existentem, superflue additur quod dicit *hoc est in carne mea*. Quia in homine peccatore bonum gratiae non habitat nec quantum ad carnem, nec quantum ad mentem; nisi forte quis extorte velit exponere hoc esse dictum quia peccatum, quod est privatio gratiae, quodammodo a carne derivatur ad mentem. Deinde cum dicit *nam velle*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo ex hominis facultate; secundo, ex hominis actione, quae facultatem demonstrat, ibi *non enim quod volo*, et cetera. Facultas autem hominis primo describitur quantum ad voluntatem, quae videtur in hominis esse potestate. Unde dicit *nam velle adiacet mihi*, id est propinquum est mihi, quasi sub mea potestate existens. Nihil enim est tam in hominis voluntate constitutum, quam hominis voluntas, ut Augustinus dicit. Secundo ponit facultatem hominis, vel potius difficultatem, quantum ad consummationem effectus, cum subdit *perficere autem bonum non invenio*, scilicet in mea potestate existens, secundum illud Prov. XVI, 1. — *hominis est praeparare animum*; et iterum : *cor hominis disponit viam suam, sed domini est dirigere gressus eius*. Hoc autem verbum patrocinari videtur Pelagianis, qui dicebant quod initium boni operis est ex nobis in quantum bonum volumus. Et hoc est quod videtur apostolus dicere : *perficere autem bonum non invenio*. Sed hunc sensum excludit apostolus Phil. c. II, 13 dicens : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*. Quod ergo dicit *velle adiacet mihi*, scilicet per gratiam iam reparato, est ex operatione divinae gratiae, per quam quidem gratiam non solum volo bonum, sed etiam aliquid boni facio, quia repugno concupiscentiae et contra eam ago ductus spiritu, sed non invenio in mea potestate quomodo istud bonum perficiam,

571. — On peut toutefois, mais en forçant le sens, expliquer ce passage en l'appli quant aussi à l'homme pécheur. Car un acte est attribué surtout à l'agent principal qui meut selon sa propriété, et non à l'agent qui se meut et qui agit selon la propriété d'un autre dont il reçoit le mouvement. Or il est manifeste que la raison de l'homme, selon qu'elle lui est propre, n'est pas inclinée vers le mal, mais selon qu'elle est mue par la concupiscence. Et c'est pourquoi l'exécution du mal due à la raison, en tant que vaincue par la concupiscence, n'est pas attribuée principalement à la raison, qui est ici prise pour l'homme mais plutôt à la concupiscence elle-même ou à l'habitude, par laquelle la raison est inclinée au mal. On dit que le péché habite dans l'homme, non comme si le péché était un être réel, puisqu'il n'est que la privation du bien[547], mais pour désigner la permanence de cette absence dans l'homme[548].

572. — B. Lorsqu'il dit : 18 *Car je sais,* <l'Apôtre> prouve que le péché, habitant dans l'homme, opère le mal que fait l'homme. Et :

1) Il expose d'abord un moyen terme pour prouver sa proposition.

2) Puis, il explique ce moyen terme [n° 577] : en effet, vouloir est à ma portée, etc.

573. — 1. <L'Apôtre> prouve donc d'abord que le péché, habitant dans l'homme, opère le mal que fait l'homme. La preuve est manifeste si ces paroles se réfèrent à l'homme en état de grâce, lequel est libéré du péché par la grâce du Christ, comme on l'a dit plus haut**.** Et donc pour l'homme en qui la grâce du Christ n'habite pas, ce dernier n'est pas encore libéré du péché. Or la grâce du Christ n'habite pas dans la chair, mais dans l'esprit, ce qui fait dire à <l'Apôtre> que si le Christ est en nous, "le corps, il est vrai, est mort à cause du péché; mais l'esprit vit à cause de la justification." Il domine donc encore dans la

[547] Lieux parallèles Somme Théologique P, Q. 49, a. 1; 1a-2ae, Q. 75, a. 1; 2 Sentences dist. 34, a. 3; De malo, Q. 1, a. 3; Ad Rom. 11, 36, lect. 5 (éd. Marietti, n 984).

[548] Voir Glosa in Rom. VII, 20 (GPL, col. 1423 D).

ut scilicet totaliter concupiscentiam excludam. Et per hoc manifestatur, quod bonum gratiae non habitat in carne, quia si in carne habitaret, sicut habeo facultatem volendi bonum per gratiam habitantem in mente, ita haberem facultatem perficiendi bonum per gratiam habitantem in carne. Si vero referatur ad hominem sub peccato constitutum, sic exponi poterit, ut *velle* accipiatur pro voluntate incompleta, quae ex instinctu naturae in quibuscumque peccantibus est ad bonum. Sed illud velle adiacet homini, id est iuxta hominem iacet, quasi infirmum, nisi gratia voluntati tribuat efficaciam ad perficiendum. Deinde cum dicit *non enim quod volo*, etc., manifestat quod dixerat ex actione hominis, quae est signum et effectus facultatis humanae. Ex hoc enim apparet, quod homo non invenit perficere bonum, quia non agit bonum quod vult, sed facit malum quod non vult, et hoc quidem supra expositum est. Deinde cum dicit *si autem quod nolo*, etc., concludit illud quod supra proposuerat, dicens *si autem quod nolo illud facio, non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*; et hoc etiam supra expositum est. Sed notandum est quod ex uno et eodem medio, scilicet *quod nolo illud facio*, apostolus duo concludit quae supra posuerat, scilicet legis bonitatem, cum dicit : *si autem quod nolo illud facio, consentio legi Dei quoniam bona est*, et iterum dominium peccati in homine, cum dicit hic *si autem quod nolo illud facio,*	chair le péché qui opère par la concupiscence de la chair. Car <l'Apôtre> donne ici au mot "chair" la même acception que puissances sensibles. C'est ainsi, en effet, que la chair se sépare de l'esprit et qu'elle combat contre lui, selon que l'appétit sensible tend vers le contraire de ce que la raison demande, suivant ce passage <de l'épître aux> Galates : "La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair en effet, ils sont opposés l'un à l'autre, de sorte que vous ne faites pas tout ce que vous voulez." **574.** — J'ai dit que ce qui est en moi, même ce qui a été rétabli par la grâce, c'est le péché qui l'opère; mais il faut comprendre en moi, selon que la chair est jointe à l'appétit sensible. Car je sais, par la raison et par l'expérience, que le bien, à savoir celui de la grâce par laquelle j'ai été reformé, n'habite pas en moi. Mais de crainte que l'on comprenne <en moi> selon la raison[549] et comme on l'a exposé plus haut il explique : C'est-à-dire dans ma chair. Car ce bien habite en moi, c'est-à-dire dans mon cœur, selon cette parole : "Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs." **575.** — On voit[550] par là que les manichéens[551] ne peuvent se prévaloir de cette parole, eux qui prétendent que la chair n'est pas bonne selon la nature, et que par conséquent la créature de Dieu ne l'est pas, alors qu'il est écrit : "Toute créature de Dieu est bonne." Or l'Apôtre ne traite pas ici du bien de la nature, mais du bien de la grâce,

[549] "Selon la raison", c'est-à-dire "de crainte que l'on comprenne ce en moi comme désignant la raison" puisqu'on a dit, au para graphe 571, que la raison peut être prise pour la personne humaine, le moi. Or, il y aurait là une contradiction, car ce qui habite dans le moi véritable (la raison, la personne, le cœur), c'est le bien, et, tout particulièrement en ce texte de saint Paul qui parle du péché et de la grâce, le bien sumaturel du salut, et non la puissance du péché. S'ensuit-il que la chair soit mauvaise de nature — comme le soutiennent les manichéens et beaucoup de sectes gnosncisantes ? Si oui, alors le texte de saint Paul (nul bien n'habite en moi, c'est-à-dire dans ma chair) signifie que la création corporelle est mauvaise par elle-même. On voit l'enjeu du débat. Saint Thomas va répondre, fort brièvement, en distinguant le bien de la nature et le bien de la grâce : que le bien de la grâce n'habite pas dans la chair ne signifie pas que la chair soit privée du bien de la nature. Or, saint Paul parle du premier, non du second.

[550] Lieux parallèles Somme Théologique I', Q. 48, a. 1; Q. 49, a. 3; Q. 91, a. 2;

[551] Voir SAINTAUGUSTIN, De haeresibus XLVI (CCL 46, 316-317).

non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Quarum duarum conclusionum prima pertinet ad hoc quod dixerat *lex spiritualis est*, secunda ad hoc quod dixerat *ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato*. Sed primam conclusionem, quae est de bonitate legis, elicit ex illo medio, ratione eius quod dicit *nolo*, quia eius ratio non vult illud quod lex prohibet, et ex hoc patet legem esse bonam. Sed ex parte eius quod dicit *illud facio*, concludit in homine dominari peccatum, quod contra voluntatem rationis operatur.	par laquelle nous sommes libérés du péché. **576. —** Mais si[552] l'on rapporte ces paroles à l'homme en état de péché, il est superflu de dire ce qui suit : c'est-à-dire dans ma chair; parce que dans l'homme pécheur le bien de la grâce n'habite ni quant à la chair, ni quant à l'esprit; à moins peut-être qu'on ne veuille forcer l'explication de ces paroles, parce que le péché, qui est la privation de la grâce, s'étend de la chair à l'esprit. **577. —** 2. Quand il dit ensuite : en effet, vouloir est à ma portée, etc., <l'Apôtre> explique ce qu'il avait dit. Et **a)** D'abord, par une faculté de l'homme. **b)** Puis, par l'action de l'homme, qui montre <l'existence de> cette faculté [n° 581] : Car je ne fais pas le bien que je veux, etc. **578. —** a. [553]La faculté de l'homme est décrite d'abord quant à la volonté, qui semble être en son pouvoir; aussi dit-il : *en effet, vouloir est à ma portée,* c'est-à-dire est proche de moi et comme sous mon pouvoir. Car il n'est rien d'aussi établi dans la volonté de l'homme que sa volonté, comme le dit Augustin[554]. Puis il expose la faculté de l'homme ou plutôt sa difficulté à effectuer l'action, lorsqu'il ajoute : *mais accomplir le bien, je ne le puis*, c'est-à-dire ce n'est pas en mon pouvoir, selon ce passage : "C'est à l'homme de préparer son âme è, et plus loin : "Le cœur de l'homme dispose sa voie; mais c'est au Seigneur de diriger ses pas." **579. —** Cette parole[555] semble au contraire favoriser les pélagiens, eux qui prétendaient que le commencement de la bonne œuvre vient de nous-mêmes, en tant que nous voulons le bien[556]. Et il semble que ce soit la pensée de l'Apôtre : mais accomplir le bien, je ne le puis. Mais l'Apôtre rejette cette interprétation, lorsqu'il dit aux Philippiens : "C'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire "

[552] Lieu parallèle : Somme Théologique 1a Q. 83, a. 1.
[553] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 10, a. 1; De veritate, Q. 22, a. 5 et 9.
[554] Voir SAINT AUGUSTIN, De libero arbitrio III, III, 6-8 (BA 6, 334-343). Voir aussi Retractationes I, Ix, 3 (BA 12, 314-315).

[555] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 5; 1a-2ae, Q. 109, a. 6 ; 2a-2 Q. 6, a. 1; 3 Contra Gentiles c. 149; De venu., Q. 24, a. 14; De quodL 1, Q. 4, a. 2.
[556] Voir SAINT AUGUSTIN, De haeresibus LXXXVIII (CCL 46, 340-341).

	580. — Quand donc <l'Apôtre> dit vouloir est à ma portée, à savoir de moi qui ai été restauré déjà par la grâce, cela vient de l'opération de la grâce divine, par laquelle non seulement je veux le bien, mais je fais aussi quelque chose de bien, parce que je résiste à la concupiscence et que j'agis contre elle sous la conduite de l'Esprit; mais je ne trouve pas en mon pouvoir le moyen d'accomplir ce bien, afin de détruire totalement la concupiscence. Et en cela, il est manifeste que le bien de la grâce n'habite pas dans ma chair, parce que s'il y habitait, de même que j'ai la faculté de vouloir le bien par la grâce habitant dans mon esprit, ainsi aurais-je la faculté d'accomplir le bien par la grâce habitant dans ma chair. Mais si l'on rapporte ce passage à l'homme en état de péché, on pourrait l'expliquer en prenant "vouloir" dans le sens d'une volonté incomplète qui, par l'instinct de la nature, porte au bien tous ceux qui pèchent. Mais ce vouloir est à la portée de l'homme, c'est-à-dire gisant près de lui comme un infirme, à moins que la grâce ne donne à la volonté l'efficacité d'accomplir <le bien>. **581. —** b. Lorsque <l'Apôtre> dit : Car je ne fais pas le bien que je veux, il explique ce qu'il avait dit par l'action de l'homme, qui est le signe et l'effet de la faculté humaine. Par là, en effet, on voit que l'homme ne trouve pas le moyen d'accomplir le bien, parce qu'il ne fait pas le bien qu'il veut, tandis qu'il fait le mal qu'il ne veut pas; et ce sens a déjà été exposé plus haut [n° 564s]. **582. —** c. En disant ensuite : 20 Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi, <l'Apôtre> tire la conclusion qu'il s'était proposée plus haut; et cela a aussi été expliqué précédemment. Mais il faut noter cependant qu'à partir d'un seul et même moyen terme, à savoir, je fais ce que je ne veux pas, l'Apôtre tire les deux conclusions qu'il avait établies auparavant, à savoir la bonté de la Loi, lorsqu'il dit : *Or si je fais ce que je veux pas,* je donne mon consentement à la Loi de Dieu, parce qu'elle est bonne; et d'autre part le règne du péché dans l'homme, quand il dit ici : Or si je fais ce que je ne veux

	pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. La première de ces deux conclusions se rapporte à ce qu'il avait dit La Loi est spirituelle; la seconde, à ce qu'il avait dit, au même endroit : mais moi je suis charnel, vendu au pouvoir du péché. Mais la première conclusion sur la bonté de la Loi, <l'Apôtre> la tire de ce moyen terme, sur la base de cette parole je ne veux pas, parce que sa raison ne veut pas ce que la Loi défend, d'où il est évident que la Loi est bonne. Et en se fondant sur cette parole je fais, il conclut que le péché règne dans l'homme, puisqu'il opère contre la volonté de la raison[557].
Lectio 4	**Leçon 4 [Versets 21 à 25]**
	[n° 5841 21 Je trouve donc cette Loi pour moi qui veux faire le bien : c'est le mal qui est à ma portée; [n° 585] 22 car je me complais dans la Loi de Dieu selon l'homme intérieur; [n° 586] 23 mais je vois dans mes membres une autre Loi qui combat la loi de mon esprit, et me captive sous la loi du péché, laquelle est dans mes membres. [n° 589] 24 Moi, homme, misérable, qui me libérera du corps de cette mort ? [n° 592] 25 La grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre Seigneur! Donc me voilà asservi par la raison à la Loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché.
[86198] Super Rom., cap. 7 l. 4 Postquam apostolus ostendit legem esse bonam ex eo quod rationi concordat, hic infert duas conclusiones secundum duo quae posuerat; secunda ponitur, ibi *video autem aliam legem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo infert conclusionem ex dictis; secundo ponit signum ad maiorem	**583. —** Après avoir montré que la Loi est bonne en ce qu'elle concorde avec la raison [n° 556], l'Apôtre déduit ici deux conclusions correspondant aux deux points qu'il a établis la seconde conclusion est exposée à ces mots : 23 *Mais je vois dans mes membres une autre loi, etc.* **I.** À l'égard de la première conclusion il fait

[557] "Je fais ce que je ne veux pas." Cette proposition joue le rôle d'un moyen terme, parce que, par son moyen, saint Paul parvient à établir les deux conclusions qu'il avait en vue. Pourquoi deux conclusions ? Parce que cette "proposition moyen terme" comprend deux affirmations : 1) je fais cela; 2) que je ne veux pas. Prenons la seconde : pourquoi est-ce que je ne veux pas (le mal que je fais) Parce que, de sa nature rationnelle et spirituelle (échappant au déterminisme de la chair), la volonté acquiesce au bien, lequel est connu, déjà par la loi naturelle, plus encore par la Loi révélée et sumaturelle. Ainsi, le fait même de ce non-vouloir prouve que la volonté comme la Loi dont elle reconnaît spontanément la vérité appartiennent au domaine de l'esprit. Mais (Ce que je ne veux pas), je le fais quand même, ce qui ne s'explique que si l'on admet qu'en nous règne et prévaut la puissance du péché.

manifestationem, ibi *condelector*, et cetera. Duo autem supra posuerat. Primum quidem quod lex spiritualis est, quo iam probato, concludit sic : *invenio igitur*, scilicet per experimentum, *legem* Moysi consonam esse *mihi volenti facere bonum*, id est rationi meae, per quam bonum approbo et malum detestor, dum et ipsa lex bonum mandat et malum prohibet. Deut. XXX, 14. — *iuxta te est verbum valde in ore tuo et in corde tuo ut facias illud*. Et hoc modo necessarium fuit quod, id est *quia malum*, id est peccatum vel fomes peccati, *mihi adiacet*, id est iuxta rationem meam iacet, quasi carnem meam inhabitans. Mich. VIII, 5. — *ab ea quae dormit in sinu tuo, custodi claustra oris tui*, id est a carne. Deinde cum dicit *condelector enim*, etc., ponit signum per quod ostenditur quod lex rationi consentiat. Nullus enim delectatur nisi in eo quod est sibi conveniens. Homo autem secundum rationem delectatur in lege Dei; ergo lex Dei est conveniens rationi. Et hoc est quod dicit *condelector legi Dei secundum interiorem hominem*, id est secundum rationem et mentem, quae interior homo dicitur, non quod anima sit effigiata secundum formam hominis, ut Tertullianus posuit, vel quod ipsa sola sit homo, ut Plato posuit, quod homo est anima utens corpore; sed quia id quod est principalius in homine dicitur homo, ut supra dictum est. Est autem in homine principalius, secundum apparentiam quidem, id quod est exterius, scilicet corpus sic effigiatum, quod dicitur homo exterior;	deux choses : **A)** Il la déduit de ce qui précède. **B)** Il donne un signe pour que sa preuve ait plus de poids [n° 585] : 22 car je me complais, etc. **584. — A**. <L'Apôtre> avait exposé deux choses plus haut. Premièrement, que la Loi est spirituelle, et ce point ayant été prouvé, il conclut ainsi : 21 trouve donc, par expérience, que la Loi de Moïse s'accorde avec moi qui veux faire le bien, c'est-à-dire avec ma raison, par laquelle j'approuve le bien et déteste le mal, puisque la Loi elle-même ordonne le bien et défend le mal : < La parole est tout près de toi, dans ta bouche, et dans ton cœur, pour que tu la pratiques." Il a été nécessaire qu'il en fût ainsi, parce que le mal, c'est-à-dire le péché ou le foyer du péché, est à ma portée, en d'autres termes est près de ma raison, habitant en quelque sorte dans ma chair : "Pour celle qui dort près de toi, ferme la porte de ta bouche ", c'est-à-dire à la chair. **585. — B**. En disant : 22 car je me complais, etc., il donne un signe qui montre que la Loi concorde avec la raison. Car nul ne trouve du plaisir si ce n'est dans ce qui lui convient. Or l'homme selon la raison trouve son plaisir dans la Loi de Dieu donc la Loi de Dieu s'accorde avec la raison. C'est ce que dit <l'Apôtre>[558] — car je me complais dans la Loi de Dieu selon l'homme intérieur, c'est-à-dire selon la raison et l'intelligence, qu'on appelle l'homme intérieur, non parce que l'âme a été façonnée selon la forme du corps, comme l'a dit Tertullien[559] ou parce qu'elle

[558] Lieux parallèles : Somme Théologique P, Q. 75, a. 1 et a. 5; 2 Contra Gentiles C. 49; IIAd Cor. 4, 16, Iect. 5 (éd. Marietti, n° 146).

[559] Voir TERTULLIEN, De anima V (CCL 2, 786-787). Voir dans saint Augustin son commentaire sur l'erreur de Tertullien à propos de la nature, De Genesi adiitieram X, xxv, 41-43 (BA 49, 220-223).

secundum veritatem autem id quod est intrinsecum, scilicet mens vel ratio, quae hic dicitur homo interior. Ps. CXVIII, 103. — *quam dulcia faucibus meis eloquia tua*. I Mach. XII, 9. — *habentes solatio libros sanctos, qui in manibus nostris sunt*. Deinde cum dicit *video autem*, etc., ponit aliam conclusionem quae respondet ei quod supra posuerat dicens *ego autem carnalis sum*, et cetera. Dicens *video aliam legem in membris meis*, quae est fomes peccati, quae quidem potest dici lex duplici ratione. Uno modo propter similes effectus, quia sicut lex inducit ad bonum faciendum, ita fomes inducit ad peccandum. Alio modo per comparationem ad causam. Cum autem fomes sit quaedam poena peccati, duplicem causam habet : unam quidem ipsum peccatum, quod in peccante dominium accepit, et ei legem imposuit, quae est fomes, sicut dominus servo victo legem imposuit. Alia causa fomitis est Deus qui hanc poenam homini peccanti indidit, ut rationi eius inferiores vires non obedirent. Et secundum hoc ipsa inobedientia inferiorum virium, quae dicitur fomes, lex dicitur inquantum est per legem divinae iustitiae introducta, sicut iusti iudicis sententia quae legem habet, secundum illud I Reg. XXX, 25. — *et factum est hoc ex die illa, et deinceps constitutum et praefinitum, et quasi lex in Israel usque ad diem hanc*. Haec autem lex originaliter quidem consistit in appetitu sensitivo, sed diffusive invenitur in omnibus membris, quae deserviunt	seule est l'homme, comme Platon[560] l'a avancé <en disant> que l'homme est une âme qui se sert d'un corps; mais parce qu'on appelle homme ce qu'il y a de plus fondamental en lui, comme on l'a dit plus haut [n° 570]. Or l'élément le plus fondamental dans l'homme, selon l'apparence, c'est ce qui est extérieur, à savoir le corps, façonné de telle sorte qu'on l'appelle l'homme extérieur; mais selon la vérité, c'est ce qui est intérieur, à savoir l'intelligence ou la raison, qu'on appelle ici l'homme intérieur : "Que tes jugements sont doux à mon palais " — "Ayant pour consolation les saints livres qui sont en nos mains." **586**. **II**. Lorsqu'il dit : 23 *Mais je vois,* <l'Apôtre> expose l'autre conclusion, qui répond à celle qu'il avait établie plus haut, en disant : "mais moi je suis charnel, etc." En disant : 14 Mais je vois dans mes membres une autre loi, <il indique> le foyer du péché, qui peut être appelé Loi pour une double raison : D'abord, en raison de la similitude des effets, car de même que la Loi porte à faire le bien, ainsi le foyer porte à faire le mal. Ensuite, par comparaison avec la cause. **587. —** Puisque le foyer[561] est en quelque sorte la peine du péché, il a une double cause : L'une est le péché lui-même, qui dans le pécheur a pris la domination et lui a imposé une loi, qui est le foyer, comme un maître impose sa loi à un esclave vaincu. La seconde cause du foyer, c'est Dieu qui a infligé à l'homme pécheur cette peine, dans l'insoumission des puissances inférieures à sa

[560] Bien que les œuvres de saint Thomas contiennent bon nombre de citations de Piston, ces références sont presque tou; ours de seconde main (voir à ce propos l'introduction à la Somme contre les Gentils par le père René-Antoine Gauthier, o. p., p. 40-4 1). L'unique citation de PIston, Alcibiade <129e-130c> (voir PLATON, Œuvres complètes, t. I, texte établi et trsduit par Maurice Croiset, p. 103-104), que nous rencontrons ici, dans son Commentaire de l'épitre aux Romains, saint Thomas l'emprunta vraisemblablement au Peri phuseôs anthrôpou, De natura hominis I (PG 40, 505 A; Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, Supplementum I, p. 5, I. 26-27) de Némésius d'Emèse. Ce traité écrit aux alentours des années 400 de notre ère, traduit en diverses langues, fut très lu au Moyen Age. L'anthropologie de Némésius s'inspire proba blement du commentaire du philosophe néo-platonicien Jamblique (vers 250-325) sur l'Alcibiade de Platon. Voir aussi chez saint Augustin, dans son De moribus catholicae Ecclesiae, c. XXVII, 52 (BA 1, 98-99).

[561] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 91, a. 6; Q. 93, a. 3.

concupiscentiae ad peccandum. Supra VI, 19. — *sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae*, et cetera. Et ideo dicit *in membris meis*. Haec autem lex duos effectus in homine habet. Primo namque resistit rationi, et quantum ad hoc dicit *repugnantem legi mentis meae*, id est legi Moysi, quae dicitur lex mentis inquantum consonat menti, vel legi naturali, quae dicitur lex mentis quia naturaliter menti indita est. Supra II, 15. — *qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*. Et de hac repugnantia dicitur Gal. V, v. 17. — *caro concupiscit adversus spiritum*. Secundus effectus est quod hominem in servitutem redigit. Et quantum ad hoc subdit *et captivantem me*, vel *captivum me ducentem*, secundum aliam litteram, *in lege peccati, quae est in membris meis*, id est in meipso, more Hebraicae locutionis, secundum quam ponuntur nomina loco pronominum. Lex autem peccati captivat hominem dupliciter. Uno modo hominem peccatorem per consensum et operationem; alio modo hominem sub gratia constitutum quantum ad concupiscentiae motum. De hac captivitate dicitur in Ps. CXXV, 1. — *in convertendo dominus captivitatem Sion*. Deinde cum dicit *infelix ego homo*, etc., agit de liberatione a lege peccati, et tria circa hoc facit. Primo quidem ponit quaestionem; secundo ponit responsionem, ibi *gratia Dei*, etc.; tertio infert conclusionem, ibi *igitur ego ipse*, et cetera. Circa primum duo facit. Unum quidem confitetur, scilicet suam miseriam, cum dicit *infelix ego homo*; quod quidem est per peccatum quod in homine habitat, sive quantum ad carnem tantum sicut in iusto, sive etiam quantum ad mentem sicut in peccatore. Prov. XIV, 34. — *miseros facit populos peccatum*. Ps. XXXVII, v. 7. — *miser factus sum et curvatus sum usque in finem*. Aliud autem quaerit dicens *quis me liberabit de corpore mortis huius ?* Quae quidem videtur quaestio esse desiderantis, secundum illud Ps. CXLI, 10. — *educ de carcere animam*

raison. Et dans ce sens la désobéissance elle-même des forces inférieures, qu'on appelle foyer, prend le nom de Loi, en tant qu'elle a été introduite par la loi de la justice divine, comme la sentence d'un juge équitable, laquelle a force de loi, selon ce passage : "Or, c'est ce qui a été fait depuis ce jour-là, et dans la suite établi, fixé, et comme une loi dans Israël jusqu'à ce jour."

588. — Or cette Loi consiste originellement dans l'appétit sensible, mais on la trouve répandue dans tous les membres qui servent à la concupiscence en vue de pécher : "de même que vous avez offert vos membres à l'esclavage de l'impureté et de l'iniquité pour l'iniquité, offrez-les de même maintenant à l'esclavage de la justice pour la sanctification." Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : dans mes membres. Or cette Loi a deux effets dans l'homme : Le premier effet est qu'elle résiste d'abord à la raison, et à ce propos <l'Apôtre> dit : qui combat la loi de mon esprit, c'est-à-dire la Loi de Moïse, appelée loi de l'esprit en tant qu'elle est conforme à l'esprit, ou à la loi naturelle, appelée <aussi> loi de l'esprit, parce qu'elle est donnée naturellement à l'esprit : "ils montrent que l'œuvre de la Loi est écrite dans leur cœur" C'est à propos de ce combat qu'il est dit : "La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair è Le second effet <de la loi du foyer> est de réduire l'homme en servitude. Et à ce propos <l'Apôtre> ajoute : *et me captive,* ou bien selon une autre version : "qui me mène captif." (captivum me ducentem)[562], sous la loi du péché, laquelle est dans mes membres, c'est-à-dire en moi-même, locution hébraïque par laquelle on emploie le nom au lieu du pronom. Or la loi du péché captive l'homme de deux manières : d'abord l'homme pécheur par le consentement et par l'acte; ensuite l'homme en état de grâce quant au mouvement de la concupiscence. Au sujet de cette captivité il est écrit dans un psaume : "Quand le Seigneur a fait revenir la captivité de Sion "

589. — En disant ensuite : 24 Moi, homme,

[562] Variante de la Vous lanna, voir DOM SABATIER, BibL sacr., t. III, p. 619 (Notae ad versionem ansiquam).

meam. Sciendum est tamen, quod in corpore hominis considerari potest natura ipsa corporis quae est conveniens animae, unde ab ea non vult separari, 2 Co V, 4. — *nolumus expoliari, sed supervestiri*, et iterum corruptio corporis, quae aggravat animam, secundum illud Sap. IX, 15. — *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, et cetera. Et ideo signanter dicit *de corpore mortis huius*. Deinde cum dicit *gratia Dei*, etc., respondet quaestioni. Non enim homo propriis viribus potest liberari a corporis corruptione, nec etiam animae, quamvis consentiat rationi contra peccatum, sed solum per gratiam Christi, secundum illud Io. VIII, 36. — *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis*. Et ideo sequitur *gratia Dei*, scilicet me liberabit, quae datur *per Iesum Christum*. Io. I, 17. — *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Haec autem liberat a corpore mortis huius dupliciter. Uno modo ut corruptio corporis menti non dominetur, trahens eam ad peccandum; alio modo ut corruptio corporis totaliter tollatur. Quantum ergo ad primum convenit dicere peccatori : *gratia liberavit me de corpore mortis huius*, id est liberavit me a peccato, in quo est anima inducta ex corporis corruptione. Sed ad hoc iam iustus liberatus est, unde ei competit dicere, quantum ad secundum, *gratia Dei liberavit me de corpore mortis huius*, ut scilicet in corpore meo non sit corruptio peccati, aut mortis; quod erit in resurrectione. Deinde cum dicit *igitur ego ipse*, etc., infert conclusionem quae secundum duas praemissas expositiones diversimode ex praemissis infertur. Secundum enim quod praemissa verba exponuntur in persona peccatoris, sic inferenda est conclusio : dictum est quod gratia Dei liberavit me a corpore mortis huius, ut scilicet ab ea non deducar in peccatum, ergo quando ero iam liberatus, *mente servio legi Dei*, secundum carnem autem *legi peccati*, quae quidem in carne remanet quantum ad fomitem, per quem caro concupiscit adversus spiritum. Si autem praemissa verba intelligantur ex

misérable, etc., <l'Apôtre> parle de la libé ration de la loi du péché [n° 556], et sur ce point il fait trois choses

1) Il commence d'abord par poser une question.

2) Puis, il donne la réponse [n° 592] : 25 La grâce de Dieu, etc.

3) Enfin, il tire la conclusion [n° 594] Donc me voilà asservi, etc.

590. — 1. En posant la question, il fait deux choses

Il fait un aveu, celui de sa misère, lorsqu'il dit : *Moi, homme, misérable, etc*., et cela à cause du péché qui habite dans l'homme, soit quant à la chair seulement, comme dans le juste, soit même quant à l'esprit, comme dans le pécheur : "Le péché fait les peuples malheureux." — "Je suis devenu misérable et j'ai été courbé jusqu'à la fin."

591. — Puis[563] il exprime une demande en disant : *qui me libérera du corps de cette mort ?* Question qui semble être l'expression de celui qui désire, comme <le psalmiste disant> : "Retire de la prison mon âme." Il faut savoir cependant que dans le corps de l'homme on peut considérer la nature même du corps, qui est en rapport avec l'âme, aussi ne veut-il pas se séparer d'elle : "Pendant que nous sommes dans cette tente, nous gémissons tous sous sa pesanteur, parce que nous ne voulons pas être dépouillés, mais revêtus par-dessus, en sorte que ce qu'il y a de mortel soit absorbé par la vie "; et ensuite la corruption du corps qui appesantit l'âme, comme il est dit : "Le corps qui se corrompt, appesantit l'âme." Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit expressément : du corps de cette mort.

592. — 2. En disant ensuite : 25 La grâce de Dieu, etc., il répond à la question. Car l'homme ne peut par ses propres forces se libérer de la corruption du corps, ni même de celle de l'âme, bien qu'elle donne son assentiment à la raison contre le péché, mais uniquement par la grâce du Christ, selon ces paroles de Jean : "Si donc le Fils vous libère, vous serez vraiment libres." Et voilà pourquoi <l'Apôtre> continue <en disant> : *La grâce de Dieu, me libérera, laquelle grâce est*

[563] Lieu parallèle : S. Ia, Q. 109, a. 8.

persona iusti, sic est inferendum : *gratia Dei per Iesum Christum* liberavit me *de corpore mortis huius*, ita scilicet ut in me non sit corruptio peccati et mortis. Igitur, *ego ipse*, unus et idem antequam liberer, *mente servio legi Dei*, ei consentiens, *carne autem servio legi peccati*, inquantum caro mea, secundum legem carnis, movetur ad concupiscendum.	*donnée par Jésus-Christ*. — "La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ." **593. —** Or cette grâce libère <l'homme> du corps de cette mort de deux manières premièrement, en faisant que la corruption du corps ne domine plus sur l'esprit, en l'entraînant au péché; secondement, en détruisant totalement la corruption du corps. Quant au premier <de ces effets>, il convient au pécheur de dire : La grâce m'a libéré du corps de cette mort, c'est-à-dire m'a libéré du péché, vers lequel l'âme est poussée par la corruption du corps. Mais le juste en a déjà été libéré, aussi lui convient-il de dire quant au second : La grâce de Dieu m'a libéré du corps de cette mort, en sorte que la corruption du péché, ou de la mort, ne soit plus dans mon corps; ce qui aura lieu à la résurrection[564]. **594. —** 3. Lorsqu'il ajoute : *Donc me voilà asservi, etc.*, <l'Apôtre> tire la conclusion, qui est déduite diversement selon et à partir des deux précédentes explications [n° 558]. Car selon qu'on explique les paroles précédentes <en les appliquant> à la personne du pécheur, on doit en déduire la conclusion suivante : On a dit que la grâce de Dieu m'a libéré du corps de cette mort, afin que par elle je ne sois plus amené au péché, donc lorsque j'en serai désormais libéré, je <serai> asservi par la raison à la Loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché, qui demeure dans la chair quant au foyer, par lequel "la chair convoite contre l'esprit." Mais si l'on applique ces paroles qui précèdent à la personne du juste, il faut conclure de la manière suivante : La grâce de Dieu par Jésus-Christ m'a libéré du corps de cette mort, de telle sorte qu'il n'y ait plus en moi la corruption du péché et de la mort. Donc me voilà avant ma libération, asservi par la raison à la Loi de Dieu, en lui donnant mon assentiment, et pari la chair à la loi du péché, en tant que ma chair, selon la loi

[564] Le texte grec porte bien "ek tou sômatos tou thanatou toutou", du corps de cette mort", comme le traduit fidèlement la Vulgate corpus hujus mortis e. Les bibles françaises rendent cette formule par ce corps de mort", ce qui est plus élégant, mais risque de favoriser une spiritualité ennemie de toute réalité corporelle. Telle n'est pas la pensée de l'Apôtre, comme le montre saint Thomas. Saint Paul ne demande pas à être délivré de son corps, mais que son corps soit délivré de cette mort qu'est le péché et donc que sa chair, libérée de sa corruptibilité, puisse accéder à la glorieuse incorruptibilité de la résurrection.

	de la chair, est poussée vers la convoitise.
Caput 8	CHAPITRE 8
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 6]**
	[n° 595] 1 Il n'y a donc maintenant aucune condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus, qui ne marchent pas selon la chair. [n° 6001 2 En effet, la loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus m'a libéré de la loi du péché et de la mort. [n° 606] 3 Car ce qui était impossible à la Loi, parce qu'elle était affaiblie par la chair, Dieu, en envoyant son Fils dans une chair semblable à celle du péché, et au sujet du péché, a condamné le péché dans la chair, [n° 610] 4 afin que la justification de la Loi s'accomplît en nous, [n° 612] qui ne marchons pas selon la chair, mais selon l'Esprit. [n° 614] 5 En effet, ceux qui sont selon la chair goûtent les choses qui sont de la chair; mais ceux qui sont selon l'esprit sentent les choses qui sont de l'Esprit. [n° 617] 6 Or la prudence de la chair est mort; mais la prudence de l'esprit, vie et paix;
[86199] Super Rom., cap. 8 l. 1 Postquam apostolus ostendit, quod per gratiam Christi liberamur a peccato et lege, hic ostendit quod per eamdem gratiam liberamur a damnatione. Et primo, ostendit quod per gratiam Christi liberamur a damnatione culpae; secundo, quod per eamdem gratiam liberamur a damnatione poenae, ibi *si autem Christus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *lex enim spiritus vitae*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit beneficium quod gratia confert, concludens ex praemissis ita : gratia Dei per Iesum Christum liberavit me de corpore mortis huius, in qua existit nostra redemptio, *ergo* nunc, ex quo sumus per gratiam liberati, *nihil damnationis est* residuum, quia tollitur damnatio et quantum ad culpam et quantum ad poenam, Iob XXXIV, 29. — *ipso concedente pacem,*	**595. —** Après avoir montré que par la grâce du Christ nous sommes libérés du péché [n° 406] et de la Loi [n° 518], l'Apôtre montre ici que nous sommes libérés par cette même grâce de la condamnation. Et : **—** Il montre premièrement que par la grâce du Christ nous sommes libérés de la condamnation de la coulpe. **—** Ensuite, que par cette même grâce nous sommes libérés de la condamnation de la peine [n° 628] : Mais si le Christ, etc. Sur le premier point : **I)** Il énonce d'abord ce qu'il se propose. **II)** Puis, il prouve sa proposition [n° 600] : En effet, la loi de l'esprit de vie, etc. **596. — I**. Pour énoncer ce qu'il se propose, il fait deux choses : **A**. Il commence par mentionner le bienfait que confère la grâce, en concluant à partir de ce qui précède de la manière suivante : la grâce de Dieu par Jésus-Christ m'a libéré du

quis est qui condemnet ? Secundo ostendit quibus hoc beneficium concedatur. Et ponit duas conditiones, quae ad hoc requiruntur. Quarum primam ponit dicens *iis qui sunt in Christo Iesu*, id est qui sunt ei incorporati per fidem, et dilectionem, et fidei sacramentum. Gal. III, 17. — *omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Io. XV, 4. — *sicut palmes non potest ferre fructum, nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis*. Illis vero qui non sunt in Christo Iesu, damnatio debetur, unde, ibidem subditur : *si quis in me non manserit, mittetur foras, sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent, et ardet*. Secundam conditionem ponit dicens *qui non secundum carnem ambulant*, id est concupiscentiam carnis non sequuntur. 2 Co c. X, 3. — *in carne ambulantes, non secundum carnem militamus*. Ex his autem verbis aliqui volunt accipere, quod in infidelibus, qui non sunt in Christo Iesu, etiam primi motus sint peccata mortalia, quamvis eis non consentiant, quod est secundum carnem ambulare. Si enim illi qui non secundum carnem ambulant, ex hoc non eis damnabile est, quod carne serviunt legi peccati secundum primos concupiscentiae motus, quia sunt in Christo Iesu, sequitur, a contrario sensu, quod illis, qui non sunt in Christo Iesu, hoc sit damnabile. Ad hoc etiam rationem inducunt. Dicunt enim quod necesse est actum damnabilem esse, qui procedit ex habitu damnabilis peccati. Peccatum autem originale est damnabile, quia privat hominem aeterna vita, cuius habitus manet in infideli, cui non est originalis culpa dimissa. Quilibet ergo motus concupiscentiae, ex originali peccato proveniens, est in eis peccatum damnabile. Primo autem ostendendum est hanc positionem esse falsam. Primus enim motus habet quod non sit peccatum mortale ex eo

corps de cette mort, <grâce> en laquelle réside notre rédemption;[565] donc maintenant que nous sommes libérés par la grâce, il ne reste plus aucune condamnation, parce que cette condamnation est remise et quant à la coulpe et quant à la peine : "Car lui accordant la paix, quel est celui qui condamnera **?**"

B. Puis il montre à qui est accordé ce bienfait. Et il expose deux conditions requises à cet effet

1. Il expose la première d'entre elles en disant : *pour ceux qui sont dans le Christ Jésus*, c'est-à-dire pour ceux qui sont incorporés à lui par la foi, par la charité et par le sacrement de la foi[566] — "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtus le Christ." — "Comme le sarment ne peut porter de fruit par lui-même, s'il ne demeure uni à la vigne; ainsi vous non plus, si vous ne demeurez en moi." Mais pour ceux qui ne sont pas dans le Christ Jésus, la condamnation leur est due; d'où ce qui suit, au même endroit : "Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il sera jeté dehors comme le sarment, et il séchera; et on le ramassera, et on le jettera au feu, et il brûlera."

2. Il expose la seconde condition en disant : *qui ne marchent pas selon la chair,* c'est-à-dire qui ne suivent pas la convoitise de la chair : "Quoique marchant dans la chair, nous ne combattons pas selon la chair."

597. En s'appuyant sur ces paroles certains prétendent comprendre que pour les infidèles, qui ne sont pas dans le Christ Jésus, même les premiers mouvements sont des péchés mortels, bien qu'ils n'y consentent pas, ce qui s'appelle marcher selon la chair. Car si ceux qui ne marchent pas selon la chair n'encourent aucune condamnation, puisque par la chair ils sont asservis à la loi du péché dans les premiers mouvements de la concupiscence, et cela parce qu'ils sont dans le Christ Jésus, il s'ensuit, en sens contraire, que pour ceux qui ne sont pas dans le Christ

[565] voir ce mot et son explicarion au chap. 2, V. 8; leçon 2, n° 198, p. 137, n. 5.

[566] C'est dans Tertullien (De anima I, 4 [n° 2, 782] Advenus Marcionem I, 28 [n° 1, 4721; De pudicitia XVIII, 17 [n° 2, 13191; De baptismo XIII, I [n° 1, 288-2891) que l'on rencontre pour la première fois la définition du baptême comme sacramentum fidei (sacrement de la foi). — Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 66, a. 1, sol. 1 e e Le baptême est une profession, aussi esr-il appelé "sacrement de la foi" s; 4 Sentences dist. 3, a. 1 (expos. litt.) et sol. 3

quod rationem non attingit, in qua completur ratio peccati. Ista autem causa etiam in infidelibus manet; unde in infidelibus primi motus non possunt esse peccata mortalia. Praeterea, in eadem specie peccati, gravius peccat fidelis quam infidelis, secundum illud Hebr. X, 29. — *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia*, et cetera. Si ergo primi motus in infidelibus essent peccata mortalia, multo magis in fidelibus. Secundo respondendum est ad eorum rationes. Nam primo quidem ex littera apostoli hoc habere non possunt. Non enim dicit apostolus quod hoc solum non sit damnabile his qui sunt in Christo Iesu quod carne serviunt legi peccati, secundum concupiscentiae motus, sed quod omnino nihil est eis damnationis. Illis autem, qui non sunt in Christo Iesu, est hoc ipsum damnabile. Praeterea, si hoc ad primos motus referatur his qui non sunt in Christo Iesu, sunt damnabiles huiusmodi motus secundum damnationem originalis peccati, quae adhuc in eis manet, a qua sunt liberati hi, qui sunt in Christo Iesu. Non autem sic quod per huiusmodi motus nova addatur eis damnatio. Quod etiam secundo obiiciunt non ex necessitate concludit quod intendunt. Non enim verum est, quod actus quilibet procedens ex habitu peccati damnabilis sit etiam et ipse damnabilis, sed solum quando est actus perfectus per consensum rationis. Si enim in aliquo sit habitus adulterii, motus concupiscentiae adulterii, qui est actus imperfectus, non est in eo peccatum mortale, sed solum motus perfectus qui est per consensum rationis. Et praeterea actus, ex tali habitu procedens, non habet aliam rationem damnationis ab ea, quae est secundum rationem habitus. Et

Jésus, il y a condamnation.

Ils font aussi ce raisonnement inductif : car ils disent qu'un acte est nécessairement condamnable quand il procède de l'habitus d'un péché condamnable. Or le péché originel est condamnable, parce qu'il prive l'homme de la vie éternelle, dont l'habitus demeure dans l'infidèle, à qui la faute originelle n'a pas été remise. Donc n'importe quel mouvement de la concupiscence provenant du péché originel est en eux un péché digne de condamnation.

598. — Il faut commencer par montrer que cette supposition est fausse. En effet, le premier mouvement n'est pas un péché mortel, puisqu'il n'atteint pas la raison, en laquelle se complète le caractère du péché[567]. Or cela se trouve même dans les infidèles, aussi les premiers mouvements ne peuvent-ils pas être des péchés mortels en eux[568]. De plus, dans chaque espèce de péché, le fidèle pèche plus gravement que l'infidèle, selon ce verset de l'épître aux Hébreux : "Combien donc pensez-vous que mérite de plus affreux supplices celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane le sang de l'Alliance, par lequel il a été sanctifié, et fait outrage à l'esprit de la grâce ?" Si donc les premiers mouvements étaient des péchés mortels dans les infidèles, combien davantage le seraient-ils dans les fidèles.

599. — Ensuite[569] il faut répondre à leurs raisonnements. Or en premier lieu ils ne peuvent se prévaloir du texte de l'Apôtre. Car l'Apôtre ne dit pas que, pour ceux qui sont dans le Christ Jésus, il n'est pas seulement condamnable d'être asservi par la chair à la loi du péché quant aux mouvements de la concupiscence, mais qu'il n'y a absolument plus aucune condamnation pour eux. Tandis

[567] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae Q. 89, a. 5; De malo, Q. 7, a. 3, sol. 17; De quodlibet 4, Q. 11, a. 2.

[568] On prendra garde â ces beaux commentaires de saint Thomas qui sont le reflet de son réalisme foncier et de l'admirable équilibre de sa doctrine. Ce n'est pas le mouvement de la chair, en tant que tel, qui fait le péché mortel, c'est l'acquiescement de la personne â l'acte du péché. Nous retrouvons ce principe de bon sens que nous avons déjà souligné et qui fait de l'être raisonnable et libre le véri table auteur de ses actes. Et cela est vrai de tous les hommes, y compris les infidèles.

[569] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 78, a. 2 et 3; 2 Sent. dut. 43, a. 2.

secundum hoc primi motus in infidelibus ex eo quod procedunt a peccato originali, non afferunt damnationem peccati mortalis, sed solum originalis. Deinde, cum dicit *lex*, etc., probat quod dixerat. Et primo quantum ad primam conditionem qua dixerat *nihil esse damnationis his qui sunt in Christo Iesu*; secundo, quantum ad secundam conditionem, qua dixerat *qui non secundum carnem ambulant*, ibi *qui non secundum carnem ambulamus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit probationem; secundo manifestat quod supposuerat per causam, ibi *nam quod impossibile erat legi*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem. Lex spiritus liberat hominem a peccato et morte; sed lex spiritus est in Iesu Christo : ergo, per hoc quod aliquis est in Christo Iesu, liberatur a peccato et morte. Quod autem lex spiritus liberet a peccato et morte, sic probat : lex spiritus est causa vitae, sed per vitam excluditur peccatum et mors, quae est effectus peccati, nam et ipsum peccatum est spiritualis mors animae : ergo lex spiritus liberat hominem a peccato et morte. Damnatio autem non est nisi per peccatum et mortem : ergo his qui sunt in Christo Iesu nihil damnationis existit. Hoc est ergo quod dicit *lex enim spiritus*, et cetera. Quae quidem lex potest dici, uno modo, spiritus sanctus, ut sit sensus : lex spiritus, id est lex quae est spiritus. Lex enim ad hoc datur, ut per eam homines inducantur ad bonum; unde et philosophus in II Ethic. dicit quod intentio legislatoris est cives facere bonos. Quod quidem lex humana facit, solum notificando quid fieri debeat; sed spiritus sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinat ad recte agendum. Io. XIV, 26. — *Paracletus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*, quantum ad primum, *et suggeret vobis omnia*, quantum ad secundum, *quaecumque dixero vobis*. Alio modo lex spiritus potest

que pour ceux qui ne sont pas dans le Christ Jésus, cela même est condamnable. En outre, si l'on applique ces paroles aux premiers mouvements de ceux qui ne sont pas dans le Christ Jésus, ces mouvements sont condamnables en tant que le péché originel est condamnable, péché qui demeure encore en eux, et dont sont libérés ceux qui sont dans le Christ Jésus. Mais ces premiers mouvements ne sont pas condamnables au point de leur faire encourir une nouvelle condamnation.

Quant à ce qu'ils objectent en second lieu, leur conclusion n'est pas de nécessité. Car il n'est pas vrai que tout acte qui procède de l'habitus d'un péché damnable soit aussi lui-même condamnable, mais il l'est seulement lorsque l'acte est achevé par le consentement de la raison. Ainsi dans l'adultère de "l'habitudinaire "le mouvement de la concupiscence, qui est un acte imparfait, n'est pas en lui un péché mortel, mais seulement le mouvement achevé par le consentement de la raison. Et de plus, l'acte, qui procède d'une telle habitude, n'a pas d'autre motif de condamnation que celui qui est formé selon la raison. Dans ce sens, les premiers mouvements dans les infidèles, du fait qu'ils procèdent du péché originel, ne causent pas la condamnation d'un péché mortel, mais seulement celle du péché originel.

600. — II. Lorsqu'il dit ensuite : [570]En effet, la loi de l'esprit, etc., <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit. Et

A) D'abord, quant à la première condition : Il n'a donc aucune condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus.

B) Puis, quant à la seconde condition qui ne marchent pas selon la chair, à ces mots [n° 612] : qui ne marchons pas selon la chair, etc.

A. Sur le premier point :

1) Il expose d'abord sa preuve.

2) Puis, il explique ce qu'il avait supposé par un motif [n° 606] : Car ce qui était impossible à la Loi, etc.

601. — 1. Pour exposer sa preuve, il fait ce raisonnement : la loi de l'esprit libère

[570] 1 Jn 2, 27. Dans la Vulgate on lit docet (instruit) au lieu de docebit (instruira). Voir Vetus lajina, Epistulae catholicae, 1 Jn 2, 27, éd. Walter Thiele, vol. XXVIII, fasc. 4, p. 295.

dici proprius effectus spiritus sancti, scilicet fides per dilectionem operans. Quae quidem et docet interius de agendis, secundum illud infra : *unctio docebit vos de omnibus*, et inclinat affectum ad agendum, secundum illud 2 Co V, 14. — *charitas Christi urget nos*. Et haec quidem lex spiritus dicitur lex nova, quae vel est ipse spiritus sanctus, vel eam in cordibus nostris spiritus sanctus facit. Ier. XXXI, 33. — *dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum superscribam eam*. De lege autem veteri supra dixit solum quod erat spiritualis, id est a spiritu sancto data. Et sic praedicta considerantes, inveniemus quatuor leges ab apostolo esse inductas. Primo, legem Moysi, de qua dicit : *condelector legi Dei secundum interiorem hominem*, secundo, legem fomitis, de qua dicit : *video aliam legem in membris meis*, tertio, legem naturalem secundum unum sensum, de qua subdit : *repugnantem legi mentis meae*, quarto tradit legem novam, cum dicit : *lex spiritus*. Et addit *vitae*; quia sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic spiritus divinus facit vitam gratiae. Io. VI, 64. — *spiritus est qui vivificat*; Ez. I, 20. — *spiritus vitae erat in rotis*. Addit autem *in Christo Iesu*, quia scilicet iste spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Iesu. Sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem ad caput, ita spiritus sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus. I Io. III, 24. — *in hoc scimus quod ipse manet in nobis, quia de spiritu suo ipse dedit nobis*. Act. V, 2. — *spiritus sanctus quem dedit Deus omnibus obedientibus sibi*. Haec, inquam, lex eo quod est in Christo Iesu, *liberavit me*. Io. VIII, 36. — *si filius vos liberaverit, vere liberi estis*. Et hoc *a lege peccati*, id est a lege fomitis quae inclinat ad peccatum. Vel *a lege peccati* id est a consensu et operatione peccati, quod hominem tenet ligatum per modum legis. Per spiritum enim sanctum remittitur peccatum. Io. XX, v. 22.

l'homme du péché et de la mort; or la loi de l'esprit est en Jésus-Christ; donc, par le fait que l'on est dans le Christ Jésus, on est libéré du péché et de la mort. Que la Loi spirituelle libère du péché et de la mort, <l'Apôtre> le prouve ainsi : la loi de l'esprit est la cause de la vie; or par la vie sont exclus le péché et la mort, qui est l'effet du péché, car le péché lui-même est la mort spirituelle de l'âme; donc la loi de l'esprit libère l'homme du péché et de la mort. Mais la condamnation n'a lieu que par le péché et par la mort; donc, pour ceux qui sont dans le Christ Jésus il n'y a plus de condamnation. Tel est donc ce que dit <l'Apôtre> : En effet, la loi de l'esprit, etc.

602. Cette Loi peut être d'abord appelée Esprit-Saint, et le sens serait : la loi de l'esprit, c'est-à-dire la Loi qui est esprit. Car la Loi est donnée pour que par son intermédiaire les hommes soient amenés vers le bien. Aussi le Philosophe dit-il, au deuxième livre de l'Ethique[571], que l'intention du législateur est de rendre bons les citoyens. Ce que fait la loi humaine, en notifiant seulement ce qui doit être fait; mais l'Esprit-Saint, qui habite dans l'âme, non seulement enseigne ce qu'il faut faire, en illuminant l'intelligence sur ce qu'il faut accomplir, mais il incline aussi l'affection à agir avec rectitude : "Mais le Paraclet, l'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses ", c'est le premier <effet de sa mission>, "et il vous rappellera", c'est le deuxième <effet de sa mission>, "tout ce que je vous ai dit[572]."

603. — Ensuite la loi de l'esprit peut être appelée l'effet propre de l'Esprit-Saint, à savoir la foi opérant par la charité, qui enseigne intérieurement ce qu'il faut faire, selon ce verset de la première épître de Jean : "Son onction vous instruira de tout ", et incline l'affection à agir, selon ce verset de la seconde épître <de l'Apôtre> aux Corinthiens : "La charité du Christ nous presse." Cette loi de l'esprit est aussi appelée loi nouvelle, soit en tant qu'elle est l'Esprit-Saint lui-même,

[571] Voir ARISTOTE, Éhique à Nicomaque II, 1 (1103 b] AL XXVI, fasc. 3, p. 164. Lieu parallèle Ethic. II, 1, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. I, p. 78, 1. 135-138.
[572] Jn 14, 26. Lieu parallèle Super Ioan. 14, 26, lect. 7 (éd. Marietti, n° 1958).

— *accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Et mortis*, non solum spiritualis sed etiam corporalis, ut infra probabitur. Et hoc ideo quia est spiritus vitae. Ez. XXXVII, 9. — *a quatuor ventis veni, spiritus, et insuffla super interfectos istos et reviviscant*. Deinde cum dicit *nam quod impossibile*, etc. manifestat quod dixerat scilicet quod lex vitae, quae est in Christo Iesu, liberat a peccato : nam quod liberet a morte infra probabitur. Et hoc probat per causam quae sumitur ex incarnatione Christi. Circa quam tria ponit. Primo, necessitatem incarnationis, secundo, modum incarnationis ibi *Deus filium suum*, tertio, incarnationis fructum ibi *et de peccato*. Et ut planior fiat expositio accipiemus primo secundum, secundo tertium, tertio primum, hoc modo. Recte dico quod *lex spiritus vitae in Christo Iesu liberat a peccato*, nam *Deus*, pater, *filium suum*, id est proprium consubstantialem sibi et coaeternum, Ps. II, 7. — *dominus dixit ad me : filius meus es tu*, et cetera. *Mittens*, non de novo creans vel faciens, sed quasi praeexistentem misit. Matth. XXI, 37. — *novissime misit ad eos filium suum*, non quidem ut esset ubi non erat, quia, ut dicitur Io. I, 10, *in mundo erat*, sed ut esset modo quo non erat in mundo, id est, visibiliter per carnem assumptam; unde ibidem sequitur : *verbum caro factum est, et vidimus gloriam eius*. Bar. c. III, 38. — *post hoc in terris visus est*. Et ideo hic subditur *in similitudinem carnis peccati*. Quod non est sic intelligendum, quasi veram carnem non habuerit sed solum carnis similitudinem, quasi phantasticam, sicut Manichaei dicunt, cum ipse dominus dicat Lc. ult. : *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Unde non subdit solum, *in similitudinem carnis*, sed *in similitudinem carnis peccati*. Non enim habuit carnem peccati, id est, cum peccato conceptam, quia caro eius fuit concepta per spiritum sanctum qui tollit peccatum. Matth. I, 20. — *quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est*.

soit que l'Esprit-Saint la grave dans nos cœurs : "Je mettrai ma Loi dans leurs entrailles, et je l'écrirai dans leur cœur." Mais de la Loi ancienne <l'Apôtre> a dit plus haut [n° 557] qu'elle était seulement spirituelle, c'est-à-dire donnée par l'Esprit-Saint.

604. — Ainsi donc, en considérant ce qui précède, nous découvrirons quatre lois mentionnées par l'Apôtre : premièrement, la Loi de Moïse, à propos de laquelle il dit "je me complais dans la Loi de Dieu selon l'homme intérieur "; deuxièmement, la loi du foyer[573], au sujet de laquelle il dit : *"je vois dans mes membres une autre loi* "; troisièmement, la loi naturelle, à propos de laquelle il ajoute : *"qui combat la loi de mon esprit* "; quatrièmement, il donne la loi nouvelle, lorsqu'il dit : *la loi de l'esprit*.

605. — Et <l'Apôtre> ajoute : *de vie;* car, de même que la respiration naturelle fait la vie de la nature, ainsi l'Esprit divin fait la vie de la grâce : < C'est l'Esprit qui vivifie." — "L'esprit de vie était dans les roues " Mais <l'Apôtre> ajoute : *dans le Christ Jésus*, parce que cet Esprit n'est donné qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus. Car de même que la respiration naturelle ne parvient pas à un membre qui n'est pas en communication avec la tête, ainsi l'Esprit-Saint ne parvient pas à l'homme qui n'est pas uni au Christ Tête : "A ceci nous savons qu'il demeure en nous : à l'Esprit qu'il nous a donné "

— "L'Esprit-Saint que Dieu a donné à tous ceux qui lui obéissent " Cette Loi, dis-je, en ce qu'elle est dans le Christ Jésus, m'a libéré : "Si le Fils vous libère, vous serez libres " — De la loi du péché, c'est-à-dire de la loi du foyer, qui incline au péché. Ou bien : de la loi du péché, c'est-à-dire du consentement et de l'œuvre du péché, qui lie l'homme à l'instar de la Loi. C'est en effet par l'Esprit-Saint que le péché est remis : "Recevez l'Esprit-Saint; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis : et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus " Et de la mort, non seulement spirituelle, mais aussi corporelle, comme on le prouvera plus loin; et

[573] Voir l'explication donnée par saint Thomas sur le sens de cette expression, chap. 7, y. 23; leçon 4, n° 587 et 588, p. 284.

Unde Ps. XXV, 11 dicit : *ego in innocentia mea ingressus sum*, scilicet in mundum. Sed habuit similitudinem carnis peccati, id est, similem carni peccatrici in hoc quod erat passibilis. Nam caro hominis, ante peccatum, passioni subiecta non erat. Hebr. II, 17. — *debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret*. Subdit autem duplicem effectum incarnationis, quorum primus est remotio peccati, quam ponit dicens *de peccato damnavit peccatum in carne*. Quod quidem potest legi : *de peccato*, id est, pro peccato commisso in carne Christi, Diabolo instigante, ab occisoribus eius. *Damnavit*, id est destruxit *peccatum*, quia cum Diabolus innocentem, in quo nihil iuris habebat, attentavit morti tradere, iustum fuit ut potestatem amitteret. Et ideo per suam passionem et mortem dicitur peccatum destruxisse. Col. II, 15. — *expolians*, scilicet in cruce, *principatus et potestates*. Sed melius est ut dicatur *damnavit peccatum in carne*, id est debilitavit fomitem peccati in carne nostra, *de peccato*, id est ex virtute passionis suae et mortis, quae dicitur peccatum propter similitudinem peccati, ut dictum est, vel quia per hoc factus est hostia pro peccato, quae in sacra Scriptura dicitur peccatum. Os. IV, 8. — *peccata populi mei comedent*. Unde dicit 2 Co V, 21. — *eum qui non noverat peccatum pro nobis Deus fecit peccatum*, idest hostiam pro peccato. Et ita, satisfaciendo pro peccato nostro, abstulit peccata mundi. Io. I, 29. — *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*. Secundum effectum ponit consequenter dicens *ut iustificatio legis*, id est iustitia quam lex promittebat, et quam ex lege aliqui sperabant, *impleretur*, id est perficeretur, *in nobis*, existentibus scilicet in Christo Iesu.

cela parce qu'elle est esprit de vie : "Viens des quatre vents, Esprit, et souffle sur ces hommes tués, et qu'ils revivent "

606. — 2. En disant : 3 Car ce qui était impossible à la Loi, etc., <l'Apôtre> explique ce qu'il avait dit, à savoir que la loi de vie, qui est dans le Christ Jésus, libère du péché. Quant au fait qu'elle libère de la mort, il le prouvera plus loin. Il prouve <que la loi de vie libère du péché> par un motif qui s'appuie sur l'Incarnation du Christ. Dans ce dessein, il expose trois choses

a) D'abord, la nécessité de l'Incarnation [n° 611].

b) Puis, le mode de l'Incarnation [n° 607] : Dieu, en envoyant son Fils, etc.

c) Enfin, le fruit de l'Incarnation [n° 609] : et au sujet du péché.

Pour que l'explication soit plus claire, nous prendrons d'abord le deuxième point, puis le troisième et enfin le premier.

607. — b. Je dis à juste titre que la loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus <libère du péché>, car Dieu, le Père, "<a envoyé>" son Fils, c'est-à-dire son propre Fils qui lui est consubstantiel et coéternel : "Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui je t'ai engendré[574]." — En envoyant, non en le créant de nouveau ou en le faisant, mais il <l'>a envoyé comme déjà préexistant "En dernier il leur envoya son Fils ", non pour qu'il fût là où il n'était pas, car selon Jean : "Il était dans le monde ", mais pour qu'il fût dans le monde de la manière dont il n'était pas[575], c'est-à-dire visiblement par la chair assumée[576] et d'où ce qui suit dans ce même <chapitre de l'évangile de> Jean[577] "Le Verbe s'est fait chair […] et nous avons vu sa gloire " <Et il est écrit> dans <le livre de> Baruch : "Après cela, il a été vu sur la terre, et il a

[574] Ps 2, 7. — Lieu parallèle : Super Psalmos, in Ps. 2, 7.

[575] Avant l'Incarnation, le Verbe est invisiblement présent dans le monde comme la cause qui donne l'être aux créatures et le leur conserve, et comme la lumière qui illumine l'intelligence humaine (voir Super Ioan. I, 9-lob, lect. 5 [Marietti, n° 124-1411).

[576] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 6, a. 1; a. 4, sol. 3; Q. 50, a. 2, sol. 2; 3Sentences dist. 2, Q. 2, a. l, Q. l; a. 3; dist. 21, Q. l, a. 1, Q. I, sol. I; 4 Contra Gentiles c. 44; De spirzt. creat., a. 3, sol. 5.

[577] Voir SAINT AUGUSTIN, De haeresibus XLVI (CCL 46, 318). — Lieu parallèle : Super Ioan. 1, 14, lect. 7 (éd. Marietti, n° 169).

Infra IX, 30. — *gentes quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam quae est ex fide*. Et 2 Co V, 21, cum dixisset : *eum qui non noverat peccatum Deus pro nobis fecit peccatum*, subdit : *ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso*. Hoc aliter fieri non poterat quam per Christum et ideo praemisit quod scilicet damnare potest peccatum in carne et implere iustificationem, *quod erat impossibile legi* Moysi. Hebr. VII, 19. — *nihil ad perfectum adduxit lex*. Et hoc quidem erat legi impossibile, non propter defectum legis, sed *in quo*, id est inquantum, *infirmabatur per carnem*, id est propter infirmitatem carnis, quae erat in homine ex corruptione fomitis, ex qua proveniebat quod etiam lege data, homo a concupiscentia vincebatur. Matth. XXVI, 41. — *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*. Et supra VI, 19. — *humanum dico propter infirmitatem carnis vestrae*. Et ex hoc patet quod necesse fuit Christum incarnari, unde et Gal. II, 21 dicitur : *si per legem est iustitia, Christus gratis mortuus est*, id est sine causa. Ideo ergo necessarius fuit Christum incarnari, quia lex iustificare non poterat. Deinde, cum dicit *qui non secundum carnem*, etc., probat propositum quantum ad secundam conditionem, ostendens quod ad hoc quod aliqui damnationem evadant requiritur quod non secundum carnem ambulent. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *qui enim secundum carnem*, etc.; tertio manifestat quoddam quod in probatione supposuerat, ibi *quoniam sapientia*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est, quod iustificatio legis impletur in nobis, qui scilicet non solum sumus in Christo Iesu, sed etiam *non ambulamus secundum carnem, sed secundum spiritum*, id est, qui non sequimur

demeuré avec les hommes."

608. — C'est pourquoi[578] <l'Apôtre> ajoute ici : dans une chair semblable à celle du péché. Il ne faut pas comprendre ce passage dans le sens où <le Verbe incarné> n'aurait pas eu une chair véritable, mais seulement la ressemblance de la chair, une sorte <de chair> imaginaire, comme le disent les manichéens**,** puisque le Seigneur dit lui-même : "Voyez mes mains et mes pieds c'est bien moi : Touchez et voyez; un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai." Aussi <l'Apôtre> n'ajoute-t-il pas seulement : dans une chair semblable, mais dans une chair semblable à celle du péché. Car il n'a pas eu la chair du péché, c'est-à-dire la chair conçue avec le péché, puisque sa chair fut conçue par l'Esprit-Saint[579] qui ôte le péché : "Ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit-Saint " Ce qui fait dire au psalmiste "Moi, dans mon innocence, j'ai marché ", à savoir dans le monde. Mais il eut une chair semblable à celle du péché, c'est-à-dire une chair semblable à la chair pécheresse, en tant qu'elle était passible[580]. Car la chair de l'homme, avant le péché, n'était pas sujette à la souffrance : <Il a dû être en tout semblable à ses frères, afin de devenir auprès de Dieu un pontife miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple "

609. -- 16. — c. Il mentionne ensuite un double effet de l'Incarnation[581], dont le premier est la suppression du péché, qu'il exprime en disant : au sujet du péché, a condamné le péché dans la chair. Ce qui peut être expliqué[582] <de la manière suivante> au sujet du péché, c'est-à-dire pour le péché commis dans la chair du Christ à l'instigation du diable, par ses meurtriers. A condamné, c'est-à-dire a détruit le péché, parce que le diable, ayant essayé de livrer à la mort un innocent sur lequel il n'avait aucun droit, il fut équitable qu'il perdît sa puissance. Et c'est

[578] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 5, a. 1; 3 Sentences dist. 2, Q. 1, a. 3, q 1, 2; dist. 4, Q. 2, a. 1; 4 Sentences dist. 3, a. 3, Q. 2, sol. 2; 4 Contra Gentiles c. 29, 30; Compend. theol., c. 207; IIAd Cor, 5, 16, lect. 4 (éd. Marietti, n° 189).

[579] Lieu parallèle r 3 Sentences dist. 4 (expos. litt.).

[580] Voir Glosa in Rom. VIII, 3 (GPL, col. 1433 C).

[581] Lieu parallèle Somme Théologique 3a, Q. 49.

[582] Pour ces deux interprétations données, voir Glosa in Rom. VIII, 3 (GPL, col. 1434 A-B).

concupiscentias carnis, sed instinctum spiritus sancti. Gal. V, 16. — *spiritu ambulate*. Deinde, cum dicit *qui enim secundum carnem*, etc., probat quod dixerat. Et inducit duos syllogismos. Unum quidem ex parte carnis, qui est talis : quicumque sequuntur prudentiam carnis, ducuntur ad mortem; sed quicumque sunt secundum carnem, sequuntur prudentiam carnis : ergo, quicumque sunt secundum carnem, ducuntur ad mortem. Alium syllogismum ponit ex parte spiritus, qui est talis : quicumque sequuntur prudentiam spiritus, consequuntur vitam et pacem; sed quicumque sunt secundum spiritum, sequuntur prudentiam spiritus : ergo, quicumque sunt secundum spiritum, sequuntur vitam et pacem. Et sic patet quod illi, qui non ambulant secundum carnem, sed secundum spiritum, liberantur a lege peccati et mortis. Primo, ergo ponit minorem primi syllogismi, dicens *qui enim secundum carnem*, id est, qui carni subduntur quasi ei subiecti, Rom. XVI, 18, huiusmodi domino *non serviunt, sed suo ventri, sapiunt ea quae sunt carnis* ac si dicat, habent sapientiam carnis. Sapere enim quae sunt carnis est approbare et iudicare bona esse quae sunt secundum carnem. Matth. XVI, 23. — *non sapis quae Dei sunt, sed quae hominis*. Ier. IV, 22. — *sapientes sunt, ut faciant mala*. Secundo, ponit minorem secundi syllogismi, dicens *qui vero sunt secundum spiritum*, id est, qui spiritum sanctum sequuntur, et secundum eum ducuntur secundum illud Gal. V, 18. — *si spiritu ducimini, non estis sub lege, sentiunt ea quae sunt spiritus*, id est, habent rectum sensum in rebus spiritualibus, secundum illud Sap. I, 1. — *sentite de domino in bonitate*. Et horum ratio est, quia, sicut philosophus dicit in III Ethic., qualis

ainsi qu'on dit que par sa passion et par sa mort <le Christ> a détruit le péché. "Dépouillant" à savoir sur la croix, "les Principautés et les Puissances." Mais il vaut mieux dire : a condamné le péché dans la chair, c'est-à-dire a affaibli le foyer du péché dans notre chair, par le péché, c'est-à-dire par la vertu de sa passion et de sa mort qu'on appelle péché à cause de la ressemblance du péché, comme on l'a expliqué[583]; ou bien, parce qu'il s'est fait ainsi victime pour le péché, <victime> que la sainte Ecriture appelle péché : "Ils se nourriront des péchés de mon peuple." Aussi <l'Apôtre> dit-il : "Celui qui n'avait pas connu le péché, <Dieu> l'a fait péché pour nous[584]", c'est-à-dire victime pour le péché. Et c'est en satisfaisant pour notre péché qu'il a ôté les péchés du monde < l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève les péchés du monde."

610. — II expose ensuite le second effet en disant : "afin que la justification de la Loi, c'est-à-dire la justice que la Loi promettait et que quelques-uns espéraient, s'accomplît, c'est-à-dire fût perfectionnée en nous, à savoir en tant que nous sommes dans le Christ Jésus "les nations païennes qui ne poursuivaient pas la justice, ont embrassé la justice, mais la justice qui vient de la foi" Et après avoir dit "Celui qui n'avait pas connu le péché, <Dieu> l'a fait péché pour nous", <l'Apôtre> ajoute : *"Afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu.*"

611. — a. Or il ne pouvait en être ainsi que par le Christ, et c'est pourquoi <Dieu> l'a envoyé parce qu'il peut condamner le péché dans la chair et accomplir la justification[585], ce qui était impossible à la Loi de Moïse : "La Loi n'a rien amené à la perfection Et cela était en effet impossible à la Loi, non point à cause de son imperfection, mais parce que, c'est-à-dire en tant qu'elle était affaiblie par la chair,

[583] Saint Thomas a en effet expliqué au paragraphe 608 que la chair du Christ avait "la ressemblance du péché" en tant qu'elle était passible et sujette à la souffrance et à la mort. C'est donc bien par le péché, c'est-à-dire par cette conséquence du péché qu'est la passibilité de la chair assumée par le Christ, que s'opère la victoire sur le péché et l'affaiblissement du foyer de la concupiscence.

[584] 2 Co 5, 21a. — Lieu parallèle : IIAd Cor. 5, 21, lect. 5 (éd. Marietti, n° 201).

[585] Lieux parallèles : Somme Théologique 3 Q. 1, a. 2; 3 Sentences dist. 4, Q. 3, a. 1, sol. 3; 4 Sentences dist. 10, a. 1, sol. 3; 4 Contra Gentiles c. 54, 55; Cons. Error. Graec., c. 5; Compend. theol., c. 200, 201.

est unusquisque, talis finis videtur ei. Unde ille cuius est animus informatus per habitum bonum vel malum, existimat de fine secundum exigentiam illius habitus. Tertio, ponit maiorem primi syllogismi, dicens *nam prudentia carnis*, et cetera. Ad cuius intellectum oportet scire, quod prudentia est recta ratio agibilium, ut dicit philosophus VI Ethic. Recta autem ratio agendorum unum praesupponit, et tria facit. Praesupponit enim finem qui est sicut principium in agendis, sicut et ratio speculativa praesupponit principia ex quibus demonstrat. Facit autem recta ratio agibilium tria. Nam primo, recte consiliatur; secundo, recte iudicat de consiliatis; tertio, recte et constanter praecipit quod consiliatum est. Sic ergo ad prudentiam carnis requiritur quod aliquis praesupponat pro fine delectabile carnis et quod consilietur et iudicet et praecipiat ea quae conveniunt ad hunc finem. Unde talis prudentia *est mors*, id est, causa mortis aeternae. Gal. ult. : *qui seminat in carne, de carne et metet corruptionem*. Quarto, ponit maiorem secundi syllogismi, dicens *prudentia autem spiritus vita et pax*. Dicitur autem secundum praedicta prudentia spiritus, quando aliquis, praesupposito fine spiritualis boni, consiliatur et iudicat et praecipit quae ordinantur convenienter ad hunc finem. Unde talis prudentia est *vita*, id est, causa vitae gratiae et gloriae. Gal. ult. : *qui seminat in spiritu, de spiritu et metet vitam aeternam*. Et est *pax*, id est causa pacis, nam pax causatur a spiritu sancto. Ps. CXVIII, 165. — *pax multa diligentibus legem tuam, domine*. Gal. V, 22. — *fructus spiritus charitas, gaudium et pax*.	en d'autres termes à cause de la faiblesse de la chair, qui se trouvait dans l'homme depuis la corruption du foyer, et d'où il résultait que même, après le don de la Loi, l'homme était vaincu par la concupiscence "L'esprit est prompt, mais la chair est faible", et <il est écrit> plus haut : "Je parle humainement, à cause de la faiblesse de votre chair " Il en résulte l'évidence que l'Incarnation du Christ fut nécessaire, aussi <l'Apôtre> dit-il encore <dans l'épître> aux Galates : "Si c'est par la Loi qu'est la justice, c'est donc en vain que le Christ est mort ", c'est-à-dire sans motif. Donc l'Incarnation du Christ fut nécessaire, parce que la Loi ne pouvait justifier. **612. — B**. Lorsqu'il dit : *qui ne marchons pas selon la chair, etc.*, <l'Apôtre> prouve sa proposition quant à la seconde condition, en montrant que pour éviter la condamnation il est requis de ne pas marcher selon la chair. Et sur ce point il fait trois choses — Il expose d'abord son intention. — Il prouve ensuite sa proposition [n° 614] : En effet, ceux qui sont selon la chair, etc. — Il explique enfin une chose qu'il avait supposée par une preuve [n° 619] : 7 que la sagesse, etc. **613. —** Il dit donc d'abord : On a établi que la justification de la Loi s'accomplît en nous, à savoir en nous qui non seulement sommes dans le Christ Jésus, mais qui ne marchons pas non plus selon la chair, mais selon l'Esprit, c'est-à-dire qui ne suivons pas les concupiscences de la chair, mais l'instinct de l'Esprit-Saint[586] — "Marchez selon l'Esprit et vous n'accomplirez pas les désirs de la chair." **614. —** En ajoutant ensuite : 5 En effet, ceux qui sont selon la chair, etc., <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit au moyen de deux syllogismes. Le premier <est établi> à partir de la chair : Quiconque suit la prudence de la chair marche vers la mort; or quiconque est selon la chair suit la prudence de la chair; donc quiconque est selon la chair marche vers la mort. Il établit l'autre syllogisme à partir de l'esprit

[586] Voir à propos du mot instinct" l'étude de S. PINCKAERS, "L'instinct et l'esprit au cœur de l'éthique chrétiennes, p. 2 13-223 et J-P. TORRELL, Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, p. 277.

	Quiconque suit la prudence de l'Esprit obtient la vie et la paix; or quiconque est selon l'Esprit suit la prudence de l'Esprit; donc quiconque est selon l'Esprit obtient la vie et la paix. Il est donc évident que ceux qui ne marchent pas selon la chair, mais selon l'Esprit, sont libérés de la loi du péché et de la mort. **615. —** <L'Apôtre> expose donc en premier lieu la mineure du premier syllogisme, en disant : *En effet, ceux qui sont selon la chair*, c'est-à-dire ceux qui sont soumis à la chair comme ses sujets : "ces sortes de gens ne servent pas le Christ Notre Seigneur, mais leur ventre." — Goûtent les choses qui sont de la chair, comme s'il disait : Ceux-là ont la sagesse de la chair**.** Car goûter les choses qui sont de la chair, c'est approuver et juger bonnes les choses qui sont selon la chair : "Tu ne goûtes[587] pas ce qui est de Dieu, mais ce qui est de l'homme[588]. " — "Ils sont sages pour faire le mal." **616**. <L'Apôtre>[589] expose en deuxième lieu la mineure du second syllogisme, en disant : *mais ceux qui sont selon l'Esprit,* c'est-à-dire qui suivent l'Esprit-Saint et sont conduits par

[587] On se souviendra du rapport qui, en latin, unit la sagesse et le goût sapere (d'où vient sapienria, " sagesse") signifie à la fois savoir et " goûter", " sentir" (voir le français "saveur"). De même que le goût d'un fruit nous permet de juger immédiatement s'il est bon à manger alors que la vue nous renseigne seulement sur son aspect extérieur, de même la sagesse nous permet de 'uger de ce qui est bon pour nous, donc des fins que nous pouvons chercher à atteindre et du rapport que les choses ont avec nous quant à notre bien, alors que la simple appréhension de l'intelligence nous informe seulement sur leur nature objective. Ainsi, en philosophie, la sagesse est-elle, en tant que vertu, identique à la prudence, entendue au sens ancien de "connaissance de ce qu'il faut faire ou éviter", et non au sens moderne d'une qualité du caractére. La prudence est donc une vertu éminemment intellectuelle : c'est la vertu première de la raison pratique, c'est-à-dire de la raison appliquée au domaine de l'action (praxis en grec, d'où l'adjectif praktikos, "pratique"). C'est pourquoi saint Thomas définit la prudence (n° 617) comme " la rectitude de la raison dans les actes", ce qui reprend la définition d'Aristote " La prudence est une disposition [un habitus], accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon et mauvais pour un être humain° (*Ethique* à Nicomaque VI, 5, 1 140b; AL XXVI, fasc. 3, p. 257). Saint Thomas a consacré à la prudence les questions 47 à 56 de Somme Théologique 2

[588] Mt 16, 23. Le mot "homme', est au pluriel dans la Vulgate, mais figure au singulier dans certains manuscrits de la Vetus latina. Voir DOM SABATIER, Bibi. Sacr., t. III, (Notae ad versionem antiquam), p. 98.

[589] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 9, a. 2; a. 5; Q. 10, a. 3; Q. 77, a. 1; De verts., Q. 5, a. 10; Q. 22, a. 9, sel. 3 et 6.

	lui selon ces paroles <de l'Apôtre> aux Galates : "Que si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes pas sous la Loi" — <Ceux-là> sentent les choses qui sont de l'Esprit, c'est-à-dire ont un sens droit dans les choses spirituelles, selon ce verset de la Sagesse : "Ayez du Seigneur de bons sentiments." La raison en est que, comme le Philosophe le dit au troisième livre de l'Ethique, "tel est chacun, telle lui paraît sa fin[590]." Ainsi celui dont l'âme est informée par un bon ou mauvais habitus juge de sa fin selon l'exigence de cet habitus. **617. —** <L'Apôtre>[591] expose en troisième lieu la majeure du premier syllogisme, en disant : *Or la prudence de la chair, etc*. Pour comprendre ces paroles, il faut savoir que la prudence est la rectitude de la raison dans les actes, comme le dit le Philosophe au sixième livre de l'Ethique[592]. Or cette rectitude de la raison dans les actes à accomplir présuppose une chose et en fait trois. Elle présuppose en effet la fin qui est comme le principe des actes à accomplir, comme la raison spéculative présuppose les principes qui <lui servent> pour démontrer. Et la rectitude de la raison dans les actes fait trois choses : Elle conseille d'abord avec rectitude, puis elle juge avec rectitude ce qui est conseillé, enfin elle ordonne avec rectitude ce qui a été conseillé. Ainsi donc dans la prudence de la chair il faut présupposer en vue de la fin ce qui plaît à la chair, ce qui est à conseiller, juger et ordonner les choses qui conviennent à cette fin. Voilà pourquoi une telle prudence est mort, c'est-à-dire cause de la mort éternelle : "Celui qui sème dans la chair recueillera de la chair la

[590] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque III, 5 [l4b]; AL XXVI, fasc. 3, p. 189. — Lieu parallèle Ethic. 3, lect. 13, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. I, p. 156, I. 18-20.

[591] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2 Q. 56, a. 2, sol. 3; a. 3; 2a°-2a°, Q. 47, a. 1; a. 13; Ethic. 6, lect. 4 et 10; 3 Sentences dist. 33, Q. 2, a. 4, q. 4.

[592] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque VI, 4 [b 4 et 20). La citation n'est pas littérale. Cette définition de la prudence (est recta ratio agibilium e), que l'on rencontre maintes fois dans les œuvres de saint Thomas, figure déjà dans le commentaire de saint Albert le Grand sur l'*Ethique* à Nicomaque (II, lect. 4; éd. W. KUbel, t. XIV, pars. 1, fasc. 1, p. 109). Il est très probable que, ayant été son élève et son secrétaire à Cologne et ayant au moins lu son cours sur l'*Ethique*, il lui ait emprunté cette définition (voir "saint Thomas et l'*Ethique* à Nicomaque. Thomas, élève et secrétaire d'Albert â Cologne (1248-1252)", par R. -A. Gauthier, o. p., éd. Léonine, 1971, t. XLVIII, Appendix, p. xVII et xvIII). — Lieu parallèle dans le commentaire de l'*Ethique*, voir notamment VI, 7, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 356, I. 27.

	corruption." **618. —** En quatrième lieu, <l'Apôtre> expose la majeure du second syllogisme, en disant : *Mais la prudence de l'Esprit, vie et paix*. D'après ce qui précède, on parle de prudence de l'Esprit lorsque, présupposant la fin d'un bien spirituel, on conseille, on juge et on prescrit ce qui est convenablement ordonné à cette fin. Voilà pourquoi une telle prudence est vie, c'est-à-dire cause de la vie de la grâce et de la gloire : "Celui qui sème dans l'Esprit recueillera de l'Esprit la vie éternelle > Elle est aussi paix, c'est-à-dire cause de la paix, car la paix est causée par l'Esprit-Saint[593] — "Une paix abondante est pour ceux qui aiment ta Loi " — "Les fruits de l'Esprit sont : la charité, la joie, la paix, la patience, la douceur, la bonté, la longanimité, la mansuétude, la foi, la modestie, la continence, la chasteté. Contre de telles choses il n'y a point de loi[594]."
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 7 à 13]**
	[n° 619] 7 parce que la sagesse de la chair est ennemie de Dieu, car elle n'est pas soumise à la Loi de Dieu, et elle ne peut pas l'être. [n° 624] 8 Ceux donc qui sont dans la chair ne peuvent pas plaire à Dieu. [n° 625] Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit; si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas à lui. [n° 628] 10 Mais si le Christ est en vous, le corps, il est vrai, est mort à cause du péché; mais l'Esprit vit à cause de la justification. [n° 630] 11 Que si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous. [n° 631] 12 Donc, frères, nous ne sommes pas

[593] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 70, a. 3; IIAd Cor. 13, 11, lect. 3 (éd. Marietti, n° 540); Ad Hebr. 13, 20, lect. 3 (éd. Marietti, n°766).

8. Ps 118, 165.

[594] Ga 5, 22. — Lieu parallèle Ad Gal. 5, 22, lect. 6 (éd. Marietti, n°330).

	débiteurs envers la chair, pour vivre selon la chair. [n° 633] 13 Car si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si par l'Esprit vous mortifiez les œuvres de la chair, vous vivrez.
[86200] Super Rom., cap. 8 l. 2 Supposuerat apostolus in praecedentibus quod prudentia carnis mors est, et hoc quidem nunc probare intendit. Et primo probat propositum; secundo ostendit fideles quibus scribit a tali prudentia esse alienos, ibi *vos autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo propositum probat de prudentia carnis in abstracto; secundo id quod de prudentia carnis dixerat, adaptat eis qui prudentiam carnis sequuntur, ibi *qui autem in carne*, et cetera. Circa primum ponit tria media, quorum posterius probat prius. Per primum autem probat id quod supra positum est, scilicet quod prudentia carnis sit mors, hoc modo : qui inimicatur Deo, incurrit mortem. Lc. XIX, 27. — *verum tamen inimicos illos qui noluerunt me regnare supra se, adducite huc, et interficite ante me*. Et hoc quia Deus vita nostra est. Deut. XXX, 20. — *ipse est enim vita tua*. Et ideo ille qui inimicatur Deo, incurrit mortem; sed prudentia *carnis inimica est Deo* : ergo prudentia carnis est causa mortis. Ubi notandum est, quod id quod supra dixerat *prudentiam carnis*, nunc nominat *carnis sapientiam*, non quod idem sit sapientia simpliciter et prudentia, sed quia in rebus humanis est prudentia. Prov. X, 23. — *sapientia est viro prudentia*. Ad cuius intellectum sciendum quod sapiens simpliciter dicitur qui cognoscit causam altissimam ex qua omnia dependent. Causa autem suprema simpliciter omnium Deus est. Unde sapientia simpliciter est cognitio divinarum rerum, ut Augustinus dicit in libro de Trinitate. 1 Co II, 6. — *sapientiam loquimur inter perfectos*. Dicitur autem sapiens in unoquoque genere qui cognoscit altissimam causam illius generis : sicut in arte aedificatoria dicitur sapiens, non ille qui scit dolare ligna et lapides, sed ille qui concipit et disponit convenientem formam	**619. —** L'Apôtre, dans ce qui précède [n° 612], avait supposé que la prudence de la chair est morte, et c'est ce qu'il a main tenant l'intention de prouver. Et : **I)** Il prouve d'abord sa proposition. **II)** Puis il montre que les fidèles auxquels il écrit sont étrangers à une telle prudence [n° 625] : Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair, etc. **I**. Sur le premier point il fait deux choses **A)** Il prouve premièrement d'une manière abstraite sa proposition touchant la prudence de la chair. **B)** Puis, il applique ce qu'il avait dit touchant la prudence de la chair à ceux qui la suivent [n° 624] : 8 Ceux donc qui sont dans la chair, etc. **A**. Pour prouver sa proposition il expose trois propositions intermédiaires, dont la suivante sert de preuve à la précédente. **620. —** 1. Or, par la première, il prouve ce qu'il a exposé plus haut [n° 617], à savoir que la prudence de la chair est mort, en ce sens que celui qui est ennemi de Dieu encourt la mort : "Quant à mes ennemis, qui n'ont pas voulu que je règne sur eux, amenez-les ici, et tuez-les devant moi." Et cela, parce que Dieu est notre vie : "Car lui-même est ta vie " Voilà pourquoi celui qui est ennemi de Dieu encourt la mort; or la prudence de la chair est ennemie de Dieu; donc la prudence de la chair est cause de mort. **621. —** Il faut[595] noter à ce propos que ce qu'il avait appelé plus haut "prudence de la chair", il le nomme maintenant sagesse de la chair non point que la sagesse soit tout simplement la même chose que la prudence, mais parce que dans les choses humaines la sagesse est de la prudence : "La sagesse est pour l'homme de la prudence." Pour comprendre cela, il faut savoir qu'on appelle

[595] Lieux parallèles " Somme Théologique 1a-2ae Q. 57, a. 2, sol. 2; Q. 66, a. 5; 2a-2a, Q. 47, a. 13; Q. 55, a. 1 et 2; Ethic. 6, Iect. 6 et 10; De virtut. cardinal., a. 2, sol. 3.

domus : ex hoc enim totum artificium dependet; unde et apostolus dicit 1 Co III, 10. — *ut sapiens architectus fundamentum posui*. Sic igitur sapiens in rebus humanis dicitur qui bonam aestimationem habens de fine humanae vitae, secundum hoc ordinat totam humanam vitam, quod pertinet ad prudentiam. Et ita sapientia carnis est idem quod carnis prudentia. De hac sapientia dicitur Iac. c. III, 15. — *non est desursum descendens*, sed terrena, animalis, diabolica. Dicitur autem haec sapientia Deo inimica, quia contra legem Dei hominem inclinat. Iob XV, 26. — *currit adversus Deum collo erecto et pingui cervice*. Et ideo ad hoc probandum inducit aliud medium, subdens *legi enim Dei non est subiecta*. Non enim potest aliquis Deum odire secundum quod in se est, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis : sed secundum hoc aliquis peccator Deum odit, quod praeceptum divinae legis est contrarium suae voluntati, sicut adulter odit Deum, inquantum odit hoc praeceptum : *non moechaberis*. Et sic omnes peccatores inquantum nolunt subiici legi Dei, sunt inimici Dei. II Par. XIX, 2. — *his qui oderunt Deum amicitia iungeris*. Unde convenienter probat quod prudentia, vel sapientia carnis sit inimica Deo, quia non est subiecta legi Dei. Probat autem hoc per tertium medium, dicens *nec enim potest*. Prudentia enim carnis vitium est quoddam, ut ex praedictis patet. Quamquam autem ille qui subiectus est vitio possit liberari a vitio et subiici Deo, secundum illud supra VI, 18. — *liberati a peccato, servi facti Deo*, tamen ipsum vitium Deo subiici non potest, cum ipsum vitium sit aversio a Deo vel a lege Dei, sicut ille qui est niger potest fieri albus, sed ipsa nigredo numquam potest fieri alba. Et secundum hoc dicitur Matth. VII, v. 18. — *non potest arbor mala fructus bonos facere*. Ex quo patet quod non recte

simplement sage celui qui connaît la cause la plus élevée dont toutes les choses dépendent. Or la cause suprême de toutes choses, ce ne peut être que Dieu. Voilà pourquoi la sagesse est tout simplement la connaissance des choses divines, comme le dit Augustin dans son premier livre sur La Trinité[596] — "Nous prêchons la sagesse parmi les parfaits, non la sagesse de ce siècle, ni des princes de ce siècle, qui périssent; mais nous prêchons la sagesse de Dieu dans le mystère, sagesse qui a été cachée, que Dieu a prédestinée pendant les siècles pour notre gloire qu'aucun prince de ce siècle n'a connue; car s'ils l'avaient connue, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de la gloire." Dans chaque genre <de science>, on appelle sage celui qui connaît la cause la plus élevée de ce genre : ainsi, dans l'architecture, on qualifie de sage non pas celui qui sait travailler le bois et la pierre, mais celui qui conçoit et dispose convenablement la forme de l'édifice : c'est en cela que consiste tout l'art; et voilà pourquoi l'Apôtre dit : "Comme un sage architecte j'ai posé le fondement, et un autre a bâti dessus." Ainsi donc, dans les choses humaines, on appelle sage celui qui, ayant une juste appréciation de la fin de la vie humaine, l'ordonne totalement en fonction d'elle, ce qui relève de la prudence. Et c'est dans ce sens que la sagesse de la chair est la même chose que la prudence de la chair. Il est dit à propos de cette sagesse : "Ce n'est point là la sagesse qui vient d'en haut, mais une <sagesse> terrestre, animale, diabolique." Et cette sagesse est dite être l'ennemie de Dieu, parce qu'elle incline l'homme contre la Loi de Dieu : "il a couru contre <le Tout-Puissant>, la tête levée, et il s'est armé d'un cou inflexible."

622. — 2. Et dans[597] le dessein de prouver cela, <l'Apôtre> se sert d'un autre terme, en ajoutant : car elle n'est pas soumise à la Loi de

[596] Voir SAINT AUGUSTIN, De Trïnitate XIV, i, 3 (BA 16, 348-349). Voir aussi Contra Academicos I, vi, 16 (BA 4, 44-45).

[597] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 60, a. 5; 2°-2°, Q. 34, a. 1; 2 Sentences dist. 5, a. 3, sol. 2; 4 Sentences dist. 50, Q. 2, a. 1, q°. 5; De veritate, Q. 22, a. 2, sol. 3; Super Ioan. 5, 42, lect. 7 (éd. Marietti, n°828); 15, 24, lect. 5 (éd. Marietti, n 2051).

Manichaei ad confirmationem sui erroris haec verba assumunt, volentes per haec verba ostendere naturam carnis non esse a Deo, cum sit inimica Deo, nec possit Deo subiici. Non enim agit apostolus hic de carne ista quae est vitium hominis, ut dictum est. Deinde cum dicit *qui autem in carne*, etc., adaptat quod dixerat de prudentia carnis, ad homines, quibus prudentia carnis dominatur, dicens *qui autem in carne sunt*, id est qui concupiscentias carnis sequuntur per prudentiam carnis, quamdiu tales sunt *Deo placere non possunt*, quia, ut in Ps. CXLVI, 11 dicitur, *beneplacitum est Deo super timentes eum*. Unde illi qui ei non subiiciuntur, non possunt ei placere, quamdiu tales sunt. Possunt autem desinere esse in carne secundum modum praedictum, et tunc Deo placebunt. Deinde, cum dicit *vos autem*, etc., ostendit eos, quibus loquitur, esse immunes a prudentia carnis. Et circa hoc tria facit. Primo ponit fidelium statum, dicens *vos autem non estis in carne*. Et sic patet non esse intelligendum de carnis natura. Romani enim, quibus loquebatur, mortales erant carne induti. Sed carnem accipit pro vitiis carnis, secundum illud 1 Co XV, 50. — *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*. Unde dicit *vos non estis in carne*, id est, non estis in vitiis carnis, quasi secundum carnem viventes, 2 Co X, 3. — *in carne viventes, non secundum carnem militamus, sed in spiritu*, id est, spiritum sequimini. Apoc. I, 10. — *fui in spiritu dominica die*. Secundo apponit conditionem, dicens *si tamen spiritus Dei habitat in vobis*, scilicet per charitatem 1 Co III, 16. — *templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis*. Apponit autem hanc conditionem, quia quamvis in Baptismo spiritum sanctum receperint, potuisset tamen contingere, quod per peccatum

Dieu. On ne peut, en effet, haïr Dieu pour ce qu'il est en lui-même, puisque Dieu est l'essence même de la bonté; mais un pécheur le hait en tant que le précepte de la Loi divine est contraire à sa volonté. Ainsi l'adultère hait Dieu, en tant qu'il hait ce précepte : "Tu ne commettras pas d'adultère." Ainsi tous les pécheurs, en tant qu'ils ne veulent pas se soumettre à la Loi de Dieu, sont ennemis de Dieu : "Tu te lies d'amitié avec ceux qui haïssent le Seigneur." <L'Apôtre> prouve donc avec raison que la prudence ou la sagesse de la chair est ennemie de Dieu, parce qu'elle n'est pas soumise à la Loi de Dieu.

623. — <L'Apôtre>[598] le prouve par la troisième proposition intermédiaire, en disant : *et elle ne peut pas l'être*. Car la prudence de la chair est un vice, comme on le voit d'après ce qui précède. Or, bien que celui qui est esclave d'un vice puisse en être libéré et être soumis à Dieu, selon ce qui a été dit plus haut : "Ainsi libérés du péché, vous êtes devenus esclaves de " Dieu; cependant le vice lui-même ne peut être soumis à Dieu, puisque en soi il est un éloignement de Dieu ou de sa Loi, de même que celui qui est noir peut devenir blanc, mais la noirceur elle-même ne peut jamais devenir blancheur. C'est dans ce sens qu'il est dit : "Un arbre mauvais ne peut produire de bons fruits." Il ressort de cela que les manichéens[599] s'approprient à tort ces paroles pour appuyer leur erreur, en voulant montrer au moyen de celles-ci que la nature de la chair n'est pas l'œuvre de Dieu, puisqu'elle est ennemie de Dieu et qu'elle ne peut lui être soumise. Car l'Apôtre ne parle pas ici de cette chair <qui est création de Dieu, mais de la prudence de la chair>[600], qui est un vice de l'homme, comme on l'a dit plus haut [n° 575].

624. — B. Lorsqu'il dit : 8 *Ceux donc qui sont dans la chair, etc.*, <l'Apôtre> applique ce qu'il avait dit de la prudence de la chair

[598] Lieu parallèle Somme Théologique 1 Q. 93, a. 6, sol. 2.

[599] Voir Glosa in Rom. VIII, 7 (GPL, col. 1435 C); voir aussi sAn. rr AUGUSTIN, Expositio quarundam proposztionum ex epistula ad Romanos, prop. XLIX (PL 35, 2073; CSEL 84, 22-23).

[600] Telle quelle cette dernière phrase est incompréhensible. D'autres éditions, par exemple celle de Parme (e. XIII, p. 77), ajoutent après de carne ista" ("de cette chair"), ces mots : qua" est creatura Dei, sed de prudentia carnis." Nous les avons mis entre crochets dans notre traduction.

superveniens spiritum sanctum amisissent, de quo dicitur Sap. I, 5, quod *corripitur a superveniente iniquitate*. Tertio ostendit conditionem hanc oportere in eis exstare, dicens *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum Christi non habet. I Io. IV, 13. — *in hoc scimus quoniam manet in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis*. Est autem notandum, quod idem est spiritus Christi et Dei patris; sed dicitur Dei patris inquantum a patre procedit; dicitur spiritus Christi, inquantum procedit a filio. Unde etiam dominus ubique attribuit eum simul sibi et patri, sicut Io. XIV, 26. — *Paracletus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo*. Item : *cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a patre*, et cetera. Deinde cum dicit *si autem Christus*, etc. ostendit, quod per gratiam Christi sive per spiritum sanctum liberamur a poena. Et primo ostendit quod liberamur per spiritum sanctum in futuro a morte corporali; secundo, quod interim in hac vita adiuvamur a spiritu sancto contra infirmitates praesentis vitae, ibi *similiter autem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo ex hoc infert quoddam corollarium, ibi *ergo, fratres*, etc.; tertio probat propositum, ibi *quicumque enim*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod supra mentionem fecerat de spiritu Dei, et de spiritu Christi, quamvis sit unus et idem spiritus. Primo ergo ostendit quid consequamur ex spiritu, ex hoc quod est Christi; secundo ostendit quid consequamur ex eo, inquantum est spiritus Dei patris, ibi *quod si spiritus eius*, et cetera. Dicit ergo : dictum est, quod si quis spiritum Christi non habet, hic non est

aux hommes, en qui domine cette prudence. Ceux donc qui sont dans la chair, c'est-à-dire ceux qui suivent les concupiscences de la chair par la prudence de la chair, aussi longtemps qu'ils sont tels ne peuvent pas plaire à Dieu, car il est écrit dans un psaume : "<Dieu> se complaît en ceux qui le craignent" C'est pourquoi ceux qui ne lui sont pas soumis ne peuvent lui plaire, aussi longtemps qu'ils sont tels. Mais ils peuvent cesser d'être dans la chair selon la manière qui a été expliquée, et alors ils plairont à Dieu.

625. — II. En ajoutant : 9 Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair, etc., <l'Apôtre> montre que ceux auxquels il parle sont exempts de la prudence de la chair. Et sur ce point il fait trois choses

A. Il commence par exposer l'état des fidèles, en disant : *Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair*. Il est donc évident qu'il ne faut pas comprendre ce passage dans le sens de la nature de la chair. Car les Romains, auxquels il s'adressait, étaient des mortels revêtus de la chair. Mais il prend la chair pour les vices de la chair, selon ces paroles : "Ni la chair ni le sang ne posséderont le Royaume de Dieu[601]." C'est ce qui fait dire <ici à l'Apôtre> : vous, vous n'êtes pas dans la chair[602], c'est-à-dire vous n'êtes pas dans les vices de la chair, comme si vous viviez selon la chair : "Quoique vivant dans la chair, nous ne combattons pas selon la chair." — Mais dans l'esprit, c'est-à-dire vous suivez l'Esprit : "Je fus ravi en esprit le jour du Seigneur."

626. — B. Puis il pose une condition, en disant : *si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous*, à savoir par la charité : "Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous." Or <l'Apôtre> pose cette condition, parce que, bien qu'ils aient reçu dans le baptême l'Esprit-Saint, il pouvait cependant arriver

[601] 1 Co 15, 50. Certains manuscrits lisent possidebunt (possé deront) au lieu de "possidere non possunt" ("ne peuvent posséder"), voir DOM SABATIER, Bibi. Sacr., t. III (Nota" ad versionem antiquam), p. 720.

[602] La "chair" dont il est question dans le texte de saint Paul n'est donc pas, comme le pensent à tort les manichéens — et les cathares combattus par saint Dominique — la substance corporelle en tant que réalité naturelle voulue et créée par Dieu. La chair, ici, désigne la condition pécheresse de l'homme parce que l'homme a voulu affranchir cette réalité corporelle (et tout ce qui y ressortit) de la soumission de Dieu et en a fait le lieu de sa révolte.

eius, unde, cum vos sitis Christi, spiritum Christi habetis, et ipsum Christum in vobis habitantem per fidem, secundum illud Eph. c. III, 17. — *habitare Christum per fidem in cordibus vestris. Si autem Christus* sic *in vobis est*, oportet vos Christo esse conformes. Christus autem sic venit in mundum, ut quantum ad spiritum esset plenus gratia et veritate, et tamen, quantum ad corpus, habet similitudinem carnis peccati, ut supra dictum est. Unde et hoc oportet esse in vobis, quod *corpus quidem* vestrum *propter peccatum*, quod adhuc manet in carne vestra, *mortuum est*, id est, necessitati mortis addictum, sicut Gen. II, 17 dicitur : *quacumque die comederitis, morte moriemini*, id est necessitati mortis addicti eritis; *spiritus vero vivit*, qui iam revocatus est a peccato, secundum illud Eph. IV, 23. — *renovamini spiritu mentis vestrae* : vivit vita gratiae, *propter iustificationem*, per quam iustificatur a Deo. Gal. II, v. 3. — *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei*. Supra I, 17. — *iustus ex fide vivit*. Deinde, cum dicit *quod si spiritus*, etc., ostendit quid consequamur in spiritu sancto, inquantum est spiritus patris, dicens *quod si habitat in vobis spiritus eius*, scilicet Dei patris, *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis*. Ps. XL, 11. — *tu autem, domine, miserere mei, et resuscita me*. Act. c. III, 15. — *hunc Deus suscitavit*, etc., et tamen ipse Christus propria virtute resurrexit, quia eadem est virtus patris et filii, consequens est, quod id quod Deus pater fecit in Christo, faciat etiam in nobis. Et hoc est quod subdit *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra*. Non dicit mortua, sed mortalia, quia in resurrectione non solum a corporibus vestris auferetur quod sint mortua, id est necessitatem mortis habentia, sed etiam quod sint mortalia, id est potentia mori, quale fuit corpus Adam ante peccatum. Nam post resurrectionem corpora nostra erunt

que, le péché survenant, ils perdent l'Esprit-Saint, dont il est dit que "l'Esprit-Saint qui inspire la science fuira le déguisement, et il se retirera des pensées qui sont sans intelligence, et <l'homme> sera emporté par l'iniquité qui surviendra."

627. — C. Enfin, <l'Apôtre> montre la nécessité de cette condition en eux, en disant : *Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ,* celui-là n'est pas à lui. De même qu'un membre n'appartient au corps que s'il est vivifié par l'esprit du corps, ainsi celui qui n'a pas l'Esprit du Christ n'est pas membre du Christ : "A ceci nous savons que nous demeurons en lui et lui en nous, à ce qu'il nous a donné de son Esprit**.** Il faut cependant noter que l'Esprit du Christ et l'Esprit de Dieu le Père sont un même Esprit; mais on dit l'Esprit de Dieu le Père en tant qu'il procède du Père, et l'Esprit du Christ en tant qu'il procède du Fils[603]. Aussi le Seigneur attribue-t-il partout cet Esprit â lui-même comme à son Père, par exemple dans ces versets de Jean : "Le paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit." Et encore : "Lorsque sera venu le Paraclet que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi."

628. — Lorsque <l'Apôtre> dit : 10 si le Christ est en vous, etc., il montre que par la grâce du Christ ou par l'Esprit-Saint nous sommes libérés de la peine." Et

— Il montre en premier lieu que nous sommes libérés par l'Esprit-Saint, pour l'avenir, de la mort corporelle.

— Ensuite, qu'en attendant et pour cette vie, nous sommes aidés par l'Esprit-Saint face aux infirmités de la vie présente [n° 686] : De même aussi l'Esprit vient en aide à notre faiblesse.

Sur le premier point :

Il commence par exposer son intention.

Il en déduit ensuite un corollaire [n° 631] : 12 Donc, frères, nous ne sommes pas débiteurs,

[603] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 36, a. 2 et 3; 1 Sentences dist. 11, a. 1; dist. 12, â. 3; dist. 13, a. 2; 4 Contra Gentiles c. 24, 25; De potent., Q. 10, a. 4, 5; Contra en-or. Graec., c. 9; c. 27-32; Gompend. theol., c. 49; Super Ioan. 15, 26, lect. 5; 16, 14-15, lect. 4 (éd. Marietti, n° 2109."); Ad Gal. 4, 6, lect. 3 (éd. Marietti, n° 213).

penitus immortalia. Is. XXV, v. 19. — *vivent mortui tui, interfecti mei resurgent*, et cetera. Os. VI, 3. — *vivificabit nos post duos dies*. Et hoc *propter inhabitantem spiritum eius* in nobis, id est in virtute spiritus sancti in nobis habitantis. Ez. XXXVII, 5. — *haec dicit dominus Deus ossibus his : ecce ego intromittam in vobis spiritum, et vivetis*. Et hoc propter *inhabitantem spiritum*, id est propter dignitatem quam corpora nostra habent eo quod fuerunt receptacula spiritus sancti. 1 Co VI, 19. — *nescitis quod membra vestra templum sunt spiritus sancti*. Illi vero, quorum membra non fuerunt templum spiritus, resurgent, sed habebunt corpora passibilia. Deinde, cum dicit *ergo debitores*, etc., concludit corollarium ex dictis. Et primo ponit conclusionem; secundo rationem assignat, ibi *si enim*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est, quod per spiritum sanctum multa bona nobis proveniunt et quod ex prudentia carnis sequitur mors : *ergo debitores sumus* spiritui sancto propter beneficia ab eo recepta, ut vivamus secundum spiritum et non secundum carnem. Gal. V, 25. — *si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus*. Deinde, cum dicit *si enim secundum carnem*, assignat rationem conclusionis praemissae. Et primo quantum ad carnem dicens *si enim secundum carnem vixeritis*, scilicet sequendo concupiscentias carnis, *moriemini*, scilicet morte culpae in praesenti et morte damnationis in futuro, I Tim. V, 6. — *quae in deliciis vivens mortua est*. Secundo assignat rationem quantum ad spiritum, dicens *si autem spiritu*, id est per spiritum, scilicet *mortificaveritis facta carnis*, id est opera quae ex concupiscentia carnis proveniunt, *vivetis*, vita gratiae in praesenti et vita gloriae in futuro. Col. III, 5. — *mortificate membra vestra quae sunt super terram*. Gal. V, 24. — *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*.

etc.

Enfin, il prouve sa proposition [n° 634] : 14 Car tous ceux qui, etc.

Sur le premier point, il faut considérer le fait que l'Apôtre avait fait mention plus haut de l'Esprit de Dieu et de l'Esprit du Christ, bien que ce ne soit qu'un seul et même Esprit.

Il montre donc d'abord ce que nous obtenons de l'Esprit, en tant qu'il est l'Esprit du Fils.

Puis, il montre ce que nous obtenons de l'Esprit, en tant qu'il est l'Esprit de Dieu le Père [n° 630] : Il Que si l'Esprit, etc.

629. — * <L'Apôtre> dit donc : On a établi que si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas à lui; donc, si vous, vous êtes du Christ, vous avez l'Esprit du Christ, et le Christ lui-même habitant en vous par la foi, selon ce passage <de l'Apôtre> aux Ephésiens : "Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs" — Mais si le Christ est en vous, il est nécessaire que vous, vous soyez conformes au Christ. Mais le Christ est venu dans le monde pour être selon l'Esprit plein de grâce et de vérité; néanmoins, quant au corps, il porte la ressemblance de la chair du péché, comme on l'a dit plus haut Aussi faut-il qu'en vous le corps, c'est-à-dire votre corps, à cause du péché, qui demeure encore dans votre chair, soit mort, c'est-à-dire soit condamné à la nécessité de mourir, comme il est dit dans la Genèse : "Au jour où tu en mangeras, tu mourras de mort ", c'est-à-dire vous serez condamnés à la nécessité de mourir; mais l'esprit vit, lui qui a déjà été détourné du péché, selon ces paroles <de l'Apôtre> aux Ephésiens "Renouvelez-vous par l'esprit de votre esprit." Il vit de la vie de la grâce, à cause de la justification, par laquelle il est justifié par Dieu "Car ce que je vis maintenant dans la chair, c'est dans la foi au Fils de Dieu que je le vis." Et <il est écrit> plus haut "Le juste vit par la foi."

630. — * Lorsqu'il dit[604] — 11 Que si l'Esprit, etc., <l'Apôtre> montre ce que nous obtenons dans l'Esprit-Saint, en tant qu'il est l'Esprit du Père. Que si, dit-il, habite en vous l'Esprit de Celui, à savoir <l'Esprit> de Dieu le Père, qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre

[604] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2 Q. 85, a. 5, sol. 2.

	les morts, <Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous>. "Mais toi, Seigneur, aie pitié de moi et ressuscite-moi[605]" — "Vous avez même tué l'auteur de la vie, que Dieu a ressuscité d'entre les morts, ce dont nous sommes témoins." Et cependant le Christ lui-même est ressuscité par sa propre puissance parce que, la puissance du Père et la puissance du Fils étant la même, il en résulte que ce que Dieu le Père a fait dans le Christ, il le fait aussi en nous. Et tel est bien ce que <l'Apôtre> ajoute : *Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels.* Il ne dit pas "morts" mais "mortels", parce que dans la résurrection non seulement il sera enlevé à vos corps leur état de mort, c'est-à-dire la nécessité de mourir, mais aussi leur condition mortelle, c'est-à-dire la capacité de mourir, comme il en fut pour le corps d'Adam avant le péché[606], En effet, après la résurrection nos corps seront entièrement immortels : "Tes morts vivront; ceux qui m'ont été tués ressusciteront; réveillez-vous, et chantez des louanges, <vous> qui habitez la poussière; parce que ta rosée est une rosée de lumière, et que tu réduiras en ruine la terre des géants." — "Il nous vivifiera après deux jours; le troisième jour, il nous ressuscitera, et nous vivrons en sa présence." Et cela, à cause de son Esprit qui habite en nous, c'est-à-dire par la puissance de l'Esprit-Saint qui habite en nous "Voici ce que dit le Seigneur Dieu à ces ossements : Voilà que moi j'enverrai en vous un esprit, et vous vivrez." Et cela à cause de son Esprit qui habite, c'est-à-dire à cause de la dignité que nos corps ont <revêtue> en devenant des réceptacles de l'Esprit-Saint : "Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint, qui est en vous, que

[605] Ps 40, 11. — Lieu parallèle : Super Psalmos, in Ps. 40, 11 "I.. e Christ ne serait-il pas ressuscité par sa propre puissance, puisqu'il dit "Ressuscite-moi" ? Il semble au contraire que si, car le psal miste dst au nom du Christ t "J'ai dormi et je me suis relevé." Il lout dire que le Christ en tant qu'homme n'a pas le pouvoir de ressus citer, mais bien selon la puissance de sa divinité, qui est la même dans le Père et dans le Fils. Et c'est pourquoi s'il ressuscita par le pouvoir du Père, il ressuscita par son propre pouvoir. Et il demande au Père en tant qu'homme, puisqu'il avait ce pouvoir en tant que Dieu, afin de montrer que sa résurrection se fit par la puissance de sa divinité" (trad. par Jean-Eric Stroobsnt de Saint-Eloy, p. 529). Voir aussi Super Ioan. 2, 19, lect. 3 (éd. Marietti, n°403).

[606] Voir Glosa in Rom. VIII, 11 (GPL, 1437 A). — Lieu parallèle 5. Th. Ia, Q. 76, a. 5, sol. 1.

	vous avez reçu de Dieu, et qu'ainsi vous n'êtes plus à vous-mêmes **?**" Quant à ceux dont les membres n'ont pas été le temple de l'Esprit, ils ressusciteront, mais ils auront des corps passibles[607]. **631. —** Lorsqu'il dit : 12 *Donc, frères, nous ne sommes pas débiteurs, etc.,* <l'Apôtre> tire un corollaire de ce qui précède. Et * Il expose d'abord une conclusion. * Puis, il en donne la raison [n° 633] : 13 Car si vous vivez selon la chair, etc. **632. — *** Il commence donc par dire On a établi que beaucoup de biens nous proviennent par l'Esprit-Saint, et que de la prudence de la chair résulte la mort. "Donc nous sommes débiteurs" envers l'Esprit-Saint à cause des bienfaits reçus de lui, pour vivre selon l'Esprit et non selon la chair : "Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi selon l'Esprit." **633. — *** En ajoutant : [608]13 Car si vous vivez selon la chair, etc., <l'Apôtre> donne la raison de la conclusion qu'il vient de tirer. Et en premier lieu quant à la chair, en disant : *Car si vous vivez selon la chair,* à savoir en suivant les concupiscences de la chair, vous mourrez, à savoir de la mort de la faute ici-bas et de la mort de la condamnation dans la vie future "<Une veuve> qui vit dans les délices est morte toute vivante " En second lieu, il donne la raison quant à l'Esprit, en disant : *mais si par l'Esprit,* c'est-à-dire grâce à l'Esprit, vous mortifiez les œuvres de la chair, c'est-à-dire les œuvres qui proviennent de la concupiscence de la chair, vous vivrez de la vie de la grâce ici-bas et de la vie de la gloire dans la vie future : "Mortifiez vos membres qui sont sur la terre : la fornication, l'impureté, la luxure, la concupiscence mauvaise et l'avarice, qui est une idolâtrie; choses pour lesquelles la colère de Dieu vient sur les fils de l'incrédulité, et dans lesquelles vous aussi vous avez marché autrefois, lorsque vous viviez parmi eux." — "Ceux qui

[607] Il s'agit du corps des damnés. Ils ressusciteront au demier jour et seront donc incorruptibles, mais non pas impassibles incorrup tibles en ce sens que le feu de l'enfer ne saurait les consumer puisque la peine est étemelle; mais passibles puisqu'ils subiront les souf frances que ce feu inextinguible leur infligera. Voir S. Th., suppl., Q. 86, a. 3.

[608] Ga 5, 25. Lieu parallèle " Ad Gal. 5, 25, lec>. 7 (éd. Marietti, n 340).

	sont au Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences."
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 14 à 17]**
	[n° 634] 14 Car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. [n° 637] 15 Car vous n'avez pas reçu de nouveau un esprit de servitude selon la crainte, mais vous avez reçu l'esprit d'adoption des fils, en qui nous nous écrions : Abba, Père. [n° 645] 16 En effet, l'Esprit en personne rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu. [n° 646] 17 Fils, donc héritiers; et même héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, [n° 650] si toutefois nous souffrons avec lui, afin d'être aussi glorifiés avec lui.
[86201] Super Rom., cap. 8 l. 3 Postquam apostolus proposuit, quod per spiritum sanctum dabitur nobis vita gloriosa quae omnem mortalitatem a corporibus nostris excludet, hic probationem inducit. Et primo ostendit, quod per spiritum sanctum huiusmodi gloriosa vita datur; secundo ostendit causam quare differtur, ibi *si tamen compatimur*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem : quicumque sunt filii Dei consequuntur aeternitatem gloriosae vitae : sed quicumque reguntur spiritu sancto sunt filii Dei; ergo quicumque reguntur spiritu sancto, consequuntur haereditatem gloriosae vitae. Primo ergo ponit minorem praedictae rationis; secundo maiorem, ibi *si autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *non enim accepistis*, et cetera. Circa primum duo consideranda sunt. Primo quidem quomodo aliqui aguntur a spiritu Dei. Et potest sic intelligi : *quicumque spiritu Dei aguntur*, id est reguntur sicut a quodam ductore et directore, quod quidem in nobis facit spiritus, scilicet inquantum illuminat nos interius quid facere debeamus. Ps. CXLII,	**634.** — Après avoir exposé que la vie glorieuse nous sera donnée par l'Esprit-Saint [n° 628], cette vie qui bannira de nos corps toute mortalité, l'Apôtre en apporte ici la preuve. Et **I)** Il montre d'abord que cette vie glorieuse est donnée par l'Esprit-Saint. **II)** Puis, il montre la raison pour laquelle cette vie est différée [n° 650] Si toutefois nous souffrons avec lui, etc. **I**. Sur le premier point il fait le raisonnement suivant : tous ceux qui sont fils de Dieu obtiennent l'éternité de la vie glorieuse; or tous ceux qui sont dirigés par l'Esprit-Saint sont fils de Dieu; donc tous ceux qui sont dirigés par l'Esprit-Saint obtiennent l'héritage de la vie glorieuse. **A)** Il pose donc en premier lieu la mineure de ce raisonnement. **B)** Puis, la majeure [n° 646] : Fils, donc héritiers, etc. **A**. En exposant la mineure il fait deux choses **1)** Il expose d'abord son intention. **2)** Puis, il prouve sa proposition [n° 637] : 15 Car vous n'avez pas reçu, etc. **635.** — [609]Sur le premier point[610] il faut considérer deux choses :

[609] Rappelons (voir n 472, n. 4, p. 244) que la majeure est la proposition qui renferme le grand terme, et la mineure celle qui renferme le petit terme. Le grand terme est celui qui contient le moyen terme (parmi les mortels, il y a les hommes); It petit terme est celui qui est contenu dans le moyen terme

10. — *spiritus tuus bonus deducet me*, et cetera. Sed quia ille qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a spiritu sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a spiritu sancto movetur, ideo plus intelligendum est in hoc, quod dicitur *quicumque spiritu Dei aguntur*. Illa enim agi dicuntur, quae quodam superiori instinctu moventur. Unde de brutis dicimus quod non agunt sed aguntur, quia a natura moventur et non ex proprio motu ad suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter sed ex instinctu spiritus sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Is. LIX, 19. — *cum venerit quasi fluvius violentus quem spiritus Dei cogit*; et Lc. IV, 1, quod Christus agebatur a spiritu in deserto. Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii spiritus sanctus in eis causat, secundum illud Phil. II, 13. — *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*. Secundo considerandum est quomodo illi, qui *spiritu Dei aguntur, sunt filii Dei*. Et hoc est manifestum ex similitudine filiorum carnalium, qui per semen carnale a patre procedentes generantur. Semen autem spirituale a patre procedens, est spiritus sanctus. Et ideo per hoc semen aliqui homines in filios Dei	**a**. D'abord comment certains sont conduits par l'Esprit de Dieu. Et on peut interpréter <ces mots>, Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, de la manière suivante : <sont conduits>, c'est-à-dire dirigés comme par un conducteur et un guide; <et c'est le rôle> que l'Esprit remplit à notre égard en tant qu'il nous illumine intérieurement en vue de ce que nous devons faire : "Ton Esprit qui est bon me conduira dans une terre droite." Mais parce que celui qui est conduit n'agit pas par lui-même, et que l'homme spirituel est non seulement instruit par l'Esprit-Saint sur ce qu'il doit faire, mais aussi mû quant à son cœur, ces paroles : tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, dépassent la simple compréhension des mots. En effet, cette expression "être conduit" (agi) veut dire être mû par un instinct supérieur. Aussi disons-nous des animaux sans raison qu'ils n'agissent pas, mais sont conduits, parce qu'ils sont mus par la nature et non par un mouvement propre en vue d'accomplir leurs actions. Et semblablement, l'homme spirituel n'est pas incliné à accomplir une action principalement par un mouvement de sa propre volonté, mais par un instinct de l'Esprit-Saint, selon ce passage d'Isaïe : "Lorsqu'il viendra comme un fleuve impétueux que pousse le souffle de Dieu "; et c'est ainsi que Luc dit du Christ qu'"il était conduit par l'Esprit au désert." Cependant cela n'exclut pas le fait que les hommes

(parmi les hommes, il y a 5ocrate). En général, on doit énoncer la majeure avant la mineure; et c'est ce que fait saint Thomas en I) lorsqu'il formule explicitement le syllogisme paulinien : à tout fila de Dieu (moyen terme) est attribuée la vie glorieuse (grand terme) — c'est la majeure; or les dirigés par l'Esprit (petit terme) sont fils de Dieu (moyen terme) — c'est la mineure; donc aux dirigés par l'Esprit est attnbuée la vie glorieuse. Mais ce n'est pas ce que fait saint Paul qui commence par exposer la mineure les dirigés par l'Esprit sont fils de Dieu. Saint Thomas le signale bien (voir A et B), mais sans dire que l'ordre suivi par saint Paul est différent de celui qu'il vient lui-même de suivre en formulant le syllogisme. On peut supposer que, si saint Paul énonce la mineure en premier lieu (ce qui n'est pas interdit en logique), c'est à cause de son extrême importance en théologie spirituelle puisqu'il ne s'agit de rien de moins que de notre déification et du rôle que joue le Saint-Esprit dans notre accession â la filiation divine. On le voit, sous la froide technicité de l'expression, saint Thomas touche aux questions les plus profondes de la vie mystique.

[610] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2a, Q. 93, a. 6, sol. I; Q. 68, a. 1." 2a-2ae, Q. 52, a. 1, sol. 3.

generantur. I Io. III, 9. — *omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen Dei manet in eo*. Deinde cum dicit *non enim accepistis*, etc., probat propositum scilicet quod spiritum sanctum accipientes sint homines filii Dei, et hoc tripliciter. Primo quidem ex distinctione donorum spiritus sancti; secundo, ex confessione nostra, ibi *in quo clamamus*, etc.; tertio, ex testimonio spiritus, ibi *ipse enim spiritus*. Circa primum considerandum est, quod spiritus sanctus duos effectus facit in nobis : unum quidem timoris, Is. XI, 3. — *replebit eum spiritus timoris domini*, alium amoris, supra V, 5. — *charitas Dei diffusa est per spiritum sanctum in cordibus nostris, qui datus est nobis*. Timor autem facit servos, non autem amor. Ad cuius evidentiam considerari oportet, quod timor habet duo obiecta, scilicet malum quod quis timendo refugit, et illud a quo sibi hoc malum imminere videt. Dicitur enim homo timere et occisionem et regem qui potest occidere. Contingit autem quandoque quod malum quod quis refugit, est contrarium bono corporali vel temporali quod quis interdum inordinate amat et refugit pati ab aliquo homine temporali. Et hic est timor humanus vel mundanus; et hic non est a spiritu sancto. Et hunc prohibet dominus. Matth. X, 28. — *nolite timere eos qui corpus occidunt*. Alius autem est timor qui refugit malum quod contrariatur naturae creatae, scilicet malum poenae, sed tamen refugit hoc pati a causa spirituali, scilicet a Deo : et hic timor est laudabilis quantum ad hoc saltem, quod Deum timet. Deut. V, 29. — *quis det eos talem habere mentem ut timeant me ?* Et secundum hoc a spiritu sancto est. Sed inquantum talis timor non refugit malum quod opponitur bono spirituali, scilicet peccatum, sed solum poenam, non est laudabilis. Et istum defectum non habet a spiritu sancto sed ex culpa hominis : sicut et fides informis quantum ad id quod est fidei, est a spiritu sancto, non autem eius informitas. Unde et si per huiusmodi

spirituels agissent par leur volonté et leur libre arbitre, parce que l'Esprit-Saint cause en eux le mouvement même de leur volonté et de leur libre arbitre, selon ces paroles : "C'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et le faire, selon sa bonne volonté."

636. — b. Ensuite, il faut considérer comment ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, sont fils de Dieu. Cela se voit en les comparant aux enfants charnels, qui tirent de leur père leur génération par la semence charnelle. Mais la semence spirituelle qui procède du Père, c'est l'Esprit-Saint. Et c'est pourquoi par cette semence certains hommes sont engendrés comme fils de Dieu : "Quiconque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que la semence divine demeure en lui, et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu."

637. — 2. Lorsque <l'Apôtre> dit : Car vous n'avez pas reçu, etc., il prouve sa proposition, à savoir que ceux qui reçoivent l'Esprit-Saint soient fils de Dieu, et <il prouve> cela de trois manières :

a) Premièrement, par la distinction des dons de l'Esprit-Saint.

b) Deuxièmement, par notre confession [n° 644] : en qui nous nous écrions, etc.

c) Troisièmement, par le témoignage de l'Esprit [n° 645] : 16 En effet, l'Esprit, etc.

638. a. À propos[611] de la distinction des dons de l'Esprit-Saint, il faut considérer qu'il produit en nous deux effets. L'un de crainte : "L'Esprit de crainte du Seigneur le remplira"; l'autre d'amour : "la charité de Dieu a été répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné." Or la crainte fait les esclaves, mais non l'amour. Pour rendre cela évident, il faut considérer que la crainte a deux objets : le mal que l'on fuit en craignant et ce qui semble nous menacer dans ce mal. Ainsi dit-on de l'homme qu'il craint et la mort et le roi qui peut tuer. Or il arrive quelquefois au mal que l'on fuit d'être opposé au bien corporel ou temporel, que l'on aime parfois d'une manière désordonnée, et qu'on répugne à souffrir <ce mal> de la part d'un

[611] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 19, a. 2 à 6; 3 Sentences dist. 34, Q. 2, a. 1, Q. 2 et 3; a. 2, Q. 1 et 3; a. 3; De veritate, Q. 14, a. 7, sol. 2; Q. 28, a. 4, sol. 3.

timorem aliquis bonum faciat, non tamen bene facit, quia non facit sponte, sed coactus metu poenae, quod proprie est servorum. Et ideo timor iste proprie dicitur servilis, quia serviliter facit hominem operari. Est autem tertius timor qui refugit malum quod opponitur bono spirituali, scilicet peccata vel separationem a Deo, et hoc quidem timet incurrere ex iusta Dei vindicta. Et sic quantum ad utrumque obiectum respicit rem spiritualem, sed tamen cum hoc habet oculum ad poenam. Et iste timor dicitur esse initialis, quia solet esse in hominibus in initio suae conversionis. Timent enim poenam propter peccata praeterita et timent separari a Deo per peccatum propter gratiam charitati infusam. Et de hoc dicitur in Ps. CX, 10. — *initium sapientiae timor domini*. Est autem quartus timor, qui ex utraque parte oculum habet solum ad rem spiritualem, quia nihil timet nisi a Deo separari. Et iste timor est sanctus *qui permanet in saeculum saeculi*, ut in Psalmo dicitur. Sicut autem timor initialis causatur ex charitate imperfecta : ita hic timor causatur ex charitate perfecta. I Io. IV, 18. — *perfecta charitas foras mittit timorem*. Et ideo timor initialis et timor castus non distinguuntur contra amorem charitatis, qui est causa utriusque, sed solum timor poenae; quia sicut hic timor facit servitutem, ita amor charitatis facit libertatem filiorum. Facit enim hominem voluntaria ad honorem Dei operari, quod est proprie filiorum. Lex igitur vetus data est in timore, quod significabant tonitrua et alia huiusmodi, quae facta sunt in datione veteris legis, ut dicitur Ex. XIX, 16 s. Et ideo dicitur Hebr. XII, 21. — *et ita terribile erat quod videbatur*. Et ideo lex vetus per inflictionem poenarum inducens ad mandata Dei servanda, data est in spiritu servitutis. Unde dicitur Gal. IV, 24. — *unum quidem in monte Sina in servitutem generans*. Et ideo hic dicit : recte dictum est quod *qui spiritu Dei aguntur*, etc., *non enim iterum*, in nova lege sicut in veteri lege fuit, *accepistis spiritum servitutis in timore*, scilicet poenarum, quem timorem spiritus sanctus faciebat; *sed accepistis spiritum*, scilicet

homme mondain. Et telle est la crainte humaine ou mondaine qui ne vient pas de l'Esprit-Saint et que le Seigneur condamne : "Ne craignez point ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme; mais craignez plutôt celui qui peut précipiter l'âme et le corps dans la géhenne."

639. — Cependant autre est la crainte qui fuit le mal parce qu'il s'oppose à la nature créée, à savoir le mal de la peine, et qu'on répugne toutefois à souffrir de la part d'une cause spirituelle, c'est-à-dire de Dieu; et cette crainte-là est louable en ce qu'elle craint au moins Dieu : "Qui leur donne d'avoir un esprit tel, qu'ils me craignent, et qu'ils gardent tous mes commandements en tout temps, afin que bien leur arrive, â eux et à leurs enfants pour jamais ?" Et quand elle est telle, elle vient de l'Esprit-Saint. Mais dans la mesure où cette crainte ne fuit pas le mal qui s'oppose au bien spirituel, à savoir le péché, mais seulement la peine, elle n'est pas louable. Et elle ne tient pas ce défaut de l'Esprit-Saint mais de la faute de l'homme. C'est ainsi que la foi informe, en tant qu'elle appartient à la foi, vient de l'Esprit-Saint, mais non son état informe. Si donc <mû> par cette crainte quelqu'un fait le bien, il n'agit cependant pas bien, car il ne le fait pas spontanément, mais contraint par la crainte de la peine, ce qui est le propre des esclaves. Voilà pourquoi cette crainte est justement appelée servile, car elle fait agir l'homme servilement.

640. — Il est une troisième crainte qui fuit le mal qui est opposé au bien spirituel, à savoir les péchés ou la séparation de Dieu, mal que cette crainte redoute d'encourir par une juste vengeance de Dieu. Ainsi, dans ce double objet, elle considère une chose spirituelle, mais garde cependant l'œil sur la peine. Et cette crainte est appelée initiale, parce qu'elle se trouve habituellement chez les hommes au début de leur conversion. En effet, ils craignent à cause de leurs péchés passés, et ils craignent d'être séparés de Dieu par le péché, en raison de la grâce infuse de la charité. Et c'est à propos de cette crainte qu'il est dit : "Le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur."

charitatis, qui est *adoptionis filiorum*, id est, per quem adoptamur in filios Dei. Gal. IV, 5. — *ut adoptionem filiorum reciperemus*. Non autem hoc dicitur quasi sit alius et alius spiritus, sed quia idem est spiritus, scilicet qui in quibusdam facit timorem servilem quasi imperfectum, in aliis facit amorem quasi quoddam perfectum. Deinde cum dicit *in quo clamamus*, etc., manifestat idem per nostram confessionem. Profitemur enim nos patrem habere Deum instructi a domino, cum dicimus orantes *pater noster qui es in caelis*, ut habetur Matth. VI, 9. Hoc autem convenit dicere non solum Iudaeis, sed etiam gentibus. Et ideo duo ponit idem significantia, scilicet *abba*, quod est Hebraeum, et *pater*, quod est Latinum vel Graecum, ut ostendat hoc ad utrumque populum pertinere. Unde et dominus, Mc. XIV, 36. — *abba pater, omnia possibilia sunt tibi*. Ier. III, 19. — *patrem vocabis me*. Hoc autem dicimus non tantum sono vocis, quantum intentione cordis, quae quidem propter sui magnitudinem clamor dicitur, sicut et ad Moysen tacentem dicitur, Ex. XIV, v. 15. — *quid clamas ad me*, scilicet intentione cordis ? Sed ista magnitudo intentionis ex affectu filialis amoris procedit, quem in nobis scilicet, facit. Et ideo dicit *in quo*, scilicet spiritu sancto, *clamamus : abba, pater*. Unde Is. VI, 3 dicitur quod Seraphim qui interpretantur ardentes, quasi igne spiritus sancti, *clamabant alter ad alterum*. Deinde cum dicit *ipse enim spiritus*, etc., ostendit idem ex testimonio spiritus sancti, ne forte aliquis dicat, quod in nostra confessione decipimur; unde dicit : ideo dico, quod in spiritu sancto *clamamus : abba, pater, ipse enim spiritus testimonium reddit quod sumus filii Dei*. Hic autem testimonium reddit non quidem exteriore voce ad aures hominum; sicut pater protestatus est de filio suo, Matth. III, 17, sed reddit testimonium per effectum amoris filialis, quem in nobis facit. Et ideo

641. — Il est enfin une quatrième crainte, qui des deux côtés ne garde l'œil que sur le bien spirituel, parce qu'elle ne redoute que la séparation de Dieu. Cette "crainte est sainte", et "elle subsiste dans les siècles des siècles", ainsi qu'il est dit dans un psaume[612]. Or de même que la crainte initiale est causée par la charité imparfaite, cette dernière crainte est causée par la charité parfaite : "La charité parfaite chasse la crainte." Voilà pourquoi la crainte initiale et la crainte chaste ne se distinguent pas de l'amour de charité, qui est la cause de l'une et de l'autre, mais seulement de la crainte de la peine; car de même que cette dernière crainte produit la servitude, ainsi l'amour de charité produit la liberté des enfants; en effet, elle détermine l'homme à travailler volontairement pour l'honneur de Dieu, ce qui est le propre des enfants.

642. — Ainsi la Loi ancienne[613] a été donnée dans la crainte, que signifiaient les coups de tonnerre et autres manifestations du même genre qui se produisirent au moment où elle fut donnée, comme on le rapporte dans l'Exode**.** Et voilà pourquoi il est écrit dans <l'épître aux> Hébreux : "Ce qu'on voyait était si terrible que Moïse s'écria : "Je suis effrayé et tremblant." Et c'est ainsi que la Loi ancienne par l'infliction des peines conduisait à l'observance des commandements de Dieu, et qu'elle a été donnée dans un esprit de servitude. D'où ces paroles <de l'Apôtre> aux Galates : "La première <de ces femmes> se rattache au mont Sinaï et engendre pour la servitude."

643. — C'est pourquoi <l'Apôtre> dit ici[614] — On a avancé à juste titre que ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu, car il n'en va point dans la Loi nouvelle comme dans la Loi ancienne : vous n'avez pas reçu un esprit de servitude selon la crainte, à savoir la crainte des peines, crainte que causait l'Esprit-Saint; mais vous avez reçu l'esprit de charité, qui est l'esprit d'adoption des fils, c'est-à-dire par lequel

[612] Ps 18, 10. Lieux parallèles : Super Psalmos, in Ps. 18, 10; 21, 24; 34, 26.

[613] Lieux parallèles : 5. Th. Ia-2 Q. 91, a. 5; Q. 99, a. 6; Q. 107, a. 1, sol. 2; 3 Sentences dist. 40, Q. 1, a. 2; a. 4, Q. 1.

[614] Lieu parallèle : Somme Théologique 3a, Q. 3, a. 5, sol. 2.

dicit quod *testimonium reddit*, non auribus, *sed spiritui nostro*, et cetera. Act. III, 15. — *nos testes sumus horum verborum*. Deinde cum dicit *si autem filii*, etc., ponit maiorem. Et, primo, ostendit quod filiis debetur haereditas, dicens : si autem aliqui filii, per spiritum scilicet, sequitur etiam quod sint haeredes, quia non solum filio naturali, sed etiam adoptivo debetur haereditas. I Petr. I, v. 3 s. : *regeneravit nos in spem vivam in haereditatem*, et cetera. Ps. XV, 6. — *haereditas mea praeclara est mihi*. Secundo ostendit quae sit ista haereditas. Et primo describit eam quantum ad Deum patrem, dicens *haeredes quidem Dei*. Dicitur autem aliquis haeres alicuius existere, qui principalia eius bona percipit seu adipiscitur, non autem qui aliqua munuscula recipit, sicut legitur Gen. XXV, 5 quod Abraham dedit cuncta quae possedit Isaac, filiis autem concubinarum largitus est munera. Bonum autem principale quo Deus dives est, est ipsemet. Est enim dives per seipsum, et non per aliquid aliud, quia extrinsecorum bonorum non indiget, ut dicitur in Ps. XV, 2. Unde ipsum Deum adipiscuntur filii Dei pro haereditate. Unde Ps. XV, 5. — *dominus pars haereditatis meae*. Thren. III, 24. — *pars mea dominus, dixit anima mea*. Sed cum filius haereditatem non adipiscatur nisi patre defuncto, videtur quod homo non possit esse haeres Dei, qui numquam decidit. Dicendum est autem, quod illud habet locum in bonis temporalibus, quae simul a multis possideri non possunt, et ideo necesse est unum decedere ut alius succedat : sed bona spiritualia simul a multis haberi possunt, et ideo non oportet patrem decedere ut filii sint haeredes. Potest tamen dici quod Deus decedit nobis inquantum est in nobis per fidem : erit autem nostra haereditas, inquantum videbimus eum per speciem. Secundo describit hanc haereditatem ex parte Christi, dicens *cohaeredes autem Christi*, quia ipse cum sit principalis filius a quo nos filiationem participamus, ita est principalis haeres, cui

nous sommes adoptés comme fils de Dieu : "Afin de nous conférer l'adoption filiale." Cependant cette manière de parler n'implique pas qu'il y ait des esprits différents, mais qu'il y a un même esprit, qui chez les uns produit la crainte servile pour ainsi dire imparfaite, chez d'autres un amour filial pour ainsi dire parfait.

644. — b. En disant[615] ensuite : en qui nous nous écrions, etc., <l'Apôtre> prouve la même chose par notre confession.

En effet, nous confessons, instruits que nous sommes par le Seigneur, que nous avons Dieu pour Père, lorsque nous disons en priant : "Notre Père qui es dans les cieux." Or il convient non seulement aux Juifs, mais aussi aux nations païennes de s'exprimer ainsi. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> se sert de deux expressions qui ont la même signification, à savoir Abba, qui est <un mot> hébreu, et Père, qui est <un mot> latin ou grec, afin de montrer que ce titre convient à l'un comme à l'autre peuple. Et c'est ainsi que le Seigneur <a dit> : "Abba, Père, toutes choses te sont possibles." — "Tu m'appelleras Père." Or nous nous exprimons ainsi non point seulement avec le son de la voix, mais plus encore avec l'attention du cœur, attention qui pour son intensité est appelée cri, comme il fut dit à Moïse qui se taisait "Pourquoi cries-tu vers moi ", c'est-à-dire avec l'attention du cœur ? Mais cette intensité de l'attention procède du sentiment de l'amour filial que <l'Esprit-Saint> produit en nous. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : en qui, c'est-à-dire en l'Esprit-Saint, nous nous écrions Abba, Père. C'est ainsi que <dans le livre d'> Isaïe il est dit que des séraphins, dont le nom veut dire ardent et comme embrasé par le feu de l'Esprit-Saint, "se criaient l'un à l'autre, et disaient : Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu des armées, toute la terre est pleine de sa gloire."

645. — c. Lorsqu'il dit : 16 *En effet, l'Esprit en personne, etc*., <l'Apôtre> prouve la même chose par le témoignage de l'Esprit-Saint, à moins que l'on ne prétende que dans notre confession nous nous sommes trompés; aussi dit-il : *J'affirme que nous nous écrions dans*

615

in haereditate coniungimur. Matth. XXI, 38. — *hic est haeres,* et cetera. Mich. I, 15. — *adhuc haeredem adducam tibi*. Deinde cum dicit *si tamen compatimur*, etc., ostendit causam dilationis huius vitae gloriosae. Et primo ponit causam ex parte passionum; secundo, praeeminentiam gloriae ad passiones, ibi *existimo enim,* et cetera. Circa primum considerandum est quod Christus, qui est principalis haeres, ad haereditatem gloriae pervenit per passiones. Lc. ult. : *nonne oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam ?* Non autem nos faciliori modo debemus haereditatem adipisci. Et ideo nos etiam oportet per passiones ad illam haereditatem pervenire. Act. XIV, 21. — *per multas tribulationes oportet nos introire in regnum Dei*. Non enim statim immortale et impassibile corpus accipimus, ut simul cum Christo pati possimus. Unde dicit *si tamen compatimur*, id est simul cum Christo patienter sustinemus tribulationes huius mundi, *ut et* cum Christo *glorificemur*. II Tim. II, 11. — *si commortui sumus, et conregnabimus*.	*l'Esprit-Saint Abba, Père, car l'Esprit en personne rend témoignage* [...] que nous sommes fils de Dieu. Or ce dernier rend témoignage non par une voix extérieure <qui parvient> aux oreilles des hommes, comme le Père déclare au sujet de son Fils : "<Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances> ", mais bien par l'effet de l'amour filial qu'il produit en nous. Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit que l'Esprit en personne rend témoignage non à nos oreilles mais à notre esprit que nous sommes fils de Dieu. — "Nous sommes témoins de ces choses, nous et l'Esprit-Saint que Dieu a donné à tous ceux qui lui obéissent." **646. — B**. En disant ensuite Fils, donc héritiers, <l'Apôtre> pose la majeure <de son raisonnement>. Et il commence par montrer que l'héritage est dû à des fils, en disant : *Si nous sommes des fils, à savoir par l'Esprit,* il s'ensuit que nous sommes héritiers, parce que l'héritage est dû non seulement au fils naturel, mais aussi <au fils> adoptif : "<Dieu> nous a régénérés pour une vive espérance, par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, pour un héritage incorruptible, qui n'est pas souillé, qui ne peut se flétrir, réservé dans les cieux pour vous, qui par la vertu de Dieu êtes gardés au moyen de la foi pour le salut qui doit être révélé à la fin des temps " — "Mon héritage est magnifique pour moi." **647. —** Puis <l'Apôtre> montre en quoi consiste cet héritage. 1. Il le décrit en premier lieu quant à Dieu le Père, en disant : *et même héritiers de Dieu*. On dit de quelqu'un qu'il est l'héritier d'un autre, lorsqu'il reçoit ou obtient ses biens principaux, mais non point quelques médiocres présents. Ainsi lit-on dans la Genèse qu'"Abraham donna tout ce qu'il possédait à Isaac", mais qu'< aux fils de ses concubines, il fit des présents." Or le bien principal qui fait la richesse de Dieu, c'est lui-même. En effet, <Dieu> est riche de lui-même, et non pas par quelque autre trésor, car il n'a aucunement besoin de biens étrangers, comme le dit le psalmiste < : "Tu es mon

	Dieu, car tu n'as pas besoin de mes biens[616]."> Les fils de Dieu obtiennent donc pour héritage Dieu lui-même. Aussi <le psalmiste dit-il encore> : "Le Seigneur est la part de mon héritage et de ma coupe"; <et le prophète Jérémie> : "Mon partage est le Seigneur, a dit mon âme." **648. —** Cependant, étant donné qu'un fils n'obtient l'héritage qu'après la mort de son père, il semble que l'homme ne puisse pas être l'héritier de Dieu, qui ne meurt jamais[617]. Il faut répondre qu'il en est ainsi quand il s'agit des biens temporels, lesquels ne peuvent être possédés en même temps par plusieurs personnes, aussi est-il nécessaire que l'un meure pour que l'autre lui succède. Mais les biens spirituels peuvent être possédés en même temps par plusieurs, voilà pourquoi il n'est pas nécessaire qu'un père meure pour que ses fils deviennent héritiers. Toutefois on peut dire que, pour nous, Dieu meurt en tant qu'il est en nous par la foi[618]; mais son héritage nous sera donné quand nous le verrons dans la claire vision **649. —** 2. En second lieu, il décrit cet héritage par rapport au Christ, en disant : *et cohéritiers du Christ,* car comme lui-même est son Fils principal, et que par lui nous participons à sa filiation, ainsi il est l'héritier principal auquel nous sommes associés dans l'héritage : < Celui-ci est l'héritier, venez, tuons-le, et nous aurons l'héritage" — "Je t'amènerai encore l'héritier, à toi qui habites à Marésha, jusqu'à Adullam, la gloire d'Israël viendra." **650. — II**. Lorsqu'il dit : *si toutefois nous souffrons avec lui, etc.,* <l'Apôtre> montre la raison du délai de cette vie glorieuse. Et : **—** Il donne premièrement une raison du côté des souffrances. **—** Puis, <il montre> la prééminence de la gloire sur les souffrances [n° 652] : 18 Or j'estime, etc.

[616] Ps 15, 2. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 15, 2 — Le propre de Dieu, c'est qu'il est d'une bonté infinie, et que rien ne peut lui être ajouté, car il est le bien substantiel étendant sa bonté â toutes choses" (trad. par Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy, p. 168).

[617] Voir Glosa in Rom. VIII, 17 (GPL, col. 1441 B-C).

[618] Saint Thomas veut dire, semble-t-il, que la connaissance de Ibi, par son obscurité, constitue pour Dieu, ainsi présent en nous, une sorte de mort.

	651. — Sur le premier point**,** il faut considérer que le Christ, qui est l'héritier principal, est parvenu à l'héritage de la gloire par ses souffrances : "Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses et entrât ainsi dans sa gloire[619] **?**" Quant à nous, nous ne devons pas obtenir cet héritage d'une manière plus facile. Voilà pourquoi il nous faut aussi parvenir à cet héritage à travers des souffrances : "C'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le Royaume de Dieu." En effet, nous ne recevons pas tout de suite un corps immortel et impassible, afin que nous puissions souffrir avec le Christ. C'est pourquoi <l'Apôtre> dit : si toutefois nous souffrons avec lui, c'est-à-dire si en même temps nous supportons patiemment avec le Christ les tribulations de ce monde, afin d'être aussi glorifiés avec le Christ : "Si nous sommes morts avec lui, avec lui nous vivrons. Si nous souffrons <avec lui>, avec lui nous régnerons."
Lectio 4	**Leçon 4 [Versets 18 à 22]**
	[n° 652] 18 Or j'estime que les souffrances de cette vie sont sans proportion avec la gloire future qui sera révélée en nous. [n° 656] 19 Car l'attente de la création attend la révélation des fils de Dieu. [n° 661] 20 La création, en effet, fut assujettie à la vanité, non pas volontairement, mais à cause de Celui qui l'y a assujettie dans l'espérance. [n° 666] 21 Parce que la création, elle aussi, sera libérée de la servitude de la corruption en vue de la liberté de la gloire des fils de Dieu. [n° 670] 22 Car nous savons que la création tout entière gémit et est en travail d'enfantement jusqu'à ce jour.
[86202] Super Rom., cap. 8 l. 4 Postquam apostolus demonstravit et dixit quod per gratiam Christi liberamur, nunc assignat causam dilationis immortalis vitae, quae est haereditas filiorum Dei, ex eo quod oportet nos Christo compati, ut ad eius gloriae societatem perveniamus. Et quia posset	**653. — I**. <L'Apôtre> commence donc par dire : On a établi qu'il nous faut souffrir afin d'être aussi glorifiés; par conséquent nous ne devons pas fuir les souffrances pour obtenir la gloire. Or j'estime, moi qui ai expérimenté l'une et l'autre. "Un homme expérimenté en beaucoup de choses en pensera beaucoup, et

[619] Lieu parallèle : Somme Théologique 1a-2ae Q. 85, a. 5, sol. 2.

aliquis dicere onerosam esse haereditatem huiusmodi, ad quam non potest nisi per tolerantiam passionum perveniri, ideo hic ostendit excellentiam futurae gloriae ad passiones praesentis temporis. Et primo ponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *nam expectatio*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod oportet nos pati ut et glorificemur, nec debemus refugere passiones, ut gloriam habeamus. *Existimo enim*, ego, qui utrumque expertus sum, Eccli. XXXIV, 9. — *vir in multis expertus, cogitabit multa*. Ipse abundanter passiones sustinuit, secundum illud 2 Co c. XI, 23. — *in laboribus et carceribus abundantius*. Ipse etiam futurae gloriae contemplator fuit, secundum illud 2 Co XII, 4. — *raptus in Paradisum, et audivit arcana verba*, et cetera. Hoc, inquam, existimo *quod passiones huius temporis non sunt passiones condignae ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*. Ubi quatuor ponit ad ostendendum excellentiam illius gloriae. Primo quidem designat eius aeternitatem, cum dicit *ad futuram*, scilicet post hoc tempus; nihil autem est post hoc tempus nisi aeternitas. Unde illa gloria excedit passiones huius temporis, sicut aeternum temporale. 2 Co IV, v. 17. — *id enim quod in praesenti est momentaneum, et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis*. Secundo designat eius dignitatem, cum dicit *gloriam*, quae claritatem quamdam dignitatis insinuat. Ps. CXLIX, 5. — *exultabunt sancti in gloria*. Tertio designat manifestationem cum dicit *quae revelabitur*. Nunc enim gloriam quidem habent sancti, sed occultatam in conscientia. 2 Co I, 12. — *gloria nostra haec est : testimonium conscientiae nostrae*. Tunc autem gloria illa in conspectu omnium revelabitur, et bonorum et malorum, de quibus dicitur Sap. V, 2. — *mirabuntur in subitatione insperatae salutis*. Quarto designat eius veritatem, cum dicit *in nobis*. Gloria enim huius mundi vana est, quia est in his quae sunt extra hominem, puta in apparatu divitiarum et in opinione hominum. Ps. XLVIII, 7. — *in multitudine divitiarum*

celui qui a beaucoup appris parlera avec intelligence." <L'Apôtre> lui-même a enduré de nombreuses souffrances, selon ce qu'il dit : *"Ayant enduré plus de labeurs, plus de prisons, une infinité de coups, et ayant été fréquemment exposé à divers genres de mort"* Lui-même fut aussi le contemplateur de la gloire future, selon ces paroles : "Il fut ravi dans le paradis et entendit des paroles mystérieuses qu'il n'est pas permis à un homme de dire." — j'estime, dis-je, que les souffrances de cette vie sont sans proportion avec la gloire future qui sera révélée en nous.

652. — Après avoir dit et démontré que nous sommes libérés par la grâce du Christ [n° 650], l'Apôtre donne ici la cause du délai de la vie immortelle, qui est l'héritage des fils de Dieu : c'est qu'il nous faut souffrir avec le Christ pour parvenir â la société de sa gloire. Et parce qu'on pourrait dire qu'un tel héritage est onéreux, héritage auquel on ne peut parvenir qu'en supportant des souffrances, <l'Apôtre> montre ici l'excellence de la gloire future comparativement aux souffrances du temps présent. Et

I) Il expose en premier lieu son intention.

II) Puis, il prouve sa proposition [n° 656] : 19 Car l'attente de la création, etc.

654. — <L'Apôtre> expose ici quatre raisons pour montrer l'excellence de cette gloire

A. Il désigne premièrement son éternité, lorsqu'il dit : *future*, à savoir après ce temps présent or après ce temps présent il n'y a que l'éternité. Aussi cette gloire surpasse-t-elle les souffrances de ce temps présent, comme ce qui est éternel <surpasse> ce qui est temporel : "La légère tribulation d'un moment produit en nous au-delà de toute mesure un poids éternel de gloire."

B. Il désigne deuxièmement sa dignité, lorsqu'il dit : *la gloire*, ce qui laisse entendre un certain éclat de dignité : "Les saints exulteront dans la gloire."

C. Il désigne troisièmement sa manifestation, lorsqu'il dit : *qui sera révélée*. Car dès à présent les saints ont la gloire, mais elle est cachée dans leur conscience : "Ce qui fait notre gloire, c'est ce témoignage de notre conscience : nous nous sommes conduits dans

suarum gloriantur. Sed illa gloria erit de eo quod est intra hominem, secundum illud Lc. XVII, 21. — *regnum Dei intra vos est*. Sic igitur passiones huius temporis, si secundum se considerentur, multum deficiunt a quantitate huius gloriae. Is. LIV, v. 7. — *ad punctum in modico dereliqui te, et in miserationibus magnis congregabo te*. Sed si considerentur huiusmodi passiones inquantum eas aliquis voluntarie sustinet propter Deum ex charitate, quam in nobis spiritus facit, sic ex condigno per huiusmodi passiones homo meretur vitam aeternam. Nam spiritus sanctus est fons cuius aquae, id est effectus, saliunt in vitam aeternam, ut dicitur Io. IV, 14. Deinde cum dicit *nam expectatio creaturae*, etc. ostendit propositum per excellentiam illius gloriae. Et primo ex expectatione creaturae; secundo ex expectatione apostolorum, ibi *non solum autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit expectationem creaturae; secundo manifestat eam, ibi *vanitati enim*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod etiam futura gloria excedit passiones praesentes. Et tamen hoc manifestum est; *nam expectatio creaturae*, id est ipsa creatura expectans, *expectat revelationem filiorum Dei* : quia, ut dicitur I Io. III, 2. — *nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus*. Occultatur enim dignitas divinae filiationis in sanctis propter exteriores passiones sed postmodum revelabitur illa dignitas, quando immortalem et gloriosam vitam suscipient, ita quod ex persona impiorum dicitur Sap. V, 5. — *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*. Dicit autem *expectatio expectat*, ut talis geminatio intensionem expectationis

ce monde, et plus particulièrement envers vous, avec la simplicité du cœur et la sincérité de Dieu, et non point selon la sagesse charnelle, mais selon la grâce de Dieu." Mais alors cette gloire sera révélée en présence de tous, et des bons et des méchants, dont il est dit : "Ils s'étonneront de ce salut soudain et inespéré."

D. Il désigne quatrièmement sa vérité, lorsqu'il dit : *en nous*. Car la gloire de ce monde est vaine, parce qu'elle réside dans des choses qui sont extérieures à l'homme, par exemple dans l'apparat des richesses et dans l'opinion des hommes : "Ils se glorifient dans la multitude de leurs richesses." Mais cette gloire <dont parle l'Apôtre> consiste en ce qui est intérieur à l'homme, selon ces paroles de Luc : "Le Royaume de Dieu est au dedans de vous "

655. — Ainsi donc les souffrances[620] de ce temps présent, considérées en elles-mêmes, sont sans proportion au regard de la grandeur de cette gloire : "Pour un instant je t'ai un peu délaissée, mais dans mes grandes miséricordes je te rassemblerai." Mais si l'on considère ces souffrances en tant qu'on les endure volontairement pour Dieu, par la charité que l'Esprit-Saint produit en nous, alors par ces souffrances l'homme peut mériter en stricte justice (ex condigno) la vie éternelle[621]. Car l'Esprit-Saint est la source dont les eaux, c'est-à-dire les effets, "jaillissent en vie éternelle", comme il est dit dans <l'évangile de> Jean**.**

656. — II. En disant : 19 Car l'attente de la création, etc., <l'Apôtre> prouve sa proposition par l'excellence de cette gloire.

Et :

— D'abord, par l'attente de la création.

[620] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia-2 Q. 2, a. 3, sol. 1; Q. 114, a. 3; 2 Sentences dist. 27, a. 3; 3 Sentences dist. 18, a. 2; AdRom. 4, 4, lect. 1 (éd. Marietti, n° 329); 6, 23, Iect. 4 (éd. Marietti, n° 517).

[621] Le verset 18 du chapitre 8, que saint Thomas paraphrase au début de ce paragraphe 655 (les souffrances de ce temps présent, considérées en elles-mêmes, sont sans proportion au regard de la grandeur de cette gloire), contient, en latin, l'adjectif condignae (epassiones hujus temporis non sunt condignae"); mot â mot : les souf frances de ce temps ne sont pas " condignes " en comparaison de la gloire future. Autrement dit, il n'y a pas condignité entre la gloire future et les souffrances présentes, si on les envisage en elles-mêmes, dans leur nature propre. Mais si on les envisage dans la personne de celui qui les endure pour l'amour de Dieu, alors il y a condignité, car cet amour est lui-même l'œuvre du Saint-Esprit. D'où l'idée de mérite " en stricte justice (ex condigno).

designet, secundum illud Ps. XXXIX, 1. — *expectans expectavi dominum*. Sciendum est autem quod creatura hic tripliciter accipi potest. Uno modo homines iusti, qui specialiter creatura Dei dicuntur, vel quia permanent in bono, in quo creati sunt; vel propter excellentiam, quia omnis creatura quodammodo eis deservit. Iac. I, 18. — *voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae eius*. Haec autem creatura, id est homo iustus, *expectat revelationem gloriae filiorum Dei*, tamquam praemium sibi repromissum. Tit. c. II, 13. — *expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei*. Secundo, potest dici creatura ipsa humana natura, quae subiicitur bonis gratiae, quae quidem in hominibus iniustis nondum iustificata est sed est sicut informis. In hominibus autem iam iustificatis, est quidem partim formata per gratiam sed tamen est adhuc informis respectu illius formae, quam est acceptura per gloriam. Sic igitur ipsa creatura, id est nos ipsi, secundum quod consideramur in bonis naturae, *expectat revelationem gloriae filiorum Dei*. Quod etiam nobis competit per gratiam, sicut si dicamus quod materia expectat formam, vel colores expectant completionem imaginis, sicut dicit Glossa. Iob XIV, 14. — *cunctis diebus quibus nunc milito, expecto, donec veniat immutatio mea*. Tertio modo potest intelligi de ipsa creatura sensibili, sicut sunt elementa huius mundi, secundum illud Sap. XIII, 5. — *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit eorum creator videri*. Huiusmodi autem creatura dupliciter aliquid expectat : nam expectatio creaturae sensibilis, secundum quod est a Deo, ordinatur ad aliquem finem, quod quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod Deus imprimit aliquam formam et virtutem naturalem huiusmodi creaturae, ex qua inclinatur ad aliquem finem naturalem, puta si dicamus quod arbor expectat fructificationem et ignis expectat locum sursum. Alio modo creatura sensibilis

— Puis, par l'attente des apôtres [n° 675] : 23 Et non seulement elle, etc.

Sur le premier point il fait deux choses :

A) Il expose en premier lieu l'attente de la création.

B) Puis, il l'explique [n° 661] : 20 La création, en effet, etc.

657. — A. <L'Apôtre> commence donc par dire : On a aussi établi que la gloire future surpasse les souffrances présentes; or cela est manifeste, car l'attente de la création, c'est-à-dire la création elle-même, attend la révélation des fils de Dieu, parce que, selon ces paroles : "Mes bien-aimés, nous sommes maintenant fils de Dieu, mais ce que nous serons ne paraît pas encore." Car la dignité de la divine filiation est cachée dans les saints, à cause des souffrances extérieures, mais dans la suite cette dignité sera révélée, quand ils recevront la vie immortelle et glorieuse, en sorte que <le Sage> dit au nom des impies : "Voilà qu'ils sont comptés parmi les fils de Dieu et que leur sort est au milieu des saints " Et <l'Apôtre> dit : l'attente [...] attend, pour désigner par cette répétition l'intensité de l'attente[622], comme dans ces paroles <du psalmiste> : "Attendant, j'ai attendu le Seigneur."

658. — Il faut savoir que le mot "création" (creatura) peut revêtir une triple acception.

1. Selon un premier sens, les hommes justes[623] sont appelés spécialement créatures de Dieu, soit parce qu'ils persévèrent dans le bien dans lequel ils ont été créés, soit à cause de leur excellence, parce que toute la création, dans un certain sens, est à leur service : "C'est volontairement qu'il nous a engendrés par la parole de vérité, afin que nous fussions comme les prémices de ses créatures " Or cette création, c'est-à-dire l'homme juste, attend la révélation de la gloire des fils de Dieu, comme une récompense qui lui a été promise : "Attendant la bienheureuse espérance et l'avènement de la gloire du grand Dieu et de Notre Sauveur Jésus-Christ."

659. — 2. Selon un deuxième sens, le mot "création" peut être appelé la nature humaine

[622] Voir Glosa in Rom. VIII, 19 (GPL, col. 1442 C).
[623] Voir Glosa in Rom. VIII, 19 (GPL, col. 1442 D).

ordinatur a Deo ad aliquem finem qui superexcedit formam naturalem ipsius. Sicut enim humanum corpus induetur quadam forma gloriae supernaturali, ita tota creatura sensibilis, in illa gloria filiorum Dei, quamdam novitatem gloriae consequetur, secundum illud Apoc. XXI, 1. — *vidi caelum novum et terram novam*. Et per hunc modum creatura sensibilis expectat revelationem gloriae filiorum Dei. Deinde cum dicit *vanitati enim*, etc., manifestat praedictam expectationem. Et primo ponit necessitatem expectandi; secundo, expectationis terminum, ibi *quia ipsa creatura*, etc.; tertio, expectationis signum, ibi *scimus enim quod omnis creatura*, et cetera. Necessitas autem expectandi est ex defectu cui subiacet creatura. Cui enim nihil deficit non habet necesse aliquid expectare. Defectum autem creaturae ostendit, dicens *vanitati enim creatura subiecta est*. Et siquidem per creaturam intelligatur homo iustus, sic intelligitur subiici vanitati, id est istis rebus corporalibus, quae sunt mutabilia et caduca. Unde dicitur vana, secundum illud Eccle. I, 2. — *vanitas vanitatum et omnia vanitas*. Subiicitur autem eis propter necessitatem praesentis vitae, circa ea occupationem habens, *non tamen volens*, quia huiusmodi temporalia non amat, sicut illi contra quos dicitur in Ps. IV, 3. — *ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium ?* Sed tamen huiusmodi vanitati subiicitur talis creatura *propter eum*, id est propter ordinationem Dei, *qui subiecit eam*, id est hominem iustum, huiusmodi sensibilibus creaturis, et tamen *in spe*, ut scilicet quandoque a tali occupatione homo liberetur, *in resurrectione* scilicet quando *neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli in caelo*, Matth. XXII, 30. Si vero intelligatur creatura ipsa humana natura, sic *est subiecta vanitati*, id est

elle-même, qui est dépendante des biens de la grâce et qui chez les hommes injustes n'a pas encore été justifiée, mais est comme informe [n° 664 et 667].

Chez les hommes déjà justifiés, <la nature humaine> est en partie formée par la grâce, mais elle est cependant encore informe en comparaison de cette forme qu'elle doit recevoir par la gloire. Ainsi donc la création elle-même, c'est-à-dire nous-mêmes, en tant qu'on nous considère relativement aux biens de la nature, attend la révélation de la gloire des fils de Dieu. Pour nous, cela se fait aussi par la grâce, comme lorsque nous disons que la matière attend la forme, ou que les couleurs attendent l'image pour se compléter, selon le commentaire de *la Glose*[624] — <Et il est écrit dans le livre de> Job : "Durant tous les jours, où maintenant je combats, j'attends que mon changement vienne."

660. — 3. Selon un troisième sens, le mot "création" peut s'entendre de la créature sensible elle-même, comme le sont les éléments du monde, selon ces paroles de la Sagesse : "Par la grandeur de la beauté de la créature, le créateur de ces choses pourra être vu de manière à être connu " [n° 666 et 668]. Or cette créature attend quelque chose de deux manières : en effet, l'attente de la créature sensible, selon qu'elle est <l'œuvre> de Dieu, est ordonnée à une fin, ce qui a lieu de deux manières.

a. Premièrement, en tant que Dieu imprime à cette créature une certaine forme et une vertu naturelle, par laquelle elle est inclinée vers une fin naturelle, comme si nous disions que l'arbre attend sa fructification, et le feu le lieu vers lequel il s'élève[625].

b. Secondement, la créature sensible est ordonnée par Dieu vers une fin qui excède sa forme naturelle. Car de même que le corps humain sera revêtu d'une forme glorieuse et surnaturelle, ainsi, dans cette gloire des fils de

[624] Voir Glosa in Rom. VIII, 19 (GPL, 1442 D).

[625] Pour la physique galiléenne tous les corps sont soumis à la même loi de la pesanteur si le feu monte, c'est parce que les gaz qui brûlent sont plus légers que l'air qui exerce sur eux sa pression. Pour la physique aristotélicienne, les corps sont légers ou lourds (les graves) par nature. Tout mouvement naturel est l'effet d'un principe inhérent au corps par lequel il tend vers son lieu naturel (le bas ou le haut) et réalise ainsi sa fin naturelle (quant à sa position dans l'espace). Une telle cosmologie est parfaitement compatible avec la vision paulinienne d'un univers en attente de sa pleine réalisation.

passibilitati secundum illud Ps. XXXVIII, 6. — *verumtamen universa vanitas omnis homo vivens. Non tamen volens*, quia talis vanitas est humanae naturae in poenam inflicta. Poena autem est involuntaria, sicut et culpa voluntaria. Sed tamen huiusmodi passionibus humana natura subiicitur *propter eum*, id est propter sententiam Dei, *qui subiecit eam*, scilicet humanam naturam, defectibus, sed tamen *in spe*, quandoque evadendi huiusmodi passiones. Is. XXVIII, 28. — *non in perpetuum triturans triturabit*. Si autem intelligatur de creatura sensibili, sic talis creatura *subiecta est vanitati*, id est mutabilitati, *non volens*. Huiusmodi enim defectus, qui consequuntur mutabilitatem, sicut corruptio et senium et alia huiusmodi, sunt contra naturam particularem huius vel illius rei, cuius appetitus est ad conservationem, licet sint secundum naturam universalem. Sed nihilominus huiusmodi vanitati creatura sensibilis subiicitur *propter eum*, id est propter ordinationem Dei, *qui subiecit eam in spe*, id est in expectatione gloriosae novitatis, ut supra dictum est. Deinde cum dicit *quia et ipsa creatura*, etc., ostendit terminum praedictae expectationis. Non enim est vana eius expectatio vel spes, *quia ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei*. Et si quidem per creaturam intelligatur homo iustus, per servitutem corruptionis intelligitur cura quaerendi victum et vestitum et alia quibus servitur nostrae mortalitati, quae est quaedam servitus, a qua liberabuntur sancti tendentes in libertatem gloriae filiorum Dei. Qui, quamvis nunc habeant libertatem iustitiae, quae est a servitute peccati, nondum tamen habent libertatem gloriae, quae est a servitute miseriae. Iob XXXIX, 5. — *quis dimisit onagrum liberum ?* Si vero per creaturam intelligatur humana natura, ipsa *liberabitur a servitute corruptionis*, id est ad litteram a passibilitate et corruptione, et hoc tendens *in*

Dieu, toute la création sensible recevra comme une nouveauté de gloire, selon ces paroles de l'Apocalypse : "Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle." Et dans ce sens, la création sensible attend la révélation de la gloire des fils de Dieu.

661. — B. Lorsque <l'Apôtre> dit assujettie à la vanité, etc., il explique cette attente.

1) Et il commence par exposer la nécessité d'attendre.

2) Ensuite, le terme de l'attente [n° 666] : 21 Parce que la création, elle aussi, etc.

3) Enfin, son signe [n° 670] : 22 Car nous savons que la création tout entière, etc.

662. — 1. La nécessité d'attendre est due à l'imperfection à laquelle la création est assujettie. Car celui à qui rien ne manque ne se trouve pas dans la nécessité d'attendre quelque chose. Or <l'Apôtre> montre l'imperfection de la création, en disant : *La création, en effet, fut assujettie*.

663. — Si toutefois par créature on entend l'homme juste, alors ces mots "assujettir à la vanité" signifient que <l'homme juste> est assujetti à ces choses corporelles qui sont changeantes et périssables. D'où le mot "vaine", selon ce verset de l'Ecclésiaste : "Vanité des vanités, et tout est vanité." Il y est assujetti à cause de la nécessité de la vie présente, se préoccupant d'elle, sans cependant le vouloir, parce qu'il n'aime pas ces choses temporelles, à la différence de ceux à l'encontre desquels il est dit dans un psaume : "Pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge ?" Mais cependant cette créature est assujettie à cette vanité à cause de Celui, c'est-à-dire à cause de l'ordonnance de Dieu, qui l'y a assujettie, c'est-à-dire <qui a assujetti> l'homme juste à ces créatures sensibles, toutefois dans l'espérance qu'un jour l'homme serait libéré d'une telle préoccupation, à savoir à la résurrection, lorsque "les hommes ne prendront point de femmes, ni les femmes de maris, mais qu'ils seront comme les anges dans le ciel[626]."

[626] Mt 22, 30. La citation suit ici la Vews iatina qui omet le mot Dei (de Dieu). Voir DOM S Bibi. sacr., t. III, p. 135. Le manuscrit de Saint-Germain n 2 lit cette variante à propos de Mc 12, 25; voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. III (Noto. e ad versionem antiquam), p. 232.

libertatem gloriae filiorum Dei, quae est non solum a culpa, sed etiam a morte, secundum illud 1 Co XV, 54. — *absorpta est mors in victoria*. Si vero intelligatur de creatura sensibili, sic ipsa creatura *liberabitur a servitute corruptionis*, id est, mutabilitatis : quia in qualibet mutatione est aliqua corruptio, ut Augustinus dicit et etiam philosophus in VIII Physic. Et hoc *in libertatem gloriae filiorum Dei*, quia hoc etiam libertati gloriae filiorum Dei congruit ut sicut ipsi sunt innovati ita etiam eorum habitatio innovetur. Is. LXV, 17. — *ego creo caelos novos et terram novam, et non erunt in memoria priora*, id est, prior mutabilitas creaturae. Dicit autem, quia *et ipsa*, etc. secundum primum sensum. Ac si dicat : non solum nos apostoli sed etiam alii iusti. In sensu autem secundo : non solum iusti, sed etiam ipsa humana natura, quae in quibusdam nondum est renovata per gratiam. In tertio autem sensu intelligendum est ac si dicatur : non solum homines sed alia creatura. Deinde cum dicit *scimus enim*, etc., ponit signum expectationis, dicens *scimus enim*, nos apostoli, per spiritum sanctum instructi et etiam per experimentum, *quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc*. Quod quidem si intelligatur de creatura sensibili, habet difficultatem. Primo quidem quantum ad hoc quod dicit *ingemiscit et parturit*, hoc enim convenire videtur non nisi creaturae rationali. Sed potest sic exponi, ut hoc quod dicit *ingemiscit* idem sit ei quod dixit *non volens*. In illis enim ingemiscimus, quae nostrae voluntati repugnant. Sic ergo inquantum defectus creaturae sensibilis sunt contra naturalem appetitum particularis naturae, dicitur ipsa creatura sensibilis ingemiscere. Quod autem dicit *parturit*, idem est ei quod supra dixerat *expectat*. Nam parturitio est via ad prolem producendam. Secundum autem dubium est in hoc quod dicit *omnis creatura*, quia sic etiam includerentur corpora caelestia; unde et Glossa dicit quod sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia. Sed exponendum est ut labor accipiatur pro motu, sicut et requies quandoque accipitur

664. — Que si l'on entend par créature la nature humaine [n° 659], le sens est le suivant fut assujettie à la vanité, c'est-à-dire à la passibilité, selon ce verset d'un psaume : "En vérité tout homme vivant est une vanité universelle." Cependant, non pas volontairement, parce que cette vanité est infligée comme une peine à la nature humaine. Or la peine est involontaire, comme la faute, elle, est volontaire. Toutefois la nature humaine est assujettie à ces passions à cause de Celui, c'est-à-dire de la sentence de Dieu, qui l'y a assujettie, à savoir la nature humaine aux imperfections, mais toutefois dans l'espérance d'échapper un jour à ces souffrances : "Celui qui triture le pain ne le triturera pas à perpétuité."

665. — Si au contraire on l'entend de la créature sensible [n° 660], alors cette créature fut assujettie à la vanité, c'est-à-dire à la mutabilité, non pas volontairement. Car ces imperfections, qui sont la conséquence de la mutabilité, comme la corruption, la vieillesse ou autres choses semblables, sont contraires à la nature de tel ou tel être particulier, dont les désirs se portent vers sa conservation, quoiqu'il suive l'ordre de la nature en général. Néanmoins la créature sensible est assujettie à cette vanité à cause de Celui, c'est-à-dire à cause de l'ordonnance de Dieu, qui l'y a assujettie dans l'espérance, c'est-à-dire dans l'attente de la nouveauté glorieuse, comme on l'a dit plus haut.

666. — 2. Lorsqu'il ajoute que la création, elle aussi, etc., <l'Apôtre> montre le terme de cette attente. Car cette attente ou cette espérance n'est pas vaine, parce que la création, elle aussi, sera libérée de la servitude de la corruption en vue de la liberté de la gloire des fils de Dieu — si par créature on entend l'homme juste, par servitude de la corruption on entend le soin de se procurer vivre, vêtement et autres nécessités du même genre, qui nous assujettissent à notre mortalité, espèce de servitude dont seront libérés les saints qui aspirent à la liberté de la gloire des fils de Dieu. Eux qui, bien qu'ils aient dès à présent la liberté de la justice, qui affranchit de la servitude du péché, n'ont

pro cessatione ab opere, sicut Deus die septima requievisse dicitur Gen. II, 3. Et, secundum hoc, per gemitum intelligitur corruptio, quae ammiscetur motui locali, prout scilicet desinit esse in hoc ubi et incipit esse in alio. Per parturitionem autem intelligitur ordinatio caelestium corporum ad eorum innovationem. Si vero exponatur de hominibus, sic dicitur humana natura *omnis creatura*, quia participat cum omni creatura : cum spirituali quidem quantum ad intellectum, cum animali quantum ad corporis animationem, cum corporali quantum ad corpus. Haec ergo creatura, id est homo, *ingemiscit*, partim propter mala quae patitur, partim propter bona sperata quae differuntur Thren. I, 22. — *multi gemitus mei. Parturit* autem, quia cum quadam afflictione animi sustinet dilationem gloriae expectatae. Prov. XIII, 12. — *spes quae differtur, affligit animam*. Io. XVI, 21. — *mulier cum parit, tristitiam habet.* Ps. XLVII, v. 6. — *ibi dolores ut parturientis*. Dicit autem *usque adhuc*, quia iste gemitus non est ablatus per nostram iustificationem, sed manet *usque adhuc*, id est usque ad mortem. Vel *usque adhuc*, quia et si aliqui iam sint liberati qui sunt in gloria, adhuc tamen nos sumus residui. Vel *usque adhuc*, quia non solum antiqui patres, qui fuerunt ante Christum, sed etiam adhuc tempore gratiae eadem patimur. II Petr. III, 9 dicitur ex persona impiorum : *ubi est nunc promissio aut adventus eius ? Ex quo patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturae*. Est autem sciendum quod creatura Dei potest dici omne illud, quod sub Deo est. Aliqui voluerunt praedicta verba exponere de qualibet creatura, etiam de Angelis sanctis : sed valde inconveniens est, ut ipsi dicantur vanitati subiecti, aut ingemiscere et parturire, cum ipsi iam habeant gloriam eius cuius similitudinem expectamus, secundum illud Matthaei XXII,

cependant pas encore la liberté de la gloire, qui affranchit de la servitude de la peine : "Qui a laissé aller l'onagre libre ? Qui a rompu ses liens ?"

667. — Mais si par créature on entend la nature humaine, elle aussi sera libérée de la servitude de la corruption, c'est-à-dire — selon la lettre — de la passibilité et de la corruption, et cela en aspirant à la liberté de la gloire des fils de Dieu, qui libérera non seulement de la faute, mais aussi de la mort, selon ces paroles <de l'Apôtre> dans la première épître aux Corinthiens "La mort a été absorbée dans la victoire[627]."

668. — Que si l'on entend ce passage de la créature sensible[628], alors la créature elle-même sera libérée de la servitude de la corruption, c'est-à-dire de la mutabilité, parce que dans tout changement il y a corruption, comme le dit Augustin[629], et même le Philosophe[630]. Et cela en vue de la liberté de la gloire des fils de Dieu, car il convient aussi à la liberté de la gloire des fils de Dieu que, de même qu'ils sont renouvelés, leur habitation soit aussi rénovée : "Voici que moi je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle; les choses passées [la première mutabilité de la créature] ne seront plus dans la mémoire"

669. — Et <l'Apôtre> ajoute : *Parce qu'elle aussi, etc.* Selon le premier sens [n° 658, 663; 659, 667; 665, 668], c'est comme s'il disait : non seulement nous les Apôtres, mais aussi les autres justes; selon le deuxième sens : non seulement les justes, mais aussi la nature humaine elle-même, qui chez quelques-uns n'a pas encore été renouvelée par la grâce; selon le troisième sens, il faut comprendre comme s'il disait non seulement les hommes, mais le reste des créatures.

670. — 3. En disant : 22 Car nous savons, etc., <l'Apôtre> expose le signe de l'attente. Car nous savons, nous les Apôtres, instruits

[627] 1 Corinthiens 15, 54. — Lieu parallèle 1 Ad Cor. 15, 54, lect. 9 (éd. Marietti, n 1017).
[628] Lieux parallèles S. Th., SuppL, Q. 91, a. 3 et 4; Responsio ad magistrum loannem de Vercellis de 43 articulis, a. 36; Responsiones ad lectorem Venetum de 30 et 36 articulis, a. 27.
[629] Voir SAINT AUGUSTIN, Contra Maximinum II, XII, 2 (PL 42, 768) " En toute nature sujette au changement, le changement lui-même est une certaine mort."
[630] Voir AItISTOTE, Physique VIII, 1 [a]; AL VII, fasc. 1. 2, p. 281-282).

30. — *erunt sicut Angeli Dei in caelis* : et ideo convenientius secundum praedicta exponitur.	par l'Esprit-Saint et aussi par l'expérience, que la création tout entière gémit et est en travail d'enfantement jusqu'à ce jour. **671. —** Si l'on entend ce passage de la créature sensible, il présente une difficulté. D'abord quant à <l'usage des verbes> gémit et est en travail d'enfantement, car cela ne paraît convenir qu'à la créature raison nable. Mais on peut expliquer cela comme suit : gémit a le même sens que ce que <l'Apôtre> a dit auparavant : non pas volontairement. Car nous gémissons <de subir> des choses qui répugnent à notre volonté. Ainsi donc, en tant que les imperfections de la créature sensible sont contraires au désir naturel de la nature particulière, on dit de la créature sensible elle-même qu'elle gémit. Et en disant : *est en travail d'enfantement,* <ce verbe> a le même sens que celui qu'il a utilisé plus haut : attend. Car l'enfantement est le moyen de la reproduction. **672. —** Une seconde difficulté se trouve dans ces mots : *la création tout entière*, car ils incluraient aussi les corps célestes. Aussi *la Glose*[631] dit-elle que le soleil et la lune occupent non sans travail les espaces qui leur sont assignés. Mais il faut expliquer ce passage en prenant le travail pour le mouvement, comme le repos est pris quelquefois pour la cessation du travail, au sens où il est dit que "Dieu se reposa le septième jour de tous les ouvrages qu'il avait faits " Et dans ce sens, par gémissement on entend la corruption qui se mêle au mouvement local, c'est-à-dire selon qu'il cesse d'exister en tel lieu et commence à exister en un autre endroit. Mais par enfantement on entend l'ordonnance des

[631] Glosa in Rom. VIII, 22 (GPL, col. 1445 C), sous le nom d'Ambroise, c'est-à-dire Ambrosiaster (PL 17, 125 B; CSEL 81/1, 281-282). — Lieux parallèles : S. Th., Suppl., Q. 91, a. 2; 4 Sentences dist. 48, Q. 2, a. 2, sol. 6.

	corps célestes par rapport à leur rénovation[632]. **673.** — Si l'on applique ce passage aux hommes, alors la nature humaine est appelée la création tout entière, parce qu'elle est associée à la création tout entière : elle est associée à la création spirituelle par l'intelligence, à la création animale par l'animation du corps, à la création matérielle par le corps[633]. Donc cette créature, c'est-à-dire l'homme, gémit, en partie à cause des maux qu'elle endure, en partie à cause des biens espérés qui sont différés "Mes gémissements sont nombreux et mon

[632] Cette difficulté est inhérente à la cosmologie aristotélicienne. Pour bien la comprendre, il faut savoir que cette cosmologie divise le monde (sphérique) en deux régions concentriques de nature diffé rente la région sublunaire qui va de la terre à la lune, et la région supralunaire qui va de la lune au ciel empyrée. Le monde étant sphérique, son centre est le point le plus bas. La terre pesante ne peut pas tomber plus bas et occupe ce centre elle est, dit saint Thomas, o le plus ignoble de tous les corps" (commentaire du De caelo es munclo d'Aristote, 11, lect. 20, éd. Léonine, 1886, t. 111, p. 202, col. 2, in fine). La sphère sublunaire et la sphère supralunaire ne sont pas de meme matiere. Dsns la première les corps sont constitués des quatre élements (terre, eau, air, feu) qui ne cessent de se corrompre et de se transformer les uns dans les autres. C'est te monde du devenir (pltusit, nature, en grec, vient de phuô qui signifie devenir", de nième que nattera en latin vient de nascor, "naître", et signifie ce qui est en train dc naître", d'où l'idée d'enfantement dont parle saint Paul). Ce devenir — dont les diverses sortes de mouvemenr sont la manifestation — atteste l'imperfection du sublu flaire : étant imparfaira (inachevés), les êtres sublunaires tendent vers la réalisation de leur nature. Même le mouvement local est un effet de cette imperfection : les corps sublunaires se déplacent naturellement (vers le haut ou vers le bas) parce qu'ils n'occupent pas le lieu de leur repos naturel. La sphère supralunaire qui englobe les sphères concentriques de tous les astres mobiles (les planètes et le soleil) et la sphère des fixes (les étoiles sont toutes fixées sur cette sphère), n'est pas constituée des quatre éléments, mais d'un cinquième élément (la quinte essence) appelé l'éther : matière pure, cristalline, parfaite, c'est-à-dire entièrement actuée par la forme reçue et qui donc ne peut devenir autre chose : elle est incorruptible (Galilée scandalise parce qu'il affirme que la matière de la lune, des planètes et des astres est la même que celle de la terre). Mais si la matière éthérique des corps supralunaires est incorruptible, comment lui appliquer le verset de saint Paul sur la création gémissant dans les douleurs de l'enfantement ? Saint Thomas répond : en voyant dans le mouvement local (le seul dont les corps supralunaires soient affectés) une sorte d'imperfection; bien que ce mouvement soit circulaire et donc se rapproche le plus de l'immu tabilité du Moteur premier et par là soit le plus parfait des mouvements, il implique cependant cette imperfection minimale qu'est le changement de lieu. (Sur la cosmologie anstotélico thomiste et les problèmes qu'elle pose, voir Jean 8oitEU La Crise du symbolisme religieux, p. 25-132.) —Quant à l'enfantement, il faut y voir l'attente des " cieux nouveaux " dont parlent Isate (65, 17; 66, 22), la seconde épître de saint Pierre (3, 13) et l'Apocalypse (21, 1).

[633] Il s'agit du thème déjà rencontré (voir chap. 1, y. 20a, leçon 6, n° 120, n. 7, p. 109) de l'homme-microcosme, OU miroir de l'univers, qui résume en lui tous les règnes de la création.

	cœur est triste." Mais elle est en travail d'enfantement, parce qu'elle supporte avec une certaine affliction de l'âme le délai de la gloire attendue : "L'espérance qui est différée afflige l'âme." — "La femme, lorsqu'elle enfante, a de la tristesse." — "Là <ils ont ressenti> comme les douleurs de celle qui enfante." **674. —** <L'Apôtre> ajoute : *jusqu'à ce jour,* parce que ce gémissement n'est pas supprimé par notre justification, mais il demeure jusqu'à ce jour, c'est-à-dire jusqu'à la mort. Ou bien : jusqu'à ce jour, parce que si quelques-uns déjà libérés sont dans la gloire, nous cependant nous restons encore. Ou bien[634] — jusqu'à ce jour, parce que non seulement les patriarches qui vécurent avant le Christ, mais même jusqu'à ce temps de la grâce nous subissons les mêmes épreuves. Aussi Pierre dit-il au nom des impies : "Où est la promesse de son avènement ? Car depuis que nos pères se sont endormis, tout demeure comme au commencement de la création." Il faut savoir encore qu'on peut appeler créature de Dieu tout ce qui est soumis à Dieu. Certains[635] ont voulu appliquer ces paroles â n'importe quelle créature, y compris aux saints anges; mais il ne convient pas du tout de dire de ces derniers qu'ils sont assujettis à la vanité, ou qu'ils gémissent et qu'ils sont en travail d'enfantement, étant donné qu'eux-mêmes possèdent déjà la gloire de Celui dont nous attendons une gloire semblable, selon ces paroles de Matthieu : "Ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel." Et c'est pourquoi il vaut mieux expliquer ce passage comme nous l'avons fait <plus haut>.
Lectio 5	**Leçon 5 [Versets 23 à 27]**

[634] Voir Glosa in Rom. VIII, 22 (GPL, coI. 1444 C).

[635] Par exemple Origêne (Super epzstulam ad Romanos VIII, 22, livre VII [n° 14, 1111-1112]), comme le rapporte Pierre Lombard (Glosa in Rom. VIII, 22 [col. 1445 B]). — Dans son expli cation de la proposition LIII de l'épître aux Romains 8, 22 (PL 35, 2074; CSEL 84, 25-29), saint Augustin commente ce verset en disant : "Il ne faut point entendre ce passage dans le sens qui attri buerait le sentiment de la douleur et de l'affliction aux arbres, aux légumes, aux pierres et aux autres créatures de ce genre; telle est en effet l'erreur des manichéens. Et ne pensons pas que les saints anges soient assujettis la vanité, ne croyons pas qu'ils seront libérés de la servitude de la mort, puisque la mort ne <les atteint> pas. Pensons au contraire que <les mots> "toute créature" s'entendent à juste titre de l'homme lui-même.

	[n° 676] 23 Et non seulement elle, mais nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous aussi nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption des fils de Dieu, la rédemption de notre corps. [n° 681] 24 Car c'est en espérance que nous avons été sauvés. Or l'espérance qui se voit n'est pas l'espérance; car ce que l'on voit l'espère-t-on ? [n° 685] 25 Mais si ce que nous ne voyons pas, nous l'espérons, nous l'attendons par la patience. [n° 686] 26 De même aussi l'Esprit vient en aide à notre faiblesse. Car nous ne savons pas prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même demande pour nous avec des gémissements inénarrables. [n° 694] 27 Et celui qui scrute les cœurs sait ce que désire l'Esprit : c'est selon Dieu qu'il demande pour les saints.
[86203] Super Rom., cap. 8 l. 5 Supra ostendit apostolus excellentiam futurae gloriae ex expectatione creaturae, nunc ostendit idem ex expectatione apostolorum. Non autem potest esse parvum quod a magnis viris expectatur tam anxie. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *spe enim*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit dignitatem expectantium cum dicit *non solum autem illa*, scilicet creatura, expectat gloriam filiorum Dei, *sed et nos ipsi*, scilicet apostoli, *habentes primitias spiritus sancti*, quia scilicet spiritum sanctum et tempore prius, et caeteris abundantius apostoli habuerunt, sicut et in fructibus terrae illud quod primo ad maturitatem pervenit, est pinguius et magis acceptum. Ier. II, 3. — *sanctus Israel domino primitiae frugum eius*. Hebr. XII, 23. — *accessistis ad Ecclesiam primitivorum qui conscripti sunt in caelestibus*. Ex quo patet quod apostoli sunt omnibus aliis sanctis, quacumque praerogativa praefulgeant, sive virginitatis, sive doctrinae, sive martyrii, praeferendi,	**675.** — Après avoir montré plus haut l'excellence de la gloire future par l'attente de la création [n° 656], il montre main tenant la même chose par l'attente des apôtres. En effet, ce qui est attendu avec tant d'anxiété par de si grands hommes ne pourrait être de peu d'importance. Et à ce propos <l'Apôtre> fait deux choses **I)** Il commence par exposer son intention. **II)** Puis, il prouve sa proposition [n° 681] : 24 Car c'est en espérance, etc. **676. — I**. Sur le premier point, <l'Apôtre> fait trois choses : **A**. Il montre en premier lieu la dignité de ceux qui attendent, lorsqu'il dit : 23 *Et non seulement elle*, à savoir la créature, attend la gloire des fils de Dieu, mais nous aussi, c'est-à-dire nous les Apôtres, qui avons les prémices de l'Esprit—Saint, parce que les Apôtres ont eu l'Esprit-Saint les premiers dans l'ordre du temps, et plus abondamment que tous les autres[636], comme dans les fruits de la terre, ce qui arrive en premier lieu à maturité est le plus succulent et le plus agréable : "Israël fut le saint du Seigneur, les prémices de ses fruits 2 — "Vous vous êtes

[636] Voir Glosa in Rom. VIII, 23 (GPL, col. 1444 D; GOS, <Glosa interlin. >, t. IV, p. 29lb). — Lieu parallèle : Super Psalmos, in Ps 44, 18.

tamquam abundantius spiritum sanctum habentes. Sed potest aliquis dicere, quod quidam alii sancti maiora tormenta sustinuerunt, et maiores austeritates propter Christum, quam apostoli. Sed sciendum est quod magnitudo meriti principaliter et respectu essentialis praemii, attenditur secundum charitatem. Consistit enim praemium essentiale in gaudio quod habetur de Deo. Manifestum est autem, quod de Deo plus gaudebunt qui plus amant. Unde et illam visionem beatam dominus suo dilecto promittit, dicens Io. XIV, 21. — *si quis diligit me, diligetur a patre meo : et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*. Sed secundum quantitatem operum, meretur homo praemium accidentale, quod est gaudium de talibus operibus. Apostoli ergo, illa opera quae fecerunt, ex maiori charitate fecerunt, ex qua habebant cor ad multa maiora facienda si fuisset opportunum. Si autem dicat aliquis : potest tantum quis conari quod habebit aequalem charitatem cum apostolis, dicendum, quod charitas hominis non est a seipso, sed ex gratia Dei, quae datur unicuique *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur Eph. IV, 7. Unicuique autem dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur, sicut homini Christo data est excellentissima gratia, quia ad hoc est electus, ut eius natura in unitatem personae divinae assumeretur, et post eum habuit maximam plenitudinem gratiae beata Maria, quae ad hoc est electa ut esset mater Christi. Inter caeteros autem ad maiorem dignitatem sunt electi apostoli, ut scilicet immediate ab ipso Christo accipientes, aliis traderent ea, quae pertinent ad salutem, et sic in eis Ecclesia quodammodo fundaretur, secundum illud Apoc. XXI, 14. — *murus habebat fundamenta duodecim, et nomina apostolorum erant in eis scripta* : et ideo dicitur 1 Co XII, 28. — *Deus posuit in*

approchés de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, d'une troupe de beaucoup de milliers d'anges; de l'Eglise des premiers-nés, qui sont inscrits dans les cieux." Il est évident par là qu'entre tous les saints les apôtres brillent par quelque prérogative, que ce soit la virginité, ou la doctrine, ou le martyre, en tant qu'ils ont reçu l'Esprit-Saint avec plus d'abondance.

677. — Mais[637] on pourrait objecter que quelques autres saints ont enduré pour le Christ de plus grands tourments et de plus grandes austérités que les Apôtres.

Cependant il faut savoir que la grandeur du mérite, principalement et par rapport à la récompense essentielle, se mesure sur la charité. Car la récompense essentielle consiste dans la joie qu'on éprouve de la possession de Dieu. Or il est manifeste que se réjouiront davantage de Dieu ceux qui l'aiment davantage. Et c'est pourquoi le Seigneur promet à son bien-aimé cette bienheureuse vision, en disant : "Or celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, et me manifesterai à lui." Mais quant au nombre des œuvres, l'homme mérite une récompense accidentelle, qui consiste dans la joie de ces œuvres. Donc, les œuvres des Apôtres furent accomplies, œuvres qu'ils ont opérées avec une plus grande charité, laquelle disposait leur cœur à en accomplir de beaucoup plus importantes, si l'opportunité s'en présentait.

678. On dira peut-être[638] qu'un homme pourrait faire un effort tel qu'il posséderait une charité équivalente à celle des Apôtres.

A cela il faut répondre que la charité de l'homme ne vient pas de lui, mais de la grâce de Dieu, qui est donnée à chacun "selon la mesure du don du Christ**,**" comme le dit <l'Apôtre> aux Ephésiens. Or <Dieu> donne à chacun une grâce proportionnée à la fin pour laquelle il est choisi. Par exemple, au Christ homme a été donnée la grâce la plus haute, parce qu'il a été choisi pour que sa

[637] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 114, a. 4; 3 Sentences dist. 30, a. 5, sol. 5; De potent., Q. 6, a. 9; I Ad Tim. 4, 8, lect. 2 (éd. Marietti, n° 160); Ad Hebr. 6, 10, lect. 3 (éd. Marietti, n° 305).

[638] Lieux parallèles Somme Théologique 3 Q. 7, a. 10; Q. 27, a. 5, sol. 1; 3 Sentences dist. 13, Q. 1, a. 2, q 2, sol. 2; Compend. theol, c. 214; Super Ioan. 1, 14, lect. 8 (éd. Marietti, n 189); 3, 34, lect. 6 (éd. Marietti, n° 544); lad Cor. 11, 3, lect. 1 (éd. Marietti, n°587); 12, 4, lect. 1 (éd. Marietti, n° 721).

Ecclesiam primum quidem apostolos. Et ideo Deus eis abundantiorem gratiam prae caeteris tribuit. Secundo ponit anxietatem expectationis cum dicit *et ipsi intra nos gemimus*. Qui quidem gemitus designat afflictionem ex dilatione rei cum magno desiderio expectatae, secundum illud Prov. XIII, 12. — *spes quae differtur, affligit animam*. Ps. VI, 6. — *laboravi in gemitu meo*. Iste autem gemitus non est tam exterius, quam interius, tum quia ex interiori cordis affectu procedit, tum quia est propter interiora bona. Unde signanter dicit *intra nos*. Thren. I, 22. — *multi gemitus mei*. Tertio ponit rem expectatam dicens *adoptionem filiorum Dei expectantes*, id est completionem huius adoptionis. Inchoata enim est huiusmodi adoptio per spiritum sanctum iustificantem animam. Supra eodem : *accepistis spiritum adoptionis filiorum*. Consummabitur autem per ipsius corporis glorificationem. Unde supra V, 2. — *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*. Et hoc est quod subdit *redemptionem corporis nostri*, ut scilicet sicut spiritus noster redemptus est a peccato, ita corpus nostrum redimatur a corruptione et morte. Os. XIII, 41. — *de morte redimam eos*. Phil. III, 21. — *reformabit corpus humilitatis nostrae*. Deinde cum dicit *spe enim*, etc., probat quod dixerat tali ratione : spes est de his quae non praesentialiter videntur, sed in futuro expectantur. Sed nos sumus salvi facti per spem, ergo expectamus in futurum complementum salutis. Primo ergo ponit minorem, dicens : nos enim, apostoli et caeteri fideles, *spe salvi facti sumus*, quia scilicet spem nostrae salutis habemus. I Petr. I, 3. — *regeneravit nos in spem vivam*. Ps. LXI, 9. — *sperate in eum omnis congregatio populi*. Secundo ponit maiorem, dicens *spes autem*, id est, res sperata, *quae videtur*, quasi praesentialiter habita, *non est spes*, id est, non est res sperata, sed habita. Spes enim est expectatio futuri. Soph. III, 8. — *expecta me in die resurrectionis meae in futurum*. Tertio ponit

nature <humaine> soit assumée dans l'unité de sa personne divine; à sa suite, la bienheureuse Marie a reçu la plus grande plénitude de grâce, elle qui a été choisie pour être la mère du Christ[639]. Mais parmi les autres <saints>, les Apôtres ont été choisis en vue d'une dignité plus grande, c'est-à-dire pour recevoir immédiatement du Christ lui-même et transmettre aux autres ce qui concerne le salut; et c'est ainsi que l'Eglise est en quelque sorte fondée sur eux, selon ce passage de l'Apocalypse : "La muraille de la ville avait douze fondements, et sur ses fondements étaient les douze noms des apôtres de l'Agneau "; et c'est pourquoi il est dit dans la première épître aux Corinthiens : "Dieu a établi dans l'Eglise, premièrement des apôtres." C'est aussi la raison pour laquelle Dieu leur a donné, de préférence aux autres <saints>, une grâce plus abondante.

679. — B. En deuxième lieu, <l'Apôtre> expose l'anxiété de l'attente, lorsqu'il dit : *nous aussi nous gémissons en nous-mêmes*. Ce gémissement désigne précisément l'affliction due au retard de ce qu'on attend avec un grand désir, selon ce passage des Proverbes : "L'espérance qui est différée afflige l'âme." Et selon ce verset d'un psaume : "J'ai peiné dans mon gémissement " Or ce gémissement est plus intérieur qu'extérieur, soit parce qu'il procède du sentiment intime du cœur, soit parce qu'il a pour objet les biens intérieurs. Aussi <l'Apôtre> dit-il expressément : en nous-mêmes. — "Mes gémissements sont nombreux."

680. — C. En troisième lieu, <l'Apôtre> expose l'objet de l'attente, en disant : *attendant l'adoption des fils de Dieu,* c'est-à-dire l'accomplissement de cette adoption. Car cette adoption a été commencée par l'Esprit-Saint qui justifie l'âme, comme on l'a dit plus haut : "vous avez reçu l'esprit d'adoption des fils." Mais elle sera consommée par la glorification du corps lui-même. C'est ce qui faisait dire à l'Apôtre, plus haut : "nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des

[639] Lieux parallèles Somme Théologique 3 Q. 35, a. 3; 3 Sentences dist. 3, Q. 2, a. 1; dist. 4, Q. 1, a. 1; 4 Contra Gentiles C. 34 et 35; Compend. theol, c. 222; Ad Gal. 4, 4, lect. 2 (éd. Marietti, n° 207).

probationem maioris, dicens *nam quod videt quis, quid*, id est cur, *sperat ?* Quasi dicat : spes importat motum animae in aliquid non habitum tendentem. Cum autem aliquid iam habetur, non est necessarium ut in id aliquis moveatur. Et est notandum, quod quia spes ex fide quodammodo oritur, attribuit spei opus illud quod est fidei, scilicet esse de non visis, secundum illud Hebr. XI, 1. — *fides est argumentum non apparentium*. Quarto ponit conclusionem, dicens *si autem quod non videmus speramus*, sequitur, quod *per patientiam expectamus*. Unde notandum est, quod proprie patientia importat tolerantiam tribulationum cum quadam aequanimitate. Infra XII, 12. — *in tribulatione patientes*. Quia vero dilatio boni habet quandam rationem mali, inde est quod etiam diutina expectatio bonorum absentium, cum tranquillitate animi, attribuitur patientiae, sed haec maxime ad longanimitatem pertinent, secundum illud Iac. V, 7. — *patientes estote, fratres, usque ad adventum domini*. Utroque autem modo patientia hic accipitur : quia apostoli expectabant aequanimiter gloriam, et cum dilatione et tribulatione. Deinde cum dicit *similiter autem*, etc., ostendit quomodo per spiritum sanctum adiuvamur in defectibus vitae praesentis. Et primo quantum ad completionem desideriorum; secundo, quantum ad directionem exteriorum eventuum, ibi *scimus autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *nam quid oremus*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod per spiritum sanctum vivificabuntur nostra mortalia corpora, quando auferetur a nobis nostra infirmitas, *similiter autem*, et in statu huius vitae, in quo adhuc infirmitati subiicimur, *spiritus adiuvat infirmitatem nostram*, et si

fils de Dieu." Et c'est bien ce qu'il ajoute <ici> la rédemption de notre corps, c'est-à-dire de même que notre âme a été rachetée du péché, notre corps sera racheté de la corruption et de la mort : "Je les rachèterai de la mort." Et : "Il réformera le corps de notre humilité."

681. — II. Lorsqu'il dit : 24 Car c'est en espérance, etc., <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit par le raisonnement suivant l'espérance a pour objet des choses qui ne se voient pas actuellement, mais qui sont attendues dans l'avenir; or nous, nous avons été sauvés par l'espérance; donc nous attendons dans l'avenir l'achèvement du salut[640].

682. — A. L'Apôtre pose donc en premier lieu la mineure, en disant : *Car nous les Apôtres et les autres fidèles,* c'est en espérance que nous avons été sauvés, c'est-à-dire parce que nous avons l'espérance de notre salut : "Il nous a régénérés pour une vive espérance." Et : "Espérez en lui, vous tous l'assemblée de son peuple."

683. — B. En deuxième lieu, <l'Apôtre> pose la majeure, en disant : *Or l'espérance,* c'est-à-dire la chose espérée, qui se voit, comme possédée actuellement, n'est pas l'espérance, c'est-à-dire n'est pas la chose espérée, mais possédée. Or l'espérance est l'attente de l'avenir : "Attends-moi, dit le Seigneur, au jour de ma résurrection à venir."

684. — C. En troisième lieu[641], <l'Apôtre> prouve la majeure, en disant : *car ce que l'on voit l'espère-t-on ?* Comme s'il disait : L'espérance suppose un mouvement de l'âme qui tend vers une chose qu'elle n'a pas. Mais lorsqu'on est déjà en possession de la chose, il n'est plus nécessaire de tendre vers elle. Il faut remarquer que, l'espérance tirant en quelque sorte son origine de la foi, <l'Apôtre> lui attribue comme objet ce qui

[640] Même remarque que précédemment (voir n° 634) : saint Thomas énonce le syllogisme selon l'ordre classique des prémisses, d'abord la majeure, ensuite la mineure, alors que saint Paul l'inverse, pour des raisons identiques qui tiennent û la visée " exis tentielle " et proprement spirituelle de son enseignement. Ce qui compte d'abord, ce n'est pas l'énoncé d'un caractère général de l'espérance (qu'exprime la majeure), mais nous-mêmes qui espérons notre salut (ce qu'exprime la mineure). On pourrait se demander s'il n'y a pas là une loi de l'argumentation parénétique.

[641] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae Q. 52, a. 4; Q. 67, a. 4, 5; Q. 2, a. 5, q." l, 2; dist. 31, Q. 2, a. 1, q 2, 3, De virtut., Q. 2, a. 3, sol. 15.

non totaliter eam tollat. Ez. III, v. 14. — *spiritus quoque elevavit me, et assumpsit me : et abii amarus in indignatione spiritus mei*, quasi infirmitate nondum totaliter cessante, *manus enim domini erat mecum confortans me*. Et in hoc spiritus me assumpsit. Matth. XXVI, 41. — *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*. Deinde cum dicit *nam quid oremus*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo ostendit necessitatem auxilii spiritus, quod pertinet ad infirmitatem praesentis vitae; secundo ostendit modum auxilii, ibi *sed ipse spiritus*, etc.; tertio ostendit efficaciam auxilii, ibi *qui autem scrutatur*. Dicit ergo primo : recte dico quod *spiritus adiuvat infirmitatem nostram; nam* in hoc patimur infirmitatem quod *nescimus quid oremus, sicut oportet*. Iob III, v. 23. — *viro cuius abscondita est via, et circumdedit eum Deus tenebris*. Et est considerandum quod duo dicit nos apostolus nescire, scilicet quid orando petamus, et modum quo petere oporteat; sed utrumque videtur esse falsum. Nam primum scimus quid oremus : quia hoc nos dominus docuit Matth. VI, 9. — *sanctificetur nomen tuum*, et cetera. Sed dicendum quod in generali quidem possumus scire quid convenienter oremus, sed in speciali hoc non possumus scire. Primo quidem, quia si desideramus aliquod opus virtutis facere, quod est implere voluntatem Dei, sicut in caelo et in terra, potest contingere quod illud opus virtutis non est huic vel illi congruum : sicut alicui qui utiliter potest in actione proficere, non expedit contemplationis quies, et e converso, ut Gregorius dicit in moralibus super illud Iob V, v. 26. — *ingrediens in abundantia sepulchrum*. Unde dicitur Prov. XIV, 12. — *est via quae videtur homini iusta, novissima autem illius ducunt ad mortem*. Secundo aliquis desiderat aliquod temporale bonum ad sustentationem vitae, quod est petere panem quotidianum, quod tamen sibi vertitur in periculum mortis. Multi enim

appartient à la foi, à savoir l'existence des réalités qu'on ne voit pas, selon ce verset de l'épître aux Hébreux : "La foi est la substance des réalités qu'on doit espérer, la preuve des réalités qu'on ne voit pas."

685. — D. 11 En quatrième lieu, <l'Apôtre> déduit sa conclusion, en disant : 25 *Mais si ce que nous ne voyons pas, nous l'espérons,* il s'ensuit que nous l'attendons par la patience. Il faut remarquer ici que la patience, à proprement parler, suppose qu'on endure les tribulations avec une certaine égalité d'âme : "Soyez patients dans la tribulation[642]." Mais parce que le délai du bien possède en quelque manière le caractère d'un mal, il s'ensuit que l'attente prolongée des biens absents, <supportée> avec tranquillité d'âme, est attribuée à la patience, bien qu'elle relève principalement de la longanimité[643], selon ce que dit Jacques : Soyez donc patients, mes frères, jusqu'à l'avènement du Seigneur." La patience est prise selon l'un et l'autre sens, parce que les Apôtres attendaient la gloire avec égalité d'âme, et malgré le délai et malgré la tribulation.

686. — Lorsque <l'Apôtre> dit : 26 De même aussi, etc., il montre comment nous sommes aidés par l'Esprit-Saint au milieu des faiblesses de la vie présente [n° 628].

Et :

— D'abord, quant à l'accomplissement des désirs.

— Puis, quant à la direction des événements extérieurs [n° 695] : 28 "Or nous savons, etc."

Sur le premier point il fait deux choses

1) Il expose son intention.

2) Il explique sa proposition [n° 688] Car nous ne savons pas prier, etc.

687. — 1. <L'Apôtre> a commencé par dire : Nos corps mortels seront vivifiés par l'Esprit-Saint lorsque nous serons libérés de notre faiblesse. De même aussi, et dans la condition de cette vie où nous sommes encore soumis à la faiblesse, l'Esprit vient en aide à notre faiblesse, bien qu'il ne l'enlève pas totalement : "Un esprit donc me souleva et m'emporta; et

[642] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 40, a. 2, sol. 1; Q. 70, a. 3; 2 Q. 136, a. 5 AdHebr. 10, 37, lect. 4 (éd. Marietti, n° 547). l2. Rm 12, 12.

[643] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae Q. 70, a. 3; Ad GaL 5, 22, lect. 6 (éd. Marietti, n° 331).

propter divitias perierunt. Eccle. V, 12. — *divitiae conservatae in malum domini sui*. Tertio aliquis desiderat liberari ab aliqua molestia tentationis, quae tamen est sibi ad custodiam humilitatis : sicut Paulus petiit amoveri a se stimulum, qui tamen erat ei datus ne eum magnitudo revelationum extolleret, ut dicitur 2 Co XII, 7. Similiter etiam videtur quod sciamus sicut nos oportet orare : secundum illud Iac. I, 6. — *postulet in fide nihil haesitans*. Et ad hoc dicendum, quod in generali hoc scire possumus, sed speciali motu cordis nostri usquequaque discernere non possumus, utputa utrum petamus aliquid ex ira, vel ex zelo iustitiae. Unde et Matth. XX, 20, reprobata est petitio filiorum Zebedaei, quia licet viderentur participationem divinae gloriae postulare, tamen ex quadam vana gloria seu elatione procedebat eorum petitio. Deinde, cum dicit *sed ipse*, etc., ponit modum auxilii spiritus sancti, dicens quod *ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*. Quod quidem videtur suffragari errori Arii et Macedonii, qui posuerunt spiritum sanctum esse creaturam et minorem patre et filio; postulare enim est minoris, sed si ex eo, quod dicit eum postulare, intelligamus eum esse passibilem creaturam et patre minorem, consequens est etiam quod ex eo quod dicit gemitibus postulare, intelligamus eum esse passibilem creaturam beatitudine carentem, quod nullus umquam haereticus dixit. Nam gemitus ex dolore est qui ad miseriam pertinet. Et ideo exponendum est *postulat*, id est postulantes nos facit, sicut et Gen. XXII, 12. — *nunc cognovi quod timeas dominum*, id est, cognoscere feci. Facit autem spiritus sanctus nos postulare, inquantum in nobis recta desideria causat. Nam postulatio est quaedam desideriorum explicatio. Desideria autem recta ex amore charitatis proveniunt, quam in nobis scilicet facit. Supra V, 5. — *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Spiritu autem sancto dirigente et instigante

je m'en allai plein d'amertume dans l'indignation de mon esprit", comme si la faiblesse n'eût pas totalement cessé, car "la main du Seigneur était avec moi, me fortifiant." C'est en cela que l'Esprit m'a enlevé : "L'esprit est prompt, mais la chair est faible."

688. — 2. Lorsque <l'Apôtre> dit : Car nous ne savons pas prier comme il faut, etc., il explique ce qu'il avait dit. Et

a) Il montre d'abord la nécessité du secours de l'Esprit, ce qui regarde la faiblesse de la vie présente.

b) Puis, il montre le mode de ce secours [n° 692] : mais l'Esprit lui-même, etc.

c) Enfin, il montre son efficacité [n° 694] : 27 Et celui qui scrute, etc.

689. — a. Je dis à juste titre que l'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car cette faiblesse nous l'éprouvons en ce que nous ne savons pas prier comme il faut. — "<Pourquoi la lumière et la vie sont-elles données> à l'homme dont la voie est cachée et que Dieu entoure de ténèbres **?**"

690. — Remarquez que l'Apôtre dit que nous ignorons deux choses : ce que nous demandons en priant, et comment il faut le demander [n° 691]; mais, semble-t-il, ni l'une ni l'autre ne sont vraies. Car d'abord nous savons ce qu'il faut demander en priant, puisque le Seigneur nous l'a enseigné : "Que ton Nom soit sanctifié ", etc.

Il faut répondre que nous pouvons précisément savoir en général ce qu'il convient de demander en priant, mais non en particulier.

— Premièrement, parce que si nous désirons faire quelque acte de vertu, ce qui est accomplir la volonté de Dieu sur la terre comme au ciel, il peut arriver que cet acte de vertu ne soit pas convenable pour telle ou telle personne. Par exemple, à celui qui peut progresser utilement dans l'action, le repos de la contemplation ne convient pas, et réciproquement, comme le dit Grégoire dans ses Morales[644] sur cette parole de Job : "Tu entreras dans l'abondance au sépulcre." Et

[644] Voir SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, Moralium seu Expositio in librsim Job VI, X (CCL 143, 327-328).

cor nostrum, et nostra desideria non possunt esse nisi nobis utilia Is. XLVIII, 17. — *ego dominus docens te utilia*; et ideo subdit *pro nobis*. Eius autem quod multum desideramus et desideranter petimus, dilationem cum dolore et gemitibus patimur, et ideo subdit *gemitibus*, quos scilicet in corde nostro causat, inquantum scilicet nos facit caelestia desiderare, quae differuntur animae. Iste est gemitus columbae, quem spiritus sanctus in nobis facit. Nah. II, 7. — *minabantur gementes ut columbae*. Dicit autem *inenarrabilibus* : aut quia sunt propter rem inenarrabilem, scilicet caelestem gloriam 2 Co XII, 4. — *audivit arcana verba quae non licet homini loqui*, aut quia ipsi motus cordis sufficienter enarrari non possunt, secundum quod a spiritu sancto procedunt. Iob XXXVIII, 37. — *quis enarrabit caelorum rationem ?* Deinde, cum dicit *qui autem scrutatur*, etc., ostendit efficaciam auxilii, quo spiritus sanctus nos adiuvat, dicens *qui autem scrutatur corda*, id est, Deus cui proprium est corda scrutari. Ps. VII, 10. — *scrutans corda et renes Deus*. Dicitur autem Deus scrutari corda, non quod inquirendo occulta cordis cognoscat, sed quia manifeste scit ea quae in corde latent. Soph. I, 12. — *scrutabor Ierusalem in lucernis*. Deus, inquam, scrutans corda, *scit*, id est approbat secundum illud II Tim. II, 19. — *novit dominus qui sunt eius, quid desideret spiritus*, id est, quid desiderare nos faciat. Ps. XXXVII, 9. — *domine, ante te omne desiderium meum*. Ideo autem desideria spiritus quae in sanctis facit spiritus sanctus, sunt Deo accepta : quia *postulat pro sanctis*, id est postulare eos facit, secundum Deum, id est, quod convenit divino beneplacito Prov. XI, 23. — *desiderium iustorum omne bonum*, in cuius exemplum dominus patri

d'où ces paroles des Proverbes : "Il est une voie qui paraît droite à l'homme; mais ses issues conduisent à la mort."

— Deuxièmement, on peut désirer un bien temporel pour sustenter sa vie : c'est demander son pain quotidien; ce bien, cependant, peut devenir un péril de mort. Beaucoup, en effet, ont péri à cause de leurs richesses "Il est aussi un mal très grave que j'ai vu sous le soleil : *des richesses conservées pour le malheur de leur maître*."

— Troisièmement, on peut désirer d'être libéré de la peine de la tentation, laquelle est pourtant <utile> pour garder l'humilité. Par exemple Paul demanda qu'on écarte de lui l'aiguillon, qui cependant lui avait été donné "de peur que la grandeur des révélations ne l'élève " comme il le dit dans la seconde épître aux Corinthiens.

691. — De même il semble aussi que nous sachions comment il nous faut prier, selon ce passage de Jacques : "Qu'il demande avec foi, sans hésitation."

Il faut répondre à cela que nous pouvons le savoir en général, mais qu'en particulier nous ne pouvons pas toujours <le> discerner par le sentiment de notre cœur, par exemple si nous demandons quelque chose par un mouvement de colère ou par zèle de la justice. C'est ainsi que la demande des fils de Zébédée fut rejetée, parce que, bien qu'ils parussent demander la participation de la gloire divine, leur demande procédait cependant de quelque sentiment de vaine gloire ou d'orgueil.

692. — b. <L'Apôtre> expose ensuite la manière d'aider de l'Esprit-Saint, en disant : *l'Esprit lui-même demande pour nous avec des gémissements inénarrables*. Il semble que ce passage appuie l'erreur d'Arius[645] et de Macédonius[646], qui ont prétendu que l'Esprit-Saint était une créature et qu'il était inférieur au Père et au Fils; en effet, il appartient à

[645] Pour Arius, voir au chap. 1; leçon 2, n° 32, n. 10, p. 74). Voir SAINT AUGUSTIN, De haeresibus XUX (CCL 46, 320-321).

[646] Macédonius (t 362), évêque intrus de Constantinople de 342 à 346, puis de 351 à 360, fut le chef de la secte semi-arlenne qui se déclara contre la divinité du Saint-Esprit, d'où son nom de pneu matomaques (adversaires de l'Esprit) ou de macédoniens (du nom de Macédonius). — Voir SAINT AUGU5TIN, De haeresibus LII (CCL 46, 322-323). —Lieux parallèles :4 Contra Gentiles c. 16 et 18; De potent., Q. 9, a. 9; Q. 10, a. 2; Super Ioan. 3, 8a, lect. 2 (éd. Marietti, n° 452); 16, 7, lect. 2 (éd. Marietti, n° 2089); I ad Cor. 12, 11, lect. 2 (éd. Marietti, n° 730).

dicebat, Matth. XXVI, v. 39. — *non sicut ego volo, sed sicut tu vis*.	l'inférieur de demander. Mais si par ces mots "l'Esprit demande", nous comprenons qu'il est une créature passible et inférieure au Père, il s'ensuit de même que par les mots <qui suivent> "avec des gémissements", nous comprenons qu'il est une créature passible et privée de béatitude, ce que jamais un hérétique n'a prétendu. Car le gémissement procède de la douleur qui se rapporte à la misère. Il faut donc expliquer il demande, par : il nous fait demander, dans le sens de ces mots de la Genèse : "Je sais maintenant que tu crains Dieu ", c'est-à-dire j'ai fait connaître[647]. **693. —** L'Esprit-Saint nous fait demander, en tant qu'il cause en nous de justes désirs. Car la demande est une sorte d'explicitation des désirs. Or les justes désirs proviennent de l'amour de charité que <l'Esprit-Saint> produit en nous "la charité <de Dieu> a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été Donné." Or lorsque l'Esprit-Saint dirige et stimule notre cœur, nos désirs ne peuvent que nous être utiles : "Moi le Seigneur ton Dieu, je t'enseigne des choses utiles " Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *pour nous.* Or le délai de ce que nous désirons vivement et que nous demandons ardemment, nous le souffrons avec douleur et gémissements. Et c'est pourquoi il ajoute : *avec des gémissements,* à savoir ceux que <l'Esprit-Saint> cause dans notre cœur, c'est-à-dire en tant qu'il nous fait désirer les réalités célestes qui sont différées pour notre âme. C'est ce gémissement de la colombe[648] que l'Esprit-Saint produit en nous[649] — "Ses servantes étaient emmenées gémissant comme des colombes." Et il dit : *inénarrables,* soit parce qu'ils ont pour objet un bien inénarrable, à savoir la gloire céleste : "Il

[647] De même que la formule " l'Esprit demande avec des gémis sements inénarrables " pourrait laisser croire que cet Esprit est une créature, de même la formule "Je sais maintenant", mise dans la bouche de Dieu, pourrait signifier : "je viens d'apprendre que", comme si Dieu l'ignorait auparavant ce qui est impossible. Et de même que l'Esprit nous fait prier, de même l'épreuve du sacrifice d'Isaac à laquelle Dieu a soumis Abraham a fait connaître, non à Dieu mais à Abraham lui-même et aux autres hommes, qu'il crai gnait véritablement Dieu.

[648] Lieu parallèle Super Ioan. 1, 32, Iect. 14 (éd. Marietti, n° 272).

[649] Il n'est peut-être pas interdit de trouver ici comme un écho discret du très haut degré de contemplation auquel saint Thomas était parvenu. Il semble, ainsi que le suggère le paragraphe suivant, que le théologien nous laisse apercevoir un peu du secret de son cœur mystique.

	entendit des paroles mystérieuses qu'il n'est pas permis à un homme de dire "; soit parce que les sentiments mêmes du cœur, en tant qu'ils procèdent de l'Esprit-Saint, ne peuvent être suffisamment expliqués : "Qui expliquera la conduite des cieux **?**" **694. —** c. <L'Apôtre> montre l'efficacité du secours par lequel l'Esprit-Saint nous aide, en disant : 27 *Et celui qui scrute les cœurs, etc*., c'est-à-dire Dieu à qui il appartient de scruter les cœurs : "O Dieu scrutant les cœurs et les reins " On dit de Dieu qu'il scrute les cœurs, non parce qu'il cherche à connaître les secrets du cœur, mais parce qu'il connaît manifestement ce qui est caché dans le cœur[650] — "Je scruterai Jérusalem avec des lampes." Dieu, dis-je, en scrutant les cœurs, sait, c'est-à-dire approuve (selon ce que <l'Apôtre> écrit dans sa seconde lettre à Timothée : "Le Seigneur connaît ceux qui sont à lui ") ce que désire l'Esprit, c'est-à-dire ce qu'il nous fait désirer : "Seigneur, devant toi est tout mon désir " La raison pour laquelle les désirs que l'Esprit-Saint suscite chez les saints sont agréables à Dieu, c'est qu'il demande pour les saints, c'est-à-dire les fait demander, selon Dieu, c'est-à-dire ce qui convient au bon plaisir divin : "Le désir des justes est toute espèce de bien " Le Seigneur <nous en donnait> l'exemple <quand> il disait à son Père : "Non pas comme je veux, mais comme tu veux."
Lectio 6	**Leçon 6 [Versets 28 à 32]**
	[n° 695] 28 Or nous savons que tout coopère au bien pour ceux qui aiment Dieu, pour ceux qui, selon son propos, sont appelés saints. [n° 7011 29 Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né d'une multitude de frères. [n° 707] 30 Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. [n° 710] 31 Que dirons-nous donc à l'égard

[650] voir Glosa in Rom. VIII, 27 (GPL, col. 1448 B).

	de ces choses ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? [n° 712] 32 Lui qui n'a pas épargné même son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnerait-il pas aussi toutes choses avec lui ?
[86204] Super Rom., cap. 8 l. 6 Ostendit supra apostolus quod spiritus sanctus adiuvat nos in infirmitatibus praesentis vitae, quantum ad impletionem nostrorum desideriorum, hic ostendit qualiter nos iuvat quantum ad exteriores eventus, dirigendo in bonum nostrum. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *nam quos praescivit*, etc.; tertio infert quandam conclusionem ex dictis, ibi *quis ergo separabit nos*, et cetera. Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo quidem magnitudo beneficii quod nobis a spiritu sancto confertur, ut scilicet omnia nobis cooperentur in bonum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quidquid fit in mundo, etiamsi malum sit, cedit in bonum universi : quia, ut Augustinus dicit in Enchiridion : *Deus est adeo bonus, quod nihil mali esse permitteret, nisi esset adeo potens quod ex quolibet malo posset elicere aliquod bonum*. Non autem semper cedit malum in bonum eius in quo est, quod sicut corruptio unius animalis cedit quidem in bonum universi, inquantum per corruptionem unius generatur aliud, non tamen in bonum eius quod corrumpitur : quia bonum universi est a Deo volitum secundum se, et ad ipsum ordinantur omnes partes universi. Et eadem ratio esse videtur circa ordinem nobilissimarum partium ad alias partes, quia malum aliarum partium ordinatur in bonum nobilissimarum. Sed quicquid fit circa nobilissimas partes, non ordinatur nisi in bonum ipsarum, quia de eis propter se cura habetur, de aliis autem propter ipsas : sicut medicus infirmitatem pedis sustinet, ut curet caput. Inter omnes autem partes universi excellunt sancti Dei, ad quorum quemlibet pertinet quod dicitur Matth. XXV, 23. — *super omnia bona sua constituet eum*. Et ideo quicquid accidit, vel circa ipsos vel alias res, totum in bonum	**695. —** Plus haut, l'Apôtre a montré que l'Esprit-Saint nous aide au milieu des faiblesses de la vie présente à obtenir l'objet de nos désirs [n° 686], ici il montre comment il nous aide dans les événements extérieurs, en les dirigeant pour notre bien. Et : Il commence par exposer son intention. — Puis il prouve sa proposition [n° 701] : 29 Car ceux qu'il a connus d'avance, etc. — Enfin, à partir de ce qu'il a dit, il tire une conclusion [n° 721] : "Qui donc nous séparera, etc." **696. — I**. Sur le premier point**,** il faut en l'occurrence considérer deux choses [n° 699] **A**. Premièrement, la grandeur du bienfait qui est conféré par l'Esprit-Saint, à savoir que pour nous tout coopère au bien. Pour rendre cela évident, il faut considérer que tout ce qui se fait dans le monde, même le mal, tourne au bien de tout, parce que, comme Augustin le dit dans l'Enchiridion, "Dieu est tellement bon, qu'il ne permettrait aucun mal, s'il n'était assez puissant pour tirer du bien de quelque mal que ce soit." Mais le mal ne tourne pas toujours au bien de celui en qui il se trouve; par exemple la corruption d'un animal tourne au bien de tout, en ce que la corruption de l'un sert à la génération de l'autre, sans cependant tourner au bien de celui qui se corrompt. Car le bien de tout est voulu par Dieu en lui-même, et chacune de ses parties lui est ordonnée. **697. —** La même raison semble déterminer l'ordre des plus nobles parties aux autres, parce que le mal de ces dernières est ordonné au bien des plus nobles. Mais tout ce qui se fait à l'égard des parties les plus nobles n'est ordonné qu'à leur bien, parce que c'est pour elles-mêmes qu'on en prend soin, et pour elles encore qu'on prend soin des autres. Par exemple, le médecin tolère la faiblesse du pied, afin de guérir la tête. Or, entre toutes les

eorum cedit : ita quod verificatur quod dicitur Prov. XI, 29. — *qui stultus est, serviet sapienti*, quia scilicet etiam mala peccatorum in bonum iustorum cedunt. Unde et Deus specialem curam de iustis habere dicitur, secundum illud Ps. XXXIII, 16. — *oculi domini super iustos*, inquantum scilicet sic de eis curat, quod nihil mali circa eos esse permittit, quod non in eorum bonum convertat. Et hoc quidem manifestum est quantum ad mala poenalia quae patiuntur, unde in Glossa dicitur quod *ipsorum infirmitate exercetur humilitas, afflictione patientia, contradictione sapientia, odio benevolentia*; unde I Petr. III, 14. — *si quid patimini propter iustitiam, beati*. Sed numquid etiam eis peccata cooperantur in bonum ? Quidam dicunt quod peccata non continentur sub hoc quod dicit *omnia*, quia secundum Augustinum, *peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant*. Sed contra hoc est quod in Glossa sequitur : *usque adeo talibus Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum*. Unde et in Ps. XXXVI, 24 dicitur : *cum ceciderit iustus, non collidetur, quia dominus supponit manum suam*. Sed secundum hoc videtur, quod semper tales in maiori charitate resurgant, quia bonum hominis in charitate consistit, quam si non habeat apostolus se nihil esse recognoscit 1 Co XIII, 2. Sed dicendum est, quod bonum hominis non solum consistit in quantitate charitatis, sed praecipue in ipsius perseverantia usque ad mortem, secundum illud Matth. XXIV, 13. — *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Ex hoc autem quod iustus cadit, resurgit cautior et humilior : unde in Glossa subditur, postquam dixerat quod hoc ipsum faciat eis in bonum proficere, *quia sibi humiliores redeunt atque doctiores*. Discunt

parties du tout, les saints de Dieu tiennent le premier rang, et à chacun d'eux appartient ce qui est dit dans <l'évangile de> Matthieu : "Il l'établira sur tous ses biens." C'est la raison pour laquelle tout ce qui arrive, soit à leur égard, soit à l'égard d'autres choses, tourne en tout à leur bien. Ainsi se vérifie ce qui est dit dans les Proverbes : "Celui qui est insensé servira le sage ", à savoir parce que même le mal des pécheurs tourne au bien des justes. Ce qui fait dire que Dieu a un soin particulier des justes, selon ce verset d'un psaume "Les yeux du Seigneur sont sur les justes ", c'est-à-dire en tant qu'il prend soin d'eux, de telle sorte qu'avec sa permission le mal qui leur arrive ne tourne qu'à leur bien. Et cela est manifeste quant au mal de la peine dont ils souffrent, aussi est-il dit dans *la Glose*[651] qu'"en eux l'infirmité sert d'exercice à l'humilité, l'affliction à la patience, la contradiction à la sagesse, la haine à la bienveillance[652]." Ce qui fait dire à Pierre : "Si même vous souffrez pour la justice, bienheureux serez-vous."

698. — Cependant les péchés coopéreraient-ils aussi à leur bien ? Certains disent que les péchés ne sont pas contenus dans ce mot "tout", parce que, selon Augustin, "le péché n'est rien et les hommes sont réduits à rien lorsqu'ils pèchent[653]."

En sens contraire, *la Glose* continue <en disant :> : "A l'égard de ces <justes> Dieu fait tellement coopérer toutes choses au bien que, si quelques-uns d'entre eux s'égarent et sortent de la voie, il fait servir même leur déviance à leur bien[654]." Ce qui fait dire aussi <au psalmiste> : "Lorsque <le juste> tombera, il ne sera point brisé, parce que le Seigneur met sa main sous <lui>."

Mais suivant cela, il semble que ceux qui sont tels se relèvent avec une charité plus grande, puisque le bien de l'homme consiste dans la charité, dont l'Apôtre dit que si on ne l'a pas on est tenu pour rien "Si je n'ai point la

[651] Lieux parallèles Somme Théologique 1a Q. 87, a. 7; 2ae-2 Q. 108, a. 4; 3a, Q. 14, a. 1, sol. 3; 2 Sentences dist. 30, Q. 1, a. 2; dist. 36, a. 4, 4 Sentences dist. 15, Q. 1, a. 4, Q. 2, sol. 3; dist. 46, Q. 1, a. 2, Q. 3; 3 Contra Gentiles c. 141; De malo, Q. 1, a. 4; Q. 5, a. 4; Super Ioan. 9, 3, lect. 1 (éd. Marietti, n° 1301).

[652] Glosa in Rom. VIII, 28 (GPL, col. 1448 C).

[653] S In Ev. Ioan I, 13 (BA 71, 152-155); Enarr. in Ps., in Ps. 123, 5 (CCL 40, 1828-1829).

[654] Glosa in Rom. VIII, 28 (GPL, col. 1448 D).

enim cum tremore se exultare debere : non quasi arrogando sibi tamquam de sua virtute fiduciam permanendi. Secundo oportet considerare quibus hoc beneficium competat. Circa quod, primo, attenditur aliquid ex parte hominis, cum dicit *diligentibus Deum*. Dei enim dilectio est in nobis per inhabitantem spiritum, ut habitum est supra. Ipse autem spiritus sanctus est qui nos dirigit in viam rectam, ut dicitur in Ps. XXVI, v. 11. Unde dicitur I Petr. III, 13. — *quis est qui vobis noceat, si boni aemulatores fueritis ?* Et Ps. CXVIII, 165. — *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*. Et hoc rationabiliter : quia, ut dicitur Prov. VIII, 17. — *ego diligentes me diligo*; diligere est bonum velle dilecto; Dei autem velle est operari. *Omnia enim quaecumque voluit fecit*, ut in Ps. CXXXIV, 6 dicitur. Et ideo Deus omnia convertit in bonum his qui eum diligunt. Secundo attenditur id quod est ex parte Dei, qui primo fideles ab aeterno praedestinavit; secundo ex tempore vocat; tertio sanctificat : et haec tria tangit, cum dicit *his qui secundum propositum vocati sunt sancti*, id est, praedestinatis, vocatis, et sanctificatis : ut *propositum* referatur ad praedestinationem, quae, secundum Augustinum, est propositum miserendi, Eph. I, 11. — *praedestinati secundum propositum eius*. Quod dicit, *vocati*, ad vocationem pertinet. Is. XLI, 2. — *vocavit eum, ut sequeretur se*. Quod dicit *sancti*, ad sanctificationem, secundum illud Lev. XXI, 8. — *ego dominus qui sanctifico*. Hoc autem apostolus se scire dicit ex persona sanctorum, dicens *scimus*. Sap. X, 10. — *dedit illi scientiam sanctorum*. Procedit autem haec scientia tum ex experimento, tum etiam ex consideratione efficaciae charitatis, Cant. VIII, 6. — *fortis est ut mors dilectio*, et etiam praedestinationis aeternae, Is. XLVI, 10. — *omnis voluntas mea implebitur, et omne consilium meum fiet*. Deinde, cum dicit *nam quos praescivit*, etc.,

charité, je ne suis rien."
Il faut répondre que le bien de l'homme ne consiste pas seulement dans l'étendue de la charité, mais principalement dans sa persévérance jusqu'à la mort, selon cette parole de Matthieu." Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé." Or quand le juste tombe, il se relève et plus prudent et plus humble; aussi *la Glose*, après avoir dit que les chutes elles-mêmes font progresser les justes dans le bien, ajoute qu'" ils en reviennent plus humbles et plus instruits[655]." Car ils apprennent à devoir se réjouir avec tremblement, sans s'arroger l'assurance de persévérer en s'appuyant sur leur propre vertu.

699. — B. Deuxièmement, il faut considérer à qui est appliqué ce bienfait <de l'Esprit-Saint>.
1. Sur ce point, remarquez premièrement que <l'Apôtre exige> quelque chose du côté de l'homme, lorsqu'il dit : *pour ceux qui aiment Dieu*. En effet, l'amour de Dieu est <répandu> en nous par l'inhabitation de l'Esprit-Saint, comme on l'a dit plus haut [n° 605]. Or c'est l'Esprit-Saint lui-même qui nous dirige "dans une voie droite", comme le dit le psalmiste**.** Et d'où ces paroles de Pierre : "Qui est-ce qui vous nuira, si vous avez le zèle du bien ?" Et encore dans ce psaume : "Une paix abondante est pour ceux qui aiment ta Loi, et il n'y a pas pour eux de scandale." Et cela est tout à fait raisonnable, parce que, selon cette parole : "Moi, j'aime ceux qui m'aiment ", aimer c'est vouloir du bien à celui que l'on aime ; or pour Dieu vouloir c'est faire, car "tout ce qu'il a voulu, le Seigneur l'a fait " dit le psalmiste. Voilà pourquoi Dieu tourne tout au bien pour ceux qui l'aiment.
700. — 2. Deuxièmement, remarquez du côté de Dieu ce qu'il fait[656]. Il a d'abord prédestiné ses fidèles de toute éternité ensuite il les appelle dans le temps; enfin il les sanctifie. <L'Apôtre> mentionne ces trois actions,

[655] Glosa in Rom. VIII, 28 (GPL, col. 1448 D).
[656] Lieux parallèles S'Ils. Ia, Q. 23, a. 1; I Sentences dist. 40, Q. 1, a. 2; 3 Contra Gentiles ç. 163; De veritate, Q. 6, a. 1; Ad Rom. 1, 4, lect. 3 (éd. Marietti, n° 46-48).

probat quod dixerat tali ratione : nullus potest nocere his quos Deus promovet, sed praedestinatos diligentes Deum, Deus promovet; ergo nihil potest eis nocere, sed omnia cedunt eis in bonum. Primo ergo probat minorem, scilicet quod eos Deus promoveat; secundo, maiorem, scilicet quod promotis a Deo nihil potest esse nocivum, ibi *quid ergo dicemus*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit ea quae sunt ad promotionem sanctorum ab aeterno; secundo, ea quae sunt ex tempore, ibi *quos autem praedestinavit*, et cetera. Ponit autem duo circa primum, scilicet praescientiam et praedestinationem, cum dicit *nam quos praescivit et praedestinavit*. Dicunt autem quidam quod praedestinatio hic accipitur pro praeparatione quae est in tempore, qua scilicet Deus praeparat sanctos ad gratiam, et hoc dicunt ad distinguendum praescientiam a praedestinatione. Sed si recte consideretur, utrumque est aeternum, et differunt ratione. Nam sicut dictum est supra, super illud : *qui praedestinatus est*, praedestinatio importat praeordinationem quamdam in animo eorum quae quis est facturus. Ab aeterno autem Deus praedestinavit beneficia quae sanctis suis erat daturus. Unde praedestinatio est aeterna. Differt autem a praescientia secundum rationem, quia praescientia importat solam notitiam futurorum : sed praedestinatio importat causalitatem quamdam respectu eorum. Et ideo Deus habet praescientiam etiam de peccatis, sed praedestinatio est de bonis salutaribus. Unde Apost. Eph. I, 5 s. dicit : *praedestinati secundum propositum eius, ut simus in laudem*, et cetera. Circa ordinem autem praescientiae et praedestinationis dicunt quidam quod praescientia meritorum bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis, ut scilicet intelligatur quod Deus praedestinet aliquos, quia praescit eos bene operaturos, et in Christum credituros. Et secundum hoc

lorsqu'il dit : *pour ceux qui, selon son propos, sont appelés saints*, c'est-à-dire pour ceux qui ont été prédestinés, appelés et sanctifiés; de sorte que le mot "propos)> se rapporte à la prédestination, laquelle, selon Augustin, est le propos de faire miséricorde[657] — "Ayant été prédestinés selon le propos de Celui qui fait toutes choses suivant le conseil de sa volonté."

Le mot "appelés" se rapporte à la vocation : "<Qui> l'a appelé pour le suivre ?" Le mot "saints" se rapporte à la sanctification, selon ce passage du Lévitique : "Moi je suis le Seigneur qui sanctifie." Or l'Apôtre ajoute qu'il sait cela en parlant au nom des saints : nous savons, etc. — "La sagesse a donné <au juste>" la science des saints**.** Cette science procède soit de l'expérience, soit de la considération de l'efficacité de la charité : "L'amour est fort comme la mort s>, soit même de la prédestination éternelle : "Toute ma volonté s'accomplira et tout mon conseil s'exécutera "

701. — II. Lorsqu'il dit : 29 *Car ceux qu'il a connus d'avance, etc.,* <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit par le raisonnement suivant : nul ne peut nuire à ceux que Dieu fait progresser; or Dieu fait progresser les prédestinés qui l'aiment donc rien ne peut leur nuire, mais tout tourne à leur bien.

A) <L'Apôtre> prouve donc d'abord la mineure, à savoir que Dieu fait progresser <les prédestinés>.

B) Puis, la majeure, à savoir que pour ceux qui progressent par Dieu rien ne peut être nuisible [n° 710] : 31 Que dirons-nous donc, etc.

A. Sur le premier point <l'Apôtre> fait deux choses :

1) Il indique d'abord ce qui est préparé de toute éternité pour faire progresser les saints.

2) Puis, ce qui leur est accordé dans le temps [n° 707] : 30 Et ceux qu'il a prédestinés, etc.

702. — 1. Sur ce qui est préparé[658] de toute éternité pour faire progresser les saints,

[657] SAINT AUGUSTIN, Sur la prédestination des saints III, 7 (BA 24,

[658] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 3; 1 Sentences dist. 35 (début de l'expos. Iitt.); dist. 40, Q. 1, a. 2; 3 Contra Gentiles C. 163; De veritate, Q. 6, a. 1.

littera sic legitur : quos praescivit conformes fieri imaginis filii eius, hos praedestinavit. Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret tantum vitam aeternam, quae datur meritis; sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum; unde eadem ratione omnia beneficia quae nobis confert ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno. Unde ponere quod aliquod meritum ex parte nostra praesupponatur, cuius praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud quam gratiam ponere dari ex meritis nostris, et quod principium bonorum operum est ex nobis, et consummatio est ex Deo. Unde convenientius sic ordinatur littera : quos praescivit, hos et praedestinavit fieri conformes imaginis filii sui. Ut ista conformitas non sit ratio praedestinationis, sed terminus vel effectus. Dicit enim apostolus Eph. I, 5. — *praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei*. Nihil enim aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas. Ille enim qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero filio eius. Primo quidem in iure participandae haereditatis, sicut supra dictum est v. 17. — *si filii et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi*. Secundo, in participatione splendoris ipsius. Ipse enim est genitus a patre tamquam splendor gloriae eius, Hebr. I, v. 3. Unde per hoc quod sanctos illuminat de lumine sapientiae et gratiae, facit eos fieri conformes sibi. Unde in Ps. CIX, 3 dicitur : *in splendoribus sanctorum ex utero ante Luciferum genui te*, id est, profundentem omnem splendorem sanctorum. Quod autem dicit *imaginis filii eius*, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut sit constructio appositiva, ut sit sensus : conformes imaginis filii eius, qui est imago. Col. c. I, 15. — *est imago invisibilis Dei*. Alio modo potest intelligi, ut sit constructio

<l'Apôtre> expose deux choses : la prescience et la prédestination Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés.

Certains[659] prétendent que la prédestination est prise ici pour la préparation, qui se fait dans le temps, c'est-à-dire celle par laquelle Dieu prépare les saints à la grâce; ils parlent ainsi pour distinguer la prescience de la prédestination. Toutefois si l'on considère cela de près, ils sont tous les deux éternels, mais diffèrent rationnellement. Car, comme on l'a dit plus haut [n° 43s], à propos de ces mots : *Qui a été prédestiné*, la prédestination suppose une préordination dans la disposition de ce qu'on doit accomplir. Or Dieu a prédestiné de toute éternité les bienfaits qu'il devait donner à ses saints. La prédestination est donc éternelle. Elle diffère de la prescience rationnellement, parce que la prescience suppose seulement la connaissance des choses futures, tandis que la prédestination suppose une sorte de causalité par rapport à ces choses futures. Voilà pourquoi Dieu a la prescience même des péchés, mais sa prédestination a pour objet les biens du salut. D'où ces paroles de l'Apôtre aux Ephésiens : "<Dieu> nous a prédestinés pour lui à l'adoption de ses fils par Jésus-Christ, selon le propos de sa volonté, pour la louange de la gloire de sa grâce dont il nous a gratifiés par son Fils bien-aimé."

703. — Sur l'ordre de la prédestination[660] et de la prescience certains <auteurs> disent que la prescience des mérites des bons et des méchants est la raison de la prédestination et de la réprobation, laissant entendre que Dieu prédestine quelques hommes, parce qu'il sait d'avance qu'ils feront le bien et qu'ils croiront dans le Christ. Et c'est dans ce sens qu'on explique ainsi le texte : ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils. On dirait de cette explication qu'elle est raisonnable si la prédestination regardait

[659] Voir Glosa in Rom. VIII, 29 (GPL, col. 1449 C).

[660] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 5 et 6; 1 Sentences dist. 40, a. 3; dist. 4l, a. 3; 3Contra Gentiles c. 163; Deveritate Q De quodlibet 11, Q. 3; 12, Q. 3, a. 1; Super Ioan. 15, 16, lect. 3 (éd. Marietti, n° 2020."); Ad Rom. 1, 4, Iect. 3 (éd. Marietti, n° 46.") 9, 15, lect. 3 (éd. Marietti, n° 772); Ad Ephes. 1, 5, lect. 1 (éd. Marietti, n° 9."); 1, 11, lect. 4 (éd. Marietti, n° 34).

transitiva, ut sit sensus : praedestinavit nos fieri conformes filio suo in hoc quod portemus eius imaginem. 1 Co XV, 49. — *sicut portavimus imaginem terreni, sic portemus imaginem caelestis*. Dicit autem *quos praescivit et praedestinavit*, non quia omnes praescitos praedestinet, sed quia eos praedestinare non poterat, nisi praesciret. Ier. I, 5. — *priusquam te formarem in utero, novi te*. Quid autem ex hac praedestinatione sequatur, subiungit *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Sicut enim Deus suam naturalem bonitatem voluit aliis communicare, participando eis similitudinem suae bonitatis, ut non solum sit bonus, sed etiam auctor bonorum, ita filius Dei voluit conformitatem suae filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse filius, sed etiam primogenitus filiorum. Et sic qui per generationem aeternam est unigenitus, secundum illud Io. I, 18. — *unigenitus qui est in sinu patris*, secundum collationem gratiae, *sit primogenitus in multis fratribus*. Apoc. I, 5. — *qui est primogenitus mortuorum et princeps regum terrae*. Habet igitur Christus nos fratres, tum quia nobis similitudinem filiationis communicavit, sicut hic dicitur, tum quia similitudinem nostrae naturae assumpsit, secundum illud Hebr. c. II, 17. — *debuit per omnia fratribus assimilari*. Deinde, cum dicit *quos autem praedestinavit*, etc., ponit ea quae ex parte sancti divinitus consequuntur. Et primo ponit vocationem, cum dicit : *quos praedestinavit, hos et vocavit*. Praedestinatio autem eius irrita esse non potest, secundum illud Is. XIV, 24 s. : *iuravit dominus exercituum, dicens : si non, ut putavi, ita erit, et quomodo mente tractavi, sic eveniet*. Primum autem in quo incipit praedestinatio impleri, est vocatio hominis, quae quidem est duplex, una exterior, quae fit ore praedicatoris. Prov. IX, 3. — *misit ancillas suas, ut vocarent ad*

seulement la vie éternelle, qui est donnée par les mérites; mais elle comprend tout bienfait dans l'ordre du salut, divinement préparé pour l'homme de toute éternité; c'est pourquoi, pour la même raison, tous les bienfaits que <Dieu> nous accorde dans le temps, il les a préparés de toute éternité. Donc avancer qu'un quelconque mérite de notre part est présupposé, et que sa prescience est la raison de la prédestination, cela revient à avancer que la grâce est donnée d'après nos mérites; que le principe des bonnes œuvres vient de nous et leur achèvement de Dieu. Il est donc plus convenable d'entendre le texte ainsi ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, en sorte que cette conformité ne soit pas la raison de la prédestination, mais son terme ou son effet. Car l'Apôtre dit aux Ephésiens : "Il nous a prédestinés à l'adoption des fils " de Dieu.

704. — En effet, l'adoption des fils n'est pas autre chose que cette conformité. Car celui qui est adopté comme fils de Dieu est conformé à son véritable Fils a. D'abord par le droit de participer à l'héritage, comme on l'a dit plus haut : "Fils, donc héritiers; et même héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ."

b. Ensuite par la participation à sa splendeur, car il est engendré du Père comme "splendeur de sa gloire." Aussi, en illuminant les saints de la lumière de la sagesse et de la grâce, il les fait devenir conformes à lui-même. D'où ces paroles du psalmiste "Dans les splendeurs des saints, avant l'étoile du matin, de mon sein je t'ai engendré ", c'est-à-dire en répandant toute la splendeur des saints.

705. — Quant à ces paroles[661] <de l'Apôtre> : conformes à l'image de son Fils, elles peuvent se comprendre de deux manières. D'abord, en considérant cette phrase comme une construction "appositive[662]" : conformes à l'image de son Fils, lequel est l'image : "Il est

[661] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 41, a. 3; 3a, Q. 3, a. 5, sol. 2; Q. 24, a. 2, sol. 3; a. 3 et 4; 3 Sentences dise. 10, Q. 3; Ad Rom. 1, 4, lect. 3 (éd. Marietti, n°48); Ad Gal. 4, 6, lect. 3 (éd. Marietti, n° 212).

[662] Une construction "appositive" est une construction dans laquelle "image" est mis en apposition à "Fils", autrement dit "conformes à cette image de Dieu qu'est Jésus-Christ son Fils. *

arcem. Hoc modo Deus vocavit Petrum et Andream, ut dicitur Matth. IV, 18. Alia vero vocatio est interior, quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus, quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his quae sunt fidei vel virtutis. Is. XLI, 2. — *quis suscitavit ab oriente iustum, et vocavit eum ut sequeretur se ?* Et haec vocatio necessaria est, quia cor nostrum non se ad Deum converteret, nisi ipse Deus nos ad se traheret. Io. VI, 44. — *nemo potest venire*	l'image du Dieu invisible " Ensuite, en considérant cette phrase comme une construction transitive; le sens est alors le suivant Il nous a prédestinés à être conformes à son Fils, c'est-à-dire pour que nous portions son image : "Comme nous avons porté l'image du terrestre, portons aussi l'image du céleste." D'autre part <l'Apôtre> dit ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés, non point parce qu'il prédestine tous ceux qu'il a connus d'avance[663] mais

[663] Saint Thomas veut dire ici que parmi tous les hommes que Dieu connaît à l'avance, certains ne sont pas prédestinés â devenir conformes à l'image de son Fils. Mais qu'entend-il par prédesti nation" ? " La prédestination, écrit-il, est une pare de la providence * (1 Sentences dise. 40, Q. 1, a. 1; 5. Th. Ia, Q. 23, a. 1; Ad Rom. 8, 29, lece. 6, n° 702). La providence oriente toutes choses vers leur fin. La prédestination est une préordination infaillible au salue; elle concerne les êtres spirituels élus, les bienfaits salutaires nécessaires pour la réalisation du salut (De veritate, Q. 6, a. 1 et 2, éd. Léonine, 1970, c. XXII, vol. I, fasc. 2, p. 173-183; 1 Sentences dise. 41, Q. 1, a. 2; Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 1; De quodlibet 11, Q. 3, éd. Léonine, 1996, t. XXV, vol. I, p. 155a, I. 23-25; Ad Rom. 8, 29, lece. 6, éd. Marietti, n° 702), l'ordre selon lequel ces bienfaits sont réalisés dans le temps (Ad Rom. 8, 29, lece. 6; éd. Marietti, n° 703); et l'ordre du sslut lui-même (Somme Théologique 3a, Q. 24, a. 4). La prédestination est éter nelle (Somme Théologique 3a, Q. 24, a. 2, etc. ; 3 Contra Gentiles c. 163; 1 Sentences dise. 44, Q. 1, a. 4 sol. 4; Ad Rom. 8, 29, lect. 6; éd. Marietti, n° 702). Comme ordonnance à la fin, la prédestination suppose d'une part la prescience, mais "elle en diffère selon la raison, parce que la prescience suppose seulement la connaissance des choses futures, tandis que la prédestination suppose une sorte de causalité par rapport à ces choses futures. Voilà pourquoi Dieu a la prescience même des péchés, mais sa prédestination " pour objet les biens du salut * (Ad Rom. 8, 29, lect. 6; éd. Marietti, n° 702); d'autre part la prédestination suppose la volonté absolue de sauver. Elle s'appuie donc sur la bonté de Dieu (S. Th Ia, Q. 23, a. 5, sol. 3) qui " veut que tous les hommes soient sauvés) (1 Tm 2, 4), et qui * (nous) " prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils" (1 ?. rn 8, 29); aussi la prédestination ne peut-elle se comprendre qu'à la lumière de l'amour (dilectio) gratuit et infini de Dieu, amour antérieur à tout, en particulier à l'élection (electio) (voir Ad Rom. 9, 13, lece. 2; éd. Marietti, n°763; De veritate, Q. 6, a. 1, éd. Léonine, 1970, c. XXII, vol. I, fasc. 2, p. l76a, I. 220-221), auquel te rapporte et dont dépend tout ce qui existe ainsi que tout ce qui peut se concevoir dans l'ordre du bien. Elle est toujours prise dans <le sens du> bien (in bonum ponitur), parce qu'elle a un double effet l'obtention de la fin, qui est la glorification, et le don d'un secours en vue de l'obtention de cette fin, qui est l'apport de la grâce, ce qui regarde la vocation (Rm 8, 28); et Dieu ordonne à l'une comme à l'autre" (voir Super Ioan. 17, 12, lect. 3; éd. Marietti, n° 2218; De veritate, Q. 6, a. 1 e., éd. Léonine, 1970, t. XXII, vol. I, fasc. 2, p. 176, I. 222-227). On notera que si l'Écriture ne mentionne pas le subs tantif • prédestination", es que si elle n'utilise en outre le verbe prédestiner (praedestinare, destiner à l'avance") que six fois seulement et dans le sens du bien (voir Rm 1, 4; 8, 29; 8, 30; 1 Co 2, 7; Ep I, 5; 1, 11), elle comprend cependant d'autres expressions qui semblent parler d'une prédestination dans le sens du mal. Ainsi par exemple, ce verset de saint Jean (17, 12) :" J'ai veillé sur eux et aucun d'eux ne s'est perdu, sauf le fils de perdition, pour que l'Écriture s'accomplisse. * Saint Thomas le commente de la manière suivante : "le fils de perdition, c'est-à-dire Judas, lequel est appelé fils de perdition, comme s'il (quasi) était objet de prescience (praescieus) et préordonné à la perdition perpétuelle. Ainsi certains hommes ayant été voués à la mort sont-ils appelés fils de mort "Vous êtes des fils de mort, vous qui n'avez pas gardé votre Seigneur, le Christ du Seigneur" (1 R 26, 16); <Ou encore> "Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte; et quand il est fait, vous faites de lui un fils de mort <de la géhenne> deux fois plus que vous" (Mt 23, 15). On remarquera que *la Glose* interlinéaire (voir GOS, t. IV, p. 263b) lie : "fils de mort", c'est-à-dire "prédestiné à la perdition°; alors qu'il est rare de trouver <dans l'Écriture> la prédestination prise dans le sens du mal. C'est pourquoi elle est communément assimilée ici à la

ad me, nisi pater qui misit me traxerit eum. Thr. V, 21. — *converte nos, domine, ad te, et convertemur*. Et etiam haec vocatio est efficax in praedestinatis, quia huiusmodi vocationi assentiunt. Io. c. VI, 45. — *omnis qui audivit a patre meo et didicit, venit ad me*. Unde, secundo, ponit iustificationem, cum dicit *quos vocavit, hos et iustificavit*, scilicet gratiam infundendo. Supra III, v. 24. — *iustificati gratis per gratiam ipsius*. Haec autem iustificatio et si in aliquibus frustretur, quia non perseverant usque ad finem, in praedestinatis tamen nunquam frustratur. Unde, tertio, ponit magnificationem, cum subdit *hos et magnificavit*. Et hoc dupliciter, scilicet uno quidem modo per profectum virtutis et gratiae; alio autem modo per exaltationem gloriae. Sap. ult. : *in omnibus, domine, magnificasti populum tuum et honorasti*. Ponit autem praeteritum pro futuro, si intelligatur de magnificatione gloriae, vel	parce qu'il ne pouvait les prédestiner sans les connaître d'avance : "Avant de te former dans le sein, je t'ai connu." **706. —** <L'Apôtre>[664] dit ensuite quelle est la conséquence de cette prédestination, en ajoutant : pour qu'il soit le premier-né d'une multitude de frères. Car de même que Dieu a voulu communiquer à d'autres sa bonté naturelle, en les faisant participer à la similitude de sa bonté, en sorte que non seulement il soit bon, mais qu'il soit aussi l'auteur des bontés, de même le Fils de Dieu a voulu communiquer aux autres la conformité de sa filiation, pour être non seulement le Fils, mais encore le premier-né d'entre les fils. Ainsi celui qui par sa génération éternelle est le Fils unique, selon cette parole de Jean : "Le Fils unique qui est dans le sein du Père", est devenu selon la communication de la grâce le premier-né d'une multitude de frères. — "Lui qui est le premier-né des morts et le prince des rois de la terre." Le Christ nous a donc

science ou à la <pré>ordinaeion< divines> * (Super Ioan. 17, 12, lece. 3; éd. Marieeti, n° 2218; voir aussi 6, 44a, lecs. 5; éd. Marietti, n° 937-938; 12, 32, lect. 5; éd. Marietti, n° 1674). Il est ici question de la réprobation divine. Elle aussi appartient à la provi dence, mais elle est relative à ceux qui s'écartent des biens que Dieu met à leur disposition en vue du salut éternel ou qui déchoient de cette fin. Dieu n'est pas la cause de leur réprobation, car ils ne sont pas obligés de se détourner de lui, et leur faute provient de leur libre arbitre. En revanche, Dieu est la cause de ce qu'il leur inflige dans l'avenir, c'est-à-dire de la peine éternelle (voir Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 3). Cette peine, elle seule, est l'objet d'une <pré>ordination divine (voir Super Jean. 17, 12, Iect. 3; éd. Marietti, n° 2218), "et sous le point de vue de cette peine qui est préparée aux réprouvés, à savoir en tant que Dieu se propose de punir les méchants à cause des péchés qui viennent d'eux-mêmes et non de Dieu; tandis qu'il se propose de récompenser les justes pour des mérites qui ne sont point d'eux-mêmes "Ta perte vient de toi, Israël; c'est seulement en moi qu'est ton secours" (Os 13, 9), la prescience <divine> des péchés peut être un motif de réprobation" (Ad Rom. 9, 13, lect. 2; éd. Marietti, n° 764 in fine). Mis à part l'idée d'un choix numérique d'élus que saint Thomas (voir notamment Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 7 1 Sentences dist. 40, Q. 3; De veritate, Q. 6, a. 3 et 4, éd. Léonine, 1970, t. XXII, vol. I, fasc. 2, p. l83a-l92a; Ad Rom. 9, 6-13, lect. 2; éd. Marietti, n° 748-764) reprend sans réserve à saint Augustin (voir De correptione et gratia XIII, 39, BA 24, 358-359), sa doctrine réalise une synthése de l'Ecnture et de la tradition, surtout augustinienne, avec la philosophie d'Aristote; elle présente un certain nombre d'éléments qui font encore partie du patrimoine actuel de la théo logie de la prédestination; ainsi en est-il de son idée de préordi— nation, de son analyse de la relation entre la prédestination et la prescience, de la relation entre l'infaillibilité de la prescience et la liberté humaine (voir en particulier la lettre de saint Thomas à son ami, Dom Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin), de sa conception de l'infaillibilité de la prédestination, de son utilisation de la distinction, empruntée à saint Jean Damascène (Defide orthodoxa, II, 29; éd. E M. Buytaert, p. 160), entre volonté antécédante et volonté conséquente. Voir aussi au chap. 9, y. 13; leçon 5, n°763, n. 10, p. 348.

[664] Lieu parallèle Super Ioan. 1, 14b, lect. 7 (éd. Marietti, n° 178).

propter certitudinem futuri, vel quia quod in quibusdam est futurum, in aliis est completum. Deinde, cum dicit *quid ergo dicemus* etc., manifestat maiorem, scilicet quod promotis a Deo nullus potest nocere. Et primo ostendit quod non possint pati detrimentum per malum poenae; secundo quod nec per malum culpae, ibi *quis accusabit*, et cetera. Malum poenae est duplex. Unum quidem consistit in illatione malorum, aliud in subtractione bonorum. Primo ostendit quod illi, qui promoventur a Deo, non patiuntur detrimentum per conatum alicuius persequentis, dicens : *quid ergo dicemus ?* Quasi dicat : cum tot bona Deus suis electis praestet, quid potest dici contra haec, ut scilicet praedicta Dei beneficia annullentur ? Quasi diceret : nihil. Prov. c. XXI, 30. — *non est sapientia, et non est prudentia, et non est consilium contra dominum*. Vel : *quid dicemus ?* Ad haec scilicet aspicientes, oportet nos obstupescere. Habac. 3, secundum aliam litteram : *consideravi opera tua, et expavi*. Vel : *quid dicemus ad haec ?* Id est, quid poterimus Deo retribuere tot beneficiis dignum ? Ps. CXV, 3. — *quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi ?* Et subiungit *si Deus pro nobis est*, scilicet praedestinando, vocando, iustificando et magnificando, *quis contra nos*, scilicet esse poterit efficaciter ? Is. l, 8. — *stemus simul, quis est adversarius meus ?* Iob XVII, 3. — *pone me iuxta te, et cuiusvis manus pugnet contra me*. Secundo ostendit quod sancti Dei non possunt pati detrimentum ex subtractione bonorum, dicens *qui etiam proprio filio non pepercit*. Cum autem supra de multis filiis mentionem fecisset, dicens : *accepistis spiritum adoptionis filiorum*, ab omnibus illis hunc filium separat, dicens *proprio filio suo*, id est non adoptato, ut haeretici mentiuntur, sed naturali et coaeterno. I Io. ult. : *ut simus in vero filio*

pour frères, soit parce qu'il nous a communiqué la similitude de sa filiation[665], comme on vient de le dire, soit parce qu'il a assumé la similitude de notre nature, selon ces paroles : "Il a dû être en tout semblable à ses frères "

707. — 2. Lorsqu'il dit : 30 *Et ceux qu'il a prédestinés, etc.,* <l'Apôtre> expose ce que les saints reçoivent de Dieu <dans le temps>. Et il mentionne d'abord la vocation, lorsqu'il dit : *ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés*. Or sa prédestination ne peut demeurer sans effet, selon cette parole "Le Seigneur des armées a juré, disant Certainement, comme j'ai pensé, de même il en sera. Et comme j'ai arrêté dans mon esprit, ainsi il arrivera." Or la prédestination commence à s'accomplir par la vocation de l'homme, laquelle est double[666]. L'une est extérieure et se fait par la bouche du prédicateur : "La sagesse a envoyé ses servantes pour appeler à la forteresse et aux murs de la cité." Dieu a appelé de cette manière Pierre et André, comme on le rapporte dans <l'évangile de> Matthieu : "<Or, marchant le long de la mer de Gaulée, Jésus vit deux frères, Simon qui est appelé Pierre, et André, son frère, qui jetaient leurs filets dans la mer (car ils étaient pêcheurs), et il leur dit "Suivez-moi et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes." Et eux aussitôt, quittant leurs filets, le suivirent>." L'autre vocation est intérieure, elle n'est rien d'autre qu'un certain instinct[667] de l'esprit, par lequel le cœur de l'homme est mû par Dieu pour donner son assentiment à ce qui relève de la foi ou de la vertu : "Qui a suscité de l'Orient le juste et l'a appelé pour le suivre ?" Et cette vocation est nécessaire, parce que notre cœur ne se tournerait pas vers Dieu si Dieu lui-même ne nous attirait à lui "Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire[668]." — "Convertis-nous à toi, Seigneur, et nous serons convertis." Cette vocation est aussi

[665] On a là le fondement de la déification des justes en Jésus-Christ, ainsi que l'exposera magnifiquement en s'appuyant d'ailleurs sur saint Thomas — Mgr Louis Laneau, au xvii siècle (voir De la déification des justes).
[666] Voir Glosa in Rom. VIII, 30 (GPL, col. 1450 C).
[667] Voir â propos du mot instincts n. 1, p. 293.
[668] Jn 6, 44. — Lieu parallèle Super Ioan. 6, 44a, lect. 5 (éd. Marietti, n° 935 â 937).

eius Iesu Christo, de quo pater dicit Matth. III, 17. — *hic est filius meus dilectus*. Quod autem dicit *non pepercit*, intelligendum est quod eum a poena non exemit. Nam culpa in eo non fuit, cui parci potuisset. Prov. XIII, 24. — *qui parcit virgae, odit filium suum*. Non tamen Deus pater filio suo non pepercit, ut ei aliquid accresceret, qui est per omnia Deus perfectus, sed propter nostram utilitatem eum passioni subiecit. Et hoc est quod subdit *sed pro nobis omnibus tradidit illum*, id est, exposuit eum passioni pro expiatione peccatorum nostrorum. Supra IV, v. 25. — *traditus est propter delicta nostra*. Is. c. LIII, 6. — *dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum*. Tradidit eum Deus pater in mortem, eum incarnari et pati statuendo, et humanae eius voluntati inspirando charitatis affectum, qua passionem spontaneus subiret. Unde ipse seipsum tradidisse dicitur Eph. V, 2. — *tradidit semetipsum pro nobis*; tradidit etiam Iudas, et Iudaei exterius aliquid operando, ut supra habitum est. Est autem notandum quod dicit *qui etiam proprio*, etc., quasi dicat. Non solum alios sanctos pro salute hominum tribulationi exposuit, secundum illud Osee VI, v. 5. — *propter hoc dolavi in prophetis*, 2 Co c. I, 6. — *cum tribulamur pro vestra exhortatione et salute*, sed etiam proprium filium suum. In ipso autem filio Dei omnia existunt, sicut in primordiali et praeoperativa causa. Col. I, 17. — *ipse est ante omnia*, et cetera. Unde, eo tradito nobis, omnia sunt data nobis; unde subdit *quomodo non etiam cum illo*, scilicet dato nobis, *omnia donavit* nobis, ut scilicet omnia cedant in bonum nostrum; superiora quidem, scilicet divinae personae ad fruendum, rationales spiritus ad convivendum, omnia inferiora ad utendum, non solum prospera sed etiam adversa. 1 Co c. III, 22 s. : *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*. Unde patet quod, sicut in Psalmo dicitur, *nihil deest timentibus eum*.

efficace chez les prédestinés, parce qu'ils y donnent leur assentiment "Quiconque a entendu ce qui vient de mon Père et s'en instruit vient à moi**.**

708. En deuxième lieu[669], <l'Apôtre> mentionne la justification, lorsqu'il dit : *ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés,* c'est-à-dire en répandant sur eux la grâce "étant justifiés gratuitement par sa grâce." Si cette justification est rendue inutile chez quelques-uns, parce qu'ils ne persévèrent pas jusqu'à la fin, elle n'est cependant pas rendue inutile chez les prédestinés.

709. — En troisième lieu, <l'Apôtre> mentionne la glorification, lorsqu'il ajoute il les a aussi glorifiés. Et cela de deux manières : d'abord par le progrès de la vertu et de la grâce; puis par l'exaltation de la gloire : "En toutes choses, tu as glorifié ton peuple, Seigneur, et tu l'as honoré" <Paul> utilise le passé au lieu du futur, si l'on entend cette parole de la magnificence de la gloire, soit à cause de la certitude de cet avenir, soit parce que ce qui n'est que futur pour quelques-uns est réalisé pour d'autres.

710. — B. Lorsque <l'Apôtre> dit :

31 Que dirons-nous donc, etc., il prouve la majeure, à savoir que nul ne peut nuire à ceux que Dieu fait progresser.

— Et il montre d'abord qu'ils ne peuvent souffrir de dommage par le mal de la peine.

— Ensuite, par le mal de la coulpe [n° 715] : "Qui accusera les élus de Dieu ?"

711. — Le mal de la peine est de deux espèces : le premier consiste dans l'acte d'infliger des maux, le second dans l'acte de retirer des biens.

1. <L'Apôtre> montre d'abord que ceux que Dieu fait progresser ne souffrent pas de dommage de la part de celui qui s'efforce de les persécuter, et cela en disant : *Que dirons-nous donc, etc*. Comme s'il disait : Du moment que Dieu accorde tant de bienfaits à ses élus, que peut-on dire à l'encontre de cela ? peut-on dire que ces bienfaits sont réduits à rien ? Non, c'est impossible : "Il n'y a pas de sagesse, il n'y a pas de prudence, il n'y a pas

[669] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 113, a. 1, 2, 6, sol. 1; 4 Sentences dist17, Q. 1, a. 1, q Ephes. 5, 14, lect. 5 (éd. Marietti, n° 300).

	de conseil contre le Seigneur." Ou bien Que dirons-nous ?, à savoir en considérant ces bienfaits ne faut-il pas nous en étonner ? <Il est écrit> dans Habaquq, selon une autre version "J'ai considéré tes œuvres et j'en ai été effrayé[670]." Ou encore : Que dirons-nous à l'égard de ces choses ?, c'est-à-dire que pourrons-nous dignement rendre à Dieu pour tant de bienfaits ? — "Que rendrai-je au Seigneur pour tous les biens qu'il m'a faits ?" Et <L'Apôtre> ajoute : *Si Dieu est pour nous,* à savoir en nous prédestinant, en nous appelant, en nous justifiant et en nous glorifiant, qui sera contre nous, à savoir qui pourra l'être efficacement ? — "Présentons-nous ensemble qui est mon adversaire ?" Et encore "Place-moi auprès de toi : et qu'alors toute main lutte contre moi " **712**. 2. <L'Apôtre> montre ensuite[671] que les saints de Dieu ne peuvent souffrir de dommage par la suppression des biens, en disant : 32 *Lui qui n'a pas épargné même son propre Fils*. Comme plus haut il avait fait mention de plusieurs fils, en disant : "vous avez reçu l'esprit d'adoption des fils ", il distingue <maintenant> entre tous ce fils, en disant : son propre Fils, c'est-à-dire qui n'a pas été adopté, comme les hérétiques le disent dans leurs mensonges, mais son Fils par nature et coéternel : "Le Fils de Dieu est venu, et nous a donné l'intelligence, pour que nous connaissions le vrai Dieu et que nous soyons en son vrai Fils ", Jésus-Christ, dont le Père dit : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé." **713. —** Ces paroles 3 — n'a pas épargné, doivent être entendues en ce sens que <Dieu> ne l'a pas exempté de la peine; en effet, la coulpe n'étant pas en lui, il aurait pu en être épargné : "Celui qui épargne la verge hait son fils." Cependant Dieu le Père n'a pas épargné son Fils dans le dessein de le faire grandir, puisqu'il est Dieu parfait en tout, mais il l'a soumis à la passion en vue de notre bien (utilitatem). Et c'est bien ce que <l'Apôtre dit> en ajoutant : Mais l'a livré pour nous tous, c'est-à-dire l'a exposé à la

[670] Ha 3, 2. Citation rapprochée de la Septante, voir éd. Alfred Rahlfs, vol. II, p. 535 "kai ephobêthên, katenoésa ta erga sou kai exestên" ("et j'ai pris peur, j'ai observé tes œuvres et j'en ai été effrayé").

[671] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 47, a. 3; 3 Sentences dist. 20, a. 5, Q. 1; 4 Gent. Gentiles c. 55, sol. 16; Super Jean. 3, 16, Iect. 3 (éd. Marietti, n° 477).

	Passion pour l'expiation de nos péchés : "lui qui a été livré pour nos fautes " — "Le Seigneur a mis sur lui l'iniquité de nous tous." Dieu le Père l'a livré à la mort en portant le décret de son Incarnation et de sa Passion, et en inspirant à sa volonté humaine le sentiment de la charité, qui l'a porté à endurer spontanément sa Passion. D'où ces paroles disant qu'il s'est livré lui-même : "Il s'est livré lui-même pour nous en oblation à Dieu et en hostie de suave odeur "; bien que Judas et les Juifs, quant aux actes extérieurs, l'aient aussi livré, comme on l'a dit plus haut [n° 380]. **714. —** Il faut faire attention à ces paroles <de l'Apôtre> : Lui qui n'a pas épargné, etc., autrement dit : non seulement il a exposé les autres saints à la tribulation pour le salut des hommes, selon ces paroles d'Osée : "A cause de cela, je les ai traités durement par les prophètes, je les ai tués par les paroles de ma bouche." <Et selon ces paroles de l'Apôtre> aux Corinthiens : "Si nous sommes dans la tribulation, c'est pour votre encouragement et votre salut "; mais il a encore livré son propre Fils. Or toutes choses existent dans le Fils de Dieu lui-même, comme dans leur cause primordiale et "pré opérative" — "Lui-même est avant toutes choses et tout subsiste en lui " —, c'est pourquoi à partir du moment où il a été livré pour nous, toutes choses nous ont été données; aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il comment aussi avec lui, c'est-à-dire nous ayant été donné, ne nous donnerait-il pas toutes choses, à savoir afin que toutes choses tournent à notre bien : les réalités supérieures, c'est-à-dire les Personnes divines, pour en jouir; les esprits raisonnables pour vivre avec nous; toutes les réalités inférieures, non seulement celles qui sont prospères mais aussi celles qui sont hostiles, pour en user : "Tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit le présent, soit l'avenir; tout est à vous; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu**.** "D'où l'évidence de ce qui est dit dans ce psaume : "Rien ne manque à ceux qui le craignent[672]"

[672] Ps 33, 10. Selon le Psautier romain (Voir éd. Dom Robert Weber, p. 66).

Lectio 7	**Leçon 7 [Versets 33 à 39]**
	[n° 716] 33 Qui accusera les élus de Dieu ? C'est Dieu qui justifie. [n° 717] 34 Quel est celui qui condamnera ? [n° 718] Le Christ Jésus, qui est mort, bien plus qui est aussi ressuscité, qui est à la droite de Dieu et qui même intercède pour nous ? [n° 721] 35 Qui donc nous séparera de la charité du Christ ? Est-ce la tribulation ? est-ce l'angoisse ? est-ce la faim ? est-ce la nudité ? est-ce le péril ? est-ce la persécution ? est-ce le glaive ? [n° 724] 36 Selon qu'il est écrit : "A cause de toi nous sommes mis à mort tout le jour, nous sommes considérés comme des brebis d'abattoir." [n° 725] "Mais sur tout cela nous l'emportons par Celui qui nous a aimés. [n° 726] 38 Car je suis certain que ni mort, ni vie, ni anges, ni principautés, ni puissances, ni le présent, ni l'avenir, ni force, [n° 731] "ni hauteur, ni profondeur, ni aucune autre créature, ne pourra nous séparer de la charité de Dieu, qui est dans le Christ Jésus Notre Seigneur.
[86205] Super Rom., cap. 8 l. 7 Postquam apostolus ostendit quod sancti, quos Deus promovet, nullum detrimentum pati possunt, quasi a malo poenae, hic ostendit quod nullum detrimentum pati possunt quasi a malo culpae. Et primo ostendit propositum; secundo excludit quamdam obviationem, ibi *Christus Iesus*, et cetera. Circa primum considerandum est quod aliquis propter culpam laeditur a duobus. Primo quidem ab accusatione; secundo a iudice condemnante. Primo ergo ostendit quod nulla accusatio possit esse sanctis Dei nociva : et hoc ratione divinae electionis. Qui enim aliquem elegit, ex hoc ipso eum approbare videtur. Sancti autem sunt electi a Deo. Eph. c. I, 4. — *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*. Qui autem accusat, improbat eum quem accusat. Non autem valet alicuius accusatio contra Dei approbationem. Et ideo dicit *quis accusabit*, scilicet efficaciter, *adversus electos*, id est adversus quos Deus elegit ut	**715. —** Après avoir montré que les saints, que Dieu fait progresser, ne peuvent souffrir aucun dommage provenant en quelque sorte du mal de la peine [n° 710], l'Apôtre montre à présent qu'ils ne peuvent souffrir aucun dommage provenant en quelque sorte du mal de la coulpe**.** **I)** Et il commence par énoncer sa proposition. **II)** Puis, il écarte une sorte d'objection [n° 718] : Le Christ Jésus, etc. **716. — I**. Sur le premier point, il faut remarquer que l'on peut être éprouvé par une faute de deux manières **A)** D'abord, par une accusation. **B)** Puis, par la condamnation d'un juge [n° 717]. **A**. <L'Apôtre> commence donc par montrer qu'aucune accusation ne peut être nuisible aux saints de Dieu, et cela en raison de l'élection divine. Car celui qui choisit quelqu'un semble, par son choix lui-même, l'approuver. Or les saints sont choisis par Dieu : "Il nous a élus en lui avant la fondation

sint sancti ? Unde dicitur Apoc. XII, 10. — *proiectus est accusator fratrum nostrorum*. Secundo ostendit quod nullius accusatio potest esse sanctis nociva. Et hoc etiam ostendit ex alio Dei beneficio, quo scilicet Deus nos iustificat; quod quidem beneficium praemittit dicens *Deus*, scilicet est, *qui iustificat*, secundum illud quod supra dictum est : *quos vocavit, hos et iustificavit*. 1 Co VI, 11. — *sed iustificati estis*. Condemnatio autem contra iniustos locum habet. *Quis est ergo qui condemnet* iustificatos a Deo ? Iob XXXIV, 29. — *ipso concedente pacem, quis est qui condemnet ?* Deinde, cum dicit *Christus Iesus*, excludit obviationem. Posset aliquis timere ne a Christo Iesu aliquis accusaretur et condemnaretur tamquam transgressor mandati ipsius Christi, sicut et de Moyse dominus dicit Io. V, 45. — *est qui accusat vos Moyses, in quo speratis*. Et quod etiam ab ipso condemnaretur, eo quod *ipse est constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum*, ut dicitur Act. X, 42. Ipse etiam est immunis a peccato, I Petr. II, 22. — *qui peccatum non fecit*, et ideo idoneus videtur ad accusandum et condemnandum, secundum illud Io. VIII, 7. — *qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat*. Et ideo dicit *Christus Iesus*, quasi diceret : numquid Christus Iesus accusabit adversus electos Dei vel etiam eos condemnabit ? Et ostendit quod non, quia etiam ipse secundum humanitatem suam magna beneficia sanctis confert sicut et secundum suam divinitatem. Et ponit quatuor humanitatis ipsius beneficia. Primo quidem mortem, cum dicit *qui mortuus est*, scilicet pro nostra salute, I Petr. c. III, 18. — *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*. Secundo, resurrectionem, per quam scilicet nos vivificat, et nunc vita spirituali, et tandem vita corporali. Unde subdit *qui et resurrexit*, ut supra IV, 25. — *resurrexit propter iustificationem nostram*. Addit autem *imo*, quia potius est nunc commemorandus ex virtute resurrectionis, quam ex infirmitate passionis. 2 Co ult. : *nam si crucifixus est ex infirmitate nostra, vivit ex virtute Dei*. Tertio, ipsam patris

du monde, pour être saints et immaculés en sa présence." Au contraire, celui qui accuse désapprouve celui qu'il accuse. Or nulle accusation ne prévaut contre l'approbation de Dieu. Aussi l'Apôtre dit-il : *Qui accusera,* à savoir efficacement, les élus, c'est-à-dire ceux que Dieu a choisis pour être saints ? D'où ces paroles de l'Apocalypse : "Il a été précipité l'accusateur de nos frères, qui les accusait devant notre Dieu jour et nuit."

717. — B. Puis <l'Apôtre> montre que l'accusation de qui que ce soit ne peut être nuisible aux saints. Il le prouve par un autre bienfait de Dieu, à savoir celui par lequel Dieu nous justifie. Il mentionne ce bienfait, en disant : *C'est Dieu qui justifie,* selon ce qui a été dit plus haut : "ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés." — "Mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu." La condamnation, quant à elle, ne s'adresse qu'aux hommes injustes. Quel est celui qui condamnera ceux qui ont été justifiés par Dieu ? — "<Dieu> accordant la paix, qui est celui qui condamnera ? "

718. — II. Quand <l'Apôtre> dit : Le Christ Jésus, il écarte l'objection. On pourrait craindre d'être accusé par le Christ Jésus et condamné comme transgresseur de son commandement, ainsi que le Seigneur le dit aussi à l'égard de Moïse : "Ne pensez pas que c'est moi qui vous accuserai auprès du Père : celui qui vous accuse, c'est Moïse, en qui vous espérez "; et d'être condamné par lui-même, puisque lui-même "a été établi par Dieu juge des vivants et des morts ", comme on le dit dans le livre des Actes. De plus <le Christ> est lui-même exempt du péché "Lui qui n'a pas commis de péché "; et par conséquent il semble apte à accuser et à condamner, selon cette parole de Jean "Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier une pierre." Et voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : Le Christ Jésus, autrement dit : est-ce que le Christ Jésus accusera les élus de Dieu ou les condamnera ? Il montre que non, parce que lui-même selon son humanité accorde aux saints de grands bienfaits, tout comme selon sa divinité.

719. — <L'Apôtre> énumère quatre bienfaits

confessionem, cum dicit *qui est a dextris Dei*, id est in aequalitate Dei patris secundum naturam divinam, et in potioribus bonis eius secundum naturam humanam. Et hoc etiam est ad gloriam nostram, quia, ut dicitur Eph. II, 6, *consedere nos fecit in caelestibus in Christo Iesu*. Inquantum enim nos membra eius sumus, nos in ipso Deo patri consedemus. Apoc. c. III, 21. — *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut ego vici et sedi cum patre meo in throno eius*. Quarto, interpellationem eius, cum dicit *qui etiam interpellat pro nobis*, quasi advocatus noster existens. I Io. II, 1. — *advocatum habemus apud patrem Iesum Christum*. Ad officium advocati pertinet, non quod accuset vel condemnet, sed magis accusatorem repellat et condemnationem impediat. Dicitur autem pro nobis interpellare dupliciter. Uno modo pro nobis orando, secundum illud Io. XVII, 20. — *non pro his rogo tantum*, scilicet apostolis, *sed et pro his qui crediturі sunt per verbum eorum in me*. Nunc autem eius interpellatio pro nobis est voluntas ipsius de nostra salute. Io. XVII, 24. — *volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum*. Alio modo interpellat pro nobis humanitatem pro nobis assumptam et mysteria in ea celebrata conspectui paterno repraesentando. Hebr. IX, 24. — *introivit in ipsum caelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis*. Deinde cum dicit *quis ergo nos separabit*, etc., infert conclusionem ex dictis. Et quia haec conclusio quasi incredibilis videtur inexpertis, proponit eam per modum quaestionis; unde tria facit. Primo proponit quaestionem; secundo ostendit necessitatem quaestionis propositae, ibi *sicut scriptum est*, etc.; tertio ponit solutionem, ibi *in his omnibus*, et cetera. Potest autem haec quaestio ex praemissis duplici ratione concludi. Primo quidem sic : tot beneficia sunt nobis divinitus collata, et tam efficacia, ut nullus contra ea possit. Omnia autem praedicta beneficia ad hoc tendunt, ut nos simus *in*

venant de son humanité elle-même

A. Premièrement sa mort, lorsqu'il dit : *qui est mort,* à savoir pour notre salut : "Le Christ lui-même est mort une fois pour nos péchés, juste pour des injustes, afin de nous offrir à Dieu, ayant été mis à mort selon la chair, mais vivifié selon l'Esprit."

B. Deuxièmement, sa Résurrection, par laquelle il nous vivifie, maintenant par la vie spirituelle, et à la fin par la vie corporelle. Aussi dit—il ensuite : qui est aussi ressuscité, comme il l'a <déjà> dit plus haut : "qui est ressuscité pour notre justification." Et il ajoute : *bien plus*, parce que dans le moment présent il se recommande à notre souvenir plutôt par la puissance de sa résurrection que par la faiblesse de sa passion : "Car bien qu'il ait été crucifié selon notre faiblesse, il vit cependant par la puissance de Dieu[673]"

C. Troisièmement, la confession même du Père, lorsqu'il dit : *qui est à la droite de Dieu,* c'est-à-dire égal à Dieu le Père selon la nature divine, et son égal quant aux biens les plus excellents, selon la nature humaine. Et cela est pareillement pour notre gloire, selon ces paroles : "Il nous a fait asseoir dans les cieux dans le Christ Jésus." Car en tant que nous sommes ses membres, nous sommes assis avec lui auprès de Dieu le Père : "Celui qui aura vaincu, je le ferai asseoir avec moi sur mon trône, comme moi j'ai vaincu aussi, et me suis assis avec mon Père sur son trône "

D. Quatrièmement, son intercession, lorsqu'il dit : *et qui même intercède pour nous, en étant comme notre avocat* : "Nous avons comme avocat auprès du Père Jésus-Christ, le juste." Or il appartient à la fonction de l'avocat non d'accuser ou de condamner, mais plutôt de repousser l'accusateur et d'empêcher la condamnation.

720. — Il est dit que <le Christ Jésus> intercède pour nous de deux manières :

1. D'abord, en priant pour nous, selon ce passage de Jean : "Je ne prie pas pour eux seulement", c'est-à-dire pour les apôtres, "mais encore pour ceux qui, par leur parole,

[673] 2 Corinthiens 13, 4 ex infirmitate nostra." Nostra figure dans plusieurs manuscnts. Voir DoM SABATTER, Bibi. sacr., t. III (Notae ad versionem antiquam), p. 759; et dans Biblia Sacra iuxta Vulgatarn versionem, éd. R. Giyson, p. 1801, en note.

charitate radicati et fundati, ut dicitur Eph. c. III, 17. *Quis ergo nos separabit a charitate Christi ?* Qua scilicet Christum diligimus et proximum, secundum quod ipse praecepit, Io. XIII, 34. — *mandatum novum do vobis*, et cetera. Alio modo sic : dictum est, quod magna beneficia Deus sanctis suis confert, ex quorum consideratione adeo charitas Christi in cordibus nostris fervet, quod nihil eam extinguere potest. Cant. ult. : *aquae multae non potuerunt extinguere charitatem*. Proponit autem mala, per quorum passionem aliquis cogi posset, ut charitatem Christi desereret. Et primo ponit ea quae pertinent ad vitam; secundo, id quod pertinet ad mortem. Circa vero ea quae in vita imminent sustinenda, primo ponit mala praesentia; secundo, futura. Circa praesentia vero primo ponit ea quae pertinent ad tolerantiam malorum; secundo, ea quae pertinent ad defectum bonorum. Mala autem perpessa considerari possunt dupliciter. Uno modo secundum quod sunt in patiente, qui dupliciter ab eis affligitur, scilicet exterius secundum corpus. Et ad hoc pertinet *tribulatio*. Dicitur enim a tribulis, quae sunt herbae pungitivae. Gen. III, 18. — *spinas et tribulos germinabit tibi*. Unde aliquis tribulari dicitur, cum exterius pungitur. Nec tamen propter hoc iusti vincuntur. Ps. XXXIII, v. 19. — *multae tribulationes iustorum, et de his omnibus liberabit eos dominus*. Affligitur etiam homo ab eis per interiorem anxietatem cordis, dum scilicet aliquis non videt quo divertat, vel quomodo evadat. Et quantum ad hoc subdit *an angustia ?* Dan. XIII, v. 22. — *angustiae mihi sunt undique, et quid eligam ignoro*. Alio modo huiusmodi mala considerari possunt secundum quod sunt in agente. Et quantum ad hoc subdit *an persecutio ?* Quamvis enim persecutio ad hoc proprie pertinere videatur, quod aliquis alium persequitur effugando, secundum illud Matth. X, 23. — *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam*,

croiront en moi." Maintenant, son intercession en notre faveur consiste en sa volonté de nous sauver : "Ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient aussi avec moi."

2. Ensuite[674], il intercède pour nous en mettant sous le regard de son Père l'humanité qu'il a assumée pour nous et les mystères célébrés en elle : "C'est dans le ciel même que Jésus est entré, afin de paraître maintenant pour nous devant la face de Dieu."

721. — Lorsque[675] <l'Apôtre> ajoute : 35 *Qui donc nous séparera de la charité, etc.*, il déduit la conclusion de ce qui précède [n° 695]. Et parce que cette conclusion semble pour ainsi dire incroyable à ceux qui n'en ont pas fait l'expérience, il la propose sous forme de question. Et à cet égard il fait trois choses

a) Il commence par poser une question.

b) Puis, il montre la nécessité de cette question [n° 724] : 36 Selon qu'il est écrit.

c) Enfin, il en donne la solution [n° 725] : 37 Mais sur tout cela, etc.

722. — a. Cette question peut être déduite de ce qui précède pour deux raisons :

— Premièrement de la manière sui vante : les bienfaits qui nous ont été divinement accordés sont si nombreux et si efficaces que nul ne peut rien contre eux. Or tous les bienfaits énumérés tendent à ce que nous soyons "enracinés et fondés dans la charité", comme le dit <l'Apôtre> aux Ephésiens **7. —** Qui donc nous séparera de la charité du Christ ? c'est-à-dire de cette charité par laquelle nous aimons le Christ et le prochain, comme le Sauveur l'a prescrit lui-même : "Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres; comme je vous ai aimés, que vous aussi vous vous aimiez les uns les autres."

— Deuxièmement comme suit : on a dit que Dieu accorde à ses saints de grands bienfaits; or, en les considérant, la charité du Christ s'enflamme tellement dans nos cœurs que rien ne peut l'éteindre : "Les grandes eaux n'ont pu éteindre la charité"

723. — <L'Apôtre> énumère <ensuite> les

[674] Voir Glosa in Rom. VIII, 34 (GPL, col. 1452 C).

[675] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 24, a. 11; 3 Sentences dist. 31, Q, 1, a. 1; 4 Contra Gentiles c. 70; De virtut., q. 2, a. 12; lAdGor. 13, 8, lect. 3 (èd. Marietti, n° 787).

tamen communiter persecutio accipi potest pro inflictione cuiuslibet nocumenti. Ps. CXVIII, 157. — *multi qui persequuntur me et tribulant me*. Deinde ponit mala quae pertinent ad subtractionem bonorum, quae sunt necessaria vitae, scilicet cibus et vestimenta, secundum illud I Tim. VI, 8. — *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*. Ad subtractionem autem cibi pertinet fames, unde subdit *an fames ?* Ad subtractionem autem vestitus pertinet nuditas. Unde subdit *an nuditas ?* 1 Co IV, 11. — *usque in hanc horam esurimus, et sitimus, et nudi sumus*. Quantum ad mala futura subdit *an periculum*, scilicet imminens in futurum ? 2 Co c. XI, 26. — *periculis fluminum, periculis latronum*. Quantum autem ad mortem subdit *an gladius ?* Hebr. XI, 37. — *in occisione gladii mortui sunt*. Deinde cum dicit *sicut scriptum est*, etc., ostendit huius quaestionis necessitatem per hoc quod dicit, quod sanctis omnia ista imminebant patienda propter Christi charitatem. Et inducit verba Psalmistae, quasi in persona martyrum proposita, in quibus, primo, ponit causam passionis. *Martyrem enim non facit poena, sed causa*, ut dicit Augustinus. Unde dicit *propter te*. Matth. X, 39. — *qui perdiderit animam suam*, id est vitam, *propter me, inveniet eam*. I Petr. IV, 15 s. : *nemo vestrum patiatur ut fur, aut homicida; si autem ut Christianus, non erubescat*. Patitur etiam propter Christum, non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque iustitiae opere, pro amore Christi. Matth. V, 10. — *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*. Secundo ponit gravitatem passionis, cum dicit *mortificamur*, id est morti tradimur. Esth. VII, 4. — *traditi sumus ego et populus meus, ut conteramur et pereamus*. Tertio continuitatem persecutionis, cum dicit *tota die*, id est, per totum tempus vitae. 2 Co IV, 11. — *semper nos qui vivimus, in mortem tradimur propter Iesum*. Quarto

maux dont la souffrance pourrait nous forcer à nous séparer de la charité du Christ.

• Et il mentionne premièrement ceux qui se rapportent à la vie.

• Puis celui qui se rapporte à la mort.

• À propos des maux qui nous menacent et que nous avons à supporter en cette vie

* Il expose tout d'abord les maux présents.

* Puis les maux à venir.

* Parmi les maux présents

** Il indique en premier lieu ceux qui se rapportent à la patience[676] (tolerantia) <avec laquelle on les supporte>.

** Puis ceux qui sont en rapport avec la privation des biens.

** Or les maux endurés peuvent être considérés de deux manières :

Premièrement, selon qu'ils sont dans celui qui les endure, lequel est affligé par ces maux, à savoir extérieurement dans le corps. Sous ce rapport, c'est la tribulation. Ce mot vient de tribulus (tribule) et signifie une plante piquante[677] — "Il te produira des épines et des tribules." De là on dit de quelqu'un qu'il est dans la tribulation lorsqu'il est blessé extérieurement. Or les justes ne sont pas vaincus par la tribulation : "Nombreuses sont les tribulations des justes; mais le Seigneur les délivrera de toutes ces <peines>." L'homme est aussi affligé de ces maux par l'anxiété intérieure du cœur, à savoir quand il ne voit pas où se tourner, ou comment s'échapper. Et pour indiquer ces maux <l'Apôtre> ajoute : *est-ce l'angoisse ?* — "Je suis dans les angoisses de toutes parts, et ainsi je ne sais que choisir[678]."

Deuxièmement, ces maux peuvent être considérés selon qu'ils sont dans l'agent. Et à ce propos l'Apôtre ajoute : *est-ce la persécution ?* Car bien qu'à proprement parler la persécution semble concerner le persécuteur qui fait fuir devant lui le persécuté, selon ces paroles de Matthieu : "Lors donc qu'on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une ", cependant on peut l'entendre communément de tout dommage

[676] Voir chap. 8, y. 25; leçon 6, n°685.
[677] Voir Ad Rom. 2, 9, lect. 2 (éd. Marietti, n° 200).
[678] Dn 13, 22a pour la première partie du verset, et Ph I, 22b pour la seconde.

promptitudinem persequentium ad occidendum, cum dicit *aestimati sumus ut oves occisionis*, id est deputatae ut occidantur in macello, quae cum studio occiduntur. Ita et sancti ex proposito et cum studio occidebantur. Io. XVI, 2. — *venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo*. Zac. XI, 4. — *pasce pecora occisionis, quae qui possidebant, occidebantur*. Deinde cum dicit *sed in his omnibus*, solvit quaestionem. Et, primo, proponit solutionem dicens *sed in his omnibus*, scilicet malis quae supra posui, *superamus*, dum scilicet circa omnia illibatam charitatem servamus. Sap. c. X, 12. — *certamen forte dedit illi ut vinceret*. Et hoc non nostra virtute, sed per auxilium Christi, unde subdit *propter eum qui dilexit nos*, id est propter eius auxilium, vel propter affectum quem ad eum habemus, non quasi nos primo dilexerimus eum sed quoniam *ipse prior dilexit nos*, ut dicitur Io. IV, v. 19; et 1 Co XV, 57. — *gratias Deo qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum*. Secundo, ibi *certus sum*, manifestat solutionem, ostendens inseparabilem esse sanctorum charitatem. Et primo ostendit quod non potest separari a creaturis quae sunt; secundo, quod nec etiam a creaturis quae non sunt, sed esse possent, ibi *neque creatura alia*. Circa primum duo facit. Primo ponit ea quae sunt in homine, dicens *certus sum enim, quia neque mors*, quae est praecipuum inter terribilia, *neque vita*, quae est praecipuum inter appetibilia, scilicet *poterit nos separare a charitate Dei*. Infra c. XIV, 8. — *sive vivimus, domino vivimus : sive morimur, domino morimur*. In his autem duobus includuntur omnia quae supra posuit. Nam sex praecedentia pertinent ad vitam; unum autem, scilicet gladius, pertinet ad mortem, ut supra dictum est. Deinde ponit ea quae sunt exterius, inter quae, primo, ponit spirituales creaturas, dicens

que l'on fait subir : "Nombreux sont ceux qui me persécutent et qui m'affligent par des tribulations."

** Ensuite, il expose les maux qui concernent la suppression des biens, qui sont nécessaires à la vie, à savoir la nourriture et les vêtements, selon ce verset de la première épître à Timothée : "Ayant donc la nourriture et le vêtement, contentons-nous-en." A la privation de la nourriture se rapporte la faim, aussi l'Apôtre ajoute-t-il : *est-ce la faim ?* A celle des vêtements, la nudité, aussi ajoute-t-il : *est-ce la nudité ?*

— "Jusqu'à cette heure nous souffrons et la faim et la soif, nous sommes nus; nous sommes maltraités et errants."

* Quant aux maux futurs, <l'Apôtre> dit : est-ce le péril ?, à savoir qui menace pour l'avenir : "Périls sur les fleuves, périls des voleurs, périls du côté de ceux de ma race, périls du côté des païens, périls dans les villes, périls dans les déserts, périls sur mer, périls parmi les faux frères**.** "

• Quant au mal qui se rapporte à la mort il dit : *est-ce le glaive* ? — "Ils sont morts frappés par le glaive."

724. — b. En disant : 36 Selon qu'il est écrit[679] : "A cause de toi nous sommes mis à mort tout le jour, nous sommes considérés comme des brebis d'abattoir[680]", <l'Apôtre> montre la nécessité de cette question, en ce qu'il dit que tous ces maux à subir menaçaient les saints à cause de la charité du Christ. Et il cite ces paroles du psalmiste, en les mettant en quelque sorte dans la bouche des martyrs.

— Il indique premièrement la cause de cette souffrance, car selon Augustin, "ce n'est pas la peine qui fait le martyre, mais la cause[681]." Ce qui fait dire à <l'Apôtre> A cause de toi. — "Celui qui aura perdu son âme [c'est-à-dire la vie] à cause de moi, la trouvera." Et encore : "Qu'aucun de vous ne souffre comme homicide, ou voleur, ou médisant, ou avide du bien d'autrui. Et si c'est comme chrétien,

[679] Lieux parallèles : Somme Théologique 2a-2 Q. 124, a. 5; 4 Sentences dist. 49, Q. 5, a. 3, Q. 2, sol. 9s.

[680] Ps 43, 22. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 43, 22.

[681] SAINT AUGUSTIN, Lettre à Fesius LXXXIX, ii (PL 33, 310; CSEL 34, 419); Lettre à Macrobe CVIII, V, 14 (PL 33, 413 CSEL 34, 627); Lettre à Dulcitius CCIV, iv (PL 33, 940; CSEL 57, 319); Enar. in Ps., in Ps. XXXIV, 23, sermo II, n° 13 (CCL 38, 320).

neque Angeli, qui scilicet sunt minores deputati ad custodiam hominum singulorum. Ps. XC, 11. — *Angelis suis mandavit de te. Neque principatus*, scilicet qui sunt deputati ad custodiam gentium. Dan. X, v. 20 s. : *nunc revertar ut praelier adversus principem Persarum. Cum enim egrederer, apparuit princeps Graecorum veniens, et nemo est adiutor meus, nisi Michael noster princeps*. Addit autem *neque virtutes*, qui est supremus ordo ministrantium. Lc. XXI, 26. — *virtutes caelorum movebuntur*. Potest autem hoc intelligi dupliciter. Uno modo de malis Angelis, qui contra sanctos decertant. Eph. VI, 12. — *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates*. Alio modo potest intelligi de bonis. Et secundum hoc, ut Chrysostomus dicit in libro de compunctione cordis, hoc dicebat, non quod Angeli affectare possent aliquando eum a Christo separare, sed etiam ea quae sunt impossibilia, verbi gratia, fieri posse dixit magis quam se ab amore Christi seiungi : ut per hoc quanta in eo vis esset divinae charitatis ostenderet, atque omnibus ante oculos poneret. Hic enim amantium mos est, ut amorem suum silentio tegere nequeant : sed necessariis suis et charis asserunt et produnt, et flammas suas infra pectus cohibere non possunt. Enarrant ea frequentius, ut ipsa assiduitate narrandi amoris sui solatium capiant, et refrigeria immensi ardoris assumant. Sic ergo facit beatus hic eximius amator Christi, omnia quae sunt et quae erunt, quaeque accidere possunt, et quae omnino non possunt, simul uno sermone complectitur. Et simile est quod dicitur Gal. c. I, 8. — *sed licet nos, aut Angelus de caelo evangelizet vobis, praeter quam quod evangelizavi vobis, anathema sit*. Deinde posuit etiam creaturas sensibiles, quarum duplicem diversitatem ponit. Primo quidem secundum tempus, quo diversificantur secundum praesens et futurum. Unde dicit *neque instantia*, id est praesentia sive dolorem sive delectationem

qu'il ne rougisse point, mais qu'il glorifie Dieu en ce monde." Celui-là souffre pour le Christ non seulement qui souffre pour la foi du Christ[682], mais encore pour toute œuvre de justice par amour du Christ : "Bien heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice."

— Il indique en deuxième lieu la grandeur de la souffrance, lorsqu'il dit : *nous sommes mis*, c'est-à-dire *livrés à la mort*.

— "Nous avons été livrés, moi et mon peuple, pour que nous soyons foulés aux pieds, égorgés, et que nous périssions."

— En troisième lieu, la continuité de la persécution, quand il dit : *tout le jour*, c'est-à-dire durant tout le temps de la vie "Quoique vivants en effet, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle."

— En quatrième lieu, la promptitude des persécuteurs à tuer, lorsqu'il dit : *nous sommes considérés comme des brebis d'abattoir*, c'est-à-dire destinées à être tuées au marché. C'est ainsi que les saints étaient mis à mort de propos délibéré et avec empressement : "Vient l'heure où quiconque vous fera mourir croira rendre un culte à Dieu." — "Pais les troupeaux d'abattoir, que ceux qui les possédaient tuaient sans pitié."

725. — c. En disant : 37 Mais sur tout cela, <l'Apôtre> résout la question.

Et il donne d'abord la solution : Mais sur tout cela, à savoir aux maux que j'ai énumérés plus haut, nous l'emportons, lorsqu'en tout nous gardons la charité intacte : "La sagesse lui donna la victoire dans un rude combat." Et <nous l'emportons> non par notre force, mais par le secours du Christ, aussi ajoute-t-il : *par Celui qui nous a aimés*, c'est-à-dire par son secours, ou à cause de l'amour que nous avons pour lui, non comme si nous l'avions aimé d'abord, mais parce que lui-même "nous a aimés le premier", comme il est dit dans l'épître de Jean ; et <l'Apôtre écrit> aux Corinthiens : "Grâces à Dieu qui nous a donné la victoire par Jésus-Christ."

726. — Puis, en disant : 38 *Car je suis*

[682] À propos de l'expression "foi du Christ", voir chap. 3, y. 22; leçon 3, n° 302, n. 6, p. 175.

inferant. 2 Co IV, 18. — *non contemplantibus nobis ea quae videntur*. Addit autem *neque futura*, quorum nec timor, nec desiderium potest nos separare a Christo. Unde dicebat Act. c. XXI, 13. — *ego non solum alligari, sed et mori in Ierusalem paratus sum propter nomen domini Iesu*. Deinde ponit diversitatem sensibilium creaturarum ex parte magnitudinis : et, primo, tangit magnitudinem virtutis, cum dicit *neque fortitudo*, id est neque quaecumque creatura fortis, potest me separare a Christo, puta fortis ignis, aut fortis aqua : quia, ut Cant. VIII, 6 dicitur, *fortis est ut mors dilectio*. Deinde ponit magnitudinem dilectionis, describens eam secundum ea quae proprie conveniunt corporibus, scilicet altum et profundum. Unde dicit *neque altitudo*, ex qua, scilicet aliquis mihi minaretur praecipitium, sicut dicitur Lc. IV, 29 quod *duxerunt Iesum usque ad supercilium montis ut praecipitarent eum. Neque profundum*, in quo aliquis submersionem minaretur. Ps. LXVIII, 2. — *infixus sum in limo profundi*. Possunt etiam haec tria ad res humanas referri. Tripliciter enim aliquis homo posset a Deo aliquem avertere. Uno quidem modo cogendo per fortitudinem; sed sicut dicitur I Reg. II, 2. — *non est fortis sicut Deus noster*. Secundo, stupefaciendo per altitudinem auctoritatis; sed de eo dicitur in Ps. LXXXII, 19. — *tu solus altissimus super omnem terram*. Tertio, seducendo per profundum sapientiae; sed de eo dicitur Iob XI, 8. — *profundior Inferno et unde cognosces ?* Possunt etiam haec duo, *altitudo* et *profundum*, ad prospera et adversa referri, secundum illud 2 Co VI, 7. — *per arma iustitiae a dextris et a sinistris*. Vel secundum Chrysostomum, in libro de compunctione cordis, qui ait : *altitudo et profundum non mihi aliud indicare videntur, quam regnum caelorum et Gehennam*. Quasi dicat : nec si a regno decidere me necesse sit, aut etiam in

certain, <l'Apôtre> développe la solution en montrant que la charité des saints est inséparable. Et

— Il montre d'abord qu'elle ne peut être séparée par les créatures qui existent.

— Puis, par celles qui n'existent pas, mais qui pourraient exister [n° 733] : ni aucune autre créature.

727. — deux choses :

D'abord, ce qu'il y a dans l'homme, en disant : *Car je suis certain que ni mort*, laquelle est le plus terrible des maux, *la vie*, laquelle est le plus désirable des biens, *ne pourra nous séparer de la charité de Dieu*.

— "Car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; si nous mourons, nous mourons sur les premières il énumère pour le Seigneur." Dans ces deux termes sont inclus tout ce que l'Apôtre a énuméré plus haut. Car les six premiers maux se rapportent à la vie; mais un seul, à savoir le glaive, se rapporte à la mort, ainsi qu'on l'a dit plus haut.

728. — <L'Apôtre>[683] énumère ensuite ce qui est extérieur.

Et en tout premier lieu les créatures spirituelles, en disant : *ni anges*, c'est-à-dire <les esprits> d'un ordre mineur qui sont préposés à la garde de chaque homme en particulier : "Il a commandé à ses anges à ton sujet, de te garder dans toutes tes voies." — Ni principautés, c'est-à-dire <les esprits> députés à la garde des nations : "Maintenant je m'en retournerai afin de combattre contre le prince des Perses lorsque moi je sortais, le prince des Grecs a apparu venant <vers moi>. [et il n'est personne qui m'aide en toutes ces choses, sinon Michel, votre prince." Et <l'Apôtre> ajoute : *ni puissances*, lesquelles sont l'ordre suprême des ministres <célestes> : "Les puissances des cieux seront ébranlées." Ce passage peut s'entendre de deux manières[684] — d'abord, des mauvais anges, qui combattent contre les saints : "Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les princes et les puissances,

[683] Lieux parallèles Somme Théologique P, Q. 108; Q. 113, a. 1, a. 2, a. 3; 2 Sentences dist. 11, Q. 1, a. 1, a. 2; 3 Contra Gentiles c. 80; Compend. theol., c. 126; AdEphes. 1, 21, lect. 7 (éd. Marietti, n° 61-62); Ad Col. 1, 16, lect. 4 (éd. Marietti, n° 40-42).

[684] Voir Glosa in Rom. VIII, 38 (GPL, col. 1453 B).

Gehennam trahi pro Christo, nec hoc mihi quidem metuendum est. Quantum autem ad ea quae non sunt sed possunt esse, subdit *neque creatura alia*, quod utique secundum Chrysostomum de his dicitur quae non sunt, quasi illi non sufficiant omnia quae sunt, sed illa quae non sunt provocat quodammodo ad certamen. Nihil, inquit, istorum *poterit nos separare a charitate Dei*. 1 Co XIII, 8. — *charitas nunquam excidit*. Quae quidem charitas Dei *est in Christo Iesu domino nostro*, quia scilicet per eum data est nobis, inquantum per spiritum sanctum nobis dedit. Lc. XII, 49. — *ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur ?* Sed cum scriptum sit Eccle. IX, 1. — *nescit homo utrum amore vel odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta* : quid est hoc quod dicit se esse certum quod nihil possit eum a charitate separare ? Ad quod dici potest quod apostolus non loquitur singulariter de seipso, sed loquitur in persona omnium praedestinatorum, de quibus propter certitudinem praedestinationis annuntiat quod nihil eos a charitate possit separare. Potest etiam ista certitudo causari ex virtute charitatis quae, quantum in se est, ab aliquibus non potest separari, cum Deum super omnia diligant. Quod autem aliquis interdum a charitate recedat, non est propter defectum charitatis, sed propter defectum liberi arbitrii. Si autem Paulus hoc dicit de seipso, de hoc certus esse non poterat, nisi forte per revelationem, quia dictum est ei, 2 Co XII, 9. — *sufficit tibi gratia mea*. Nam quantum ad possibilitatem liberi arbitrii, ipse alibi dicit 1 Co IX, 27. — *ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar*.

contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice répandus dans l'air."

Ensuite, ce passage peut s'entendre des bons anges. Et selon ce sens, comme le remarque Jean Chrysostome dans son livre De la componction du cœur l'Apôtre parle ainsi, non que les anges puissent jamais chercher à le séparer du Christ, mais pour dire, à titre d'exemple, que même les choses qui sont impossibles pourraient advenir plutôt que lui être séparé de l'amour du Christ : c'est montrer par là quelle était en lui la force de la charité divine et la mettre sous les yeux de tous. C'est en effet la coutume des amants de ne pas cacher dans le silence leur amour, mais de le confesser, de le révéler à leurs amis et à leurs intimes, <car> ils ne peuvent retenir leurs flammes dans le cœur. Ils en parlent très fréquemment, afin que par cette assiduité à en parler ils en retirent de la consolation et tempèrent leur immense ardeur. C'est ce que fait donc le bien heureux <Paul>, ce remarquable amant du Christ, il expose en même temps dans une seule et même phrase tout ce qui est, ce qui sera, ce qui peut arriver et ce qui ne peut certainement pas arriver. Dans l'épître aux Galates[685] il emploie une locution semblable : "Mais si nous-mêmes ou un ange du ciel vous évangélisait autrement que je vous ai évangélisé, qu'il soit anathème."

729. — * <L'Apôtre> énumère ensuite aussi les créatures sensibles et les divise en deux catégories :

** Premièrement selon le temps, en tant qu'elles se différencient suivant le présent et le futur. Aussi <l'Apôtre> dit-il ni le présent, c'est-à-dire les choses actuelles, qu'elles apportent de la douleur ou du plaisir : "Nous ne considérons pas les choses visibles; car les choses qui se voient sont passagères, mais celles qui ne se voient pas sont éternelles."

Et il ajoute : *ni l'avenir,* dont ni la crainte ni le désir ne peuvent nous séparer du Christ. Ce qui lui faisait dire : "Car moi, je suis prêt non seulement à être lié, mais encore à mourir à Jérusalem pour le nom du Seigneur Jésus."

[685] Voir sAINT JEAN CHRYSOSTOME, Ad Demetrium de compunctione liber I, 8 (PG 47, 406).

	730. — ** Il les distingue deuxièmement selon leur grandeur et il mentionne d'abord la grandeur de leur puissance, lorsqu'il dit : *ni force*, c'est-à-dire aucune créature quelle qu'elle soit malgré sa force ne peut me séparer du Christ, par exemple la force du feu ou celle de l'eau, parce que, comme il est dit dans le Cantique des Cantiques : "L'amour est fort comme la mort." **731. —** <L'Apôtre> expose ensuite la grandeur de l'amour, en la décrivant par ce qui convient particulièrement aux corps, à savoir la hauteur et la profondeur :" ni hauteur, c'est-à-dire la hauteur de laquelle on menacerait de me précipiter, comme on le dit dans <l'évangile de> Luc "Ils menèrent <Jésus> au sommet du mont sur lequel leur ville était bâtie, pour l'en précipiter." — Ni profondeur, dans laquelle on menacerait de me submerger : "Je suis enfoncé dans une boue profonde." Ces trois distinctions peuvent être aussi appliquées aux choses humaines. Car l'homme pourrait détourner de Dieu son prochain de trois manières : Premièrement, en le contraignant par la force; mais comme on le dit au premier livre des Rois "Il n'est pas de fort comme notre Dieu." Deuxièmement, en le plongeant dans la stupéfaction par la hauteur de son autorité; mais un psaume dit de Dieu "Toi seul es le Très-Haut sur toute la terre." Troisièmement, en le séduisant par la profondeur de sa sagesse; mais il est dit de <Dieu> au livre de Job : "Il est plus profond que l'enfer; comment donc le connaîtras-tu **?**" **732. —** Ces deux termes, la "hauteur" et la "profondeur", peuvent aussi être appliqués aux prospérités et aux adversités, selon ce passage de la seconde épître aux Corinthiens "<Montrons-nous, au contraire, en toutes choses, comme des ministres de Dieu, [par les armes de la justice, à droite et à gauche " Ou bien, selon Jean Chrysostome dans son livre De la componction du cœur : "La hauteur et la profondeur ne me semblent pas

	indiquer autre chose que le royaume des cieux et la géhenne[686]." Autrement dit : dussé-je quitter le Royaume ou même être livré à la géhenne pour le Christ, cela même ne doit pas être un objet de crainte pour moi. **733. —** Quant à ce qui n'existe pas mais qui pourrait exister, <l'Apôtre> ajoute : *ni aucune autre créature,* ce qui, selon Jean Chrysostome**,** s'applique aux choses qui n'existent pas, comme si tout ce qui existe ne lui suffisait pas, et qu'il lance en quelque sorte un défi aux choses qui n'existent pas. Aucune de ces choses, dit-il, ne pourra nous séparer de la charité de Dieu. — "La charité ne finira jamais " Et cette charité est celle de Dieu dans le Christ Jésus Notre Seigneur, à savoir parce qu'elle nous est donnée par lui, en tant qu'il nous l'a donnée par l'Esprit-Saint : "Je suis venu jeter un feu sur la terre, et que veux-je, sinon qu'il s'allume **?**" **734. —** [687]Cependant, puisqu'il est écrit : "L'homme ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, mais toutes choses sont incertaines et gardées pour l'avenir ", pourquoi <l'Apôtre> dit-il qu'il est certain que rien ne peut le séparer de la charité ? On peut répondre que l'Apôtre ne parle pas spécialement de lui-même, mais au nom de tous les prédestinés, à l'égard desquels, à cause de la certitude de la prédestination, il annonce que rien ne peut les séparer de la charité. Or cette certitude peut même être causée par la vertu de charité, qui, en tant qu'elle est en eux, ne peut être séparée de certains <prédestinés>, puisqu'ils aiment Dieu par dessus toutes choses. Que si quelque prédestiné s'éloigne de la charité, cela ne tient pas à un défaut de la charité, mais à un défaut du libre arbitre. Au demeurant, si Paul disait cela de lui-même, il ne pouvait pas en être certain sans une révélation, parce qu'il lui a été dit : "Ma grâce te suffit. " Car, pour ce qui est de la possibilité de faillir du côté du libre arbitre, <l'Apôtre> lui-même dit ailleurs : "De

[686] SAINT JEAN CHRYSOSTOME, Ad Demetrium de compunctione liber!, 8 (PG 47, 406) 5 ni l'espérance du ciel fi la crainte de l'enfer (et c'est la ce que< l'Apôtre> désigne par ces mots "hauteur" et "profondeur"), etc."

[687] Lieu parallèle I Ad Cor. 13, 8, lect. 3 (éd. Marietti, n°787).

	peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé."
Caput 9	CHAPITRE 9
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 5]**
	[n° 736] 1 Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens pas, ma conscience me rendant témoignage dans l'Esprit-Saint, [n° 737] 2 qu'il y a une grande tristesse en moi, et une douleur continuelle dans mon cœur. [n° 739] Car je souhaiterais être moi-même anathème du Christ, pour mes frères, qui sont mes parents selon la chair, [n° 742] "qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption des fils, et la gloire, et l'alliance, et la législation, et le culte et les promesses, [n° 745] à qui appartiennent les pères, et de qui est issu le Christ selon la chair, lui qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles. Amen.
[86206] Super Rom., cap. 9 l. 1 Apostolus supra necessitatem et virtutem gratiae demonstravit, hic incipit agere de origine gratiae, utrum ex sola Dei electione detur aut detur ex meritis praecedentium operum, occasione accepta ex eo quod Iudaei, qui videbantur divinis obsequiis mancipati, exciderant a gratia, gentiles autem ad eam erant admissi, qui prius fuerant a Deo alieni. Primo igitur agit de electione gentium; secundo de casu Iudaeorum cap. X *fratres voluntas quidem cordis mei*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo commemorat dignitatem Iudaeorum; secundo ostendit quomodo gentiles ad illam dignitatem sunt assumpti, ibi *non autem quod exciderit*. Circa primum duo facit. Primo apostolus ostendit affectum suum ad gentem Iudaeorum, ne ea quae contra eos dixit vel dicturus est, ex odio dicere videatur; secundo eorum dignitatem ostendit, ibi *qui sunt Israelitae*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo confirmat ea quae dicturus est; secundo demonstrat suum affectum, ibi *quoniam mihi tristitia*. Circa primum duo facit. Primo confirmat dicenda per	**735. —** Plus haut, l'Apôtre a démontré la nécessité [n° 97] et la puissance de la grâce [n° 381]; ici il commence à traiter de l'origine de la grâce <et examine> si elle est donnée par la seule élection de Dieu ou par les mérites des œuvres antécédentes. L'occasion <de traiter de cette question> est due au fait que les Juifs, qui semblaient adonnés au culte divin, étaient déchus de la grâce, tandis que les Gentils étaient admis à la <recevoir>, eux qui auparavant s'étaient tenus à l'écart de Dieu. — Il traite donc en premier lieu de l'élection des nations païennes. — Puis, de la chute des Juifs, au chapitre **10** [n° 813] : "Assurément, frères, la volonté de mon cœur, etc." À propos de l'élection des nations païennes il fait deux choses — Il commence par rappeler la dignité des Juifs. — Ensuite, il montre comment les nations païennes ont été élevées à cette dignité [n° 748] : "Ce n'est pas que la Parole de Dieu ait failli. Sur le premier point <l'Apôtre> montre deux

simplicem assertionem, dicens *veritatem dico*, quod maxime convenit praedicatori, qui est testis veritatis. Prov. VIII, 7. — *veritatem meditabitur guttur meum*. Zach. VIII, 19. — *pacem et veritatem diligite*. Et quia quandoque aliquis veritati quam loquitur aliquod mendacium interserit, ad hoc excludendum subdit *non mentior*. Eph. c. IV, 25. — *deponentes mendacium loquimini veritatem*. Secundo confirmat quae dicenda sunt per iuramentum, quod est quaedam confirmatio per testimonium infallibilis veritatis. Tales autem sunt testes sanctorum. Primo quidem Deus, secundum Iob XVI, 20. — *ecce in caelo testis meus*. Et ideo dicit *in Christo Iesu*, id est, per Christum Iesum, qui est veritas absque mendacio. 2 Co I, 19. — *Dei enim filius qui praedicatus est in vobis, non fuit in illo est, et non*. Secundo testis infallibilis sanctorum est eorum conscientia, unde subdit *testimonium perhibente mihi conscientia mea*. 2 Co I, 12. — *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*. Et quia interdum conscientia errat, nisi per spiritum sanctum rectificetur, subdit *in spiritu sancto*. Supra VIII, 16. — *ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro*. Deinde cum dicit *quoniam tristitia*, etc., ostendit suum affectum ad Iudaeos per dolorem, quem de eorum casu patiebatur, quem quidem primo exponit; secundo eius signum ponit cum dicit *optabam*, et cetera. Exaggerat autem suum dolorem tripliciter. Primo quidem ex eius magnitudine : *quoniam mihi tristitia est magna*, quia scilicet est de magno malo, id est de excidio tantae gentis. Thr. II, 13. — *magna est velut mare contritio tua*. Sed contra hoc videtur esse quod dicitur Eccli. XXX, 22. — *tristitiam non des animae tuae*, quod videtur sententiae Stoicorum consonare, qui tristitiam omnino ab animo sapientis propellebant. Cum enim tristitia sit de malo praesenti, non potest sapienti competere, cui nullum malum est praesens. Non enim aestimabant aliquid esse bonum nisi honestum, et malum nisi peccatum. Sed haec opinio refellitur dupliciter. Primo quidem quia corporales defectus licet non

choses :

I) Il montre d'abord son affection pour la nation juive, de crainte que ce qu'il dit ou dira contre elle ne semble être l'expression de la haine.

II) Puis, sa dignité [n° 742] : 1 qui sont Israélites, etc.

I. En montrant son affection à l'égard de la nation juive :

A) Il confirme tout d'abord ce qu'il va dire.

B) Ensuite, il prouve son affection [n° 737] : 2 qu'il y a une grande tristesse en moi, etc.

736. — A. Sur le premier point <l'Apôtre> fait deux choses

1. Il confirme en premier lieu ce qu'il va dire par une simple assertion, en disant : 1 *Je dis la vérité*. Cette manière de parler convient surtout à un prédicateur, qui est le témoin de la vérité : "Ma bouche méditera la vérité." — "Aimez la vérité et la paix" Et comme quelquefois on mêle le mensonge à la vérité qu'on profère, afin d'écarter ce <soupçon l'Apôtre> ajoute : *je ne mens pas.* — "Quittant le mensonge, que chacun dise la vérité à son prochain."

2. Puis il confirme ce qu'il va dire par un serment qui est une sorte de confirmation par le témoignage de la vérité infaillible. Quant aux témoins des saints, les voici : premièrement Dieu, selon ce verset de Job : "Voilà que dans le ciel est mon témoin." Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : dans le Christ Jésus, c'est-à-dire par le Christ Jésus, qui est la vérité sans mensonge : "Car le Fils de Dieu, Jésus-Christ, que nous vous avons prêché, moi, Silvain et Timothée, ne fut point oui et non; il n'y a eu que oui en lui " Deuxièmement, le témoin infaillible des saints est leur conscience, aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *ma conscience me rendant témoignage.* — "Ce qui fait notre gloire, c'est ce témoignage de notre conscience : nous nous sommes conduits dans ce monde, et plus particulièrement envers vous, avec la simplicité du cœur et la sincérité de Dieu, et non point selon la sagesse charnelle, mais selon la grâce de Dieu." Et puisque la conscience erre quelquefois, si elle n'est redressée par l'Esprit-Saint, <l'Apôtre> ajoute : *dans l'Esprit-Saint.* — "L'Esprit en

sint simpliciter mala, quibus scilicet homines fiant mali, sunt tamen quaedam mala, quae natura abhorret. Unde et dominus pro his tristatus legitur Matth. XXVI, 38. — *tristis est anima mea usque ad mortem*. Secundo cum ex charitate homo debet suum diligere proximum sicut seipsum, imminet sapienti tristitia laudabilis de peccato proximi, sicut de peccato sui ipsius; unde apostolus dicit 1 Co XII, 21. — *et lugeam multos ex eis qui peccaverunt*. Sic igitur reprobatur saeculi tristitia quae mortem operatur, procedens ex amore saeculi : sed *tristitia quae est secundum Deum*, utpote ex divina charitate procedens, *salutem operatur*, ut dicitur 2 Co VII, 10. Et talis fuit ista tristitia. Secundo exaggerat eam ex continuitate; unde subdit *et continuus dolor*. Non quod continuo actu doleret, sed secundum habitum. Ier. IX, 1. — *ut plorem die ac nocte interfectos populi mei*. Tertio exaggerat eam ex sui veritate, et dicit *cordi meo*; non enim erat superficialis, sed in corde radicata. Thr. I, 22. — *multi gemitus mei et cor meum moerens*. Deinde cum dicit *optabam enim*, etc., ponit signum doloris dicens : *optabam enim ego ipse*, qui tam fervens sum in charitate Christi, ut supra ostensum est, *anathema esse a Christo pro fratribus meis*. Ubi, primo, sciendum est quod anathema est Graecum et componitur ab ana quod est sursum, et thesis quod est positio, ut dicatur anathema quasi sursum positum : quia scilicet cum capiebatur aliquid in praeda quod nolebant esse in usu hominum, suspendebant illud in templo. Et inolevit usque adhuc ut ea quae sunt separata ab hominum communi usu,

personne rend témoignage à notre esprit."

737. — B. Lorsqu'il dit : 2 *qu'il y a une grande tristesse, etc.*, <l'Apôtre> montre son affection à l'égard des Juifs par la douleur qu'il éprouvait de leur chute

1) Douleur qu'il commence par exposer.

2) Puis, il en donne le signe, en disant : [n° 739] *Car je souhaiterais être, etc*.

738. — 1. Il souligne l'ampleur de sa douleur de trois manières :

a. En premier lieu[688], par sa grandeur qu'il y a une grande tristesse en moi, à savoir parce qu'elle a pour motif un grand malheur, la ruine d'une si grande nation "Grande est comme la mer ta ruine "

En sens contraire, il semble que ces paroles de l'Ecclésiastique : "Ne donne pas de tristesse à ton âme ", s'accordent avec l'opinion des stoïciens[689], qui bannissaient absolument la tristesse de l'âme du sage. Car, la tristesse ayant pour objet un mal présent ne peut s'appliquer au sage pour qui aucun mal n'est présent. <Ces philosophes> ne regardaient en effet comme bon que ce qui est honnête[690], et comme mauvais que ce qui est péché.

Mais cette opinion est réfutée de deux manières :

— D'abord, parce que les déficiences corporelles, bien qu'elles ne soient pas absolument parlant des maux qui fassent devenir les hommes mauvais, sont cependant des maux tels que la nature les a en aversion. Aussi lit-on que le Seigneur s'en est aussi attristé : "Mon âme est triste jusqu'à la mort."

— Ensuite, étant donné que l'homme, suivant <le précepte de> la charité, doit aimer son prochain comme lui-même, une douleur louable étreint le sage pour le péché du

---

[688] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 35, a. 2; 3a, Q. 15, a. 6; Q. 46, a. 6; 3 Sentences dist. 15, Q. 2, a. 3, Q. 1, 2; De veritate, Q. 26, a. 3, sol. 9; a. 4, sol. 4; Super Matth. 26, 38 (éd. Marietti, n° 2224-2226).

[689] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 46, a. 6, sol. 2; Ethic., 1, lect. 16, éd. Léonine, 1969, vol. I, p. 59, I. 139-142; 3, lect. 18, éd. Léonine, 1969, vol. I, p. 177-178, I. 78-108.

[690] Ce qui est honnête", en latin honestum. La notion d'honestum joue un grand rôle dans la morale stoïcienne. Ce terme est en effet celui par lequel Cicéron — l'une des sources principales de notre connaissance du stoïcisme — a traduit ce que Zénon de Cittium (fondateur du stoïcisme) appelait w kalon, "le beau" (au sens à la fois esthétique et moral du terme) " Zénon […] appelait beau (honestum), ce qui était simple, un et bien suprême" (CIcÈR0N, Nouveaux académiques I; Jean BRUN, Les Stoïciens, p. 99; voir également De finibus bonorum et malorum III, 27-29). Honestum pourrait être rendu par " moralement noble" (J. BRuT's, p. 174).

anathemata vocarentur; unde Ios. VI, v. 17 dicitur : *sit civitas haec anathema, et omnia quae in ea sunt, domino*. Dicit ergo *optabam ego ipse anathema esse a Christo*, id est separatus ab eo, quod quidem fit dupliciter. Uno modo per culpam, per quam aliquis a charitate Christi separatur, eius praeceptum non servans. Io. XIV, 15. — *si diligitis me, mandata mea servate*. Sic autem apostolus non poterat optare esse anathema a Christo pro quacumque causa, ut ex supra dictis in VIII, 35, patet. Est enim hoc contra ordinem charitatis, quo quis tenetur Deum super omnia diligere et salutem suam plusquam salutem aliorum. Et ideo non dicit, opto sed *optabam*, scilicet, tempore infidelitatis. Sed secundum hoc nihil magnum dicit apostolus, quia tunc etiam propter se volebat esse separatus a Christo. Unde et quaedam Glossa exponit quod dicit, *tristitia magna est mihi*, de tristitia qua dolebat de praeterito statu peccati, in quo a Christo voluerat esse separatus. Alio modo potest aliquis esse separatus a Christo, id est a fruitione Christi quae habetur in gloria. Sic autem separari a Christo volebat apostolus pro salute gentilium, nedum pro conversione Iudaeorum, secundum illud Philipp. c. I, 23 s. : *desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo melius; permanere in carne necessarium propter vos*. Et hoc modo dicebat *optabam*, scilicet si fieri posset, *anathema esse*, id est separatus a gloria, vel simpliciter vel ad tempus, propter honorem Christi, qui est ex conversione Iudaeorum, secundum illud Prov. XIV, 28. — *in multitudine populi dignitas regis*. Unde Chrysostomus dicit in libro de compunctione cordis : ita totam eius mentem devicit amor, ut etiam eo quod prae caeteris omnibus amabilius erat esse cum

prochain comme pour son propre péché; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre : "Que je n'aie à pleurer beaucoup de ceux qui, ayant déjà péché, n'ont pas fait pénitence des impuretés, des fornications et des impudicités qu'ils ont commises." Ainsi donc est réprouvée la tristesse du monde opérant la mort et procédant de l'amour du monde; mais la tristesse qui est selon Dieu, en tant qu'elle procède de la charité divine, opère pour le salut, comme le dit <l'Apôtre> dans la seconde lettre aux Corinthiens**.** Et telle fut ici cette tristesse.

b. En deuxième lieu, <l'Apôtre> souligne l'ampleur de sa douleur par sa continuité; aussi ajoute-t-il : *et une douleur continuelle*. Non qu'il ressente la douleur par un acte continu, mais de manière habituelle : "Je pleurerai jour et nuit les morts de mon peuple[691]."

c. En troisième lieu, il souligne l'ampleur de sa douleur par sa vérité, et il dit : *dans mon cœur,* car <cette douleur> n'était pas superficielle mais enracinée dans son cœur : "Nombreux sont mes gémissements et mon cœur est triste."

739. — 2. Lorsqu'il dit [692]: *Car je souhaiterais, etc.*, <l'Apôtre> donne le signe de sa douleur. Car je souhaiterais moi-même, moi qui suis si plein d'ardeur dans la charité du Christ, comme on l'a montré plus haut, être anathème du Christ pour mes frères. Il faut savoir ici que "anathème" est un mot grec et qu'il est composé de *aná*, qui veut dire "sur", et de thésis, qui veut dire "position", en sorte qu'on appelle anathème ce qui est comme superposé; car lorsque dans un pillage on prenait quelque chose qu'on ne voulait pas laisser à l'usage des hommes, on le suspendait dans le temple. On a coutume jusqu'à ce jour de donner le nom d'anathème[693] à ce qui est

[691] Jr 9, 1. Version de la Vêtus latina, voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. II, p. 660.

[692] Lieux parallèles 1 Ad Cor. 12, 3, lect. 1 (éd. Marietti, n°716); Ad Gai. 1, 8, lect. 2 (éd. Marietti, n°24).

[693] 6. Le mot "anathème" signifie spécialement chez les écrivains classiques un objet consacré à la divinité, et suspendu aux murs ou aux colonnes d'un temple, ou bien placé dans un endroit remar quable, une sorte d'ex-voto, "Anathème" (anathema) n'est employé dans son acception grecque d'objet offert à la divinité que dans Jdt 16, 23 (Vulgate); 2 M 9, 16 et I 21, 5; dans toutes les autres parties de l'Ancien et du Nouveau Testament, il a une signification particulière qui n'a qu'une analogie éloignée avec sa signification primitive d'objet sacré ou consacré à Dieu. Il traduit l'hébreu

Christo, rursum idipsum, quia ita placeret Christo contemneret, sed et caelorum regna, quod videbatur laborum esse remuneratio pro Christo, nihilominus cedere pateretur. Et causam tanti affectus ostendit subdens *pro fratribus meis*. Unde Eccli. XXV, v. 1 s. dicitur, quod *tria sunt probata coram Deo et hominibus : concordia fratrum*, et cetera. Et ne hoc intelligeretur de his qui erant spiritualiter in Christo fratres, secundum illud Matth. XXIII, 8. — *omnes vos fratres estis*, subiungit *qui sunt cognati mei secundum carnem*. 2 Co XI, 22. — *semen Abrahae sunt, et ego*. Deinde cum dicit *qui sunt Israelitae* ostendit dignitatem Iudaeorum, ut eius tristitia videretur esse rationabilis propter pristinam dignitatem populi pereuntis *propensius enim est malum dignitatem perdidisse, quam numquam habuisse*, ut dicit Glossa et non solum ex affectu carnali procedens. Ostendit autem eorum dignitatem tripliciter. Primo quidem quantum ad suam gentem, cum dicit *qui sunt Israelitae*, id est, a genere Iacob descendentes, qui est dictus Israel, Gen. XXXII, 28, et 2 Co XI, 22. — *Israelitae sunt, et ego*. Et hoc ad dignitatem pertinet. Dicitur enim Deut. IV, 7. — *non est alia natio tam grandis*, et cetera. Secundo ostendit dignitatem illius gentis ex Dei beneficiis, inter quae primo ponit spiritualia beneficia, quorum unum respicit praesens; et quantum ad hoc dicit *quorum est adoptio filiorum Dei*; unde dicitur Exod. c. IV, 22. — *primogenitus meus Israel*. Et hoc quidem dicitur quantum ad spirituales viros qui fuerunt in illo populo. Quantum ad carnales vero supra VIII, 15 innuit, quod acceperunt spiritum servitutis in timore. Aliud vero beneficium ponit quod respicit futurum, cum dicit *et gloria*, scilicet filiorum Dei eis

séparé de l'usage commun des hommes; d'où ces paroles du livre de Josué "Que cette ville soit anathème, et que tout ce qui s'y trouve <soit consacré> au Seigneur."

740. — L'Apôtre[694] dit donc : Je souhaiterais être moi-même anathème du Christ, c'est-à-dire être séparé de lui; ce qui peut avoir lieu de deux manières :

a. D'abord, par une faute par laquelle on est séparé de la charité du Christ en n'observant pas son précepte : "Si vous m'aimez, gardez mes commandements." L'Apôtre ne pouvait pas souhaiter être anathème du Christ de cette manière pour n'importe quelle cause; cela est de toute évidence, d'après ce qui a été dit au chapitre 8, 35. Car cela s'opposerait à l'ordre de la charité selon lequel on est tenu d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et son propre salut plus que le salut des autres. Aussi <l'Apôtre> ne dit-il pas : je souhaite, mais je souhaiterais, c'est-à-dire au temps de l'infidélité. Cependant, selon ce sens, l'Apôtre ne dit rien d'extraordinaire, puisque alors il voulait, même pour lui-même, être séparé du Christ. Et c'est pourquoi une *Glose* applique ces mots : *il y a une grande tristesse en moi*, à celle que lui faisait éprouver l'état passé de son péché, état dans lequel il avait voulu être séparé du Christ.

b. Puis, on peut être séparé du Christ, c'est-à-dire de la jouissance du Christ qu'on possède dans la gloire. C'est de cette manière que l'Apôtre voulait être séparé du Christ pour le salut des Gentils, à plus forte raison pour la conversion des juifs, selon ce verset de l'épître aux Philippiens : "Désirant d'être dissous et d'être avec le Christ, chose bien meilleure <pour moi>; et de demeurer dans la chair, chose nécessaire pour vous " C'est donc ainsi qu'il disait : je souhaiterais, à savoir si c'était possible, être anathème, c'est-à-dire

---

heràm, pour lequel la langue grecque n'a aucune expression exactement correspondante. Parce que, chez les païens, ce mot désignait un don offert dans les temples aux faux dieux, les Septante considérèrent sans doute " anathème " (anathema) comme une chose idolâtrique, odieuse au vrai Dieu. Voir à ce propos G. Dorival, dans son intro duction à la traduction de La Bible d'Alexandrie, t. IV, Les Nombres, Éd. du Cerf; 1994, p. 172-173.

[694] 8. Lieux parallèles : S'il. 2a-2 Q. 26, a. 4 et 5; Q. 44, a. 8, sol. 2; 3 Sentences dist. 29, a. 5; De virtut., Q. 2, a. 9; De cantate, Q. 1, a. 11, sol. 6; De perf. spin, vit., o. 14; Ad Philip. 1, 23, lect. 3 (éd. Marietti, n° 35); I1 Ad Tim. 3. 2, lect. 1 (éd. Marietti, n° 91).

repromissa. In cuius signum legitur Ex. ult. quod *gloria domini implevit tabernaculum*. Deinde ponit alia beneficia figuralia, quorum tria sunt figura praesentis spiritualis beneficii. Et horum primum est *testamentum*, id est, pactum circumcisionis Abrahae datum, ut dicitur Gen. XVII, 2. Quamvis hoc possit referri ad testamentum novum, quod primo Iudaeis est praedicatum. Unde et dominus dicebat, Matth. XV, 24. — *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*. Et Ier. c. XXXI, 31 dicitur : *feriam domui Israel foedus novum*. Secundum est lex data Moysi. Unde et subdit *legislatio*. Eccli. XXIV, 33. — *legem mandavit nobis Moyses*. Tertium est cultus divinus, cum dicit *et obsequium*, quo scilicet Deo serviebant, omnibus aliis gentibus servientibus idolis. Is. XLIV, 1. — *et nunc audi, serve meus Iacob, et Israel quem elegi*. Deinde ponit id quod pertinet ad futuram gloriam, cum dicit *et promissa*. Promissiones enim factae in veteri testamento impletae per Christum, Iudaeis praecipue factae videntur. Unde dicitur infra XV, 8. — *dico Iesum Christum ministrum fuisse circumcisionis ad confirmandas promissiones patrum*, et cetera. Fuerunt autem eis multae promissiones factae de bonis terrenis, ut patet Lev. XXVI, v. 3 s., et Deut. XXVIII, 1-14. Sed per illa temporalia bona spiritualia figurabantur. Tertio autem describit dignitatem Iudaeorum ex origine, cum dicit *quorum patres*, quia scilicet secundum carnem sunt progeniti ab illis patribus qui fuerunt maxime Deo accepti. Deut. IV, 37. — *dilexi patres tuos, et elegi semen eorum*. Os. IX, 10. — *quasi prima poma ficulneae eius vidi patres eorum*. Quarto ostendit dignitatem eorum ex prole cum dicit *ex quibus est Christus secundum carnem*, sicut ipse dicit. Io. IV, v. 22. — *salus ex Iudaeis est*. Et ne hoc parum videatur, ostendit Christi dignitatem, dicens : *qui est super omnia Deus benedictus in saecula, amen*. I Io. ult. : *hic est verus Deus*

séparé de la gloire, ou absolument ou pendant un temps, pour l'honneur du Christ, qui résulte de la conversion des Juifs, selon ces paroles des Proverbes : "Dans la multitude du peuple est la dignité d'un roi." D'où ce que dit Jean Chrysostome dans son ouvrage De la componction du cœur[695] — "L'amour a tellement dominé toute son âme que même ce qui lui était plus aimable que tout, c'est-à-dire d'être avec le Christ, il en arriverait à le mépriser pour plaire au Christ, et pareillement pour le royaume des cieux, qui semblait devoir être la récompense de ses labeurs, il s'exposerait tout aussi bien à y renoncer pour le Christ."

741. — L'Apôtre montre la cause d'un si grand effet, en ajoutant : pour mes frères. Aussi est-il dit dans l'Ecclésiastique que "trois choses sont approuvées devant Dieu et devant les hommes la concorde des frères; l'amour des proches; un mari et une femme qui s'accordent bien ensemble." Et pour qu'on n'entende pas ces paroles de ceux qui étaient spirituellement frères dans le Christ, selon ce passage de Matthieu : "Vous êtes tous frères ", <l'Apôtre> ajoute : *qui sont mes parents selon la chair*. — "Ils sont de la semence d'Abraham ? Moi aussi."

742. — II. En disant : "qui sont Israélites, <l'Apôtre> montre la dignité des Juifs, pour que sa tristesse semble être raisonnable en raison de l'antique dignité du peuple qui périssait — "C'est en effet un malheur plus considérable d'avoir perdu sa dignité que de ne l'avoir jamais eue", commente *la Glose*[696]— et ne pas procéder seulement de son affection charnelle.

743. — Il montre leur dignité de quatre manières :

A. En premier lieu, quant à leur nation, lorsqu'il dit : *qui sont Israélites*, c'est-à-dire descendants de la race de Jacob, qui fut appelé Israël : "On ne t'appellera plus, dit-il, du nom de Jacob, mais du nom d'Israël", et encore : "Ils sont Israélites et moi aussi" Et cela concerne la dignité, puisqu'il est dit "Il

[695] SAINT JEAN CHRYSOSTOME, Ad Demerrium de compunctione liber 1, 7 (PG 47, 405). —Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2ae, Q. 182, a. 2.
[696] Glosa in Rom. IX, 4 (GPL, col. 1454 D).

et vita aeterna. In quibus verbis quatuor haereses destruuntur. Primo quidem Manichaei, qui dicebat Christum habuisse corpus phantasticum et non verum, quod removet per hoc quod dicit *secundum carnem*. Habet enim veram carnem, secundum illud Lc. ult. : *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Secundo, haeresis Valentini qui dicit Christum non de massa humani generis, sed de caelo corpus attulisse. Quod quidem excludit in hoc quod dicit Christum ex Iudaeis secundum carnem esse, secundum illud Matth. I, v. 1. — *liber generationis Iesu Christi filii David*. Tertio, haeresis Nestorii qui posuit alium esse filium hominis alium Dei : contra quem apostolus hic dicit, quod *ille est ex patribus secundum carnem qui est Deus super omnia*. Quarto, excluditur haeresis Arii qui dicebat Christum esse minorem patre et quod est creatus ex nihilo. Contra quorum, primum dicit quod *est super omnia*; contra secundum, quod *est benedictus per omnia saecula*. Hoc enim de solo Deo dicendum est, quod eius bonitas duret in saecula.	n'est pas d'autre nation, si grande qu'elle soit, qui ait des dieux s'approchant d'elle, comme notre Dieu, qui est présent à toutes nos prières " **744. — B**. En deuxième lieu[697], il montre la dignité de cette nation quant aux bienfaits de Dieu, parmi lesquels <l'Apôtre> place au premier rang les bienfaits spirituels, dont l'un regarde le présent. 1. Et il dit à ce propos : à qui appartiennent l'adoption des fils. C'est dans ce sens qu'il est écrit dans l'Exode : "Mon fils premier-né est Israël " Ces paroles s'appliquent aux hommes spirituels qui firent partie de ce peuple. Quant aux charnels, <l'Apôtre> a indiqué plus haut qu'ils ont reçu "un esprit de servitude selon la crainte." 2. Il énumère encore un autre bienfait qui regarde l'avenir, lorsqu'il dit : *et la gloire,* à savoir celle des fils de Dieu, qui fut promise aux Juifs, et en signe de laquelle on lit dans l'Exode que "la gloire du Seigneur remplit la tente (tabernaculum) ". 3. <L'Apôtre> énumère ensuite les bienfaits figuratifs, dont trois sont la des bienfaits spirituels du temps présent : **a**. Le premier d'entre ceux-ci est l'alliance (testamentum), c'est-à-dire le pacte de la circoncision donné à Abraham, comme on le rapporte dans la Genèse**,** bien que ce mot puisse se rapporter à l'Alliance nouvelle (Testamentum novum), qui a d'abord été annoncée aux Juifs[698]. Ce qui faisait dire au Seigneur : "Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël." Et Jérémie disait <déjà> : "Je ferai une nouvelle alliance avec la maison d'Israël." **b**. Le deuxième bienfait est la Loi donnée à Moïse, aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *la législation.* — <Il est écrit dans> l'Ecclésiastique : "Moïse a donné la loi avec les préceptes de la justice, l'héritage pour la maison de Jacob et les promesses faites à Israël." **c**. Le troisième bienfait est le culte divin : et le culte, à savoir par lequel <les Juifs> servaient

[697] Lieu parallèle : Somme Théologique Ia-2 Q. 98, a. 4.
[698] Voir Glosa in Rom. IX, 4 (GPL, col. 1455 A).

	Dieu, tandis que toutes les autres nations servaient les idoles : "Et maintenant écoute, Jacob mon serviteur, et Israël que j'ai choisi." 4. <L'Apôtre> expose ensuite ce qui appartient à la gloire future, en disant : *et les promesses*. Car les promesses faites dans l'ancienne Alliance et accomplies par le Christ semblent avoir été faites principalement aux Juifs. D'où ce que Paul dira plus loin : "je dis que le Christ Jésus a été le ministre de la circoncision, pour montrer la véracité de Dieu, pour confirmer les promesses faites aux pères." Or beaucoup de promesses leur ont été faites touchant des biens temporels, comme on le voit dans le Lévitique et dans le Deutéronome**,** mais par ces biens temporels étaient figurés des biens spirituels. **745. — C**. En troisième lieu, <l'Apôtre> décrit la dignité des Juifs par leur origine, lorsqu'il dit : *à qui appartiennent les pères*, c'est-à-dire que selon la chair ils ont été engendrés de ces pères, qui furent très agréables à Dieu "Il a aimé tes pères et il a choisi leur semence " — "J'ai vu leurs pères comme les premiers fruits au sommet d'un figuier." **746. — D**. En quatrième lieu, il montre leur dignité par leur descendance, en disant : *de qui est issu le Christ selon la chair*, comme <le Seigneur> le dit lui-même "Le salut vient des Juifs. " **747. —** Mais de peur que cet avantage ne soit pas estimé à sa juste valeur, <l'Apôtre> montre la dignité du Christ, en disant : *lui qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles. Amen*. — "C'est lui qui est le vrai Dieu et la vie éternelle." Quatre hérésies sont réfutées par ces paroles : 1. D'abord, l'hérésie des manichéens[699], qui prétendaient que le Christ n'avait eu qu'un corps fantomatique et non véritable; ce que <l'Apôtre> réfute en disant : *selon la chair*. Car <le Christ> a une véritable chair selon ces paroles de Luc : "Un esprit n'a ni chair ni os,

[699] Voir SAINT AUGUSTIN, De haeresibus XLVI (CCL 46, 318). — Lieux parallèles : Ad Rom. 1, 3 (éd. Marietti, n°41); 7, 18 (éd. Marietti, n° 575); 4 Contra Gentiles c. 29.

	comme vous voyez que j'en ai" 2. Puis, l'hérésie de Valentin[700] qui prétend que le Christ n'a pas pris un corps de la masse du genre humain, mais qu'il l'a apporté du ciel. Opinion que <l'Apôtre> réfute en disant : *que le Christ est issu des Juifs selon la chair*, d'après ce passage de Matthieu : "Livre de la généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham " 3. Ensuite, l'hérésie de Nestorius[701], qui prétendait qu'autre est le Fils de l'homme, autre le Fils de Dieu. C'est à l'encontre de cette opinion que l'Apôtre dit ici que <le Christ> est issu des pères selon la chair, lui qui est Dieu au-dessus de toutes choses. 4. Enfin, est réfutée l'hérésie d'Arius[702], qui soutenait que le Christ est inférieur à son Père et qu'il a été créé du néant. A l'encontre de la première de ces erreurs <l'Apôtre> dit qu'il est au-dessus de toutes choses; à l'encontre de la seconde, qu'il est Dieu béni dans tous les siècles. Car c'est de Dieu seul que l'on doit dire que sa bonté perdure dans les siècles.
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 6 à 13]**
	[n° 749] 6 Ce n'est pas que la parole de Dieu ait failli. Car ne sont pas Israélites tous ceux qui sont d'Israël [n° 750] 7 et ceux qui sont de la semence d'Abraham ne sont pas tous ses fils; [n° 751]

[700] "Valentin (II' siécle, mort en 161). Né en Égypte, il vient â Rome où le pape Hygin l'excommunie. C'est l'un des plus grands représentants de la "gnose", hérésie des premiers siècles de l'Eglise. Ses écrits ont disparu; nous pouvons nous en faire quelque idée à travers leur réfutation par Irénée et Hippolyte. La doctrme gnostique est très complexe. Autant que nous pouvons la reconstituer, elle affirme un Dieu supérieur, un monde intermédiaire d'éons qui forment le Plèrôme, et un monde inférieur celui de la matière. Le christ est un "éon°, esprit émané de l'Intelligence éternelle, qui descend pour racheter l'homme; il s'unit au Jésus du monde infé rieur" (Somme de théologie, Paris, Ed. du Cerf; 1990, t. I, p. 140).

— Voir SAINT AUGIJSTIN, De haeresibus XI (CCL 46, 295-296).

— Lieu parallèle : 4 Contra Gentiles c. 30. 6. Mt 1, 1.

[701] Voir SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, Epistula XVII, 70 (PG 77, 112). — Lieux parallèles : Ad Rom. 1, 3 (éd. Marietti, n° 35)

[702] Voir SAINT AUGUSTIN, De haeresibus XLIX (CCL 46, 320-322). — Lieux parallèles Ad Rom. 1, 3 (éd. Marietti, n° 36); 1, 14 (éd. Marietti, n° 92); 4 Contra Gentiles c. 6.

	mais "en Isaac sera nommée pour toi une semence"; [n° 753] 8 c'est—à-dire, ce ne sont pas les fils selon la chair qui sont fils de Dieu, mais ce sont les fils de la promesse qui sont comptés pour semence. [n° 754] 9 Voici, en effet, la parole de la promesse : "En ce temps, je viendrai, et Sara aura un fils." [n° 755] 10 Et non seulement elle, mais aussi Rébecca ayant conçu d'une seule union charnelle, d'Isaac notre père. [n° 757] 11 En effet, alors qu'ils n'étaient pas encore nés, qu'ils n'avaient fait ni bien ni mal — afin que selon son élection le propos de Dieu demeure — [n° 760] 12 à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'appel, il lui fut dit : 13 "L'aîné servira le plus jeune", [n° 762] selon qu'il est écrit : "J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü."
[86207] Super Rom., cap. 9 l. 2 Postquam apostolus posuit dignitatem Iudaeorum, nunc ostendit quod ista dignitas non pertineat ad eos qui carnaliter processerunt ab antiquis patribus sed ad spirituale semen quod est a Deo electum. Et primo ostendit, quod huiusmodi dignitas proveniat ex electione divina; secundo ostendit, quod haec electio communiter pertinet ad Iudaeos et ad gentiles, ibi *quos etiam vocavit non solum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo ex electione divina homines spiritualem dignitatem consequuntur; secundo movet quaestionem de iustitia divinae electionis, ibi *quid ergo dicemus ?* Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo ostendit propositum, ibi *sed in Isaac*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit firmitatem divinae electionis; secundo ostendit in quibus impleatur, ibi *non enim omnes*, et cetera. Dicit ergo primo : ita dictum est quod eorum sunt promissa et adoptio filiorum et gloria, pro quorum casu est mihi magna tristitia et continuus dolor. Non autem est hoc sic intelligendum, quod *verbum Dei exciderit*, id est frustratum sit, quia et si non habet locum in quibusdam qui exciderunt, habet tamen locum in aliis. Is. LV, 11. — *verbum quod egreditur ex ore*	**748. —** Après avoir parlé de la dignité des Juifs [n° 735], l'Apôtre montre ici que cette dignité n'appartient pas à ceux qui sont issus selon la chair des anciens pères, mais à la semence spirituelle qui a été choisie par Dieu. Et : **—** Il montre d'abord que cette dignité provient de l'élection divine. **—** Puis que cette élection concerne aussi bien les Juifs que les Gentils [n° 796] : 24 "Ainsi nous a-t-il appelés non seulement d'entre les Juifs, etc." Sur le premier point : **—** <L'Apôtre> montre en premier lieu comment les Juifs obtiennent la dignité spirituelle par l'élection divine. **—** Puis, il soulève une question relative à la justice de l'élection divine [n° 765] : "Que dirons-nous donc ?" Sur la dignité résultant de l'élection divine : **I)** <L'Apôtre> commence par exposer son intention. **II)** Puis, il prouve sa proposition [n° 751] : Mais en Isaac, etc. **I**. Sur le premier point **A)** <L'Apôtre> expose la fermeté de l'élection divine. **B)** Puis, il montre en qui elle s'accomplit [n° 750] : Car ne sont pas Israélites tous ceux, etc. **749. — A**. <L'Apôtre> commence donc par

meo, non revertetur ad me vacuum, et cetera. Ps. CXVIII, 89. — *in aeternum, domine, permanet verbum tuum*. Deinde cum dicit *non enim*, etc., ostendit quomodo et in quibus verbum Dei exciderit. Circa quod considerandum est quod Iudaei de duobus praecipue gloriabantur, videlicet de Abraham qui primo accepit pactum circumcisionis a domino, ut dicitur Gen. c. XVII, 10, et de Iacob sive Israel, cuius tota posteritas in populo Dei connumerabatur. Non autem ita fuit de Isaac; nam posteritas filii eius Esau ad populum Dei non pertinebat. Unde apostolus ostendit propositum, primo quidem per comparationem ad Iacob, dicens *non enim omnes qui sunt ex Israel*, id est ex Iacob secundum carnem progeniti, *hi sunt veri Israelitae* ad quos pertinent Dei promissa, sed illi qui sunt recti et videntes Deum per fidem. Is. XLIV, 2. — *rectissime quem elegi*. Unde et dominus dixit Nathanaeli Io. I, 47. — *ecce verus Israelita, in quo dolus non est*. Hoc autem nomen Israel impositum fuit Iacob ab Angelo, ut patet Gen. c. XXXII, 28. Secundo ostendit idem propter comparationem ad Abraham, dicens *neque omnes qui sunt* carnale *semen Abrahae*, sunt spirituales Abrahae filii, quibus Deus benedictionem repromisit, sed solum illi qui eius fidem et opera imitantur. Io. VIII, 39. — *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite*. Deinde, cum dicit *sed in Isaac*, etc., manifestat propositum. Et primo quantum ad Abraham; secundo quantum ad Iacob, ibi *non solum autem illa*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit auctoritatem Scripturae, dicens *sed in Isaac vocabitur tibi semen*. Hoc dominus dixit Abrahae, ut habetur Gen. XXI, 12, ubi agebatur de expulsione Ismaelis. Quasi dicat : non omnes qui nati sunt carnaliter ab Abraham pertinent ad illud semen, cui facta est repromissio, secundum illud Gal. III, 16. — *Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius*, sed illi qui similes sunt Isaac. Deinde, cum dicit *id est, non qui filii*, etc., exponit auctoritatem inductam secundum

dire : On a établi que les promesses, l'adoption des fils et la gloire appartiennent à ceux dont la chute est pour moi une grande tristesse et une douleur continuelle; toutefois cette chute ne doit pas s'entendre en ce sens que la parole de Dieu ait failli, c'est-à-dire soit vaine, car bien qu'elle n'ait pas d'effet dans quelques-uns qui sont tombés, elle l'obtient cependant dans les autres : "La parole qui sortira de ma bouche ne me reviendra pas sans effet; mais elle fera tout ce que j'ai voulu, et elle réussira dans toutes les choses pour lesquelles je l'aurai envoyée." Et encore : "Eternellement, Seigneur, ta parole demeure dans le ciel."

750. — B. Lorsqu'il ajoute : *Car ne sont pas Israélites, etc.*, <l'Apôtre> montre comment et en qui la parole de Dieu a failli. Il faut considérer à cet égard que les Juifs se glorifiaient principalement de deux choses : d'Abraham, qui le premier reçut du Seigneur le pacte de la circoncision, comme on le rapporte au livre de la Genèse**,** et de Jacob ou d'Israël, dont toute la postérité était comptée au nombre du peuple de Dieu; toutefois il n'en fut pas de même d'Isaac, car la postérité de son fils Esaü n'appartenait pas au peuple de Dieu. L'Apôtre montre donc sa proposition, premièrement par rapport à Jacob, en disant : *Car tous ceux qui sont d'Israël,* c'est-à-dire engendrés de Jacob selon la chair, ne sont pas les véritables Israélites auxquels appartiennent les promesses de Dieu, mais ceux-là qui sont droits et qui voient Dieu par la foi : "Ne crains pas, Jacob mon serviteur, et le très droit, que j'ai choisi." C'est pourquoi le Seigneur dit à Nathanaël : "Voici un véritable Israélite en qui il n'y a point d'artifice[703]." Or ce nom d'Israël a été imposé à Jacob par l'ange, comme on le voit dans la Genèse**.** Puis, <l'Apôtre> montre la même chose par rapport à Abraham, en disant : 7 — *et ceux qui sont de la semence d'Abraham ne sont pas tous ses fils*, <c'est-à-dire> les fils spirituels d'Abraham, auxquels Dieu a promis la bénédiction, mais ceux-là seulement qui imitent sa foi et ses œuvres : "Si vous êtes les

[703] Jn 1, 47. — Lieu parallèle Super Ioan. 1, 47, lect. 16 (éd. Marietti, n° 322).

quod facit ad propositum. Ad cuius evidentiam accipiendum est quod apostolus dicit Gal. IV, 22 s. : *Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera : sed qui de ancilla*, scilicet Ismael, *secundum carnem natus est*, quia scilicet secundum legem et consuetudinem carnis ex iuvencula natus est; *qui autem ex libera*, scilicet Isaac, *per repromissionem*, et non secundum carnem, id est non secundum carnis legem et consuetudinem, quia natus est ex sterili et vetula, ut habetur Gen. XVIII, 10, quamvis sit natus secundum carnem, id est secundum substantiam carnis quam accepit a parentibus. Ex quo apostolus hic accipit quod illi non adoptantur in filios Dei, *qui sunt filii carnis*, id est ex hoc ipso quod secundum carnem progeniti sunt ab Abraham, sed illi *aestimantur in semine*, quibus facta est repromissio, *qui sunt filii promissionis*, id est illi qui ex gratia promissionis divinae facti sunt filii Abrahae secundum imitationem fidei, secundum illud Matth. III, 9. — *potens est Deus de lapidibus his suscitare filios Abrahae*. Sicut etiam Ismael, secundum carnem natus, non est computatus in semine, sed Isaac per repromissionem natus. Tertio, ibi *promissionis enim*, etc., probat convenientem fuisse suam expositionem, qua per Isaac significari dixit eos qui sunt filii repromissionis, quia scilicet Isaac per promissionem natus est. Unde dicit *promissionis enim, hoc verbum est* quod Angelus, imo dominus in Angelo, dixit ad Abraham Gen. XVIII, 10. — *secundum hoc tempus veniam*, quo significatur tempus gratiae. Gal. IV, 4. — *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum. Et erit Sarae filius*, scilicet per gratiam repromissionis. Unde et Gal. IV, 5 dicitur : *ut adoptionem filiorum reciperemus*. Deinde, cum dicit *non solum autem illa*, etc., manifestat propositum quantum ad Iacob. Et primo ponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *cum enim nondum nati*, et cetera. Dicit ergo primo : *non solum illa*, scilicet Sara, habuit filium de quo facta est promissio, *sed et Rebecca habens* in utero duos filios, quorum

fils d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham."

751. — II. Quand il dit : *mais en Isaac, etc.*, <l'Apôtre> prouve sa proposition. Et :

A) D'abord quant à Abraham.

B) Puis, quant à Jacob : Et non seulement elle, etc.

752. — A. À l'égard d'Abraham il fait trois choses

1. Il cite l'autorité de l'Écriture, en disant : *Mais* "*en Isaac sera nommée pour toi une semence*." Paroles que le Seigneur adressa à Abraham, comme on le rapporte dans la Genèse là où il est question de l'expulsion d'Ismaël. Autrement dit : ceux qui sont d'Abraham selon la chair n'appartiennent pas tous à cette semence à qui a été faite la promesse, selon ces paroles <de l'Apôtre> aux Galates : "Les promesses ont été faites à Abraham et à sa postérité ", mais ceux-là seuls qui sont semblables à Isaac.

753. — 2. En ajoutant : 8 c'est-à-dire, ce ne sont pas les fils, etc., <l'Apôtre> applique à sa proposition l'autorité scripturaire qu'il vient de citer. Pour éclairer le sens de sa proposition il faut prendre en considération ce que l'Apôtre dit <dans son épître> aux Galates : "Abraham eut deux fils, l'un de la servante, et l'autre de la femme libre. Mais celui de la servante ", c'est-à-dire Ismaël, "naquit selon la chair", à savoir, parce qu'il naquit selon la Loi et selon la coutume de la chair d'une femme jeune; "et celui de la femme libre", c'est-à-dire Isaac, "en vertu de la promesse ", et non selon la chair, c'est-à-dire non selon la Loi et la coutume de la chair, puisqu'il est né d'une femme stérile et âgée, comme on le rapporte dans la Genèse**,** bien qu'il soit né selon la chair, c'est-à-dire selon la substance de la chair qu'il reçut de ses parents. De là l'Apôtre en conclut que ceux-là ne sont point adoptés comme fils de Dieu, qui sont fils selon la chair, c'est-à-dire du fait même que selon la chair ils ont été engendrés par Abraham, mais que ceux-là sont comptés pour semence, auxquels la promesse a été faite, qui sont les fils de la promesse, c'est-à-dire ceux qui, par la grâce de la promesse divine, sont devenus fils d'Abraham par l'imitation de sa foi, selon ces paroles <du

unus pertinebat ad promissionem, alius ad carnem solum, et hoc *ex uno concubitu Isaac patris nostri*. Dicitur enim Gen. XXV, 21 ss. quod *Isaac rogavit pro uxore sua eo quod sterilis esset, et dedit dominus conceptum Rebeccae, sed collidebantur in ventre eius parvuli*. Et est notandum quod hoc apostolus inducit contra Iudaeos, qui reputabant se Dei iustitiam adepturos propter merita patrum, contra quos dicit de viris iustis Ez. XIV, 16, quod *filium et filiam non liberabunt, sed ipsi in iustitia sua liberabuntur*. Unde et Ioannes Iudaeis dicebat Matth. III, 9. — *ne coeperitis dicere : patrem habemus Abraham*, et cetera. Contra horum opinionem ergo primo induxerat quod de filiis Abrahae unus erat electus, et alius reprobatus. Possent autem hoc adscribere vel diversitati matrum, quia Ismael natus est de ancilla et Isaac de libera; vel diversitati meritorum patris, quia Ismaelem genuit incircumcisus. Ut igitur omne subterfugium excludatur, inducit exempla, ubi unus eligitur et alius reprobatur eorum, qui non solum ab uno patre sed etiam ab una matre sunt geniti et eodem tempore, imo ex uno concubitu. Deinde, cum dicit *cum nondum*, etc., ostendit propositum, et primo per auctoritatem Gen. XXV, 24; secundo per auctoritatem prophetae, ibi *sicut scriptum est*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo designat tempus promissionis, et dicit quod per repromissionem est unus filiorum Rebeccae alii praelatus, *cum nondum nati fuissent*. Et sicut per superiora exclusit opinionem Iudaeorum de meritis patris confidentium, ita etiam per hoc excludit errorem Manichaeorum, qui diversitatem eorum quae hominibus accidunt, nativitati adscribunt, ut scilicet uniuscuiusque vita et mors disponatur secundum constellationem sub qua natus est, contra quod dicitur Ier. X, 2. — *a signis caeli nolite metuere quae gentes timent*. Subdit autem *aut aliquid egissent boni aut mali*, ubi excluditur error Pelagianorum, qui dicunt secundum merita praecedentia gratiam dari, cum tamen scriptum sit Tit. III, v. 5. — *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum*

Seigneur> dans <l'évangile de> Matthieu : < Dieu peut de ces pierres mêmes susciter des fils à Abraham "; de même qu'Ismaël, né selon la chair, n'a pas été compté dans la postérité, mais Isaac, né en vertu de la promesse.

754. — 3. Enfin, à ces mots : 9 *Voici, en effet, la parole de la promesse, etc.,* <l'Apôtre> prouve la convenance de son explication, selon laquelle Isaac figure ceux qui sont les fils de la promesse, à savoir parce qu'Isaac est né en vertu de la promesse. Aussi dit-il : *Voici, en effet, la parole de la promesse que l'ange,* ou plutôt le Seigneur sous la forme d'un ange, a adressée à Abraham En ce temps, je viendrai, ce qui signifie le temps de la grâce — "Lorsque est venue la plénitude du temps, Dieu a envoyé son Fils " — et Sara aura un fils à savoir par la grâce de la promesse. Ce qui fait dire à <l'Apôtre> aux Galates : "Afin de nous conférer l'adoption filiale."

755. — B. Lorsqu'il dit Et non seulement elle, etc., il prouve sa proposition quant à Jacob. Et :

1) Il expose d'abord son intention.

2) Puis, il prouve sa proposition [n° 757] : 11 En effet, alors qu'ils n'étaient pas encore nés, etc.

756. — 1. Il dit donc en premier lieu Et non seulement elle, c'est-à-dire Sara, eut un fils au sujet duquel fut faite la promesse, mais aussi Rébecca conçut en son sein deux fils, dont le premier appartenait à la promesse, l'autre à la chair seulement, et cela d'une seule union charnelle, d'Isaac notre père. Car il est dit dans la Genèse qu'"Isaac implora le Seigneur pour sa femme, parce qu'elle était stérile : et le Seigneur l'exauça et accorda la conception à Rébecca. Mais ses petits enfants s'entrechoquaient dans son sein." Il faut remarquer que l'Apôtre cite ce passage contre les Juifs, qui prétendaient obtenir la justice de Dieu à cause des mérites de leurs pères, reproche qu'Ezéchiel faisait déjà contre eux quand il disait des hommes justes qu'" ils ne libéreront ni leurs fils, ni leurs filles; mais eux seuls seront libérés " par leur justice. Aussi Jean<-Baptiste> disait-il aux Juifs "Ne songez pas à dire en vous-mêmes : Nous avons

suam misericordiam salvos nos fecit. Utrumque autem horum ostenditur falsum per hoc quod ante nativitatem et ante opera unus filiorum Rebeccae alteri est praelatus. Excluditur per hoc etiam error Origenis, qui posuit animas hominum simul cum Angelis esse creatas et quod pro meritis eorum, quae ibi egerunt bene vel male, diversitatem vitae sortiuntur, secundum quem non posset esse verum quod hic dicitur : *cum nondum aliquid mali vel boni egissent*. Contra hoc autem est quod dicitur Iob XXXVIII, 7. — *ubi eras, cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei ?* Posset enim secundum Origenis errorem responderi : eram inter ipsos Dei filios iubilantes. Secundo ostendit quid accipi posset ex ipsa promissione, quia unus geminorum in utero existentium alteri est praelatus, dicens *ut propositum Dei*, scilicet volentis unum prae alio magnificare, *maneret*, id est firmum esset, et hoc non secundum merita sed *secundum electionem*, id est inquantum ipse Deus spontanea voluntate unum alteri praelegit, non quia sanctus erat, sed ut sanctus esset, secundum illud Eph. I, 4. — *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*. Hoc autem est propositum praedestinationis, de quo ibidem dicitur : *praedestinati secundum propositum voluntatis eius*. Tertio ponit promissionem, dicens *non ex operibus*, quae nulla praecesserunt, ut dictum est, *sed ex vocante*, id est ex ipsa gratia vocantis de quo supra dictum est : *quos praedestinavit, hos et vocavit, dictum est ei*, scilicet Rebeccae, *quia maior*, scilicet Esau, *serviet minori*, scilicet Iacob. Quod quidem tripliciter

Abraham pour père; car je vous le dis, Dieu peut, de ces pierres mêmes, susciter des fils à Abraham " Contre l'opinion des Juifs, <l'Apôtre> avait donc établi auparavant que des fils d'Abraham l'un était élu et l'autre rejeté. Or on pourrait attribuer cette différence ou à la diversité des mères, parce qu'Ismaël était né de la servante et Isaac de la femme libre, ou à la diversité des mérites du père, parce qu'<Abraham> engendra Ismaël étant déjà circoncis. Afin donc d'écarter tout subterfuge, <l'Apôtre> cite des exemples où l'un est élu et l'autre rejeté parmi les enfants qui non seulement sont engendrés du même père, mais encore de la même mère, dans le même temps, bien plus d'une seule union charnelle.

757. — 2. Lorsque <l'Apôtre> ajoute : 11 *En effet, alors qu'ils n'étaient pas encore nés, etc.*, il prouve sa proposition, et

a) D'abord, par l'autorité de la Genèse**.**

b) Puis par l'autorité du prophète [n° 762] : 13 *selon qu'il est écrit, etc.*

758. — a. Sur la première preuve il fait trois choses.

— Il indique en premier lieu le temps de la promesse, et il dit que c'est en vertu de cette promesse que l'un des fils de Rébecca a été préféré à l'autre, <et cela> alors qu'ils n'étaient pas encore nés. Et comme dans ce qui précède il a réfuté l'opinion des Juifs, qui se confient dans les mérites de leur père, il réfute ici l'erreur des manichéens[704], qui attribuent à la naissance la diversité des événements qui arrivent au cours de la vie des hommes, de telle sorte que la vie et la mort de chacun seraient disposées d'après l'emplacement de la constellation sous

[704] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 116, a. 1; 3 Contra Gentiles c. 93. Sur cette doctrine, voir aussi SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu V, i-ix (BA 33, 644-683).

potest intelligi. Uno modo secundum eorum personas, et sic intelligitur Esau servisse Iacob, non directe sed occasionaliter,	laquelle il est né[705]. Ce que Jérémie contredit en disant : "Ne redoutez pas les signes du ciel que craignent les nations." Et <l'Apôtre>

[705] Les manichéens ont-ils professé un strict déterminisme astrolo gique ? Saint Thomas a pu lire en tout cas dans les Confessions de saint Augustin qu'ils avaient, â l'égard de la science des astres, de grandes prétentions qu'ils étaient incapables de soutenir en réalité (V, in, 6; BA 13, 470-472). C'est d'ailleurs pourquoi, désireux de compléter ses connaissances et de rendre raison de toute chose, Augustin le manichéen s'est toumé vers les "mathématiciens", c'est-è-dire les astrologues-astronomes qui, certes, sont des imposteurs quand ils affirment prédire le destin de chacun, et des impies quand ils le Soumettent au pouvoir de Vénus, de Mars ou de Satume, mais qui sont des savants lorsqu'ils prévoient, par un calcul rationnel, éclipses et conjonctions astrales (ibid., IV, lit, 4-6 BA 13, 412-416). La position de saint Thomas ne diffère pas, sur le fond, de celle de saint Augustin. Assez complexe dans le détail quand on prend en compte tous les textes qui en traitent (voir Thomas Lrrr, Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas, p. 231-241), le jugement qu'il porte sur l'astrologie judiciaire se laisse clairement résumer. Etant de nature corporelle, les astres ne peuvent exercer d'action que sur les corps terrestres. Mais cette actïon est indubitable. "Le pnncipe tout è fait général d'une influence universelle des corps célestes sur tous les événements corporels d'ici-bas, y compris les événements physio

logiques concernant les animaux et les hommes" constitue pour saint Thomas une" certitude philosophique et une vérité de sens commun" (Th. Lrrr, p. 240, renvoie à 2 Sentences diat. 15, Q. 1, a. 2), confirmée par l'autorité des saints auteurs (Somme Théologique I', Q. 115, a. 3, qui cite saint Augustin et Denys). En outre, "la plupart des hommes sont entraînés par leurs passions; or les passions sont liées aux mouvements de l'appétit sensible; les corps célestes peuvent donc coopérer à leur production." En ce sens, les prédictions astrolo giques, quand elles portent sur la généralité des cas, peuvent tomber juste (ibid., a. 4, sol. 3). Il s'agit toutefois d'une influence indirecte, à moins que l'on ne confonde le domaine du sensible et celui de l'esprit auquel ressortit la volonté libre" c'est pourquoi les corps célestes ne peuvent étre, par eux-mêmes, la cause des opérations du libre arbitre. Ils peuvent incliner è telle opération, à titre de cause dispositive, en tant qu'ils agissent sur le corps humain, et donc sur ses forces sensitives qui sont des actes de nos organes corporels et qui donc inclinent aux opérations qu'accomplissent les hommes. Cependant, les forces sensitives étant sous la dépendance de la raison, l'influence qu'elles exercent n'impose aucune nécessité au libre arbitre; et l'homme a toujours, grâce è la raison, le pouvoir d'aller â l'encontre de l'inclination que suscitent les corps célestes" (Somme Théologique 2 Q. 95, a. 5). Notons que saint Thomas rejette expli citement (ibid.) la possibilité que "les étoiles signifient, plutôt qu'elles ne produisent, ce que l'on prédit en les observant." C'est une hypothèse "non rationnelle." Pour lui un corps signifie quelque chose de corporel parce qu'il en est l'effet (la fumée signe du feu) ou l'indice (l'arc-en-ciel effet du soleil et donc indice du beau temps). Dans une telle perspective, il n'y a pas de place pour ce que nous avons appelé la" causalité sémantique" (Jean BOREL. I.. A, La Crise du symbolisme religieux, p. 19-24), laquelle, selon Plotin, fonde la légi timité de l'astrologie (Ennéades II, 3, § 7 De l'influence des astres, traduit par Emile Bréhier, p. 33).

inquantum persecutio quam ei intulit, in eius bonum cessit, secundum illud Prov. XI, 29. — *qui stultus est serviet sapienti*. Secundo potest referri ad populos ex utroque progenitos : quia Idumaei aliquando fuerunt subiecti Israelitis, secundum illud Ps. LIX, 8. — *in Idumaeam extendam calceamentum meum*. Et hoc videtur competere his quae praemittuntur in Gen. XXV, 23. Praemittuntur enim : *duo populi ex ventre tuo dividentur : populus populum superabit, et maior minori serviet*. Tertio potest intelligi figuraliter dictum ut per maiorem intelligatur populus Iudaeorum, qui primo adoptionem filiationis accepit, secundum illud Ex. IV, 22. — *primogenitus meus Israel*, per minorem autem figuratur populus gentilium, qui posterius est ad fidem vocatus, qui etiam figuratur per filium prodigum. Maior ergo populus serviet minori, inquantum Iudaei sunt nostri capsarii, custodientes libros ex quibus nostrae fidei testimonium perhibetur. Io. V, 39. — *scrutamini Scripturas*. Deinde, cum dicit *sicut scriptum est*, etc., probat propositum ex auctoritate prophetae, dicens *sicut scriptum est*, scilicet c. I, 2 Malachiae prophetae, ex persona Dei dicentis *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*. Dicit autem hic quaedam Glossa quod id quod supra dictum est *maior serviet minori*, dictum est secundum praescientiam; quod autem hic dicit, est intelligendum secundum iudicium, quia scilicet Deus propter bona opera dilexit Iacob, sicut et omnes sanctos diligit. Prov. VIII, 17. — *ego diligentes me diligo*. Esau vero odio habuit propter peccata, sicut scriptum est Eccli. XII, 7. — *altissimus odio peccatores habet*. Sed quia dilectio hominis praevenitur a dilectione Dei, secundum illud I Io. IV, 10. — *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, oportet dicere quod ante Iacob dilectus sit a

ajoute qu'ils n'avaient fait ni bien ni mal, parole qui réfute l'erreur des pélagiens[706], qui prétendent que la grâce est donnée d'après les mérites antécédents, bien qu'il soit écrit : "Ce n'est point par les œuvres de justice que nous avons faites qu'il nous a sauvés, mais selon sa miséricorde " La fausseté de l'une et l'autre de ces opinions est démontrée par le fait que avant sa naissance et avant ses œuvres, l'un des fils de Rébecca fut préféré à l'autre. Cette parole réfute aussi l'erreur d'Origène[707], qui a soutenu que les âmes des hommes avaient été créées en même temps que les anges et que, selon le mérite des œuvres bonnes ou mauvaises accomplies alors, elles obtiennent une condition de vie différente. Cette doctrine ne saurait être véritable selon ce qui est dit ici : alors qu'ils n'avaient fait ni bien ni mal. Et d'autre part, ces paroles de Job contredisent aussi cette doctrine : "Où étais-tu, lorsque les astres du matin me louaient tous ensemble et que tous les fils de Dieu étaient dans la jubilation **?**" Car on pourrait répondre, en adoptant l'erreur d'Origène : J'étais parmi les fils de Dieu eux-mêmes, qui étaient dans la jubilation.

759. — Puis, <l'Apôtre> montre ce que l'on pouvait obtenir en vertu de la promesse même, puisque l'un des deux fils, pendant qu'ils étaient encore dans le sein, fut préféré à l'autre : afin que le propos de Dieu, voulant exalter l'un de préférence à l'autre, demeure, c'est-à-dire soit ferme, et cela non selon les mérites, mais selon son élection, c'est-à-dire en tant que Dieu lui-même, par une volonté spontanée, a choisi l'un de préférence à l'autre, non parce qu'il était saint, mais pour qu'il le fût, selon ce verset de l'épître aux Ephésiens : "Il nous a élus en lui avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence " Tel est le propos de la prédestination, dont il est dit au même endroit "Qui nous a prédestinés à l'adoption

[706] Voir SAINrAUGUST De haeresibus LXXXVIII (CCL 46, 340). — Lieux parallèles : 3 Contra Gentiles c. 149; De veritate, Q. 29, a. 6; IIAd Tim. 2, 25, lect. 4 (éd. Marietti, n° 86); Ad Rom. 8, 29, lect. 6 (éd. Marietti, n° 703); 9, 15, lect. 3 (éd. Marietti, n° 771.").

[707] Voir ORIGÉNE, Peri Archon II, 9, 6 (PG 11, 230 C; SC 252,

364-367).

Deo, quam ipse Deum dilexerit. Nec potest dici quod Deus ex tempore eum diligere inceperit, alioquin eius affectus esset mutabilis. Et ideo oportet dicere quod Deus ab aeterno Iacob dilexit, ut dicitur Ier. XXXI, 3. — *in charitate perpetua dilexi te*. Est autem in his verbis apostoli considerandum, quod tria ponit in Deo pertinentia ad sanctos, videlicet electionem, per quam intelligitur praedestinatio, et electio Dei, quae quidem realiter sunt idem in Deo, sed differunt ratione. Nam ipsa Dei dilectio dicitur secundum quod vult bonum alicui absolute; electio autem dicitur secundum quod per bonum quod alicui vult, eum alteri praefert; praedestinatio autem est secundum quod hominem dirigit in id bonum quod ei vult, diligendo et eligendo. Et ideo secundum rationem praedestinatio sequitur dilectionem, sicut et voluntas de fine naturaliter praecedit directionem aliquorum in finem. Electio autem et dilectio aliter ordinantur in Deo et in homine. In homine enim electio praecedit dilectionem, voluntas enim hominis movetur ad amandum ex bono quod in re amata considerat, ratione cuius ipsam praeelegit alteri et praeelectae suum amorem impendit. Sed voluntas Dei est causa omnis boni quod est in creatura et ideo bonum per quod una creatura praefertur alteri per modum electionis, consequitur voluntatem Dei, quae est de bono illius, quae pertinet ad rationem dilectionis. Unde non propter aliquod bonum quod in homine eligat Deus eum diligit, sed potius eo quod ipsum diligit, praefert eum aliis eligendo. Sicut autem dilectio de qua hic loquitur, pertinet ad aeternam Dei praedestinationem, ita etiam odium, de quo hic loquitur, pertinet ad reprobationem qua Deus reprobat peccatores. Nec est dicendum quod ista reprobatio sit temporalis, quia nihil temporale est in voluntate divina, sed est ab aeterno : quae quidem quantum ad aliquid convenit cum dilectione vel praedestinatione, quantum autem ad aliquid differt. Convenit quidem quantum ad hoc quod sicut praedestinatio est praeparatio

de ses fils par Jésus-Christ, selon le propos de sa volonté."

760. — Enfin, <l'Apôtre> expose la promesse, en disant : 12 *non à cause de leurs œuvres,* dont aucune n'a précédé <le propos d'élection>, ainsi qu'on l'a dit, mais à cause de l'appel, c'est-à-dire par la grâce même de celui qui appelle, dont il a été dit plus haut : "Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés." — Il lui fut dit, c'est-à-dire à Rébecca : L'aîné, à savoir Esaü, servira le plus jeune, â savoir Jacob. Ce qui peut se comprendre de trois manières

761. — D'abord, selon leurs personnes, et dans ce sens on comprend qu'Esaü a servi Jacob, non directement mais occasionnellement, en tant que la persécution qu'il lui infligea a tourné au bien de Jacob, selon ce passage des Proverbes : "Celui qui est insensé servira le sage."

Ensuite, on peut appliquer ces paroles aux peuples issus de l'un et de l'autre, parce que les Iduméens ont été jadis soumis aux Israélites, selon ce verset d'un psaume "Jusqu'en Idumée j'étendrai mes pas." Et cela semble s'accorder avec ce qui précède dans la Genèse, car il est dit : "Deux peuples sortis de ton ventre se diviseront; un peuple surpassera l'autre peuple, et l'aîné servira le plus jeune."

Enfin, on peut interpréter ce passage au sens figuré, en sorte que par l'aîné on comprenne le peuple des Juifs, qui a reçu en premier lieu l'adoption filiale, selon cette parole de l'Exode : "Mon fils premier-né est Israël "; et par le plus jeune est figuré le peuple des Gentils, qui fut appelé à la foi par la suite, lequel est aussi figuré par le fils prodigue. Donc le peuple aîné servira le plus jeune, en tant que les Juifs sont comme nos préposés à la garde des livres d'où l'on rend, témoignage à notre foi : "Vous scrutez les Ecritures, parce que vous pensez avoir en elles la vie éternelle; et ce sont elles qui me rendent témoignage."

762. — b. Lorsque <l'Apôtre> dit selon qu'il est écrit, etc., il prouve sa proposition par l'autorité du prophète. Selon qu'il est écrit, à savoir au chapitre premier du <livre> du prophète Malachie qui, dans la personne de Dieu, dit : "J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü.»

gloriae, ita reprobatio est praeparatio poenae. Is. c. XXX, 33. — *praeparata est ab heri Thopheth a rege praeparata*. Differt autem quantum ad hoc quod praedestinatio importat praeparationem meritorum quibus pervenitur ad gloriam, sed reprobatio importat praeparationem peccatorum quibus pervenitur ad poenam. Et ideo praescientia meritorum non potest esse aliqua ratio praedestinationis, quia merita praescita cadunt sub praedestinatione; sed praescientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte poenae, quae praeparatur reprobatis, inquantum scilicet Deus proponit se puniturum malos propter peccata quae a seipsis habent, non a Deo; iustos autem proponit se praemiaturum propter merita quae a seipsis non habent. Os. XIII, 9. — *perditio tua ex te, Israel, tantum in me auxilium tuum*.	Sur ce passage, une *Glose*[708] dit que ces paroles qui précèdent L'aîné servira le plus jeune, sont selon la prescience; tandis que celles-ci doivent être comprises selon le jugement, à savoir parce que Dieu a aimé Jacob pour ses bonnes œuvres, comme il aime tous les saints : "Moi j'aime ceux qui m'aiment." Quant à Esaü il l'eut en haine[709] à cause de ses péchés, comme il est écrit : "Le Très-Haut a les pécheurs en haine." Mais, parce que l'amour de Dieu prévient l'amour de l'homme, selon ce verset de la première épître de Jean : "Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés le premier.", il faut dire que Jacob a été aimé de Dieu avant qu'il ait lui-même aimé Dieu. On ne peut pas dire que Dieu ait commencé à l'aimer dans le temps, autrement son amour serait sujet au changement[710]. Il faut donc dire que Dieu a aimé Jacob de toute éternité, ainsi qu'il est écrit : "Je t'ai aimé d'un amour éternel." **763. —** Dans ces paroles de l'Apôtre, il faut noter qu'il indique en Dieu trois choses relatives aux saints, à savoir l'élection (electio)[711], qui comprend la prédestination et l'élection de Dieu, <deux choses> qui en Dieu ne font réellement qu'un, mais qui diffèrent selon la raison. En effet, on parle de l'amour (dilectio) même de Dieu en tant qu'il veut du bien à quelqu'un absolument parlant; on parle d'autre part d'élection, selon que par le bien qu'il veut à quelqu'un, Dieu le préfère à un autre; enfin on parle de prédesti nation, selon que Dieu dirige l'homme vers ce bien qu'il lui veut, en l'aimant et en le choisissant. C'est pourquoi, selon la raison, la prédestination vient après l'amour, de même que dans

[708] Voir Glosa in Rom. IX, 13 (G1aL, col. 1458 C; GOS, <Glosa interlin. >, t. IV, p. 293b).
[709] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 20, a. 2, sol. 4; 1 Contra Gentiles c. 96; De veritate, Q. 28, a. 2; Super Psalmos, in Ps. 5, 7.
[710] Deux parallèles Somme Théologique I', Q. 9, a. 1; 1 Sentences dist. 8, Q. 3, a. 1; 1 Contra Gentiles c. 13, 14; 2 Contra Gentiles c. 25; Gompend. theol., c. 4.
[711] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 3, a. 4, a. 5; 1 Sentences dist. 40, Q. 4, a. 1; dist. 41, Q. 1, a. 2, a. 3; De veritate, Q. 6, a. 2; 3 Contra Gentiles c. 163; Super Jean. 15, 16, lect. 3 (éd. Marietti, n° 2020."); Ad Rom. 1, 4, lect. 3 (éd. Marietti, n° 43."); 8, 30,

lect. 6 (éd. Marietti, n° 707."); 9, 15, lect. 3 (éd. Marietti, n° 772."); Ad Ephes. 1, 5, lect. 1 (éd. Marietti, n° 9."); 1, 11, lect. 4 (éd. Marietti, n°' 33."); De quodlibet 5, Q. 1, a. 2.

	l'ordre naturel, la volonté relative à une fin précède chez certains êtres[712] la direction vers cette fin. Et toutefois l'élection et l'amour sont ordonnés différemment en Dieu et dans l'homme. Car dans l'homme l'élection précède l'amour, la volonté de l'homme étant mue pour aimer à partir du bien qu'elle considère dans l'objet aimé; c'est en raison de ce bien qu'elle le préfère à un autre et qu'après l'avoir choisi elle lui prodigue son amour. Mais la volonté de Dieu est la cause de tout le bien qui est dans la créature, et c'est pourquoi le bien par lequel une créature est préférée à une autre, selon le mode d'élection, est subséquent à la volonté de Dieu, qui a voulu à son égard ce bien en fonction de la raison de son amour. Aussi Dieu n'aime-t-il pas l'homme à cause de quelque bien qu'il choisit en lui, mais plutôt par cela même qu'il l'aime, il le préfère aux autres en le choisissant. **764.** — Or comme l'amour dont il est ici question appartient à l'éternelle prédestination de Dieu, de même aussi la haine dont

[712] Il s'agit des êtres humains. Tous les êtres ne se dirigent pas vers leur fin de la même manière. L'inclination de tout être vers sa fin, que saint Thomas appelle " appétit naturel", varie selon la nature des êtres. Chez un être inanimé l'inclination est entièrement déterminée par la fin que sa nature lui assigne de réaliser ainsi de la pierre qui est portée vers le bas, son lieu naturel (De ven Q. 22, a. 1 ad responsionem). Les animaux, eux, sont dotés d'un appétit sensitif, c'est-à-dire qu'ils inclinent vers l'objet désirable par la connaissance que leurs sens leur en donnent; mais il n'est pas en leur pouvoir de ne pas y incliner. Chez l'homme, au contraire, l'appétit est " rationnel", c'est-à-dire que le désirable est fonction de la connaissance intellectuelle qu'on en a, et de l'appréciation des moyens qui permettent de l'atteindre. Un tel appétit, nécessairement rationnel (nous sommes ainsi faits), saint Thomas lui donne le nom de volonté (Somme Théologique P, Q. 80, a. 2). Il s'ensuit que, chez les étres humains, la volonté précède l'acte par lequel ils se dirigent vers leur fin (voir Etienne GtLs0N, Le Thomisme, chap. viii, L'appétit et la volonté", p. 327-343). Ainsi l'exemple de la volonté humaine permet-il de répondre, dans une certaine mesure, au difficile problème de la prédestination divine de même que les hommes ne s'engagent dans ce à quoi les destine leur nature qu'après l'acquies cement de la volonté (la raison pratique), de même la prédestination des élus à la gloire n'est, rationnellement parlant, qu'une " subsé quence" de la volonté par laquelle Dieu veut notre bien, c'est-à-dire de l'amour qu'il a pour nous. Et de ce point de vue, ou absolument parlant, Dieu aime tous les hommes. Retenons ces belles paroles de la Somme de théologie (1a, Q. 20, a. 2, sol. 4) : "Dieu aime les pécheurs quant à leur réalité naturelle; de ce point de vue, en effet, ils sont et sont par lui. Mais en tant que pécheurs, ils ne sont pas, et ils manquent d'être; et ce manque d'être qui est en eux ne vient pas de Dieu. C'est pourquoi, sous ce rapport, Dieu les tient en haine, * Voir aussi au chap. 8, y. 29; leçon 6, n° 705, n. 8, p. 324.

	<l'Apôtre> parle ici appartient à la réprobation, par laquelle Dieu réprouve les pécheurs. Il ne faut pas dire non plus que cette réprobation est temporelle, car il n'y a rien de temporel dans la volonté divine, mais elle est de toute éternité. Sous un certain point de vue la réprobation est en rapport avec l'amour ou avec la prédestination, mais sous un autre elle en diffère. Elle est en rapport <avec l'amour ou avec la prédestination> en ce sens que de même que la prédestination est la préparation à la gloire, ainsi la réprobation est la préparation à la peine : "Tophet est préparée depuis hier, par le roi préparée, profonde et étendue[713]." Elle en diffère en ce que la prédestination suppose la prépa ration des mérites par lesquels on parvient à la gloire, et la réprobation, la prépa ration des péchés par lesquels on aboutit à la peine. Et c'est pourquoi la prescience des mérites ne peut être un motif de prédestination, car ces mérites connus à l'avance tombent sous la prédestination; tandis que la prescience des péchés peut être un motif de réprobation, sous le point de vue de la peine qui est préparée aux réprouvés, à savoir en tant que Dieu se propose de punir les méchants à cause des péchés qui viennent d'eux-mêmes et non de Dieu; tandis qu'il se propose de récompenser les justes pour des mérites qui ne sont point d'eux-mêmes : "Ta perte vient de toi, Israël; c'est seulement en moi qu'est ton secours "
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 14 à 18]**
	[n° 766] 14 Que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'iniquité en Dieu ? [n° 768] : Loin de là! 15 Car il a dit à Moïse : [n° 769] "J'aurai pitié de qui j'ai pitié et j'accorderai ma miséricorde à celui dont j'aurai pitié." [n° 775] 16 Cela ne dépend donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui aura pitié. [n° 779] 17 Car l'Ecriture dit au Pharaon

[713] Is 30, 33. "Tophet" (féminin dans la Vulgate, masculin chez les modernes) est un " terme obscur, traduit par "bûcher", "brûloir", "foyer", "gril", et mis en relation avec les sacrifices d'enfants qu'on brûlait en l'honneur du dieu Moloch" (A. M. GERAIW, Dictionnaire de la Bible, p. 1344). Il s'agissait peut-être d'une fosse circulaire creusée dans le sol. Saint Thomas prend ce terme comme dési gnation analogique de l'enfer.

	"C'est pour cela même que je t'ai suscité, pour montrer en toi ma puissance, et pour que mon nom soit annoncé dans toute la terre." [n° 783] 18 Donc il a pitié de qui il veut et il endurcit qui il veut.
[86208] Super Rom., cap. 9 l. 3 Postquam praemisit apostolus quod secundum Dei electionem unus alteri praefertur non ex operibus, sed ex gratia vocantis hic inquirit de iustitia huius electionis. Et primo proponit dubitationem; secundo solvit, ibi *absit. Moysi*, et cetera. Tertio obiicit contra solutionem, ibi *dicis itaque mihi : quid adhuc*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod Deus sine merito praecedente unum eligit, et alterum reprobat. *Quid ergo dicemus ? Numquid* per hoc probari potest quod sit *iniquitas apud Deum ?* Videtur quod sic. Pertinet enim ad iustitiam in distributionibus, ut aequaliter aequalibus distribuatur. Homines autem, remota differentia meritorum, sunt aequales. Si ergo absque consideratione meritorum Deus inaequaliter distribuit, unum eligens et alium reprobans, videtur quod sit in eo iniquitas, quod est contra illud quod dicitur Deut. XXXII, 4. — *Deus fidelis et absque ulla iniquitate*; Ps. CXVIII, 137. — *iustus es, domine, et rectum iudicium tuum*. Est autem sciendum quod Origenes hanc obiectionem solvere volens incidit in errorem. Ponit enim in suo periarchon,	**765. —** Après avoir établi que selon l'élection divine l'un est préféré à l'autre, non d'après les œuvres, mais d'après la grâce de Celui qui appelle [n° 748], <l'Apôtre> traite ici de la justice de cette élection. Et : — Il expose d'abord une difficulté. — Puis la résout [n° 768] : Loin de là! **15. —** Car il a dit à Moïse, etc. — Enfin, il soulève une objection contre cette solution [n° 786] : "Tu me diras donc, etc. **766. —** Il commence donc par dire : On a établi que Dieu choisit l'un et réprouve l'autre sans égard au mérite antécédent. Que dirons-nous donc ? Est-ce qu'on peut prouver par là qu'il y a de l'iniquité en Dieu ? Il semble qu'il en soit ainsi. En effet, il appartient à la justice distributive[714] de distribuer également à des égaux**.** Or les hommes, mis à part la différence entre leurs mérites, sont égaux. Si donc Dieu, en dehors de la considération des mérites, distribue inégalement, en choisissant l'un et en réprouvant l'autre, il semble qu'il y ait en lui de l'iniquité, ce qui va à l'encontre de ces paroles du Deutéronome : "Dieu est fidèle et sans aucune iniquité[715]"; et de ce psaume : "Tu es juste, Seigneur, et droit est ton

[714] Rappelons qu'on peut distinguer sommairement trois sortes de justice la justice distributive, la justice commutative, la justice pénale (laquelle n'a qu'un rapport indirect au juste, puisqu'elle n'est qu'un droit protecteur du droit). La justice distributive concerne les rapports des personnes publiques comme sujettes d'une autonté tierce qui répartit les biens et les maux selon les mérites elle est distributive parce qu'elle distribue les biens proportionnellement à l'égalité ou à l'inégalité des personnes. Elle traite également les êtres égaux et inégalement les êtres inégaux. Il est juste que l'Etat ne distribue pas le même salaire au ministre et au sergent de ville, étant donné l'importance inégale de leurs fonctions. La justice commu tative concerne les rapports des personnes privées, particulièrement dans les contrats qu'elles passent entre elles elle est commutative (cette dénomination est due à saint Thomas) parce qu'elle règle les échanges, commutationes en latin, par exemple l'achat et la vente. Voir au chap. 2, y. 11; leçon 2, n° n. 8, p. 139.

[715] Lieux parallèles sur la justice de Dieu Somme Théologique P, Q. 21, a. 1 4 Sentences dist. 46, Q. 1, a. 1; 1 Contra Gentiles c. 93; De div. nom., c. 8, lect. 4. — Sur les parties de la justice Somme Théologique 2a-2 Q. 61, a. 1, 2, 3; 3Sentences dist. 33, Q. l, a. 3, q 4 dist. 46, Q. 1, a. 1, q 1; 5 Ethic., lect. 4 et 6.

Deum ab initio solum creaturas spirituales fecisse, et omnes aequales, ne ex eorum inaequalitate posset secundum rationem praedictam iniquitas Deo adscribi, sed postea creaturarum diversitas subsecuta est ex diversitate meritorum. Nam illarum creaturarum spiritualium quaedam per amorem conversae sunt ad Deum plus vel minus, et secundum hoc distincti sunt diversi ordines Angelorum : quaedam vero aversae sunt a Deo plus vel minus, et secundum hoc alligatae sunt corporibus vel nobilibus vel ignobilibus, quaedam quidem caelestibus corporibus, quaedam autem corporibus Daemonum, quaedam autem corporibus hominum. Et secundum hoc ratio condendi et distinguendi creaturas corporeas, est peccatum spiritualis creaturae. Quod est contra id quod Gen. I, 31 dicitur : *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, per quod datur intelligi quod causa producendi creaturas corporales, est bonitas, ut dicit Augustinus, de civitate Dei. Et ideo, hac opinione reiecta, videndum est qualiter apostolus dubitationem solvat, cum dicit *absit. Moysi enim dicit*, et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo solvit obiectionem praedictam quantum ad dilectionem sanctorum; secundo quantum ad odium seu reprobationem malorum, ibi *dicit enim Scriptura*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit auctoritatem Scripturae ex qua procedit solutio; secundo ex ea conclusionem inducit, ibi *igitur non volentis*, et cetera. Inducit autem auctoritatem quae habetur Exod. XXXIII, 19, ubi dixit dominus Moysi, secundum litteram nostram : *miserebor cui voluero, et clemens ero in quem placuero*, sed apostolus inducit eam secundum litteram Lxx, dicens *Moysi enim*	jugement." **767. —** Il faut savoir qu'Origène[716], voulant résoudre cette objection, est tombé dans l'erreur. Car il établit dans le Peri Archon (Traité des principes)[717] que Dieu, au commencement, n'a fait que des créatures spirituelles et toutes égales, afin que de leur inégalité on ne pût, par le raisonnement qui précède, attribuer de l'iniquité à Dieu. Mais par la suite la diversité des créatures résulta de la diversité des mérites. Car parmi ces créatures, certaines, par amour, se tournèrent plus ou moins vers Dieu d'où la distinction des divers ordres parmi les anges; d'autres par contre, se sont détournées plus ou moins de Dieu : d'où leur union à des corps nobles ou ignobles, les unes à des corps célestes, d'autres aux corps des démons, d'autres enfin aux corps des hommes. Selon cette doctrine, la raison de la création et de la distinction des créatures corporelles est le péché de la créature spirituelle. Doctrine qui contredit ces paroles de la Genèse : "Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites et elles étaient très bonnes "; ce qui donne à entendre que la cause de la production des créatures corporelles est la bonté, comme le remarque Augustin dans la Cité de Dieu**.** **768. —** Cette opinion <d'Origène> ayant été rejetée, il faut examiner comment l'Apôtre résout la difficulté, lorsqu'il dit : *Loin de là! Car il a dit à Moïse, etc.* A ce propos <l'Apôtre> fait deux choses **I)** Il résout en premier lieu l'objection précitée, quant à l'amour <de Dieu> pour les saints. **II)** Puis, quant à sa haine ou sa réprobation des méchants [n° 779] : Car l'Ecriture [718]dit, etc. **I.** Quant à l'amour de Dieu pour les saints **A)** <L'Apôtre> commence par citer l'autorité

[716] Lieux parallèles : Somme Théologique P, Q. 47, a. 1; Q. 65, a. 2; 2 Contra Gentiles c. 44, 45; 3 Contra Gentiles c. 97; De potent., Q. 3, a. 16; De anima, a. 7; Compend. theol., c. 73, 102; De div. nom., c. 4, lect. 16.

[717] Voir ORIGÈNE, Peri Archon II, 9, 6 (PG 11, 230 C; SC 252, 364-367). — Voir à ce sujet le commentaire qu'en fait saint Augustin (La Cité de Dieu XI, XXIII, l-2 [n° 35, 100-105]).

[718] Voir SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu XI, xxi et xxii (BA 35, 90-101).

dicit, dominus, *miserebor cui misereor, et misericordiam praestabo cui miserebor*, ubi secundum superficiem litterae omnia bona nostra Dei misericordiae adscribuntur secundum illud Is. c. LXIII, 7. — *miserationum domini recordabor, laudem domini super omnibus quae reddidit nobis*. Et Thren. III, 22. — *misericordiae domini quod non sumus consumpti, multae enim sunt miserationes eius*. Exponitur autem haec auctoritas in Glossa dupliciter, et secundum hoc ex auctoritate hac dupliciter solvitur quaestio et obiectio. Uno modo sic : *miserebor cui misereor*, id est illi qui est dignus misericordia; et, ad maiorem expressionem, iterat dicens *misericordiam praestabo cui misereor*, id est cui dignum iudico misereri : sicut et in Ps. CII, 13 dicitur : *misertus est dominus timentibus se*. Et secundum hoc licet misericorditer sua impendat, tamen ab iniustitia excusatur, quia dat quibus dandum est, et quia non dat cui dandum non est, secundum rectitudinem sui iudicii. Sed misereri cui dignum est, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut intelligatur aliquis dignus misericordia propter opera praeexistentia in hac vita, licet non in alia, ut posuit Origenes, quod pertinet ad haeresim Pelagianorum, qui posuerunt gratiam Dei hominibus secundum merita dari. Sed hoc stare non potest, quia, sicut dictum est, ipsa etiam bona merita sunt homini a Deo, et sunt praedestinationis effectus. Alio modo potest intelligi ut aliquis dicatur dignus misericordia, non propter aliqua merita praecedentia gratiam sed propter merita subsequentia, puta ut dicamus quod Deus dat alicui gratiam et proposuit eam ab aeterno illi se daturum, quem praescivit ea bene fore usurum. Et secundum hoc intelligit Glossa quod miseretur cui miserendum est. Unde dicit *miserebor cui misertus ero*, id est, illi miserebor vocando et gratiam apponendo, cui praescius ero quod misericordiam daturus essem, *sciens illum convertendum et apud me permansurum*. Sed videtur quod nec hoc convenienter dici possit.

de l'Ecriture, d'où procède la solution.

B) Puis, il en déduit une conclusion [n° 775] : 16 Cela ne dépend donc ni de celui qui veut, etc.

769. — A. <L'Apôtre> cite l'autorité de l'Exode**,** là où le Seigneur dit à Moïse, selon notre version : *Miserebor cui voluero et clemens ero in quem placuero* "Je ferai miséricorde à qui je voudrai et j'userai de clémence envers qui il me plaira")**,** mais il cite ce passage d'après la Septante : Mise reborcui misereor, et misericordiam praestabo cui miserebor (J'aurai pitié de qui j'ai pitié, et j'accorderai ma miséricorde à celui dont j'aurai pitié). A ne s'en tenir qu'à la lettre de ce verset, tous nos biens sont attribués à la miséricorde de Dieu, selon ce verset d'Isaïe : "Je me souviendrai des miséricordes du Seigneur, <je chanterai> la louange du Seigneur à cause de tout ce qu'il a fait pour nous " Et de Jérémie : "C'est aux miséricordes du Seigneur que nous devons de ne pas être consumés ", car "nombreux sont les effets de sa miséricorde "

770. — Or cette autorité <scripturaire> est expliquée dans *la Glose*[719] de deux manières et, selon ces explications, la question et l'objection sont résolues de deux manières en se fondant sur l'autorité scripturaire

1. Selon une première manière comme suit : J'aurai pitié de qui j'ai pitié, c'est-à-dire de celui qui est digne de miséricorde; et pour donner plus de force à ses paroles, il les répète en disant : *j'accorderai ma miséricorde à celui dont j'aurai pitié,* c'est-à-dire à celui que je juge digne d'être objet de pitié, ainsi qu'il est dit : < Le Seigneur a eu pitié de ceux qui le craignent." Dans ce sens, bien qu'il prodigue ses dons miséricordieusement, il n'est cependant pas accusé d'injustice, parce qu'il donne à ceux à qui il faut donner, et qu'il ne donne pas à ceux à qui il ne faut pas donner, suivant la rectitude de son jugement.

771. — Mais avoir pitié de celui qui en est digne peut s'entendre de deux manières :

a. Premièrement, en ce sens que l'on regarde quelqu'un comme digne de miséricorde à cause des œuvres préexistantes en cette vie et

[719] Voir Glosa in Rom. IX, 15 (GPL, col. 1459 C).

Manifestum est enim quod nihil potest poni ut ratio praedestinationis, quod est praedestinationis effectus, etiam si accipiatur prout est in Dei praescientia, quia ratio praedestinationis praeintelligitur praedestinationi, effectus autem in ipsa includitur. Manifestum est autem quod omne Dei beneficium quod homini confert ad salutem, est divinae praedestinationis effectus. Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo iustificatur, sed etiam ad gratiae usum : sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat ipsas formas in rebus, sed etiam ipsos motus et operationes formarum, eo quod Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo, ex formis nullus motus vel operatio sequitur. Sicut autem se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad usum ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem. Et ideo dicitur Is. XXVI, 12. — *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine*. Probat autem hoc speciali ratione Aristoteles de operibus voluntatis humanae. Cum enim homo habeat potentiam ad opposita, puta ad sedendum vel non sedendum, oportet quod reducatur in actum per aliquid aliud. Reducitur autem in actum alterius horum per consilium, ex quo unum oppositorum praeelegit alteri. Sed cum iterum homo	non pas dans une vie précédente, comme l'a soutenu Origène[720], ce qui relève de l'hérésie des pélagiens[721] prétendant que la grâce de Dieu est donnée aux hommes selon leurs mérites[722]. Mais cette doctrine ne peut se soutenir, parce que, comme on l'a dit, les bonnes œuvres méritoires de l'homme viennent de Dieu, et ce sont les effets de la prédestination. **772. —** b. Deuxièmement,[723] on peut regarder quelqu'un comme digne de miséricorde, non à cause de mérites qui précèdent la grâce, mais à cause de mérites subséquents : par exemple, nous disons que Dieu donne sa grâce à quelqu'un et s'est proposé de toute éternité de la donner à celui dont il a su à l'avance qu'il en ferait un bon usage. 2. C'est dans ce sens que *la Glose*[724] entend ce passage, à savoir que <Dieu> a pitié de celui dont il faut avoir pitié. Aussi dit-elle : J'aurai pitié de qui j'aurai pitié, c'est-à-dire j'aurai pitié de lui en l'appelant et en lui donnant la grâce, de celui dont je saurai dans ma prescience que je lui donnerai ma miséricorde, sachant qu'il se convertira et qu'il demeurera auprès de moi. Cependant, il semble que cette explication ne puisse pas être donnée avec convenance. Car il est manifeste qu'on ne peut avancer comme raison de la prédestination, ce qui en est l'effet, quand bien même on l'attribuerait à la

[720] Voir ORIGÈNE, Peri Archon II, 9, 8 (PG 11, 233 A; SC 252, 370-373). — Lieux parallèles Ad Rom. 9, 11 (éd. Marietti, n° 758) 9, 14 (éd. Marietti, n° 767).

[721] Voir SAINT AUGUSTIN, De haeresibus LXXXVIII (CCL 46, 340). Lieu parallèle : Ad Rom. 9, 11 (éd. Marietti, n°758).

[722] Comme l'a montré le père Henri Crouzel, l'hypothèse de la préexistence des âmes répond chez Origène d'une part à un état encore indéterminé de la doctrine sur l'origine de l'âme, d'autre part à un souci chrétien combattre le gnosticisme marcionite et valen tinien (voir Origène, chap. xi, p. 267-284). D'autre part, si "on étudie l'ensemble des textes où Origène traite des rapports de la grâce divine avec la liberté humaine, les complétant les uns avec les autres, on s'aperçoit qu'il est orthodoxe sur ce point * (ibid., p. 227). Mais il est vrai que certaines déclarations, prises isolément, pouvaient autoriser saint Jérôme (que suit ici saint Thomas), à faire d'Origène l'ancêtre de Pélage. Voir également, l'article " Origène" (Gaston Bardy) dans DTC, t. XI, col. 1544-1545.

[723] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 5; 1 Sentences dist. 41, Q. 1, a. 3; 3 Contra Gentiles c. 163; De veritate, Q. 6, a. 2; Super Ioan. 15, 16, lect. 3 (éd. Marietti, n° 2020."); AdRom. 1, 4, lect. 3 (éd. Marietti, n° 43."); 8, 30, lect. 6 (éd. Marietti, n° 707."); Ad Ephes. 1, 5, lect. 1 (éd. Marietti, n° 9."); 1, 11, lect. 4 (éd. Marietti, n° 33.").

[724] Voir Glosa in Rom. IX, 15 (GPL, col. 1459 C).

habet potentiam consiliandi vel non consiliandi, oportebit esse aliquid per quod reducatur in actum consilii. Et cum in hoc non sit procedere in infinitum, oportet esse aliquod principium extrinsecum superius homine, quod ipsum moveat ad consiliandum, et hoc non est aliud quam Deus. Sic igitur ipse usus gratiae est a Deo, nec propter hoc superfluit habitus gratiae, sicut nec superfluunt formae naturales, quamvis Deus in omnibus operetur, quia, sicut dicitur Sap. VIII, 1, *ipse disponit omnia suaviter*, quia scilicet per suas formas omnia inclinantur quasi sponte in id ad quod ordinantur a Deo. Sic igitur non potest esse quod merita consequentia gratiam sint ratio miserendi aut praedestinandi, sed sola Dei voluntas, secundum quam misericorditer aliquos liberat. Manifestum est enim quod iustitia distributiva locum habet in his quae dantur ex debito, puta si aliqui meruerunt mercedem, ut plus laborantibus maior merces donetur, non autem habet locum in his quae sponte et misericorditer aliquis dat; puta si aliquis duos pauperes in via inveniens det uni quod potest, vel disponit in eleemosynam dare, non est iniquus sed misericors. Similiter si aliquis, duobus aeque ipsum offendentibus, uni dimittat offensam et non alteri, est misericors uni, et iustus ad alterum, neutri vero iniquus. Cum enim omnes homines propter peccatum primi parentis damnationi nascantur obnoxii, quos Deus per suam gratiam liberat, sola misericordia liberat : et sic quibusdam est misericors, quos liberat, quibusdam autem iustus, quos non liberat, neutris autem iniquus. Et ideo apostolus

prescience de Dieu; parce que la raison de la prédestination est conçue avant la prédestination elle-même, tandis que l'effet est contenu dans celle-ci. Il est aussi manifeste que tout bienfait de Dieu conféré à l'homme en vue du salut est un effet de la prédestination divine. Or le bienfait divin ne s'étend pas seulement à l'infusion de la grâce par laquelle l'homme est justifié, mais aussi à l'usage de cette grâce; de même que, dans les choses naturelles, non seulement Dieu cause les formes elles-mêmes, mais aussi les mouvements eux-mêmes et les opérations de ces formes; <ainsi, > parce que Dieu est le principe de tout mouvement, si son opération sur l'objet à mouvoir vient à cesser, aucun mouvement ou opération ne résulte de ces formes[725]. Or de même que l'habitude de la grâce ou de la vertu dans l'âme est relative à l'usage qu'on en fait, ainsi en est-il de la relation de la forme naturelle à son opération. Voilà pourquoi il est dit dans Isaïe "Seigneur, tu nous donneras la paix car tu as opéré toutes nos œuvres pour nous."

773. — Aristote[726] prouve ce principe, à l'égard des opérations de la volonté humaine, par un raisonnement particulier. L'homme ayant la puissance des contraires, par exemple de s'asseoir ou de ne pas s'asseoir, il faut que cette puissance passe à l'acte par un autre moteur. Or cette puissance passe à l'acte par le conseil (ou la délibération)[727] à partir duquel l'homme choisit l'un des contraires de préférence à l'autre. Mais comme l'homme a aussi la puissance de délibérer ou de ne pas délibérer, il faut qu'il y ait un moteur qui le fasse passer à l'acte de délibérer. Et comme on ne peut procéder ainsi à l'infini, il faut

[725] L'habitude, c'est-à-dire l'habitus, est en effet, comme nous l'avons déjà expliqué, une disposition acquise de l'âme qui la perfec tionne en vue d'une opération à accomplir. L'habitus est essentiellement opératif. Cela est vrai même de l'habitus de la grâce (la grâce habituelle distincte de la grâce actuelle), qui cependant est un habitus entitatif (la grâce habituelle est reçue dans l'être), mais ordonné aux opérations sanctifiantes. Ce que dit ici saint Thomas, c'est que l'habitus de la grâce dépend de Dieu non seulement en tant qu'entitatif, mais aussi en tant qu'opéraeif, de même que, dans l'ordre naturel, les opérations d'un être ou d'une chose découlent de sa nature (la "forme" que Dieu lui a donnée), mais requièrent en outre le concours continuel de l'efficace divine. La providence de Dieu gouverne toute chose. Voir les belles analyses d'Etienne GIL50N Le thomisme, p. 243-250.

[726] Voir ARISTOTE, Métaphysique, livre thêta (IX), 3 (AL, XXV, 2, p. 171); Eshique à Eu&me, lib. VIII, c. 2.. — Lieux parallèles : Super Metaphys. IX, lect. 3 (éd. Marietti, n° 1795-1814).

[727] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 14; 2a-2ae, Q. 49, a. 5.

quaestionem solvit per auctoritatem, quae omnia divinae misericordiae adscribit. Sciendum est tamen quod Dei misericordia secundum tria attenditur. Primo quidem secundum praedestinationem, qua ab aeterno proposuit aliquos liberare. Ps. CII, 16. — *misericordia eius ab aeterno et usque in aeternum*. Secundo, secundum vocationem et iustificationem quibus homines salvat ex tempore. Tit. III, 5. — *secundum suam misericordiam salvos nos fecit*. Tertio, magnificando per gloriam, quando liberat ab omni miseria. Ps. CII, 4. — *qui coronat te in misericordia et miserationibus*. Et ideo dicit *miserebor*, scilicet vocando et iustificando, *cui*	qu'il y ait un principe extrinsèque et supérieur à l'homme, qui le meuve en vue de délibérer, et ce principe n'est autre que Dieu. Ainsi donc l'usage même de la grâce vient de Dieu, et l'habitude de la grâce n'est pas pour cela superflue, pas plus que ne sont superflues les formes naturelles, bien que Dieu opère en tout. Car, selon la Sagesse, <Lui-même> "dispose toutes choses avec douceur ", à savoir parce que par ses formes toutes choses sont inclinées comme d'elles-mêmes vers leur fin ordonnée par Dieu[728]. Ainsi donc il n'est pas possible que les mérites subséquents à la grâce soient la raison d'avoir pitié ou de prédestiner, mais seulement la volonté de Dieu[729], en tant que

[728] Il y a en effet une difficulté : si les opérations de la grâce, comme celles de la nature, requièrent l'efficace divine, à quoi bon avoir donné la grâce aux baptisés et une forme aux êtres créés ?

L'efficacité des causes secondes ne va-t-elle pas être noyée dans la toute-puissance de l'efficacité divine ? Et n'est-ce pas alors l'ordre du monde qui devient inutile et la consistance du créé qui s'évanouit en même temps que le libre arbitre de la créature raisonnable ? Saint Thomas répond que l'efficace divine meut chaque chose selon la forme qu'elle a reçue, et qu'ainsi c'est d'elle-même qu'elle incline vers sa fm " Par leurs formes et leurs habitus, tous les êtres sont inclinés vers ce â quoi Dieu les ordonne et les meut, afin qu'ils y tendent non pas forcés de l'extérieur, mais comme spontanément" (Henn BOUILLARD, Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin, p. 163-164).

[729] Il est clair que saint Thomas veut sauvegarder et la valeur du mérite humain et la primauté de la grâce divine. Cette primauté est mise en rapport avec la doctrine d'Aristote, ce qui offre quelque difficulté dans la mesure où ce que dit Aristote vaut pour l'ordre de la nature et qu'il s'agit pour lors de l'ordre de la grâce. La doctrine d'Aristote ainsi invoquée est d'abord celle qui énonce l'antériorité nécessaire de l'acte par rapport à ce qui est en puissance. On la trouve au livre thêta de la Métaphysique, (chap. 8) qui établit la nécessité d'un premier Moteur " un acte est toujours préexistant â un autre acte, Jusqu'à ce qu'on arrive à l'acte du premier Moteur éternels (l050b5). En effet, être en puissance, c'est être en puis sance des contraires (si je peux être assis, c'est que je peux ne pas l'être), et le passage à l'acte requiert un principe déterminant en acte; or, il faut bien s'arrêter (ananké stênai) et rejeter la régression indéfinie (kai mê eu apeiron ienai, Physique VIII, 5, 256 a 29), puisque, si l'acte premier n'est pas donné, les actes subséquents ne le seront pas non plus. Toutefois, en tous ces textes, il n'est question chez Aristote ni de volonté, ni de libre arbitre. Le point de vue est nettement physique ou métaphysique. Au demeurant, l'Acte premier ou Moteur éternel, c'est-â-dire Dieu, n'a chez Aristote aucune volonté relativement aux puissances qu'il actualise à titre de Fin suprême. Ce Dieu est une Intelligence dont la Vie est de se penser elle-même; il n'a aucune pensée du monde ni aucune volonté sur lui. A fortiori ignore-t-il ce que peut être la grâce. Cependant, il est un texte d'Aristote qui commença de circuler dans la seconde moitié du xiii' siècle et que saint Thomas cite pour la première fois dans la Somme contre les Gentils (livre III, chap. 89)

— exception faite de sa citation raturée à la fin du e. 75, non repro duite dans le texte courant il s'agit de l'*Ethique* eudémienne, ou *Ethique* à Eudéme, d'authenticité aujourd'hui peu contestée et dans laquelle (voir livre VIII, chap. 2, 1246 b 37-1248 b 11) se lit une analyse de la notion du hasard

misereor, praedestinando et misericordiam praestando, finaliter glorificando eum cui misereor vocando et iustificando. Et hic sensus magis concordat cum nostra littera, quae dicit : *miserebor cui voluero, et clemens ero cui mihi placet*. Ubi manifeste non meritis, sed soli divinae voluntati adscribitur divina misericordia. Deinde, cum dicit *igitur non volentis*, etc., concludit propositum ex praemissa auctoritate. Et potest haec conclusio multipliciter intelligi; uno modo sic : *igitur*, ipsa salus hominis, *non est volentis neque currentis*, id est non debetur alicui per aliquam eius voluntatem, vel exteriorem operationem, quae dicitur cursus secundum illud 1 Co IX, 24. — *sic currite ut comprehendatis, sed est miserentis Dei*, id est, procedit ex sola Dei misericordia, et maxime sequitur ex auctoritate inducta Deut. IX, 4. — *nec dicas in corde tuo : propter iustitiam meam introduxit me dominus, ut terram hanc possiderem*. Potest autem et aliter intelligi ut sit sensus : omnia procedunt ex Dei misericordia, *igitur non est volentis*, scilicet	miséricordieusement elle libère quelques hommes. Car il est manifeste que la justice distributive[730] a lieu quand on donne ce qui est dû : par exemple, si plusieurs ouvriers méritent un salaire, on doit en donner un plus grand à ceux qui travaillent davantage; mais cette justice n'a pas lieu quand on donne spontanément et miséricordieusement par exemple, si quelqu'un rencontrant sur son chemin deux pauvres donne à l'un ce qu'il peut ou ce qu'il a résolu de donner en aumône, il n'est pas injuste mais miséricordieux. Semblablement, si celui qui a été également offensé par deux personnes remet à l'une son offense et non pas à l'autre, il est miséricordieux à l'égard de la première et juste envers la seconde, mais il n'est injuste ni à vis-à-vis de la première ni vis-à-vis de la seconde. Or étant donné que tous les hommes naissent passibles de la damnation à cause du péché du premier père, ceux que Dieu libère par sa grâce, il les libère par sa seule miséricorde. Ainsi <Dieu> est miséricordieux à l'égard de ceux qu'il libère, et juste à l'égard de ceux qu'il ne libère pas; mais il

(fortuna en latin) d'inspiration reli gieuse d'où le titre sous lequel elle circulait et que saint Thomas parfois utilise : Liber de bonafortuna (voir à ce propos l'introduction à la Somme contre les Gentils par le père René-Antoine Gauthier, p. 80-83). Ce livre comprend deux chapitres : le premier est emprunté à la Grande morale (livre II, chap. 8, 1206 b 30-1207 b 19), le second à l'*Ethique* à Eudéme (livre VIII, chap. 2, l246b37-l248b 11). Il semble que ce soit dans ce Livre de la bonne fortune que saint Thomas ait trouvé la confirmation aris totélicienne que la motion de l'Acte premier s'exerce directement sur la volonté elle-même, parce que tout acte volontaire présup posant une délibération elle-même volontaire, il faut bien supposer, dit Aristote, sous peine d'une impossible régression indéfinie, que " ce qui est divin en nous meut toutes choses." Autrement dit, Dieu est le principe extérieur qui meut la volonté immédiatement et de l'intérieur, et non seulement en donnant à voit des objets extérieurs désirables (voir Somme Théologique ifl-2ae, Q. 9, a. 4 et a. 6). Autrement dit, le mystère de la volonté, qui se présuppose elle-même en tant que commencement absolu est tel qu'il suppose l'immédiateté du seul Moteur absolument initial. Ainsi est rendue possible, selon les exigences mêmes de la philosophie, l'action de la grâce divine requise nécessairement dans l'ordre surnaturel. C'est ce que saint Thomas annonce à la fin de l'article 6 susmentionné, et ce qu'il expose clairement à la première solution de l'article 2 de la question 109. Comme le montre la fin de ce paragraphe 773, l'ordre de la grâce n'anéantit pas l'o, xlre des déterminations naturelles (dont relève la justice distributive), mais il ne lui est pas soumis : Dieu n'est Jamais injuste. — Nous citons le texte de l'*Ethique* à Eudàme d'après Th. Deman, "Le "Uber de bona fortuna" dans la théologie de saint Thomas d'Aquin", p. 40.

[730] Lieu parallèle 5. Th. Ia, Q. 21, a. 1.

velle, *neque currentis*, scilicet currere, sed utrumque *est miserentis Dei*, secundum illud 1 Co c. XV, 10. — *non autem ego, sed gratia Dei mecum*. Et Io. XV, 5. — *sine me nihil potestis facere*. Sed si hoc solum in hoc verbo intellexisset apostolus, cum etiam gratia sine libero arbitrio hominis non velit neque currat, potuisset e converso dicere : non est miserentis Dei, sed volentis et currentis, quod aures piae non ferunt. Unde plus aliquid est ex his verbis intelligendum, ut scilicet principalitas gratiae Dei attribuatur. Semper enim actio magis attribuitur principali agenti, quam secundario, puta si dicamus quod securis non facit arcam, sed artifex per securim. Voluntas autem hominis movetur a Deo ad bonum. Unde supra VIII, v. 14 dictum est : *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*. Et ideo hominis operatio interior non est homini principaliter, sed Deo attribuenda. Phil. II, 13. — *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*. Sed si non est volentis velle, neque currentis currere, sed Dei moventis ad hoc hominem, videtur quod homo non sit dominus sui actus, quod pertinet ad libertatem arbitrii. Et ideo dicendum est, quod Deus omnia movet, sed diversimode, inquantum scilicet unumquodque movetur ab eo secundum modum naturae suae. Et sic homo movetur a Deo ad volendum et currendum per modum liberae voluntatis. Sic ergo velle et currere est hominis, ut libere agentis : non autem est hominis ut principaliter moventis, sed Dei. Deinde, cum dicit *dicit enim Scriptura*, etc., solvit quaestionem praemissam quantum ad reprobationem malorum. Et primo inducit auctoritatem; secundo infert conclusionem, ibi *ergo cui vult miseretur*, et cetera. Dicit ergo : ita ostensum est quod non est iniquitas apud Deum, quantum ad hoc quod ab aeterno diligit iustos. Sed etiam nec quantum ad hoc quod ab aeterno reprobat malos. *Dicit enim Scriptura* ex ore Dei, Ex. IX, 16. — *quia in hoc ipsum excitavi te*, vel *servavi te*, secundum aliam litteram, *ut*

n'est injuste ni vis-à-vis des uns ni vis-à-vis des autres. Voilà pourquoi l'Apôtre résout la question par l'autorité <scripturaire> qui attribue toutes choses à la miséricorde divine.

774. — Il faut savoir que la miséricorde de Dieu peut être considérée sous trois rapports :

— D'abord, relativement à la prédestination selon laquelle de toute éternité Dieu s'est proposé de libérer les hommes : "La miséricorde du Seigneur est de toute éternité et jusqu'à l'éternité sur ceux qui le craignent."

— Ensuite, relativement à la vocation et à la justification, par lesquelles il sauve les hommes dans le temps : "Ce n'est pas par les œuvres de justice que nous avons faites qu'il nous a sauvés, mais selon sa miséricorde."

— Enfin, en magnifiant par la gloire, quand il libère de toute misère : "C'est lui qui te couronne de miséricorde et de bontés." Et voilà pourquoi il dit : *J'aurai pitié,* à savoir en l'appelant et en le justifiant, de qui j'ai pitié, en le prédestinant, en lui accordant ma miséricorde, et finalement en glorifiant celui dont j'ai pitié, en l'appelant et en le justifiant. Cette interprétation s'accorde mieux avec notre version, qui dit : "Je ferai miséricorde à qui je voudrai, et j'userai de clémence envers qui il me plaira[731]." Paroles qui montrent manifestement que ce n'est pas aux mérites, mais à la seule volonté divine que la miséricorde divine est attribuée.

775. — B. En disant ensuite : 16 Cela ne dépend donc ni de celui qui veut, etc., <l'Apôtre> déduit sa conclusion de l'autorité <scripturaire> citée. Et cette conclusion peut se comprendre de plusieurs manières

1. D'abord, ainsi : le salut même de l'homme, ne dépend donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, c'est-à-dire n'est dû à personne en raison de son vouloir ou d'une œuvre extérieure, qui est appelée du nom de course (selon cette parole de l'Apôtre : "Courez donc de telle sorte que vous remportiez le prix "), mais de Dieu qui aura pitié, c'est—à-dire qu'il procède de la seule miséricorde de Dieu; et cela ressort surtout de l'autorité scripturaire qui suit : "Ne dis point

[731] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 6; 1 sens., dist. 40, Q. 3 De veritate, Q. 6, a. 3; Dequodlibet 11, Q. 3; 12, Q. 3, a. 1.

ostendam in te virtutem meam ut annuntietur nomen meum in universa terra. Nostra autem littera sic habet : *et idcirco posui te, ut ostendam in te fortitudinem meam, ut enarretur nomen meum in omni terra*. Ubi primo, consideratum est quid Deus circa reprobos faciat, quod ostendit dicens *in hoc ipsum servavi te*, id est dignus eras mori propter mala quae feceras, supra c. I, 32. — *qui talia agunt, digni sunt morte*, sed tamen non statim tibi mortem induxi sed servavi te in vita eo fine quo sequitur, *ut* scilicet *ostendam*, et cetera. Et in hoc etiam sensu potest legi quod dicitur *excitavi te*, id est, cum apud me pro tuis meritis mortuus esses, concessi tibi vitam, quasi te excitarem. In quo apparet quod Deus iniquitatem reprobis non facit, cum ipsi ex suis meritis essent digni statim consumi, sed hoc ipsum quod eos servat in vita, procedit ex nimia sua bonitate. Ier. X, 24. — *corripe me, domine verumtamen in iudicio et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me*. Alio modo potest intelligi *excitavi te*, in peccatum, ut deterior fias. Quod quidem non est intelligendum hoc modo quod Deus in homine causet malitiam, sed est intelligendum permissive, quia scilicet ex iusto suo iudicio permittit aliquos ruere in peccatum propter praecedentes iniquitates, sicut supra I, 24 dictum est : *tradidit eos Deus in reprobum sensum*. Sed aliquid amplius videtur mihi in hoc esse intelligendum, quia, videlicet, instinctu quodam interiori moventur homines a Deo ad bonum et ad malum. Unde Augustinus dicit in libro de gratia et libero arbitrio, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum. Unde et Deus dicitur saepius suscitare aliquos ad bonum, secundum illud Dan. XIII, 45. — *suscitavit Deus spiritum pueri iunioris*. Dicitur etiam suscitare aliquos ad malum faciendum, secundum illud Is. XIII, 17. —

en ton cœur, lorsque le Seigneur ton Dieu les aura détruits en ta présence : C'est à cause de ma justice que le Seigneur m'a introduit dans cette terre pour la posséder."

776. — 2. On peut encore comprendre la conclusion autrement : Toutes choses procèdent de la miséricorde de Dieu, cela ne dépend donc ni de celui qui veut, à savoir, du vouloir, ni de celui qui court, à savoir de courir, mais l'un et l'autre dépendent de Dieu qui aura pitié, selon ces paroles <de Paul> aux Corinthiens : "Plus qu'eux tous j'ai travaillé, non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu avec moi "; et de Jean : "Sans moi vous ne pouvez rien faire."

777. — 3. Mais si l'Apôtre n'avait en vue dans ces paroles que ce sens, alors, étant donné que la grâce sans le libre arbitre de l'homme ne veut ni ne court, il aurait pu dire au contraire Cela ne dépend pas de Dieu qui a pitié, mais de celui qui veut et qui court, langage que des oreilles pieuses ne supporteraient point. Il faut donc entendre dans ces paroles quelque chose de plus, à savoir que le principal est attribué à la grâce de Dieu. Car l'action est toujours attribuée à l'agent principal[732], de préférence à l'agent secondaire; c'est ainsi que nous disons que ce n'est pas la hache qui fait le coffre, mais l'artisan au moyen de la hache. Or la volonté de l'homme est mue vers le bien par Dieu; aussi <l'Apôtre> a-t-il dit plus haut : "Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu." Et c'est pourquoi l'opération intérieure de l'homme ne doit pas lui être principalement attribuée, mais à Dieu : "C'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire, selon sa bonne volonté "

778. — **4**. Cependant si vouloir ne dépend pas de celui qui veut, ni courir de celui qui court, mais de Dieu qui meut l'homme en vue de cela, il semble que ce dernier ne soit plus maître de son acte propre, lequel relève de son libre arbitre. Il faut donc dire que Dieu meut toutes choses, mais diversement, à savoir en tant que chacune d'elle est mue selon le mode

[732] Lieux parallèles " Somme Théologique 1a-2ae, Q. 16, a. 1, eoncl. Q. 172, s. 2, sol. 3; 3a, Q. 13, a. 3, conci. ; Q. 15, a. 9, sol. 1; 3 Contra Gens., c. 24; De veritate, Q. 5, a. 9, concl. ; Q. 12, a. 8, sol. 5; De malo, Q. 7, a. 6, concl.

suscitabo Medos qui sagittis parvulos interficiant. Aliter tamen ad bona, aliter ad mala : nam ad bona inclinat hominum voluntates directe et per se, tamquam actor bonorum; ad malum autem dicitur inclinare vel suscitare homines occasionaliter, inquantum scilicet Deus homini aliquid proponit vel interius, vel exterius, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum; sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum. Supra II, 4. — *ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit : secundum autem duritiam tuam et cor impoenitens thesaurizas tibi iram in die irae*. Et Iob XXIV, 23. — *dedit ei Deus locum poenitentiae, et ille abutitur eo in superbia*. Et similiter Deus quantum est de se, interius instigat hominem ad bonum, puta regem ad defendendum iura regni sui, vel ad puniendum rebelles. Sed hoc instinctu bono malus homo abutitur secundum malitiam cordis sui. Et hoc patet Is. X, 6, ubi dicitur de Assur : *ad gentem fallacem mittam eum, contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat spolia*, et cetera. Et post : *ipse autem non sic arbitrabitur, et cor eius non ita*	de sa nature. Ainsi l'homme est mû par Dieu en vue de vouloir et de courir selon le mode d'une volonté libre. Donc vouloir et courir dépendent de l'homme en tant qu'agent libre, non cependant de l'homme comme moteur principal, car cela relève de Dieu[733]. **779. — II**. Lorsque <l'Apôtre> dit[734] **:** Car l'Ecriture dit au Pharaon, etc., il résout la question précitée quant à la réprobation des méchants. Et **A)** Il commence par citer l'autorité <scripturaire>. **B)** Puis, il en déduit sa conclusion [n° 783] : 18 Donc il a pitié de qui il veut, etc. **780. — A**. Il dit donc : On a démontré qu'il n'y a pas d'iniquité en Dieu, en ce que de toute éternité il aime les justes, mais ne réprouve pas semblablement les méchants. Car l'Ecriture met dans la bouche de Dieu ces paroles : C'est pour cela même que je t'ai suscité, ou : "je t'ai conservé", selon une autre version[735], pour montrer en toi ma puissance, et pour que mon nom soit annoncé dans toute la terre. Mais notre version[736] lit ainsi : "Je t'ai établi pour montrer en toi ma puissance, et pour que mon nom soit annoncé dans toute

[733] Ces deux paragraphes 777 et 778 précisent aussi clairement que possible les rapports réciproques de la grâce et de la liberté. Nous avons souligné précédemment le souci de saint Thomas de sauve garder la place du libre arbitre et la consistance de l'ordre des natures face à la primauté et à l'absolue indépendance du vouloir miséricordieux de l'Acte premier. Nous en voyons maintenant la justification, conformément au principe — souvent allégué — que l'action doit être attribuée à l'agent principal sans que soit niée pour autant la fonction du moyen à l'aide duquel il l'accomplit " c'est l'homme qui pense ou qui coupe le bois, mais à l'aide de l'intellect ou de la hache, agents secondaires. Cependant si l'homme, c'est-â-dire le libre arbitre, est agent principal relativement à l'acte de penser ou de menuiser, de courir et de vouloir, relativement à la motion de la grâce divine et à la primauté de son efficace, il devient agent secondaire et subordonné, indispensable assurément mais en dépendance du bien vers lequel Dieu l'appelle à se mouvoir librement. C'est Dieu lui-même qui donne au libre arbitre humain de s'exercer. La motion divine ne s'exerce pas " seulement au départ du mouvement volontaire, comme une chiquenaude initiale " elle le domine de bout en bout, comme sa cause première (voir Somme Théologique 1a-2ae, Q. 9, a. 6, sol. 3). Elle n'empêche pas que le vouloir procède de la volonté comme de son principe; bien plutôt, c'est elle qui confère à la volonté le pouvoir de produire d'elle-même son action. Nous touchons ici au mystère de l'action divine dans l'homme, à la source de son action personnelle." (S. PINCKAERS, Les Actes humains, t. I, appendice I, note explicative [dans Somme Théologique 1a-2ae, Q. 6-17, Paris, Ed. du Cerf, 1962 [n° 1997], p. 325).

[734] Lieux parallèles " Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 6; 1 Sentences dist. 40, Q. 3 Devenu., Q. 6, a. 3; Dequodlibet 11, Q. 3; 12, Q. 3, a. 1.

[735] Citation de Ex 9, 16 selon la Vetus latina. Voir DOM SABATIER, Bibi. saer., t. I, p. 152. Cette version figure notamment dans les Commentaria in epistoiam ad Romanos d'Ambrosiaster (CSEL 81/1, 322-325).

[736] Citation de Ex 9, 16 selon la Vulgate.

aestimabit, sed ad conterendum erit cor eius. Et hoc modo circa Pharaonem accidit, qui cum a Deo excitaretur ad regni sui tutelam, abusus est hac excitatione in crudelitatem. Secundo, oportet considerare quo fine Deus ista partim faciat et partim permittat. Est enim considerandum, quod Deus operatur in creaturis ad suam manifestationem, secundum illud supra I, 20. — *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Unde et huiusmodi excitatio in hoc ipsum ordinatur, et quantum ad praesentes, *ut ostendam in te virtutem meam*, Ex. XIV, 31. — *viderunt filii Israel manum magnam, quam exercuerat dominus contra Aegyptios*, et quantum ad absentes, *ut annuntietur nomen meum in universa terra*. Ps. XCV, 3. — *annuntiate inter gentes gloriam eius*. Sic igitur patet quod quantum ad hoc, non est iniquitas apud Deum, quia utitur creatura sua secundum eius merita ad gloriam suam. Et in hoc eodem sensu potest exponi si dicatur, *posui te*, id est ordinavi malitiam tuam ad gloriam meam; Deus enim malitiam ordinat, sed non causat. Deinde cum dicit *ergo cui vult miseretur*, etc.; infert conclusionem quamdam ex utraque auctoritate supra inducta. Nam ex eo quod dictum est *miserebor cui misereor*, concludit *ergo cui vult miseretur*. Ps. CII, 13. — *misertus est dominus timentibus se*. Ex eo vero quod dictum est : *in hoc ipsum excitavit te*, concludit *et quem vult indurat*. Is. LXIII, 17. — *indurasti cor nostrum, ne timeremus te*. Eccli. XXXIII, 12. — *ex ipsis benedixit et exaltavit, et ex ipsis maledixit et humiliavit*. Et quidem quod dicitur de Dei misericordia, dubitationem non habet, suppositis his quae praemissa sunt. Sed circa indurationem videtur esse duplex dubitatio. Primo quidem quia duritia cordis ad culpam pertinere videtur, secundum illud Eccli. c. III, 27. — *cor durum male habebit in novissimo*. Si ergo Deus indurat, sequitur quod sit auctor culpae. Contra quod dicitur Iac. I, 13. — *Deus intentator malorum est*. Ad quod

la terre."

781. — 1. Ici, il faut d'abord considérer ce que Dieu fait à l'égard des réprouvés. <L'Apôtre> le montre en disant : "C'est pour cela même que je t'ai conservé[737]", c'est-à-dire tu étais digne de mourir à cause des maux que tu avais commis : "Ceux qui commettent de telles actions sont dignes de mort "; cependant je ne t'ai point fait mourir aussitôt, mais je t'ai conservé en vie pour la fin suivante, c'est-à-dire pour que mon nom soit annoncé dans toute la terre.

On peut aussi entendre dans ce sens ces paroles : je t'ai suscité, c'est-à-dire alors qu'à mes yeux tu méritais la mort, je t'ai néanmoins concédé la vie, comme si je te ressuscitais. On voit par là que Dieu ne traite pas les réprouvés avec iniquité, puisque eux-mêmes méritaient en toute justice d'être aussitôt exterminés; mais le fait même qu'il les conserve en vie résulte de sa très grande bonté : "Corrige-moi, Seigneur, mais cependant dans ta justice, et non pas dans ta fureur, de peur que tu ne me réduises au néant."

On peut encore comprendre ces mots : *je t'ai suscité,* c'est-à-dire pour le péché, afin que tu deviennes plus mauvais Non qu'il faille comprendre que Dieu cause la malice dans l'homme, mais qu'il la permet, à savoir que par son juste jugement il permet que certains se précipitent dans le péché à cause de leurs iniquités précédentes, comme <l'Apôtre> l'a dit plus haut : "Dieu les a livrés à leur sens réprouvé." Cependant il me semble qu'il faut ici comprendre quelque chose de plus, à savoir que par une sorte de stimulation intérieure les hommes sont mus par Dieu vers le bien ou vers le mal. C'est ainsi qu'Augustin dit, dans son livre De la grâce et du libre arbitre[738], que Dieu opère dans le cœur des hommes pour incliner leur volonté selon ce qu'il veut, soit au bien en vertu de sa miséricorde, soit au mal à cause de leurs mérites. Aussi dit-on plus souvent de Dieu qu'il suscite certains en vue du bien, selon cette parole de Daniel : "Dieu suscita l'esprit

[737] Lieux parallèles : Somme Théologique 1 Q. 23, a. 3."
[738] Voir SAINT AUGUSTIN, De gratia et iibero arbitrio, XXI, 43 (BA 24, 196-197).

dicendum quod Deus non dicitur indurare aliquos directe, quasi in eis causet malitiam, sed indirecte, inquantum scilicet ex his quae facit in homine intus vel extra, homo sumit occasionem peccati, et hoc ipse Deus permittit. Unde non dicitur indurare quasi immittendo malitiam, sed non apponendo gratiam. Secunda dubitatio est, quia ipsa obduratio non videtur divinae voluntati posse adscribi, cum scriptum sit I Thess. IV, 3. — *haec est voluntas Dei sanctificatio vestra*. Et I Tim. II, 4. — *qui vult omnes homines salvos fieri*. Ad quod dicendum est, quod tam misericordia quam iustitia dispositionem voluntatis important. Unde sicut miseratio attribuitur divinae voluntati, ita et id quod est iustitiae. Sic ergo intelligendum est *cui vult miseretur*, scilicet per suam misericordiam, et *quem vult indurat*, per suam iustitiam; quia illi, quos indurat, hoc merentur ut indurentur ab ipso, ut supra cap. 1 dictum est.	saint d'un jeune enfant dont le nom est Daniel." On dit semblablement qu'il suscite certains pour commettre le mal, selon cette parole d'Isaïe : "Je susciterai contre eux les Mèdes qui de leurs flèches tueront les petits enfants " Mais différente est sa manière de susciter en vue du bien et en vue du mal. Car, en vue du bien, Dieu incline la volonté des hommes directement et par lui-même, en tant qu'acteur du bien; mais en vue du mal, on dit que Dieu incline ou suscite les hommes occasionnellement, c'est-à-dire en tant qu'il propose à l'homme, soit intérieurement, soit extérieurement, quelque chose qui, dans la mesure où cela dépend de Dieu, le porte au bien; mais l'homme à cause de sa malice en use avec perversité en vue du mal : "Ignores-tu que la bénignité de Dieu t'amène à la pénitence ? Cependant, par ton endurcissement et par ton cœur impénitent, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et <de la révélation> du juste jugement de Dieu." Et encore : "Dieu lui a donné lieu de faire pénitence, et lui en abuse pour s'enorgueillir." De même aussi, Dieu, dans la mesure où cela dépend de lui, stimule l'homme au bien : par exemple, un roi à défendre les intérêts de son royaume, ou à punir les rebelles. Mais l'homme mauvais abuse de cette bonne stimulation selon la malice de son cœur. On le voit dans <le livre> d'Isaïe, où il est dit d'Assur : "Je l'enverrai vers une nation trompeuse, je lui donnerai des ordres contre le peuple de ma fureur, afin qu'il emporte des dépouilles, et qu'il enlève du butin, et qu'il le foule aux pieds comme la boue des places publiques." Mais ensuite "lui-même ne pensera pas ainsi et son cœur n'aura pas un pareil sentiment; mais son cœur sera porté à la destruction et à la ruine totale d'un grand nombre de nations." C'est ce qui est arrivé à Pharaon qui, poussé par Dieu à défendre son royaume, a abusé de cette incitation pour <satisfaire> sa cruauté. **782. —** 2. Il faut considérer, en second lieu [n° 781], à quelle fin Dieu en partie accomplit ces choses, et en partie les permet. Car il faut considérer que Dieu opère dans ses créatures en vue de sa propre manifestation,

	selon ces paroles <commentées> plus haut : "<Les perfections> invisibles <de Dieu> sont rendues visibles à l'intelligence par ses œuvres." Cette sorte d'incitation est donc ordonnée à cette fin, et par rapport à ceux qui sont présents, pour montrer en toi ma puissance — "<Les fils d'Israël> virent la main puissante qu'avait étendue le Seigneur contre <les Egyptiens> " — et par rapport à ceux qui sont absents, pour que mon nom soit annoncé dans toute la terre. — "Annoncez parmi les nations sa gloire." Il est donc de toute évidence qu'en ce point il n'y a de la part de Dieu aucune iniquité, puisqu'il se sert de sa créature pour sa propre gloire, d'après les mérites qu'elle s'est acquis. Et dans le même sens on peut expliquer ces mots : *"je t'ai établi",* c'est-à-dire j'ai ordonné ta malice à ma gloire. En effet, Dieu ordonne la malice, mais sans la causer. **783. — B**. En disant : 18 Donc il a pitié de qui il veut, etc., <l'Apôtre> tire une sorte de conclusion des deux autorités <scripturaires> citées. En effet, de ces paroles : J'aurai pitié de qui j'ai pitié, il conclut : Donc il a pitié de qui il veut. — <Il est écrit dans un psaume> : "Le Seigneur a eu pitié de ceux qui le craignent." Et de ces autres paroles : C'est pour cela même que je t'ai suscité, il conclut : et il endurcit qui il veut. — <Il est écrit dans le livre> d'Isaïe : "As-tu laissé endurcir nos cœurs jusqu'à ne plus te craindre." <Et dans le livre> de l'Ecclésiastique : "Parmi eux il en a béni et exalté; et parmi eux il en a sanctifié et attaché à lui; et parmi eux il en a maudit et humilié**.** " Dans la mesure où l'on admet ce qui précède, il n'y a pas de difficulté en ce qui concerne la miséricorde de Dieu. **784. —** Tandis qu'à propos de l'endurcissement il semble qu'il y en ait deux. 1. La première est que l'endurcissement du cœur semble être relative à la faute, selon ces paroles de l'Ecclésiastique "Le cœur dur sera malheureux à la fin." Si donc Dieu endurcit, il s'ensuit qu'il est l'auteur de la faute. En sens contraire il est dit dans <l'épître de> Jacques : "Dieu ne tente point pour le mal." Réponse. <L'Apôtre> ne dit pas que Dieu endurcit certains hommes directement,

	comme s'il causait en eux la malice, mais indirectement, c'est-à-dire en tant qu'à partir de ce que <Dieu> opère dans l'homme intérieurement ou extérieurement, celui-ci prend prétexte de pécher, et cela Dieu le permet. Aussi <l'Apôtre> ne dit-il pas endurcir en ce sens qu'il envoie la malice, mais en ce sens qu'il n'accorde pas sa grâce[739]. **785.** — 2. La seconde difficulté[740] vient de ce que l'endurcissement même ne semble pas pouvoir être attribué à la volonté divine, puisqu'il est écrit : "La volonté de Dieu, c'est votre sanctification**,** " Et encore : "<Dieu> veut que tous les hommes soient sauvés." Réponse. Tant la miséricorde que la justice supposent une disposition de la volonté. D'où il suit que, de même qu'on attribue l'effet ou l'usage de la miséricorde (miseratio)[741] à la volonté divine, ainsi doit-on lui attribuer ce qui relève de la justice. Il faut donc comprendre : il a pitié de qui il veut, par sa miséricorde, et : il endurcit qui il veut, par sa justice; car ceux qu'il endurcit méritent d'être endurcis par lui, comme on l'a dit au chapitre premier**.**
Lectio 4	**Leçon 4 [Versets 19 à 23]**
	[n° 787] 19 Tu me diras donc : Pourquoi cherche-t-il encore ? car qui résiste à sa volonté ? [n° 788] 20 Ô homme, toi qui es-tu, pour répondre à Dieu ? Le vase d'argile dit-il à celui qui l'a façonné Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? [n° 791] 21 Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase d'honneur, et un autre d'ignominie ? [n° 792] 22 Que si Dieu voulant montrer sa

[739] Voir Glosa in Rom. IX, 18 (GPL, col. 1462 B). — Lieux parallèles : Somme Théologique P, Q. 23, a. 3, sol. 2; 1 Q. 79, a. 3 L-2, Q. 15, a. 1; 1 Sentences dist. 40, Q. 4, a. 2; 4 Sentences dist. 18, Q. I, a. 1, Q. 2, sol. 4; a. 3, Q. 3; 3 Contra Gentiles c. 162; De veritate, Q. 24, a. 10; De malo, Q. 3, a. 1, sol. 1 et 6; Q. 16, a. 5, sol. 8; De quodlibet 5, Q. 1, a. 2; Super Job 7, 20-21, lect. 4; Super Ioan. 12, 40, lect. 7 (éd. Marietti, n 1699."); IIAd Cor. 4, 4, lect. 2 (éd. Marietti, n 124).

[740] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 21, a. 4; 4 Sentences dist. 46, Q. 2, a. 2, Q. 2; 2 Contra Gentiles c. 28; De veritate, Q. 28, a. 1, sol. 8; Super Psalmos, in Ps. 24.

[741] Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 24, 6.

	colère, et faire connaître sa puissance, a supporté avec beaucoup de patience les vases de colère propres à la destruction, [n° 794] 23 afin de montrer les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire.
[86209] Super Rom., cap. 9 l. 4 Posita solutione praemissae quaestionis, hic apostolus contra ipsam solutionem obiicit, et praecipue contra ultimam conclusionem qua dictum est : *cuius vult miseretur, et quem vult indurat*. Primo ergo ponit obiectionem; secundo solutionem, ibi *o homo, tu quis es*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod Deus cuius vult miseretur, et quem vult indurat, *dicis itaque mihi : quid adhuc quaeritur ?* Id est, quid oportet ulterius quaerere de causa bonorum et malorum quae hic aguntur, cum omnia voluntati divinae attribuantur, quae est causa sufficiens, eo quod nullus potest ei resistere ? Unde sequitur *voluntati eius quis resistit ?* Eccle. I, 13. — *proposui in animo meo quaerere et investigare sapienter de omnibus quae fiunt sub sole*. Vel aliter *quid adhuc quaeritur*, id est conqueritur Deus de hominibus quando peccant, sicut Is. I, 2. — *filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me*, et cetera. Ideo autem videtur iustam querimoniam non habere, quia ex voluntate eius totum procedit, cui nullus potest resistere. Unde subdit *voluntati eius quis resistit ?* Vel aliter *quid adhuc quaeritur*, scilicet ab homine ut faciat bonum vel vitet malum. Mich. VI, 8. — *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Deus requirat a te*, et cetera. Frustra autem requiritur ab aliquo quod non est in eius potestate. Nihil autem in hominis potestate esse videtur secundum praedicta, quibus omnia divinae voluntati videntur adscribi, cui resisti non potest. Sequitur *voluntati enim eius quis resistit ?* Quasi diceret : nullus. Esth. XIII, 9. — *non est qui tuae possit resistere voluntati*. Et haec videtur esse intentio apostoli. Deinde cum dicit *o homo, tu quis es*, etc. respondet	**786. —** Après avoir donné la solution à la question posée [n° 765], l'Apôtre fait une objection contre cette solution, et en parti culier contre la dernière conclusion, où il est dit : "Il a pitié de qui il veut et il endurcit qui il veut." **I)** Il commence par formuler son objection. **II)** Puis, il en donne la solution [n° 788] : 20 O homme, toi qui es-tu, etc. **787. — I.** Il commence[742] donc par dire : On a établi que Dieu "a pitié de qui il veut", et qu'" il endurcit qui il veut." Tu me diras donc. Pourquoi cherche-t-il encore ? c'est-à-dire pourquoi faut-il chercher davantage à propos de la cause des biens et des maux dont il est question ici, étant donné que toutes choses sont attribuées à la volonté divine, qui est la cause suffi sante, puisque rien ne peut lui résister ? Aussi <l'Apôtre> poursuit-il <en disant :> *qui résiste à sa volonté ?* — "J'ai appliqué mon esprit à chercher et à examiner sagement tout ce qui se fait sous le soleil." Ou bien autrement[743] — Pourquoi cherche-t-il encore ?, c'est-à-dire pourquoi Dieu se plaint-il des hommes quand ils pèchent, comme il le fait dans <le livre d'>Isaïe : "J'ai nourri des fils et je les ai élevés, mais eux m'ont méprisé." Or <Dieu> semble n'avoir plus sujet de se plaindre justement, puisque tout procède de sa volonté, à laquelle rien ne peut résister. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *qui résiste à sa volonté ?* Ou bien : Pourquoi cherche-t-il encore ?, c'est-à-dire <pourquoi s'enquiert-il> auprès de l'homme, pour savoir s'il fait le bien ou s'il évite le mal ? — "Je t'indiquerai, ô homme, ce qui est bon, et ce que le Seigneur requiert de toi : C'est de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde et d'être vigilant à marcher avec ton Dieu." Car on requiert vainement de quelqu'un ce qui n'est pas en son pouvoir. Or, d'après ce qui a

[742] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 19, a. 8, sol. 2; De veritate, Q. 6, a. 3, sol. 3.
[743] Voir Glosa in Rom. IX, 19 (GPL, col. 1464 B).

praemissae quaestioni. Ad cuius responsionis intellectum considerandum est, quod circa electionem bonorum et reprobationem malorum duplex quaestio potest moveri. Una quidem in generali, quare Deus velit quosdam indurare, et quorumdam misereri. Alia vero in speciali, quare velit huius misereri et hunc vel illum indurare. Et potest quidem ratio huius quaestionis assignari; secundae autem quaestionis non potest assignari ratio, nisi simplex Dei voluntas, cuius exemplum patet in rebus humanis. Si enim aliquis aedificare volens, haberet multos lapides similes et aequales congregatos, posset ratio assignari quare quosdam ponat in summo et quosdam in imo ex parte finis, quia ad perfectionem domus quam facere intendit, requiritur et fundamentum quod habet lapides in imo, et cacumen parietis quod habet lapides in summo. Sed quare ponat hos lapides in summo et hos in imo, non habet aliquam rationem, nisi quia artifex voluit. Primo igitur apostolus respondet dubitationi quantum ad quaestionem secundam, quare scilicet huius hominis misereatur et illum induret; secundo quantum ad quaestionem primam, quare scilicet quibusdam misereatur, et quosdam induret, ibi *quod si volens Deus*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo arguit praesumptionem quaerentis; secundo inducit auctoritatem quae quaestionem solvit, ibi *numquid dicit figmentum*, etc.; tertio exponit auctoritatem, ibi *an non habet potestatem*, et cetera. Dicit ergo primo : *o homo*, qui es fragilis et ignorans, *tu quis es qui respondeas Deo ?* Unde sufficis ad respondendum ei, si voluerit tecum iudicio contendere ? Iob IX, 3. — *si voluerit contendere iudicio cum illo, non poterit ei respondere unum pro mille*. Et, sicut dicitur Iob XXXIX, 32, *qui arguit Deum, debet ei respondere*. In quo datur intelligi quod homo non debet scrutari rationem divinorum iudiciorum cum intentione comprehendendi, eo quod

été dit, il semble que rien ne soit au pouvoir de l'homme, puisque toutes choses semblent être attribuées à la volonté divine, à laquelle on ne peut résister. <D'où ce qui> suit : car qui résiste à sa volonté ? Comme s'il disait Personne.

— "Il n'est personne qui puisse résister à ta volonté." Telle est, semble-t-il, l'intention de l'Apôtre.

788. — Ensuite lorsqu'il[744] dit : 20 ô homme, toi qui es-tu, etc., <l'Apôtre> répond à la question posée. Pour saisir le sens de cette réponse, il faut considérer qu'à l'égard de l'élection des bons et de la réprobation des mauvais, on peut soulever une double question. La première est une question générale : pourquoi Dieu veut-il endurcir les uns et avoir pitié des autres ? L'autre est une question particulière : pourquoi veut-il avoir pitié de celui-ci et endurcir un tel ou un tel ? On peut donner une explication à <la première> question; tandis qu'à la seconde on ne peut donner d'autre explication que la volonté absolue de Dieu, qui apparaît manifestement dans les choses humaines. Par exemple, si quelqu'un, voulant bâtir, rassemblait un grand nombre de pierres semblables et égales, on pourrait donner la raison pour laquelle il place des pierres au sommet, et d'autres en bas, aux extrémités : c'est que pour la perfection de l'édifice qu'il a l'intention d'élever, il faut des fondations, donc des pierres en bas, et un faîte, ce qui suppose des pierres au sommet. Mais la raison pour laquelle il place telles pierres au sommet et telles pierres en bas il n'y en a pas d'autre que la volonté du maçon.

A) L'Apôtre commence donc par répondre à la difficulté de la seconde question, à savoir pourquoi <Dieu> prend pitié de celui-ci et endurcit celui-là.

B) Ensuite, à la première question, à savoir pourquoi il prend pitié des uns et endurcit les autres [n° 792] Que si Dieu voulant, etc.

A. Sur la première de ces questions, <l'Apôtre> fait trois choses

[744] Lieux parallèles : 1 Sentences dist. 40, Q. 1 à 4; 2 Sentences dist. 34, Q. 1, a. 3; dist. 37, Q. 2, a. 1; Somme Théologique 1a Q. 23; Q. 48, a. 6; Q. 49, a. 2; 1a-2ae l; 2 c. 162, 163; De veritate, Q. 6; De malo, Q. 3, a. 1.

excedant rationem humanam. Eccli. III, 22. — *altiora te ne quaesieris*. Prov. XXV, 27. — *perscrutator maiestatis opprimetur a gloria*. Deinde cum dicit *numquid dicit figmentum*, etc., inducit auctoritatem, quae habetur Is. XLV, 9. — *numquid dicit lutum figulo suo : quid facis ? Et opus tuum sine manibus est*. Ubi considerandum est quod si aliquis artifex ex materia vili faciat vas pulchrum et nobilibus actibus accommodatum, totum adscribitur bonitati artificis, puta si ex luto faciat scutellas et urceos ad nobilem mensam decentes. Si vero ex vili materia, puta ex luto, faciat vas accommodatum vilibus usibus, puta coquinae vel huiusmodi officiis, non posset vas conqueri si rationem haberet. Posset enim conqueri si ex materia pretiosa quae praeiacet artificis operationi, puta ex auro et lapidibus pretiosis faceret vas ad vilia officia deputatum. Humana autem natura vilitatem habet ex sua materia, quia, ut dicitur Gen. II, 7. — *fecit Deus hominem de limo terrae*, sed maiorem vilitatem habet ex corruptione peccati, quae per unum hominem in hunc mundum intravit. Et ideo homo luto merito comparatur Iob XXX, 19. — *comparatus sum luto, et assimilatus sum favillae et cineri*. Unde quicquid boni habet homo debet bonitati divinae quasi principali agenti adscribere. Is. LXIV, v. 8. — *nunc, domine, pater es tu, nos vero lutum, et fictor noster tu, et opus manuum tuarum omnes nos*. Si vero Deus hominem ad meliora non promoveat, sed in sua infirmitate eum dimittens, deputat eum ad infimum usum, nullam ei facit iniuriam : ut possit iuste de Deo conqueri. Deinde cum dicit *an non habet potestatem*, etc., exponit apostolus verba prophetae. Quasi dicat : hoc est dictum figmentum, id est vas fictile, non posset dicere fictori quid me fecisti sic ? Quia figulus liberam potestatem habet ex materia luti opus facere quodcumque sibi placuerit. Unde dicit *an non habet potestatem*, scilicet liberam, *figulus luti*, qui

1) Il reprend d'abord la présomption de celui qui pose la question.
2) Puis, il cite l'autorité <scripturaire> qui en donne la solution [n° 790] : Le vase d'argile dit-il à celui qui l'a façonné, etc.
3) Enfin, il explique cette autorité <scripturaire> [n° 791] Le potier n'a-t-il pas le pouvoir, etc.

789. — 1. <L'Apôtre> dit donc : Ô homme, toi qui es fragile et ignorant, toi, qui es-tu, pour répondre à Dieu ? Suffit-il de lui répondre s'il veut entrer en discussion avec toi ? — "S'il veut entrer en discussion avec lui, il ne pourra répondre une chose sur mille." Et comme il est dit dans ce même livre de Job "Celui qui reprend Dieu doit lui répondre 'l" Par là il nous est donné de comprendre que l'homme ne doit pas scruter la raison des jugements divins avec l'intention de les pénétrer, parce qu'ils excèdent la raison humaine : "Les choses qui sont au-dessus de toi, ne les cherche pas." — "Celui qui scrute la majesté sera opprimé par la gloire"

790. — 2. Quand[745] <l'Apôtre> dit : Le vase d'argile dit—il, etc., il cite l'autorité <scripturaire> d'Isaïe : "L'argile dit-elle à son potier : "Que fais-tu ? et ton ouvrage est sans mains !"

Il faut ici considérer que si un artisan fait d'une matière vile un vase beau et apte à de nobles usages, le tout est attribué au talent de l'artisan, par exemple si avec de l'argile il fait de beaux plateaux et de belles cruches pour orner une table. Mais si d'une vile matière, par exemple avec de l'argile, il fait un vase apte à des usages grossiers, comme à celui de la cuisine ou à des emplois semblables, ce vase, eût-il l'usage de la raison, ne pourrait se plaindre. Il le pourrait, au contraire, si avec de la matière précieuse mise à la disposition du travail de l'artisan, par exemple si avec de l'or et des pierres précieuses, il faisait un vase destiné à de vils offices. Or la nature humaine tient sa bassesse de sa propre matière, parce que, selon ce qui est dit dans la Genèse : "Dieu forma l'homme du limon de la terre ",

[745] Lieux parallèles Somme Théologique P, Q. 47, a. 1; 2 Contra Gentiles c. 39 à 45; 3 Contra Gentiles c. 97; Depotent., Q. 3, a. 1, sol. 9; a. 5; a. 16; Compend. theol., c. 71, 72 et 102; Super Metaphys. 12, lect. 2 (éd. Marietti, n° 2424-2440); Super libnum De causis, leçt. 24 (éd. Marietti n° 390-400).

scilicet operatur in vili materia, *ex eadem massa*, scilicet vilis materiae, *facere*, absque alicuius iniuria, *aliud quidem vas in honorem*, id est in honorabiles usus, *aliud vero in contumeliam*, id est in usus viliores. II Tim. II, 20. — *in magna enim domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia : et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam*. Et similiter Deus liberam potestatem habet facere ex eadem corrupta materia humani generis, sicut ex quodam luto, nulli faciendo iniuriam, quosdam homines praeparatos in gloriam, quosdam autem in miseria derelictos. Ier. XVIII, 6. — *sicut lutum in manu figuli, ita in manu mea vos, domus Israel*. Deinde cum dicit *quod si volens Deus*, etc., solvit primam quaestionem, scilicet quare Deus velit quibusdam misereri, et quosdam in miseria derelinquere, sive quosdam eligere et quosdam reprobare. Circa quod considerandum est, quod finis omnium divinorum operum est manifestatio divinae bonitatis. Prov. XVI, 4. — *universa propter semetipsum operatus est dominus*. Unde supra I, 20 dictum est quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Tanta est autem divinae bonitatis excellentia, quod non potest uno modo nec in una creatura sufficienter manifestari. Et ideo diversas creaturas condidit, in quibus diversimode manifestatur. Praecipue autem in creaturis rationalibus, in quibus eius iustitia manifestatur quantum ad illos quos pro eorum meritis punit, misericordia vero in illis quos ex sua gratia liberat. Et ideo ut utrumque in hominibus manifestaretur, quosdam misericorditer liberavit, sed non omnes. Primo ergo ponit rationem reprobationis malorum; secundo ponit rationem electionis bonorum, ibi *ut ostenderet divitias*, et cetera. Est autem in utrisque triplex differentia attendenda. Prima quidem secundum finem; secunda, secundum usum; tertia, secundum divinum actum. Finis autem reprobationis vel

mais elle est plus grande encore par la corruption du péché, qui entra dans ce monde par un seul homme. Voilà pourquoi l'homme est à juste titre comparé à de l'argile dans le livre de Job : <Je suis comparable à l'argile, je suis assimilable à la braise et à la cendre." Donc tout ce que l'homme a de bien, il doit l'attribuer à la bonté divine comme à l'agent principal "Maintenant, Seigneur, toi, tu es notre père; mais nous de l'argile, et tu nous as formés, et nous sommes tous l'ouvrage de tes mains." Que si Dieu n'élève pas l'homme à de plus hautes destinées, mais que le laissant dans sa faiblesse, il le destine à un usage commun, il ne lui fait aucune injure dont il puisse se plaindre légitimement à lui.

791. — 3. Lorsque <l'Apôtre> ajoute : 21 *n'a-t-il pas le pouvoir, etc.,* l'Apôtre explique les paroles du prophète. Autrement dit, il a été dit : Le vase d'argile, ne pourrait pas dire au potier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? parce que le potier a le libre pouvoir de faire avec la matière de l'argile n'importe quelle œuvre qui lui plaît. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *n'a-t-il pas le pouvoir*, entendez le libre pouvoir, le potier, c'est-à-dire celui qui œuvre avec de la vile matière, de faire de la même masse, à savoir de cette matière vile, sans causer de tort à quiconque, un vase d'honneur, c'est-à-dire destiné à des usages honorables, et un autre d'ignominie, c'est-à-dire destiné à des usages vils : "Au reste, dans une grande maison il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi de bois et d'argile; à la vérité, les uns sont des vases d'honneur, mais les autres d'ignominie." Et semblablement Dieu a le libre pouvoir de faire, sans causer de tort à quiconque, de la même matière corrompue du genre humain, comme avec une sorte d'argile, quelques hommes destinés à la gloire, en laissant d'autre part les autres dans leur misère : "Comme l'argile est dans la main du potier, ainsi êtes-vous dans ma main, maison d'Israël."

792. — B. Quand <l'Apôtre>[746] dit : 22 Que si Dieu voulant, etc., il résout la première question, à savoir pourquoi Dieu veut avoir pitié de quelques-uns et délaisser les autres

[746] Lieu parallèle Somme Théologique Ia, Q. 23, a. 5, sol. 3.

obdurationis malorum est manifestatio divinae iustitiae et virtutis. Et quantum ad hoc dicit *quod*, id est sed, *si Deus volens ostendere iram suam*, id est iustitiam vindicativam. Non enim dicitur ira in Deo secundum affectus commotionem, sed secundum effectus vindictae. Supra I, 18. — *revelatur ira Dei*, et cetera. Addit autem *et notam facere potentiam suam*, quia Deus contra malos non solum utitur ira, id est vindicta, puniendo eos sibi subiectos, sed etiam sua potentia subiiciendo sibi. Phil. c. III, 21. — *secundum operationem qua potest etiam sibi subiicere omnia*. Ex. XIV, 31. — *viderant Aegyptios mortuos super littus maris, et manum magnam quam exercuerat dominus contra eos*. Usus autem malorum ad quem utitur eis Deus est ira, id est poena. Et ideo vocat eos *vasa irae*, id est, iustitiae instrumenta, quibus Deus utitur ad ostendendam iram, id est iustitiam vindicativam. Eph. II, 3. — *eramus natura filii irae*. Actus vero quem Deus erga eos exercet, non est quod disponat eos ad malum, quia ipsi de se habent dispositionem ad malum ex corruptione primi peccati. Unde dicit *vasa apta in interitum*, id est, in se habentia aptitudinem ad aeternam damnationem. Gen. VI, v. 5. — *videns Deus quod multa malitia hominum esset in terra, et cuncta cogitatio humani cordis intenta esset ad malum omni tempore*. Hoc autem solum Deus circa eos agit, quod eos permittit agere quae concupiscunt. Unde signanter dicit *sustinuit*. Et hoc eius patientiam demonstrat, quod non statim vindictam infert. Unde addit *in multa patientia*. Eccli. V, 4. — *altissimus est patiens redditor*. Deinde ex parte bonorum similiter tria ponit. Primo quidem finem, cum dicit *ut ostenderet divitias gloriae suae*. Finis enim electionis et miserationis bonorum est, ut manifestaret in eis abundantiam bonitatis suae, revocando eos a malo, et ad iustitiam eos trahendo, et finaliter eos perducendo in gloriam. Et hoc

dans leur misère, ou bien choisir les uns et réprouver les autres. Sur ce point il faut considérer que la fin de toutes les œuvres divines est la manifestation de la divine bonté : "Le Seigneur a opéré toutes choses pour lui-même." Aussi a-t-on dit plus haut que "<les perfections> invisibles <de Dieu> sont rendues visibles à l'intelligence par ses œuvres." Or telle est l'excellence de la bonté de Dieu, qu'elle ne peut être suffisamment manifestée ni d'une seule manière ni dans une seule créature. C'est pourquoi <Dieu> a formé diverses créa tures, dans lesquelles <sa bonté> se manifeste diversement, mais principalement dans les créatures raisonnables. Chez ces dernières sa justice se manifeste envers celles qu'il punit selon leurs mérites, et sa miséricorde dans celles qu'il libère par sa grâce. Ainsi, afin que chacun de ces attributs soit manifesté dans les hommes, Dieu en a libéré miséricordieusement quelques-uns, mais non point tous.

L'Apôtre expose donc :

1) En premier lieu la raison de la réprobation des méchants.

2) Puis, celle de l'élection des bons [n° 794] : 23 afin de montrer les richesses de sa gloire, etc.

793. — 1. Or il y a en chacune d'elles une triple différence à remarquer :

a) La première à l'égard de la fin.

b) La deuxième à l'égard de l'usage.

c) La troisième à l'égard de l'acte divin.

a. La fin de la réprobation ou de l'endurcissement des méchants est la manifestation de la justice divine et de sa puissance. <L'Apôtre> l'indique en disant : *Que*, c'est-à-dire mais, si Dieu voulant montrer sa colère, c'est-à-dire sa justice vindicative. Car on ne dit pas que la colère[747] soit en Dieu selon le trouble de la passion, mais selon un effet de la vengeance qui punit. C'est ainsi qu'il est dit plus haut "Du ciel, en effet, se révèle la colère de Dieu contre toute impiété et injustice de ces hommes qui retiennent la vérité de Dieu dans l'injustice."

[747] Lieux parallèles Somme Théologique P, Q. 19, a. 11, sol. 2; 1a-2ae Q. 47, a. 1, sol. 1; 3 Sentences dist. 1, Q. 1, a. 2, sol. 4; 1 Contra Gentiles c. 89; Super Psalmos, in Ps. 5, lld; 17, 9; 17, 16; 26, 9a; 37, 2.

est quod dicit *ut ostenderet divitias gloriae suae*, de quibus divitiis supra II, 4. — *an divitias bonitatis eius contemnis ?* Eph. II, v. 4. — *Deus autem qui dives est in misericordia*. Signanter autem dicit *ut ostenderet divitias gloriae suae*, quia ipsa condemnatio et reprobatio malorum, quae est secundum Dei iustitiam, manifestat et commendat sanctorum gloriam, qui ab ipsa tali miseria liberantur. Secundo describit usum eorum, cum dicit *in vasa misericordiae*. Nominat autem bonos *vasa misericordiae*, quia utitur eis Deus quasi instrumentis ad suam misericordiam manifestandam. Eccli. XLIV, 10. — *isti sunt viri misericordiae*. Tertio ponit actum quem circa eos Deus exercet. Non enim Deus eos solum sustinet, quasi de se aptos existentes ad bonum, sed eos praeparat et disponit vocando ad gloriam. Unde dicit *quae praeparavit in gloriam*. Ps. LXIV, 7. — *praeparans montes in virtute tua*. Est autem constructio defectiva et suspensiva usque huc, ut sit sensus : si volens Deus hoc facere, quibusdam miseretur et quosdam indurat, quid contra hoc iuste poterit dici ? Quasi dicat : nihil. Non enim sic quos vult indurat, ut eos peccare compellat, sed sustinet eos ut secundum suam inclinationem tendant in malum.	Et <l'Apôtre> ajoute : *et faire connaître sa puissance, parce que non seulement Dieu a recours à sa colère,* c'est-à-dire à sa vengeance, en punissant ceux qu'il a soumis, mais aussi à sa puissance en se les soumettant : "Avec cette force qu'il a de pouvoir se soumettre toutes choses." — "Ils virent les Egyptiens morts sur le rivage de la mer, et la main puissante qu'avait étendue le Seigneur contre eux." **b**. L'usage des méchants, celui pour lequel Dieu se sert d'eux, c'est la colère, c'est-à-dire la peine. Voilà pourquoi <l'Apôtre> les appelle vases de colère, c'est-à-dire des instruments de justice, dont Dieu se sert pour montrer sa colère, c'est-à-dire sa justice vindicative : "Nous étions par nature fils de la colère tout comme les autres." **c**. Enfin l'acte que Dieu exerce à leur égard n'est pas qu'il les dispose au mal, car ils ont d'eux-mêmes cette disposition par la corruption du premier péché. Ce qui fait dire à <l'Apôtre> : vases de colère propres à la destruction, c'est-à-dire ayant en eux l'aptitude à la damnation éternelle : "Dieu voyant que la malice des hommes était grande sur la terre et que toutes les pensées de leurs cœurs étaient tournées au mal en tout temps, se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre; et touché de douleur jusqu'au fond du cœur : "J'exterminerai, dit-il, l'homme que j'ai créé, de la face de la terre." Or Dieu ne fait à leur égard que de les laisser agir selon leurs convoitises. Aussi <l'Apôtre> dit-il expressément : a supporté. Ce qui démontre sa patience, c'est qu'il n'en tire pas aussitôt vengeance. C'est pourquoi il ajoute : *avec beaucoup de patience.* — "Le Très-Haut est un patient rémunérateur." **794. — 2**. Ensuite, <l'Apôtre>[748] expose cette triple différence chez les bons :

[748] Lieux parallèles sur la question Dieu veut-il le mal ? Somme Théologique Ia, Q. 19, a. 9; Q. 48, a. 6; lSentences dist. 46, a. 4; lContra Cenr., c. 95; Depotent., Q. 1, a. 6; De malo, Q. 2, a. 1, sol. 16. Sur la question/ Dieu aime-t-il toutes choses Somme Théologique P, Q. 20, a. 2; Q. 23, a. 3; 1a Q. 110, a. 1; 2 Sentences dist. 26, a. 1; 3 Sentences dist. 32, a. 1 et 2; 1 Contra Gentiles c. 91; 3 Contra Gentiles c. 150; De veritate, Q. 27, a. 1; Devirtut., Q. 2, a. 7, sol. 2; Super Ioan., 5, 20a, lect. 3 (éd. Marietti, n° 753); De div. nom. 4, lect. 9. — Sur la question : Trouve-t-on dans toutes les œuvres de Dieu la miséricorde et la justice ? Somme Théologique Ia, Q. 21, a. 4; 4 Sentences dist. 46, Q. 2, a. 2, Q. 2; 2 Contra Gentiles c. 28; De veritate, Q. 28, a. 1, sol. 8; Super Psalmos, in Ps. 24; Ad Rom. 15, 9, lect. 1 (éd. Marietti, n° 1157).

	a. En premier lieu la fin, lorsqu'il dit : 23 *afin de montrer les richesses de sa gloire*. Car la fin de l'élection et de l'effet ou de l'usage de la miséricorde (miseratio) à l'égard des bons est de manifester en eux l'abondance de sa bonté, en les retirant du mal, en les attirant à la justice et finalement en les conduisant à la gloire. Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : afin de montrer les richesses de sa gloire, richesses dont il a parlé plus haut : "Méprises-tu les richesses de sa bonté ?" — "Dieu qui est riche en miséricorde." Et il dit expressément : afin de montrer les richesses de sa gloire, parce que la condamnation elle-même et la réprobation des méchants, qui est selon la justice de Dieu, manifestent et exaltent la gloire des saints, qui sont libérés d'une semblable misère. **b**. En deuxième lieu il décrit leur usage, lorsqu'il dit : *sur les vases de miséricorde*. Il appelle les bons vases des vases de miséricorde, parce que Dieu se sert d'eux comme des instruments pour manifester sa miséricorde : "Ceux-ci, au contraire, sont des hommes de miséricorde." **c**. En troisième lieu il expose l'acte que Dieu accomplit à leur égard. Car Dieu ne les supporte pas seulement, comme si d'eux-mêmes ils étaient aptes pour le bien, mais il les prépare et les dispose en les appelant à la gloire. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *qu'il a préparés pour la gloire*. — "Toi qui disposes les montagnes dans ta puissance." **795. —** La construction a été jusqu'ici elliptique et suspensive, en sorte que le sens est celui-ci : Si Dieu, voulant agir ainsi, a pitié des uns et endurcit les autres, que pourra-t-on dire avec raison contre cette disposition ? Comme si <l'Apôtre> disait Rien. Car il n'endurcit pas ceux qu'il veut endurcir, de telle manière qu'il les contraint à pécher, mais il les supporte, de telle sorte que selon leur

	inclination ils tendent vers le mal[749].
Lectio 5	**Leçon 5 [Versets 24 à 33]**
	[n° 797] 24 Ainsi nous a-t-il appelés non seulement d'entre les Juifs, mais aussi d'entre les nations païennes, [n° 798] 25 Comme il dit dans Osée : "Qui n'est pas mon peuple je l'appellerai mon peuple et bien-aimée qui n'est pas la bien-aimée; et celle qui n'a pas obtenu miséricorde, <je l'appellerai> objet de miséricorde. [n° 800] 26 Et il arrivera que dans le lieu où il leur a été dit : Vous n'êtes pas mon peuple, là même ils seront appelés les fils du Dieu vivant." [n° 801] 27 D'autre part, Isaïe s'écrie à l'égard d'Israël : "Quand le nombre des fils d'Israël serait comme le sable de la mer, le reste sera sauvé. [n° 803] 28 Car le Seigneur accomplit sa

[749] Dans cette leçon 4, et déjà dans la précédente, saint Thomas traite de questions qui ressortissent à ce que, depuis Leibniz, on appelle " théodicée " (de theos, "Dieu", et diké, " justice", "justifi cation"). Cette discipline s'emploie à concilier la bonté divine avec l'existence du mal, et donc à justifier Dieu. La sensibilité contem poraine répugne à ce genre d'exercice où elle voit plutôt plaidoirie d'avocat que recherche de la vérité. Tel n'est pas le souci de saint Thomas. Les théses qu'il combat (voir les textes indiqués à la note 8, p. 362), loin de chercher à accuser Dieu d'avoir voulu le mal, inclinent à lui en faire gloire, ou, du moins, y reconnaissent l'effet logique de sa toute-puissance. Ce n'est donc nullement un souci de justifier ou d'innocenter Dieu qui inspire saint Thomas dans le commentaire de ces difficiles passages de saint Paul, c'est un souci de cohérence doctrinale et de vérité objective : n'oublions jamais qu'il y a une grande différence entre la sensibilité des hommes d'autrefois, soumis à l'inévitable imperfection des choses, voyant dans les malheurs qui les frappent de justes châtiments divins, ou dans l'inégalité des conditions sociales un ordre providentiel, et la sensibilité de l'homme modeme qui se veut essentiellement révolté, innocent et égalitariste. Cela dit, nous résumerons la position de saint Thomas sous la forme suivante 1) il est exclu que Dieu, qui est le Bien suprême, puisse vouloir le mal, moral ou spirituel (le péché), qui est la négation directe du bien, donc de lui-même; mais il le permes, eu égard à la liberté humaine; 2) Dieu veut d'une certaine manière que le mal de la peine soit en vue du bien du pécheur ainsi corrigé, soit en vue du bien de sa justice ainsi mani festée; 3) Dieu veut d'une certaine manière le mal dans la nature en tant qu'il est exigé par le maintien et l'équilibre de l'ordre universel mais saint Thomas reconnaît que si la considération de l'ordre universel offre une réponse (et peut-être la seule) à la question que pose l'existence du mal naturel, elle ne permet pas de répondre à la question Pourquoi tel être en est-il atteint et pas tel autre ? Et de même, pour ce qui est de l'ordre de la grâce, faut-il avouer notre ignorance et s'incliner devant la Volonté inscrutable de Dieu (voir n°788).

	parole pleinement et l'abrège dans l'équité; oui il abrégera sa parole sur la terre"; [n° 806] 29 et comme Isaïe l'avait prédit : "Si le Seigneur Sabaoth ne nous avait laissé une semence, nous serions devenus Sodome et nous aurions été semblables à Gomorrhe. [n° 807] 30 Que dirons-nous donc ? Que les nations païennes qui ne poursuivaient pas la justice ont embrassé la justice, mais la justice qui vient de la foi. [n° 809] 31 Tandis qu'Israël en suivant la loi de justice, n'est point parvenu à la loi de la justice. [n° 810] 32 Pourquoi ? Parce que ce n'est point par la foi, mais comme par les œuvres; car ils ont achoppé contre la pierre d'achoppement, [n° 812] 33 comme il est écrit "Voici que je pose en Sion une pierre d'achoppement et une pierre de scandale; et quiconque croit en lui ne sera point confondu."
[86210] Super Rom., cap. 9 l. 5 Postquam apostolus ostendit quod Dei gratia datur hominibus ex divina electione, per quam homines ad gratiam vocantur, hic ostendit quod praedicta electio sive vocatio non solum pertinet ad Iudaeos (ut ipsi poterant gloriari, propter hoc quod dicitur Deut. IV, 37. — *dilexi patres tuos*), sed etiam ad gentes. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *sicut in Osea dicit*, etc.; tertio ex dictis infert conclusionem, ibi *quid ergo dicemus*, et cetera. Dicit ergo primo, dictum est quod sanctos praeparavit in gloriam, *quos et vocavit*, scilicet per gratiam suam, *non solum ex Iudaeis, sed etiam ex gentibus*. Supra III, 29. — *an Iudaeorum Deus tantum ? Nonne et gentium ?* Soph. II, 11. — *adorabunt eum viri de loco suo omnes insulae gentium*. Deinde cum dicit *sicut in Osea dicit*, etc., probat propositum. Et primo quantum ad gentiles; secundo quantum ad Iudaeos, ibi *Isaias autem clamat*, et cetera. Circa primum ponit duas auctoritates Oseae loquentis pro gentibus, quarum prima promittit eis dona Dei; secunda ipsam divinam filiationem, ibi *et erit in loco ubi dictum*, et cetera. Dicit ergo primo : *sicut*, dominus, *dicit in Osea*, quia	**796. —** L'Apôtre, après avoir montré que la grâce de Dieu est donnée aux hommes d'après la divine élection, par laquelle ils sont appelés à cette grâce [n° 748], montre ici que cette même élection ou vocation n'appartient pas seulement aux Juifs (comme eux-mêmes pouvaient s'en glorifier, selon ce qui est dit dans le Deutéronome : "Il a aimé tes pères "), mais aussi aux nations païennes. **I)** Et il commence par exposer son intention. **II)** Puis, il prouve sa proposition [n° 798] : 25 Gomme il dit dans Osée, etc. **III)** Enfin, il déduit de ce qu'il a dit une conclusion [n° 807] : 30 Que dirons-nous donc, etc. **797. — I**. Il dit donc d'abord : On a annoncé que Dieu a préparé ses saints pour la gloire, et qu'il les a appelés, à savoir par la grâce, non seulement d'entre les Juifs, mais aussi d'entre les nations païennes. <L'Apôtre disait> plus haut : "Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement **?**" <Et il est écrit dans le livre de> Sophonie : "Les hommes l'adoreront, <chacun> en son lieu, <ainsi que> toutes les îles des nations." **798. — II**. Lorsqu'il ajoute : 25 ***C****omme il dit dans Osée, etc.*, il prouve sa proposition **A)** Et premièrement, quant aux Gentils. **B)** Puis, quant aux Juifs [n° 801] D'autre part, Isaïe s'écrie, etc.

ipse erat qui loquebatur in prophetis. II Reg. XXIII, 2. — *spiritus domini locutus est per me, et sermo eius per linguam meam*. Unde et Oseae I, 2 dicitur : *principium loquendi domino in Osea*. Est autem considerandum quod a tribus bonis quae in Iudaeis eminebant, gentiles erant alieni, quorum primum erat divinus cultus, ratione cuius dicebantur populus Dei, quasi ei servientes et eius praeceptis obedientes. Unde in Ps. XCIV, 7 dicitur : *nos autem populus eius et oves pascuae eius*. Sed ab huius populi societate gentiles erant alieni, secundum illud Ephes. II, 12. — *alienati a conversatione Israel et hospites testamentorum*. Sed per Christum facti sunt populus Dei. Tit. II, 14. — *dedit semetipsum pro nobis, ut emundaret sibi populum acceptabilem*. Et hoc est quod dicit *vocabo non plebem meam*, id est, gentilitatem quae non erat plebs mea, *plebem meam*, id est, ad hoc ut sit plebs mea. Secundum est privilegium dilectionis. Os. c. III, 1. — *diligit dominus filios Israel*, in eo scilicet quod eis multa beneficia inducentia ad specialem gratiam praestabat, a qua quidem dilectione gentiles olim erant exclusi. Eph. IV, 18. — *alienati a veritate Dei propter ignorantiam quae est in illis*. Et ideo dicit *et non dilectam*, meam, scilicet gentilitatem, *vocabo dilectam*, meam. Eph. II, 13. — *vos qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi*. Supra V, 10. — *cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*. Tertium est libertas a peccato originali, quae Iudaeis in circumcisione conferebatur. Is. XIV, 1. — *miserebitur dominus Iacob*. Sed huius miserationis gentiles non erant participes. Ez. XVI, 4. — *quando nata es, in die ortus tui non est praecisus umbilicus tuus*; et infra : *non pepercit super te oculus ut faceret tibi unum de his, misertus tui*. Sed postea per Christum sunt misericordiam consecuti. Ideo sequitur *et non misericordiam consecutam, misericordiam consecutam*. Tit. III, v. 5. — *secundum suam misericordiam salvos nos fecit*, et cetera.

A. À l'égard des Gentils, il cite deux passages d'Osée parlant en leur faveur

1) Le premier leur promet les dons de Dieu.

2) Le second la filiation divine elle-même [n° 800] : 26 Et il arrivera que dans le lieu où il leur a été dit, etc.

799. — 1. Il commence donc par dire : Comme, le Seigneur, dit dans Osée, parce que c'était <le Seigneur> lui-même qui parlait dans les prophètes : "L'Esprit du Seigneur s'est exprimé par moi, et sa parole par ma langue." Et c'est pourquoi il est dit dans <le livre d'>Osée : "Commence ment des paroles du Seigneur par Osée." Il faut considérer que les Gentils étaient étrangers à trois privilèges qui distinguaient les Juifs

a. Le premier d'entre eux était le culte de Dieu, et c'est pour cette raison que les Juifs étaient appelés peuple de Dieu, comme le servant et obéissant à ses préceptes. Aussi est-il dit dans un psaume : "Nous sommes son peuple et les brebis de son pâturage[750]." Mais les Gentils étaient étrangers à la société de ce peuple, selon ce verset de l'épître aux Ephésiens : "En ce temps—là vous étiez sans Christ, séparés de la cité d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse " Mais par le Christ ils sont devenus le peuple de Dieu : "Il s'est livré lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité, et de se faire un peuple pur, agréable et zélé pour les bonnes œuvres." C'est ce que dit <l'Apôtre> : Qui n'est pas mon peuple je l'appellerai, c'est-à-dire la gentilité qui n'était pas mon peuple, mon peuple, c'est-à-dire afin qu'elle soit mon peuple.

b. Le deuxième privilège est celui de l'amour d'élection : "Le Seigneur aime les enfants d'Israël " en ceci qu'il leur accordait un grand nombre de bienfaits pour les conduire à une grâce spéciale. Or les Gentils étaient autrefois exclus de cet amour de dilection : "ils ont été étrangers à la vérité de Dieu à cause de l'ignorance qui est en eux." Et c'est pourquoi il dit : *et qui n'est pas la bien-aimée*, c'est-à-dire la gentilité, je l'appellerai ma bien-aimée. **—** "Vous qui autrefois étiez loin, vous êtes devenus proches dans le sang du Christ."

[750] Ps 94, 7. Version du Psautier romain; voir éd. Dom Robert Weber, p. 235.

Haec autem auctoritas habetur Oseae II, 24 secundum Lxx, loco cuius littera nostra habet : *miserebor eius quae fuit absque misericordia, et dicam non populo meo, populus meus es tu*. Deinde cum dicit *et erit in loco*, etc., inducit aliam auctoritatem quae habetur Oseae I, 10. — in qua eis repromittitur dignitas filiorum Dei, de qua Iudaei gloriabantur propter id quod dicitur Is. I, 2. — *filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me*. Et Deut. XXXII, 6. — *nonne ipse est pater tuus ?* Gentiles etiam non solum non dicebantur filii, quod pertinet ad eos qui ex amore Deo serviunt et spiritu Dei aguntur, ut supra cap. VIII, 14 dictum est, sed nec etiam digni erant ut populi Dei dicerentur, quod pertinere poterat etiam ad eos qui spiritum servitutis acceperant in timore. Unde dicit *et erit in loco*, id est, in Iudaea, *ubi dictum est eis*, scilicet gentilibus a Iudaeis quasi ex persona Dei loquentibus, *non plebs mea vos*, quia non reputabant eos populum Dei, *ibi*, id est etiam apud Iudaeos credentes, *vocabuntur filii Dei*. Vel *in loco*, id est toto mundo in quo convertentur ad fidem, ut detur intelligi quod non hoc modo convertentur sicut proselyti, quos Iudaei faciebant, qui suis locis derelictis in Iudaeam pergebant; hoc autem non ita futurum esse in his qui ad Christum convertendi erant ostenditur Soph. II, 11. — *adorabunt eum viri de loco suo*. Unicuique ergo in loco suo habitanti, *ubi dictum est eis*, olim ex divina sententia, *non plebs mea vos, ibi vocabuntur filii Dei* per divinam adoptionem. Io. I, 12. — *dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius*. Deinde cum dicit *Isaias autem clamat*, etc., probat propositum quantum ad Iudaeos per auctoritatem Isaiae. Et ponit duas auctoritates, quarum prima videtur pertinere ad omnes credentes ex Iudaeis, secunda specialiter ad apostolos, ibi *et sicut praedixit*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est per Oseam pro gentibus, *Isaias autem clamat*, id est aperte loquitur pro conversione Israel. Is. LVIII, 1. — *clama*,

— "Lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils."

c. Le troisième privilège est l'affranchissement du péché originel qui était accordé aux Juifs dans la circoncision : "Le Seigneur aura pitié de Jacob" Mais les Gentils ne participaient pas à <cet effet ou à cet usage de> la miséricorde : "Quand tu es née, au jour de ta naissance ton cordon n'a pas été coupé" Et plus loin encore "Aucun œil, ayant pitié de toi, n'a cherché à te faire une seule de ces choses " Mais par la suite <les Gentils> ont obtenu miséricorde par le Christ. Voilà pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *et celle qui n'a pas obtenu miséricorde,* <je l'appellerai> objet de miséricorde. — <Il nous a sauvés selon sa miséricorde "

Ce passage figure au chapitre **2** du prophète Osée, selon la Septante[751]; et en cet endroit notre version lit : "J'aurai pitié de celle qui fut sans miséricorde; et je dirai à mon non-peuple :

Tu es mon peuple."

800. — 2. Lorsque <l'Apôtre> ajoute : 26 *Et il arrivera que dans le lieu, etc.,* il cite un autre passage qui figure dans Osée ; dans ce passage Dieu promet aux Gentils la dignité de fils de Dieu, dignité dont les Juifs se glorifiaient à cause de ces paroles d'Isaïe : "J'ai nourri des fils et je les ai élevés, mais eux m'ont méprisé." Et du Deutéronome : "N'est-ce pas lui qui est ton père ?" De plus, non seulement les Gentils n'étaient pas appelés du nom de fils, lequel appartient à ceux qui servent Dieu par amour et sont conduits par son Esprit, comme on l'a dit plus haut**,** mais ils n'étaient même pas dignes d'être appelés peuple de Dieu, nom qui pouvait aussi appartenir à ceux qui avaient reçu un esprit de servitude dans la crainte. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *Et il arrivera que dans le lieu, etc.,* c'est-à-dire en Judée, où il leur a été dit, c'est-à-dire aux Gentils, par les Juifs parlant comme au nom de Dieu, vous n'êtes pas mon peuple, parce qu'ils ne les regardaient pas comme le peuple de Dieu; là

[751] Voir Os 2, 25. Citation de la Septante, voir éd. Alfred Rahlfs, vol. II, p. 492. — […] kai eleisô tin Ouk-êleémenên kai en tu Ou-lait-mou Laos mou ei su."

ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam. In hac autem prima auctoritate, primo, ponit paucitatem conversorum Israel, dicens *si fuerit numerus filiorum Israel quasi arena maris*, id est innumerabiles prae multitudine gentium. Gen. XXII, 17. — *multiplicabo semen tuum velut arenam maris* et cetera. III Reg. IV, 20. — *Iuda et Israel innumerabiles quasi arena maris. Reliquiae salvae fient*, id est non omnes, nec maior pars, sed aliqui pauci qui relinquentur ex excidio aliorum. Mich. VII, v. 1. — *factus sum sicut qui colligit in autumno racemos vindemiae*. Infra XI, 5. — *reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt*. Secundo, ibi *verbum enim consummans*, etc., assignat causam salutis, et, primo, ponit efficaciam evangelici verbi, dicens *verbum enim consummans et abbrevians in aequitate*. Ubi notatur duplex efficacia evangelici verbi. Prima est, quia *consummans*, id est, perficiens; ut enim dicitur Hebr. VII, 19. — *nihil ad perfectum adduxit lex*. Dominus autem dicit, Matth. V, 17. — *non veni solvere legem, sed adimplere* : tum quia figuris legis veritatem adhibuit, tum quia praecepta legis moralia debito modo exposuit, et occasiones transgrediendi abstulit, et etiam eis consilia perfectionis adiunxit. Unde et iuveni diviti Matth. c. XIX, 21, qui omnia mandata legis servaverat, dixit : *unum tibi deest, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes*, et cetera. Et propter hoc discipulis suis dicebat Matth. c. V, 49. — *estote perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus est*. Secunda efficacia est abbreviandi, et haec convenienter primae adiungitur, quia quanto aliquod verbum est magis perfectum, tanto est altius, et per consequens magis simplex et breve. Est autem verbum Evangelii abbrevians verba legis, quia omnia sacrificia figuralia legis in uno vero sacrificio comprehendit, quo *Christus obtulit seipsum pro nobis hostiam*,

même, c'est-à-dire parmi les Juifs qui croient, ils seront appelés les fils de Dieu. Ou bien : dans le lieu, c'est-à-dire dans le monde entier[752], dans lequel ils seront convertis à la foi, afin de faire entendre qu'ils ne seront pas convertis comme les prosélytes que faisaient les Juifs, lesquels, après avoir abandonné leur pays, se dirigeaient vers la Judée[753]. Or on voit que cela ne devait pas arriver ainsi pour ceux qui devaient se convertir au Christ : "Les hommes l'adoreront chacun en son lieu." Donc à tous ceux qui habitaient dans leur propre lieu, où il leur a été dit, autrefois par ordre divin, vous n'êtes pas mon peuple, ils seront appelés les fils de Dieu, par l'adoption divine : "A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir fils de Dieu, à ceux qui croient en son Nom."

801. — B. Lorsqu'il dit : 27 *D'autre part, Isaïe s'écrie, etc.*, <l'Apôtre> prouve sa proposition quant aux Juifs par l'autorité d'Isaïe. Et il expose deux passages, dont

1) Le premier semble s'adresser à tous qui croyaient parmi les Juifs.

2) Le second, spécialement, aux Apôtres [n° 806] : 29 et comme Isaïe l'avait prédit, etc.

802. — 1. Il dit donc : Osée <a prophétisé> pour les Gentils : D'autre part, Isaïe s'écrie, c'est-à-dire parle ouvertement pour la conversion d'Israël : "Crie, ne cesse point; comme la trompette élève ta voix."

Dans ce premier passage <l'Apôtre> expose en premier le petit nombre des convertis d'Israël, en disant : *Quand le nombre des fils d'Israël serait comme le sable de la mer,* c'est-à-dire plus innombrable que la multitude des nations : "Je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel, et comme le sable qui est sur le rivage de la mer; ta postérité possédera les portes de ses ennemis, et seront bénies en ta postérité toutes les nations de la terre, parce que tu as obéi à ma voix." Et encore : "Juda et Israël étaient innombrables comme le sable de la mer par leur multitude." — le reste sera sauvé, c'est-à-dire non pas

[752] Voir Glosa in Rom. IX, 26 (GPL, col. 1469 B).

[753] Les prosélytes (du verbe grec pros-erkhomai, " s'approcher de"), sont les païens qui se sont convertis au judaïsme et qui ont été agrégés à la communauté juive "par la circoncision, un bain de puri fication et un sacrifice au Temple t (Xavier LÉON-DUFOUR, Diction naire du Nouveau Testament, p. 450). Ils ont donc quitté leur pays.

ut dicitur Ephes. V, 2. Omnia vero praecepta legis moralia in duobus praeceptis charitatis concludit Matth. XXII, 40. — *in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae*. Unde dicit *abbrevians in aequitate*, vel quia nihil est praetermissum de multitudine figurarum et praeceptorum legis, quin sub brevitate Evangelii comprehenderetur; vel quia nihil ipsorum remanet observandum quod est aequum secundum dictamen rationis naturalis Ps. CXVIII, 72. — *omnia mandata tua aequitas*. Subaudiendum est autem erit ut sit sensus : verbum Evangelii erit abbrevians et consummans in aequitate. Secundo cum dicit *quod verbum*, etc., assignat rationem praedictae efficaciae, dicens *quia dominus super terram*, existens, id est in terris tamquam homo inhabitans (secundum illud Baruch III, 38. — *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est) faciet verbum breviatum*. Perfectius enim debet esse verbum et maioris virtutis quod ipse dominus Deus carnem indutus locutus est per semetipsum, quam verba quae locutus est per prophetas, secundum illud Hebr. I : *multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis*, et cetera. Vel aliter : *quia dominus*, scilicet Deus pater, *faciet super terram verbum breviatum*, id est incarnatum, quia filius Dei exinanivit semetipsum, formam servi accipiens. Dicitur autem exinanitum vel breviatum, non quia aliquid subtractum sit plenitudini vel magnitudini divinitatis ipsius, sed quia nostram exilitatem et parvitatem suscepit. Habetur autem haec auctoritas Is. X, 22, ubi secundum litteram nostram sic dicitur : *si fuerit populus tuus Israel quasi arena maris, reliquiae convertentur ex eo. Consummatio abbreviata inundabit iustitiam. Consummationem enim et abbreviationem*

tous, non la d'origine et vivent au milieu du peuple élu sans en faire totalement partie. Différente est la condition des païens : ils peuvent rester dans leur lieu d'origine et sont membres de I' Eglise du Christ à part entière.
La plus grande partie, mais quelques-uns en petit nombre resteront au milieu de la perte des autres : "Je suis devenu comme celui qui recueille en automne des grappes de raisin oubliées pendant la vendange." Et encore, selon les propres paroles de l'Apôtre : "En ce temps aussi, un reste a été sauvé, selon l'élection de la grâce."

803. Puis,[754] <l'Apôtre> assigne la cause du salut, et expose en premier lieu l'efficacité de la parole évangélique, en disant : 28 *Car le Seigneur accomplit sa parole pleinement et l'abrège dans l'équité*.
Il faut noter ici une double efficacité de la parole évangélique :
a. La première, parce qu'elle accomplit, c'est-à-dire perfectionne; car <selon l'épître aux> Hébreux, "la Loi n'a rien amené à la perfection." Et le Seigneur dit lui-même : <Je ne suis pas venu abolir la Loi, mais l'accomplir[755]"; soit parce qu'il a donné la vérité aux figures, soit parce qu'il a exposé, comme il se devait, les préceptes moraux de la Loi, fait disparaître les occasions de la transgresser, et même y a ajouté les conseils de perfection[756]. Ainsi, au jeune homme riche qui avait observé tous les commandements de la Loi, <le Christ> disait : "Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel; viens ensuite, et suis-moi." Voilà pourquoi il disait encore à ses Apôtres : "Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait." La seconde efficacité <de la parole évangélique> est qu'elle abrège, et cette qualité s'adjoint convenablement à la première, parce que plus une parole est parfaite, plus elle est élevée, et

[754] Le commentaire que saint Thomas nous donne de ce verset 28, qui est une citation du livre du prophète Isaïe 10, 22, reprend, avec le génie de la synthèse qui lui est propre, les divers aspects de l'inter prétation du verbum abbreviatum à travers la tradition. Voir à ce propos H. DE LUBAC, Exégèse médiévale, t. 3, II, 1, p. 188-197. — Lieux parallèles : Super 1,. 10, 22; Gompend. théol., c. 1.
[755] Mt 5, 17. — Lieux parallèles : Super Matth. 5, 17 (éd. Marietti, n 467); Somme Théologique 1a-2 Q. 107, a. 2; 4 Sentences dist. 1, Q. 2, a. 5, Q. 2, sol. 1 et 3; Ad Rom. 3, 31, lect. 4 (éd. Marietti, n° 321).
[756] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 108, a. 4; 3 Contra Gentiles c. 130.

dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae. Deinde cum dicit *et sicut praedixit Isaias*, etc., inducit auctoritatem pertinentem specialiter ad apostolos, dicens *et sicut praedixit Isaias* I, 9. — *nisi dominus Sabaoth*, id est, exercituum vel virtutum, *reliquisset nobis*, scilicet ex sua misericordia, *semen*, id est, verbum Evangelii; Lc. VIII, 11. — *semen est verbum Dei*. Vel, *semen*, id est Christum, Gal. III, 16. — *et semini tuo qui est Christus*. Vel, *semen*, id est, apostolos, Is. VI, 13. — *semen sanctum erit id quod steterit in ea. Sicut Sodoma facti essemus, et sicut Gomorrha similes fuissemus*. Gravius enim fuit peccatum Iudaeorum quam Sodomorum. Thr. IV, 6. — *maior effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*. Et Ez. XVI, 48. — *non fecit Sodoma ipsa et filiae eius sicut fecisti tu et filiae tuae*. Et ideo quod Iudaei non sunt totaliter exterminati sicut Sodomitae, est divinae misericordiae imputandum. Thr. III, 22. — *misericordiae domini quia non sumus consumpti*. Deinde cum dicit *quid ergo dicemus ?* Infert conclusionem ex dictis. Et primo quantum ad gentes; secundo, quantum ad Iudaeos, ibi *Israel vero*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo concludit quod intendit, dicens : *quid ergo dicemus*, ex consideratione praedictorum ? Hoc, inquam, *quod gentes apprehenderunt*, id est, consecutae sunt, *iustitiam*, scilicet qua vocantur filii. 1 Co VI, 11. — *et hoc quidem fuistis, sed iustificati estis*. Et hoc quidem ex vocatione divinae electionis, non ex meritis, quod patet per hoc quod dicit *quae non sectabantur iustitiam*, secundum illud Ephes. II, 12. — *eratis in illo tempore sine Christo alienati a conversatione Israel*. Secundo, exponit quod dixerat. *Iustitiam autem quae ex fide est*, non eam quae in operibus consistit. Non enim ad hoc gentes conversae sunt, ut iustitiam legalem observent, sed ut iustificentur per Christi fidem. Supra III, 22. — *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi*. Deinde cum dicit *Israel vero*, etc., inducit conclusionem

par conséquent plus simple et plus brève. Or la parole de l'Evangile abrège les paroles de la Loi, parce qu'elle renferme tous les sacrifices figuratifs de la Loi en un seul sacrifice, par lequel "le Christ s'est livré lui-même pour nous en oblation à Dieu, et en hostie de suave odeur", comme le dit <l'Apôtre> aux Ephésiens**.** De plus, elle renferme tous les préceptes moraux de la Loi dans les deux préceptes de la charité : "A ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les Prophètes."

C'est pourquoi <l'Apôtre> dit : l'abrège dans l'équité; soit parce que rien n'est omis parmi la multitude des figures et des préceptes de la Loi, qui n'ait été compris dans la brièveté de l'Evangile; soit parce qu'aucune figure ou aucun précepte de la Loi, qui sont équitables selon la prescription (dictamen) de la raison naturelle, ne demeurent observables : "Tous tes commandements sont équité t>

Il faut cependant sous-entendre "sera", de telle sorte que le sens soit : la parole de l'Evangile sera comme l'abrégé et l'accomplissement plénier, dans l'équité.

804. — b. Ensuite, <l'Apôtre> assigne la raison de l'efficacité qu'il vient d'exposer, en disant : *oui, le Seigneur, sur la terre,* c'est-à-dire pendant son séjour sur la terre en tant qu'homme (selon cette parole de Baruch : < cela, il a été vu sur la terre, et il a demeuré avec les hommes ") abrège sa parole. Car la parole doit être plus parfaite et d'une plus grande vertu quand c'est le Seigneur Dieu, revêtu de chair, qui parle lui-même, que lorsqu'il parle par les prophètes, selon ce verset de l'épître aux Hébreux : "Après avoir parlé autrefois aux pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils."

805. — Ou encore : Car le Seigneur, à savoir Dieu le Père, abrégera sa parole sur la terre, c'est-à-dire son Verbe incarné, parce que le Fils de Dieu "s'est anéanti lui-même, prenant la forme d'esclave." Or si l'on dit qu'il s'est anéanti ou amoindri, ce n'est pas qu'on ait enlevé quelque chose à la plénitude ou à la grandeur de sa divinité, mais parce qu'il a

quantum ad Iudaeos. Et primo concludit quod intendit, dicens : *Israel vero*, id est, populus Iudaeorum, *sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit*. Dicitur lex iustitiae lex spiritus vitae, per quam homines iustificantur, ad quam Iudaeorum populus non pervenit : quam tamen sectabatur observando umbram huius spiritualis legis, quae consistit in observationibus legalibus. Hebr. X, 1. — *umbram habens lex futurorum bonorum*. Vel *sectando legem iustitiae*, id est legem Moysi, quae est lex iustitiae si sit bene intellecta : quia docet iustitiam. Vel dicitur lex iustitiae, quia facit homines iustos non vere, sed exterius dum peccata vitantur, non ex amore sed timore poenae quam lex infligebat. Is. LI, 1. — *audite me, qui sequimini quod iustum est, et quaeritis dominum*. Et in eodem : *audite me qui scitis iustum, populus meus, lex mea in cordibus eorum*. Secundo assignat causam, dicens *quare*, scilicet dum sectarentur legem ad legem iustitiae non pervenerunt ? Quia scilicet non per debitam viam sectabantur. Et hoc est quod subdit *quia non ex fide*, scilicet Christi quaerebant iustificari, *sed quasi ex operibus* legis. Sequebantur enim figuram et repudiaverunt veritatem. Supra c. III, 20. — *ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo*. Tertio manifestat causam propositam, et primo proponit manifestationem, dicens : *offenderunt enim in lapidem offensionis*, id est ad Christum qui assimilatur lapidi offensionis, in hoc quod sicut lapis in quem homo offendit non cavetur propter suam parvitatem, ita Iudaei videntes Christum infirmitate nostra contentum, non caverunt in eum offendere. Is. LIII, 3. — *quasi absconditus vultus eius, et despectus, unde non reputavimus eum*. Ier. XIII, 16. — *antequam offendant pedes vestri ad montes caliginosos*, id est ad Christum et eius apostolos qui dicuntur montes caliginosi, propter hoc quod eorum dignitas et

assumé notre pauvreté et notre petitesse. Ce passage d'Isaïe[757] figure au chapitre 10, 22; en cet endroit il est écrit selon notre version : "Lors même que ton peuple, Israël serait comme le sable de la mer, les restes se convertiront; ces restes, réduits à un petit nombre, abonderont en justice. Car le Seigneur Dieu des armées fera une destruction et un retranchement au milieu de toute la terre."

806. — 2. <L'Apôtre> cite ensuite l'autorité scripturaire qui concerne particulièrement les Apôtres, en disant : 29 et *comme Isaïe l'avait dit : Si le Seigneur Sabaoth,* c'est-à-dire le Seigneur des armées ou des Vertus, ne nous avait laissé, à savoir par sa miséricorde, une semence, c'est-à-dire la parole de l'Evangile : "La semence est la parole de Dieu." Ou bien : une semence, c'est-à-dire le Christ : "Et à ta descendance (seminz), c'est-à-dire le Christ." Ou encore : une semence, c'est-à-dire les Apôtres : "Ce sera une race sainte, ce qui restera en elle" — Nous serions devenus Sodome, et nous aurions été semblables à Gomorrhe. Car le péché des Juifs fut plus grave que celui de Sodome : "L'iniquité de la fille de mon peuple est devenue plus grande que le péché de Sodome." Et "Sodome ta sœur, elle et ses filles n'ont pas fait comme tu as fait, toi et tes filles." Si donc les Juifs n'ont pas été totalement exterminés comme les Sodomites, il faut l'imputer à la miséricorde divine : < grâce aux> miséricordes du Seigneur que nous n'avons pas été consumés."

807. — III. Lorsque <l'Apôtre> ajoute : 30 *Que dirons-nous donc ?,* il déduit la conclusion de ce qui a été dit :

A) Et d'abord, quant aux Gentils.

B) Puis, quant aux Juifs [n° 809] Tandis qu'Israël etc.

808. — A. À l'égard des Gentils, il fait deux choses :

1. Il conclut premièrement ce qu'il s'était proposé en intention, en disant : *Que dirons-nous donc après avoir considéré ce qui*

[757] la 10, 22; Cité librement d'après la Septante (Is 10, 23). Voir éd. Alfred Rahifs, vol. II, p. 580 e logon sunteimêmenon pozêsez ho theos en tê oikoumenêi hole' (t Dieu abrégera la parole sur toute la terre").

magnitudo latebat. Secundo ad hoc inducit auctoritatem, dicens *sicut scriptum est*, in Isaia scilicet. Componit autem apostolus verba Isaiae in diversis locis Scripturae. Nam Is. XXVIII, v. 16 dicitur : *ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem. Lapidem angularem, probatum, pretiosum, in fundamento fundatum. Qui crediderit, non festinet*. Et hinc sumitur principium auctoritatis : *ecce ponam in Sion lapidem*, scilicet quasi fundamentum, in quo designatur quod Christus divina ordinatione constitutus erat Ecclesiae fundamentum. 1 Co III, 11. — *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus*. Legitur etiam Is. VIII, 14. — *in lapidem autem offensionis et petram scandali duabus domibus Israel*. Et hinc sumitur medium auctoritatis quo dicit *lapidem offensionis et petram scandali*, ut offensio referatur ad ignorantiam, quia, ut dicitur 1 Co II, 8, *si cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent*. Scandalum autem referendum est ad impactionem et casum, quo per infidelitatem ceciderunt, Christum et eius apostolos persequentes. 1 Co I, 23. — *nos praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum*. Lc. II, 34. — *ecce hic positus est in ruinam*, et cetera. Finis autem auctoritatis sumitur Isaiae c. XXVIII, 16. — *qui crediderit, non festinet*, loco cuius hic dicitur : *omnis qui credit in eum non confundetur*, quia scilicet consequetur mercedem ab eo. Eccli. II, 8. — *qui timetis Deum, credite illi, et non evacuabitur merces vestra*. Ponit autem apostolus haec verba secundum litteram Lxx. Et ad hunc sensum pertinet quod in littera nostra dicitur : *qui crediderit, non festinet*. Ille enim festinare videtur, qui delusum se reputat, quia cito non adipiscitur quod sperabat

précède ? Ceci, dis-je, que les Gentils ont embrassé, c'est-à-dire ont obtenu, la justice, à savoir celle par laquelle ils sont appelés du nom de fils : "C'est ce que quelques-uns de vous ont été, mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés ", et cela par la vocation de la divine élection, et non d'après vos mérites; ce qui devient évident par les mots qui suivent : qui ne poursuivaient pas la justice, selon ce passage <de l'Apôtre> aux Ephésiens : "Vous étiez en ce temps-là sans Christ, séparés de la cité d'Israël "

2. Puis, il explique ce qu'il avait dit Mais la justice qui vient de la foi, non celle qui consiste dans les œuvres. Car les nations païennes ne se sont pas converties pour observer la justice légale, mais pour être justifiées par la foi du Christ : "La justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ est pour tous ceux et sur tous ceux qui croient en lui."

809. — B. Lorsqu'il ajoute : *Tandis qu'Israël etc.*, <l'Apôtre> déduit sa conclusion quant aux Juifs.

1. Et il commence par conclure ce qu'il s'était proposé en intention, en disant : *Tandis qu'Israël etc*., c'est-à-dire le peuple des Juifs, en suivant la loi de justice, n'est point parvenu à la loi. On appelle loi de justice la loi de l'Esprit de vie, par laquelle les hommes sont justifiés et à laquelle le peuple juif n'est point parvenu, quoiqu'il la poursuivît cependant en observant l'ombre de cette loi spirituelle, qui consiste en observances légales : "La Loi n'ayant que l'ombre des biens futurs." Ou bien en suivant la loi de justice, c'est-à-dire la Loi de Moïse qui, bien comprise, est Loi de justice, parce qu'elle enseigne la justice. Ou bien, on dit Loi de justice, parce qu'elle rend les hommes justes non véritablement, mais extérieurement, en leur faisant éviter le péché non par amour, mais par la crainte de la peine que cette loi infligeait[758] — "Ecoutez-moi, <vous> qui suivez ce qui est juste, et qui cherchez le Seigneur." Et plus loin dans ce même chapitre : "Ecoutez-moi, vous qui savez ce qui est juste, mon peuple, dans le cœur de qui est ma

[758] Voir Glosa in Rom. IX, 31 (GPL, col. 1471 A).

	Loi." **810. —** 2. Puis il en assigne la cause, en disant : 32 *Pourquoi ?*, à savoir tandis qu'ils suivaient la Loi, ne sont-ils pas parvenus à la loi de justice ? C'est qu'ils ne suivaient pas la voie obligée. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *Parce que ce n'est point par la foi,* à savoir du Christ, qu'ils cherchaient à être justifiés, mais comme par les œuvres de la Loi. Car ils suivaient la figure et ont rejeté la vérité : "Nulle chair ne sera justifiée devant lui par les œuvres de la Loi." **811. —** 3. Enfin, il explique la cause exposée, et il en montre en premier lieu l'évidence, en disant : *ils ont achoppé contre la pierre de l'achoppement,* c'est-à-dire contre le Christ, qui est comparé à la pierre de l'achoppement, en ce sens que de même qu'on n'évite point à cause de sa petitesse une pierre contre laquelle on achoppe, ainsi les Juifs, voyant le Christ rempli de notre faiblesse, ne prirent pas garde de ne pas achopper contre lui "Méprisé, et le dernier des hommes, homme de douleur, et connaissant la faiblesse; son visage était comme caché, et méprisé, et nous l'avons compté pour rien." — "Avant que vos pieds n'achoppent contre des montagnes obscures " c'est-à-dire contre le Christ et ses Apôtres, qui sont appelés montagnes obscures, parce que leur dignité et leur grandeur étaient cachées. **812. —** Pour <étayer> son explication, il cite une autorité <scripturaire>, en disant : *comme il est écrit*, à savoir dans <le livre d'>Isaïe. L'Apôtre réunit ici des paroles d'Isaïe prises en différents endroits de ce livre. Car, au chapitre **28** <du livre d'>Isaïe il est dit "Voici que moi je poserai dans les fondements de Sion une pierre, une pierre angulaire, éprouvée, précieuse, fondée sur ce fondement. Que celui qui croira ne se hâte pas." C'est de cet endroit qu'est extrait le début de cette autorité scripturaire : Voici que je pose en Sion, à savoir comme un fondement, expression qui indique que le Christ était établi par décret divin comme le fondement de l'Eglise : "Personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, lequel est le Christ Jésus." On lit encore dans <le livre d'>Isaïe : "Il sera une pierre d'achoppement

	et une pierre de scandale pour les deux maisons d'Israël." C'est à ce passage qu'est emprunté le milieu <du verset 33> où il est dit : une pierre d'achoppement et une pierre de scandale, en sorte que l'achoppement se réfère à l'ignorance, parce que selon ces paroles <de l'Apôtre> dans la première <épître> aux Corinthiens : "S'ils avaient connu <la sagesse>, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de la gloire." Le scandale doit être mis en relation avec le choc et la chute que <les Juifs> éprouvèrent par leur infidélité, en persécutant le Christ et ses Apôtres : "Nous, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs." — "Celui-ci a été établi pour la ruine et la résurrection d'un grand nombre en Israël." La fin du verset est empruntée au chapitre 28, 16 <du livre d'>Isaïe : "Que celui qui croira ne se hâte pas"; au lieu de ces paroles <l'Apôtre> dit ici : quiconque croit en lui ne sera point confondu, à savoir parce qu'il obtiendra de lui sa récompense : "Vous qui craignez <Dieu>, croyez en lui, et votre récompense ne sera pas anéantie[759]." L'Apôtre cite ces paroles d'après la Septante[760], et ces paroles ont le même sens que celles qui figurent dans notre version : "Que celui qui croira ne se hâte pas." En effet, celui-là semble se hâter, qui se regarde comme trompé, parce qu'il n'obtient pas rapidement ce qu'il espérait.
Caput 10	CHAPITRE 10
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 9]**
	[n° 813] Assurément, frères, la volonté de mon cœur et l'obsécration 1 à Dieu ont pour objet leur salut. [n° 815] : 2 Car je leur rends témoignage qu'ils ont un zèle ardent pour Dieu, mais non selon la science. [n° 817] Ignorant, en effet, la justice de Dieu, et cherchant â établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu.

[759] Eccli (Si) 2, 8. La Vulgate lit Dominum (le Seigneur) au lieu de Deum (Dieu). Pour la version citée ici, voir Vetus latina, Sirach (Ecclesiasticus) 2, 8; éd. W. Thiele, vol. XI/2, fasc. 3, p. 210.

[760] Voir éd. Alfred Rahifs, vol. II, p. 601 " ho pisteuôn ep'autôn ou mê kataischunthêi.

	[n° 819] : ‘ Car la fin de la Loi est le Christ, pour <que soit donnée> la justice à tout croyant. [n° 820] Moïse, en effet, a écrit de la justice qui vient de la Loi "L’homme qui la pratiquera vivra par elle." [n° 823] 6 Mais pour la justice qui vient de la foi, il en parle ainsi : "Ne dis pas en ton cœur Qui montera au ciel ?", c’est-à-dire pour en faire descendre le Christ; [n° 824] ou bien "Qui descendra dans l’abîme ?", c’est-à-dire pour rappeler le Christ d’entre les morts. [n° 826] 8 Mais que dit l’Ecriture ? "Près de toi est la parole, dans ta bouche et dans ton cœur." [n° 829] C’est la parole de la foi que nous prêchons. 9 Parce que si tu confesses de ta bouche que Jésus-Christ est Seigneur, et si en ton cœur tu crois que Dieu l’a ressuscité d’entre les morts, tu seras sauvé.
[86211] Super Rom., cap. 10 l. 1 Postquam apostolus ostendit quomodo per electionem gratiae Dei gentiles sunt ad fidem vocati et etiam aliqui ex Iudaeis de maiori parte populi Iudaici offendentibus et scandalizatis, hic agit specialiter de casu Iudaeorum. Et circa hoc tria facit. Primo manifestat causam casus eorum quem supra tetigerat; ex qua ostenditur casus eorum esse miserandus; secundo, ostendit casum eorum non esse universalem, ibi cap. XI *dico ergo : numquid*, etc.; tertio ostendit casum eorum non esse inutilem neque irreparabilem, ibi *dico ergo : numquid*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit casum eorum esse miserandum ex sua causa; secundo ostendit quod non est totaliter excusabilis, ibi *sed dico : numquid non audierunt*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit se ad Iudaeos habere miserationis affectum; secundo ostendit causam miserationis, ibi *testimonium enim illis, perhibeo*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod Iudaei in legem iustitiae non pervenerunt propter hoc quod	**813. —** Après avoir montré comment ont été appelés à la foi, par l’élection de la grâce de Dieu, les Gentils et même quelques Juifs, scandalisés et tombés, pris parmi la plus grande partie du peuple, au chapitre 9 [n° 735], <l’Apôtre> traite ici spécialement de la chute des Juifs. Et sur ce point il fait trois choses **—** Il commence par faire connaître la cause de leur chute dont il avait parlé plus haut, cause qui montre que leur chute est déplorable. **—** Puis, il montre que leur chute n’est pas universelle, au chapitre **11. —** "Je dis donc Est-ce que, etc. **—** Enfin, il montre que leur chute n’est ni inutile ni irréparable, au chapitre **11. —** Je dis donc : Ont-ils trébuché, etc." Sur le premier point, il montre : **—** En premier lieu que leur chute est déplorable par sa cause. **—** En second lieu qu’elle n’est pas totalement excusable [n° 845] : 18 "Mais je dis N’auraient-ils pas entendu ?" En montrant que leur chute est déplorable par

offenderunt in lapidem offensionis, nec tamen contra eos indignor sed eorum misereor. Et ideo dico vobis, *o fratres*, qui conversi estis tam ex gentibus quam ex Iudaeis. Matth. XXIII, 8. — *omnes vos fratres estis, voluntas quidem cordis mei*, id est ex intimo cordis affectu procedens est ad salutem eorum, ut scilicet ipsi salventur sicut et ego salvatus sum. 1 Co VII, 7. — *volo omnes homines esse sicut meipsum*. Act. XXVI, 29. — *opto apud Deum omnes qui audiunt tales fieri, qualis et ego sum*. Et in hoc Deo conformabatur, qui, ut dicitur I Tim. II, 4, *vult omnes homines salvos fieri*. Nec sola voluntas est in salutem eorum, sed etiam voluntatis effectus; unde subdit *et obsecratio*, scilicet mea, *fit ad Deum pro illis in salutem*. I Reg. XII, 23. — *absit a me hoc peccatum in domino, ut cessem orare pro vobis*. Iac. ult. : *orate pro invicem ut salvemini*. Et ex hoc patet, quod orandum est pro infidelibus ut salventur, quia et ipsa fides est donum Dei. Eph. II, 8. — *gratia salvati estis per fidem, et non ex vobis, Dei enim donum est*. Deinde, cum dicit *testimonium*, etc., assignat causam suae miserationis, quia scilicet non ex certa malitia, sed ex ignorantia peccabant. Et circa hoc tria facit. Primo enim proponit eorum ignorantiam; secundo ostendit quid ignorabant, ibi *ignorantes enim Dei*, etc.; tertio ostendit veritatem eorum quae ignorabant, ibi *Moyses enim dicit*, et cetera. Dicit ergo primo : ideo salutem eorum volo, et propter hoc oro, misertus eorum, quia *testimonium perhibeo de illis quod aemulationem quidem Dei habent*, scilicet quia zelo Dei Christum et eius membra persequuntur. Io. XVI, 2. — *veniet hora, in qua omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo*. Et huius rei testis esse poterat, quia et ipse aliquando fuerat in simili causa. Phil. III, 6. —

sa cause

I) <L'Apôtre> exprime d'abord qu'il éprouve à l'égard des Juifs un sentiment de compassion (miseratio)[761].

II) Puis, il indique la cause de sa compassion [n° 815] Car je leur rends témoignage, etc.

814. — I. On a dit[762] que les Juifs ne sont pas parvenus à la loi de justice, parce qu'ils ont achoppé à la pierre d'achoppement, toutefois je n'éprouve pas à leur égard de l'indignation, mais j'ai pitié d'eux. Voilà pourquoi je vous dis, assurément ô frères, vous qui vous êtes convertis tant parmi les nations païennes que les Juifs — "Vous êtes tous frères " — la volonté de mon cœur, c'est-à-dire la volonté qui procède du sentiment le plus intime du cœur, a pour objet leur salut, c'est-à-dire pour qu'eux-mêmes soient sauvés, comme moi-même je le suis : "Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi-même[763]."

— "Je souhaite devant Dieu que tous ceux qui m'écoutent deviennent tels que je suis moi-même." Et en cela <son désir> se conformait à Dieu, qui "veut que tous les hommes soient sauvés." Ce n'est pas la volonté seule qui a pour objet leur salut, mais également l'effet de cette volonté, aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *et l'obsécration,* c'est-à-dire la mienne, à Dieu ont pour objet leur salut. — "Loin de moi ce péché contre le Seigneur, que je cesse de prier pour vous." — "Priez les uns pour les autres afin que vous soyez sauvés." Il est ainsi évident qu'il faut prier pour les infidèles, afin qu'ils soient sauvés, car la foi elle-même est un don de Dieu : "C'est par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi, et cela ne vient pas de vous, car c'est un don de Dieu

815. — II. Ensuite[764], lorsqu'il dit : 2 *Car je leur rends témoignage, etc.*, <l'Apôtre> donne la raison de sa compassion, à savoir qu'ils péchaient non pas avec une malice résolue, mais par ignorance. Et à ce propos

[761] Lieux parallèles : S. TIi. 2a-2 Q. 3, a. 2; 3 Sentences dist. 29, Q. 1, a. 8, q 2, sol. 3; De quodlibet 9, Q. 7, a. 1; AdRom. 14, 11, lect. 1 (éd. Marietti, n° 1111).

[762] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae Q. 91, a. 5; Q. 99, a. 6; Q. 107, a. 1 sol. 2; 3 Sentences dist. 40, Q. 1, a. 2; a. 4, q I; AdRom. 8, 15, lect. 3 (éd. Marietti, n° 642).

[763] 1 Corinthiens 7, 7. Selon la Vetus latina, voir DOM SABATIER, Bibi. saer., t. III, p. 678.

[764] Lieux paralléles 5. Th. 1°, Q. 111, a. 1, sol. 1; 2a-2 Q. 6, a. 1; 3 Contra Gentiles c. 154; De veritate, Q. 18, a. 3; Contra error. Graec., c. 30; Ad Ephes. 2, 8, lect. 3 (éd. Marietti, n°95).

secundum aemulationem persecutus sum Ecclesiam Dei. Sed non secundum scientiam, quia scilicet eorum zelus per rectam scientiam non ordinatur dum ignorant veritatem. Is. V, 13. — *propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam*. 1 Co XIV, 38. — *si quis autem ignorat, ignorabitur*. Deinde, cum dicit *ignorantes enim*, etc., ostendit cuius rei scientiam non haberent. Et primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *finis enim legis Christus*, et cetera. Dicit ergo primo : recte dico quod non secundum scientiam, *ignorantes enim Dei iustitiam*, scilicet qua Deus per fidem iustificat, supra III, 22. — *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi et quaerentes statuere*, id est, firmare, *suam*, scilicet iustitiam, quae consistit in operibus legis, quae secundum eorum opinionem non expectabat aliquid a Deo, sed solum ex arbitrio operantium erat. Et ideo dicit eorum esse iustitiam, quasi humanam et non divinam, secundum illud supra IV, 2. — *si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam*, scilicet apud homines, *sed non apud Deum. Iustitiae enim Dei non sunt subiecti*, id est, nolunt subiici Christo, per cuius fidem iustificantur homines a Deo. Ps. LXI, 1. — *nonne Deo subiecta erit anima mea ?* Supra c. III, 19. — *ut subditus fiat omnis mundus Deo*. Ex. X, 3. — *usquequo non vis subiici mihi ?* Deinde cum dicit *finis legis Christus*, etc., manifestat quod dixerat, scilicet eos Dei iustitiam ignorare et quod ei subiici nolunt, cum tamen iustitiam legalem statuere velint. Circa quod considerandum est, quod sicut etiam philosophi dicunt, intentio cuiuslibet legislatoris est facere homines iustos : unde multo magis lex vetus hominibus divinitus data ordinabatur ad faciendum homines iustos. Hanc tamen iustitiam lex per semetipsam facere non poterat, quia neminem *ad perfectum adduxit lex*, ut dicitur Hebr. VII, 19, sed ordinat homines in Christum quem promittebat, et praefigurabat. Gal. III, 24. — *lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur*. Et hoc est quod dicit *Christus enim est finis legis*, ad quem scilicet tota lex

A) Il attire d'abord l'attention sur leur ignorance.
B) Puis, il montre ce qu'ils ignoraient [n° 817] : Ignorant, en effet, la justice de Dieu, etc.
C) Enfin, il montre la vérité de ce qu'ils ignoraient [n° 820] : Moïse, en effet, a écrit, etc.

816. — A. <L'Apôtre> dit d'abord : Je veux leur salut et je prie à cette intention avec compassion à leur égard, car je leur rends témoignage qu'ils ont un zèle ardent pour Dieu, c'est-à-dire que c'est par zèle pour Dieu qu'ils persécutent le Christ et ses membres : "Vient l'heure où quiconque vous fera mourir croira rendre hommage â Dieu." <L'Apôtre> pouvait témoigner de la chose, puisque lui-même s'était trouvé jadis dans une circonstance semblable : "Quant au zèle, persécutant l'Eglise de Dieu " — Mais non selon la science, à savoir, parce qu'il n'est pas ordonné par une science véritable, puisqu'ils ignorent la vérité : "C'est pour cela que mon peuple a été emmené captif, parce qu'il n'a pas de science." — "Si quelqu'un l'ignore, il sera ignoré "

817. — B. Lorsqu'il dit ensuite : Ignorant, en effet, etc., <l'Apôtre> montre quelle science <les Juifs> ne possédaient pas. Et :
1) Il commence par exposer son intention.
2) Puis, il explique son propos [n° 819] : "Car la fin de la Loi est le Christ, etc.

818. — 1. C'est à juste titre que je dis <que le zèle des Juifs est> non selon la science, car ignorant la justice de Dieu, c'est-à-dire celle par laquelle Dieu justifie par la foi — "Or la justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ est pour tous ceux et sur tous ceux qui croient en lui "— et cherchant à établir, c'est-à-dire à assurer, la leur propre, à savoir la justice qui consiste dans les œuvres de la Loi, laquelle, selon leur opinion, n'attendait rien de Dieu, mais dépendait uniquement du libre arbitre de ceux qui opéraient les œuvres. Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit que leur justice était en quelque sorte humaine et non divine, selon ce qui a été dit plus haut : "Si Abraham a été justifié par <les> œuvres <de la Loi>, il a sujet de se glorifier", à savoir devant les

ordinatur. Ps. CXVIII, 96. — *omnis consummationis vidi finem*. Finis, inquam, *ad iustitiam*, ut scilicet homines per Christum iustitiam consequantur, quam lex intendebat. Supra c. VIII, 3. — *quod impossibile erat legi, mittens Deus filium suum, damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis*. Et hoc dico *omni credenti*, quia per fidem suos iustificat. Io. I, 12. — *dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius*. Deinde, cum dicit *Moyses enim*, etc., probat veritatem eorum quae Iudaei ignorabant, scilicet quod iustitia Dei sit perfectior quam iustitia legalis et hoc auctoritate ipsius Moysi veteris legislatoris. Primo ergo per eius verba ostendit conditionem iustitiae legalis; secundo, conditionem iustitiae fidei, ibi *quae autem ex fide est*, et cetera. Dicit ergo primo : recte distinxi iustitiam humanam a iustitia Dei, *Moyses enim scripsit*, Lev. XVIII, 5. — *quoniam homo qui fecerit iustitiam quae ex lege est, vivet in ea*. Ubi sic littera nostra habet : *custodite leges meas atque iudicia, quae faciens homo, vivet in eis*. Et Ez. XX, 13. — *iudicia mea proiecerunt, quae faciens homo, vivet in eis*, quia scilicet hoc commoditatis consequebatur homo per legis observantiam, ne occideretur tamquam legis transgressor. Hebr. X, v. 28. — *irritam quis faciens legem Moysi, absque ulla misericordia moritur*. Lev. XX, 9. — *qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur*, et sic de aliis. Possumus ulterius dicere quod per legis observationem homo ordinatur in vita praesenti : promittebat enim lex temporalia bona, et quaedam mandabat, quae ad ordinationem carnalis vitae pertinebant, Hebr. c. IX, 10. — *iustitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis*. Sed contra videtur esse quod dominus dicit, Matth. XIX, 16 ss., quaerenti : *quid boni faciam ut habeam vitam*

hommes, "mais pas devant Dieu." — Car ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu, c'est-à-dire ne veulent pas être soumis au Christ, par la foi duquel les hommes sont justifiés par Dieu : "Est-ce que mon âme ne sera pas soumise à Dieu **?**" <Et selon ce qui est écrit plus haut> : "et que tout le monde devienne soumis à Dieu." Et dans l'Exode : "Jusques à quand ne voudras-tu pas te soumettre à moi ?"

819. — 2. En disant 6 — "Car la fin de la Loi est le Christ, etc., il explique ce qu'il avait dit, à savoir que <les Juifs> ignorent la justice de Dieu et refusent de se soumettre à lui, puisqu'ils veulent établir la justice légale. Comme l'enseignent en outre les philosophes[765], il faut remarquer à ce propos que l'intention de tout législateur est de rendre les hommes justes : à plus forte raison la Loi ancienne, donnée par Dieu aux hommes, était-elle disposée en vue de rendre les hommes justes[766]. Cependant la Loi ne pouvait pas par elle-même produire cette justice, parce que, selon ce qui est écrit dans l'épître aux Hébreux, "la Loi n'a amené à la perfection "; mais elle ordonne les hommes au Christ, qu'elle promettait et préfigurait : "La Loi fut notre pédagogue dans le Christ, pour que nous soyons justifiés par la foi." C'est ce que dit <l'Apôtre> : Car la fin de la Loi est le Christ, auquel est ordonnée la Loi tout entière : "J'ai vu la fin de toute perfection " — La f in, dis-je, pour la justice, c'est-à-dire afin que les hommes obtiennent par le Christ la justice que la Loi avait en vue : "Car ce qui était impossible à la Loi, parce qu'elle était affaiblie par la chair, Dieu, en envoyant son Fils dans une chair semblable à celle du péché, et au sujet du péché, a condamné le péché dans la chair, afin que la justification de la Loi s'accomplît en nous." Et je dis cela à tout croyant, parce que c'est par la foi que <Dieu> justifie les siens : "Il a donné pouvoir de devenir fils de Dieu à ceux qui croient en

[765] Voir notamment ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque II, 1 [n° 103b1 AL XXVI, fasc. 3, p. 164. — Lieu parallèle : Ethic. 2, lect. 1, éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. I, p. 78, I. 135-138.

[766] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia-2 Q. 92, a. 1; Q. 96, a. 2, sol. 2; Q. 107, a. 2; 2a-2 Q. 122, a. 1, sol. 1; 2 Sentences dist. 28, a. 3; dist. 44, Q. 2, a. l; sol. 6; 3Sentences dist. 37, Q. 1, a. 2, q 1; dist. 40, Q. l, a. 1; a. 2; 4Sentences dist. 15, Q. 2, a. l, q a. 1, q l, 2et4; 3 Contra Gentiles c. 115, sol. 3; c. 116, sol. 2 et 3.

aeternam ? Respondit : *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*. Unde et supra V, 20 super illud : *lex autem subintravit*, dicit quaedam Glossa : *iustitia legis suo tempore custodita, non solum bona temporalia, sed et vitam conferebat aeternam*. Sed haec intelligenda sunt secundum spiritualem sensum legis, qui pertinet ad fidem Christi. Sed quod hic dicitur, refertur ad interiorem legis sensum, secundum quem lex de vita aeterna mentionem non faciebat. Deinde cum dicit *quae autem ex fide est iustitia*, etc., inducit auctoritatem Moysi de iustitia fidei. Et primo Moyses ostendit certitudinem fidei, quae debet esse in corde hominis; secundo fidei effectum, ibi *sed quid dicit Scriptura*, et cetera. Dicit ergo primo : non solum loquitur Moyses de iustitia legis, sed etiam ipse sic dicit de iustitia quae est ex fide. *Quae autem est ex fide iustitia, sic dicit*, id est sic loquitur in corde hominis : *ne dixeris in corde tuo*, scilicet dubitando, *quis ascendit in caelum ?* Quasi hoc impossibile reputans, sicut et Prov. XXX, 4 quaeritur : *quis ascendit in caelum atque descendit ?* Quia scilicet hoc tenere quasi impossibile, est deducere Christum a caelo, id est, asserere quod Christus non sit in caelo, contra id quod dicitur Io. III, 13. — *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo*. Eph. IV, 9. — *qui descendit, ipse est qui et ascendit super omnes caelos*. Aut etiam *ne dixeris : quis descendit in abyssum*, id est, in Infernum, quasi reputans hoc esse impossibile; hoc enim negare, *est revocare Christum ex mortuis*, scilicet negare eum non esse mortuum. Ipse enim moriens in abyssum descendit. Eccli. XXIV, 45. — *penetrabo inferiores partes terrae*. Et secundum hoc prohibet dubitari de duobus articulis fidei Christi, scilicet de eius ascensione, et de eius morte et descensu ad Inferos, quorum primum pertinet ad maximam Christi exaltationem; secundum ad maximam eius humiliationem. Potest autem et aliter

son Nom."

820. — C. Lorsqu'il dit : *Moïse, en effet, a écrit, etc.,* <l'Apôtre> prouve la vérité de ce qu'ignoraient les Juifs, à savoir que la justice de Dieu est plus parfaite que la justice légale; et <il prouve> cela par l'autorité de Moïse lui-même, le législateur de la Loi ancienne. Par ces paroles il montre donc :

1) En premier lieu, ce qui caractérise la justice de la Loi.

2) En second lieu, ce qui caractérise la justice de la foi [n° 823] : 6 Mais pour la justice qui vient de la foi, etc.

821. — 1. <L'Apôtre> dit donc en premier lieu : J'ai distingué avec raison la justice humaine d'avec la justice de Dieu, car Moïse a écrit[767] — L'homme qui pratiquera <la justice qui vient de la Loi>, vivra par elle. Dans notre version ce verset se lit de la manière suivante : "Gardez mes lois et mes ordonnances : l'homme qui les accomplit, y trouvera la vie." Et il est écrit dans Ezéchiel : "Ils ont rejeté mes ordonnances dans lesquelles l'homme qui les accomplira trouvera la vie." C'est que par l'observance de la Loi l'homme avait cet avantage de ne pas être mis à mort comme transgresseur de la Loi : "Celui qui viole la Loi de Moïse meurt sans aucune miséricorde." — "Celui qui maudit son père ou sa mère, meurt de mort", et ainsi de suite. **822. —** Nous pouvons ajouter que par l'observance de la Loi l'homme est dirigé dans la vie présente : car la Loi promettait des biens temporels et faisait certaines prescriptions qui se rapportaient au règlement de la vie charnelle : "Ce sont des règles pour la chair, ne concernant que les aliments, les boissons, diverses ablutions, et imposées jusqu'au temps de la réforme." Mais cela semble contredire ces paroles du Seigneur dans <l'évangile de> Matthieu <Au jeune homme lui> demandant : "Que ferai-je de bon pour avoir la vie éternelle ?" il répondit : "Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements." Aussi à propos de ces paroles écrites plus haut : "Or la Loi est intervenue ", une *Glose* dit : "La justice de la

[767] Lv 18, 5. Voir la Septante, éd. Alfred Rahlfs, vol. I, p. 190. — "ha poiêsas anthrôpos zésesm en auto, a.

exponi, ut dicatur nobis certitudo duorum articulorum; primo quidem incarnationis, qua de caelis ad terram descendit; ut sit sensus *ne dixeris in corde tuo, quis ascendit in caelum ?* Et exponitur supplendo, *id est, Christum deducere*; quasi dicat : quis ascendit in caelum ad deducendum Christum ad nos ? Quod quidem non fuit necessarium, quia ipse propria virtute descendit. Secundo autem, resurrectionis, cum subdit *aut* etiam ne dixeris *quis descendet in abyssum ?* Et supplendo additur *hoc est Christum a mortuis revocare*, quasi dicat : illuc descendit, ut inde posset Christum revocare, sicut ex persona insipientium dicitur Sap. II, v. 1. — *non est qui agnitus sit reversus ab Inferis*. Et hic sensus congruit verbis Moysi; dicitur enim Deut. XXX, 11 s. secundum litteram nostram : *mandatum quod ego praecipio tibi hodie, non supra te est, neque procul positum, neque in caelo situm, ut possitis dicere : quis nostrum valet ad caelum conscendere, ut deferat illud ad nos ?* Nec est inconveniens si quod Moyses dixit de mandato legis, hoc apostolus attribuit Christo : quia Christus est verbum Dei, in quo sunt omnia Dei mandata. Sic ergo intelligendum est quod dixit : quis ascendit in caelum, id est, Christum deducere ? Ac si dicat : quis potest in caelum conscendere, ut verbum Dei inde deferat ad nos ? Et idem est dicendum in alio quod sequitur. Deinde cum dicit *sed quid dicit Scriptura*, etc., ostendit fructum fidei per eiusdem auctoritatem. Et primo proponit auctoritatem; secundo exponit eam, ibi *hoc est verbum fidei*, etc.; tertio probat

loi, gardée en son temps, conférait non seulement des biens temporels, mais aussi la vie éternelle." Mais il faut entendre cela selon le sens spirituel de la Loi, lequel se rapporte à la foi du Christ. En revanche, ce qui est dit ici se rapporte au sens extérieur de la Loi; et selon ce sens la Loi ne faisait pas mention de la vie éternelle**.**

823. — 2. Lorsque <l'Apôtre> dit : 6 Mais pour la justice qui vient de la foi, etc., il cite l'autorité de Moïse à propos de la justice de la foi. Et <en citant> Moïse :

a) Il montre d'abord la certitude de la foi qui doit être dans le cœur de l'homme.

b) Ensuite, l'effet de la foi [n° 826] Mais que dit l'Ecriture, etc.

824. — a. 1l dit donc d'abord : Non seulement Moïse parle de la justice de la Loi, mais il parle aussi lui-même de la justice qui vient de la foi : Mais pour la justice qui vient de la foi, il en parle ainsi, c'est-à-dire il parle ainsi dans le cœur de l'homme : Ne dis pas en ton cœur[768], c'est-à-dire en exprimant un doute : Qui montera au ciel ?, comme si tu considérais cette entreprise irréalisable, à la manière de cette question formulée dans les Proverbes : "Qui est monté au ciel et en est descendu ?" Car tenir cela pour impossible, c'est faire descendre le Christ du ciel, c'est-à-dire affirmer que le Christ n'est pas au ciel, contrairement à ce qui est dit "Personne n'est monté au ciel, si ce n'est Celui qui est descendu du ciel, le fils de l'homme qui est au ciel[769]" — "Celui qui est descendu est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin qu'il remplît toutes choses " ou bien, ne dis pas non plus : "Qui descendra dans l'abîme ?", c'est-à-dire dans l'enfer[770],

[768] Glosa in Rom. V, 20 (GPL, col. 1400 A, sous le nom de Bède).

[769] Jn 3, 13. — Lieu parallèle : Super Ioan. 3, 13, lect. 2 (éd. Marietti, n° 467-471).

[770] Le mot "enfer" ou "enfers" désigne ici le lieu où étaient rassemblées les âmes des saints patriarches et de tous les justes avant la Passion du Christ. "Il y a, écrit saint Thomas, quatre enfers. Le premier est l'enfer des damnés, lieu de ténèbres parce qu'y manquent et la vision divine et la grâce, et où il y a la peine du sens cet enfer est le séjour des damnés. Au-dessus de cet enfer, il en est un autre, lieu de ténèbres parce qu'y manquent et la vision divine et la grâce, mais où il n'y a pas de peine du sens; on l'appelle limbes des enfants. Au-dessus de cet enfer, il en est un autre, lieu de ténèbres parce qu'y manque la vision divine, mais non la grâce, et où il y a aussi la peine du sens; on l'appelle : purgatoire. Encore plus haut il en est un autre, lieu de ténèbres parce qu'y manque la

expositionem esse convenientem, ibi *corde enim creditur*, et cetera. Dicit ergo primo : *sed quid dicit Scriptura ?* Hoc, inquam, *prope est verbum in ore tuo et in corde tuo*. Sic enim post praemissa verba Deut. sequitur : *iuxta te est sermo valde in ore tuo et in corde tuo*. Quasi dicat : non solliciteris quod tibi desit verbum fidei iustificantis, propter hoc quod Christus est in caelo secundum naturam divinam, aut quod descendit in Infernum propter mortem humanitatis, quia ipse descendens de caelo et resurgens ab Inferis, impressit verbum fidei in ore tuo et in corde tuo. Unde quod dicit *prope est*, potest referri ad hoc quod verbum Dei sumus adepti per Christum incarnatum et resurgentem. Hebr. II, 3. — *quae cum initium accepisset enarrari per dominum*. Ier. I, 9. — *ecce dedi verba mea in ore tuo*. Vel, secundum Glossam, quod dicit, *prope*, referendum est ad utilitatem, secundum quod dicimus, prope apud nos esse quod nobis est commodum et utile. Verbo enim Dei cor nostrum mundatur. Io. XV, 3. — *iam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis*. Vel potest referri ad hoc quod verba fidei etsi sint supra rationem, Eccli. III, 25. — *plurima supra sensum hominis monstrata sunt tibi*, non tamen sunt contra rationem, quia veritas non potest esse veritati contraria. Ps. XCII, 7. — *testimonia tua credibilia facta sunt nimis*. Deinde cum dicit *hoc est verbum*, etc., exponit auctoritatem praedictam. Et primo ostendit quid sit illud verbum de quo Moyses loquitur, dicens *hoc est verbum fidei quod praedicamus*. II Tim. IV, v. 2. — *praedica verbum*. Ier. XXIII, 28. — *qui habet sermonem meum, loquatur sermonem vere*. Secundo exponit quomodo hoc verbum est in ore per confessionem, et in corde per fidem. Et hoc est quod subdit *quia si confitearis in ore tuo dominum*

regardant cela comme impossible; car le nier, c'est rappeler le Christ d'entre les morts, en d'autres termes nier <en disant :> *qu'il n'est pas mort*. Car lui-même en mourant est descendu dans l'abîme : "Je pénétrerai dans toutes les parties inférieures de la terre "

825. — Selon cette doctrine, <l'Apôtre> défend de mettre en doute deux articles de la foi du Christ, à savoir, de son ascension, de sa mort et de sa descente aux enfers. Le premier article se rapporte à la souveraine exaltation du Christ; le second à son extrême humiliation. On peut encore donner une autre explication de ce passage, dans le but d'étayer notre certitude à l'égard de ces deux articles**.** Premièrement <notre certitude sur> l'Incarnation <du Christ>, par laquelle il est descendu du ciel sur la terre, en sorte que tel serait le sens : Ne dis pas en ton cœur : Qui montera au ciel ?, ce qu'on explique en ajoutant c'est-à-dire pour en faire descendre le Christ. Autrement dit : Qui est monté au ciel afin d'en faire descendre le Christ pour nous ? Or ce ne fut pas nécessaire, puisque lui-même est descendu par sa propre puissance. Deuxièmement, <notre certitude> sur sa Résurrection, lorsqu'il ajoute : *ou bien ne dis pas non plus : Qui descendra dans l'abîme ?*, sous-entendu : c'est-à-dire pour rappeler le Christ d'entre les morts. Autrement dit : Qui y descendra pour pouvoir en rappeler le Christ; propos tenus à l'exemple de ces insensés dont parle la Sagesse : "Il n'est personne qu'on sache être revenu des enfers." Ce sens convient aux paroles de Moïse, car il est dit dans le Deutéronome, selon notre version 5 — "Ce commandement, que moi je te prescris aujourd'hui, n'est pas au-dessus de toi, ni éloigné, ni placé dans le ciel, en sorte que tu puisses dire : Qui de nous peut monter au ciel pour nous l'apporter, et pour que nous l'entendions et l'accomplissions par nos

---

vision divine, mais non la grâce, et où il n'y a pas de peine du sens c'est là l'enfer des pères saints (3 Sentences dist. 22, Q. 2, a. 1, Q. 3, sol. 2).

Autres lieux parallèles 3 Sentences dist. 22, Q. 2, a. 1, Q. I et 2 Somme Théologique 3a, Q. 52, a. 1 et 2; Gompend. theol., c. 235; Col!, in Symb. Apost., a. 5.

Iesum Christum scilicet recognoscens eum dominum, subiiciendo sibi tuum affectum, secundum quod dicitur 1 Co XII, 3. — *nemo potest dicere, dominus Iesus, nisi in spiritu sancto*; et iterum *si credideris in corde tuo*, scilicet fide formata, quae per dilectionem operatur, ut dicitur Gal. V, 6, *quod Deus illum suscitavit a mortuis*, Ps. XL, 10. — *tu autem, domine, miserere mei, et resuscita me*, quia, ut dicitur 2 Co ult. : *resurrexit ex virtute Dei*, quae est communis sibi et patri; *salvus eris*, scilicet salute aeterna, de qua dicitur Is. XLV, 17. — *salvatus est Israel in domino salute aeterna*. Quod autem dicit *dominum Iesum*, ad mysterium incarnationis refertur. Quod autem sequitur *Christum*, manifeste ad resurrectionem refertur. De quibus duobus articulis supra fecerat mentionem.	œuvres **?"** Il n'y a aucun inconvénient à ce que l'Apôtre attribue au Christ ce que Moïse dit du commandement de la Loi, parce que le Christ est le Verbe de Dieu, et qu'en lui sont tous les commandements de Dieu. Il faut donc entendre ces paroles : Qui montera au ciel ? c'est-à-dire pour en faire descendre le Christ, comme s'il disait : Qui peut monter pour en ramener vers nous le Verbe de Dieu ? Il faut en dire autant du verset qui suit. **826. —** b. Lorsque[771] <l'Apôtre> ajoute : 8 *Mais que dit l'Ecriture ? etc.,* il montre le fruit de la foi par l'autorité du même <Moïse>. Et : — Il commence par citer l'autorité <scripturaire>. — Puis, il l'explique [n° 829] : C'est la parole de la foi, etc. — Enfin, il prouve la convenance de son explication [n° 830] : "Car on croit de cœur, etc." **827. —** Il dit donc d'abord : Mais que dit l'Ecriture ? Cela, dis-je : Près de toi est la Parole, dans ta bouche et dans ton cœur. C'est en effet <ce qu'on lit> à la suite du passage cité dans le Deutéronome : "La Parole est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur." Comme s'il disait : Ne te soucie pas de ce que la parole de foi qui justifie vienne à te manquer, parce que le Christ est dans le ciel, selon sa nature divine, ou parce qu'il est descendu en enfer en raison de la mort <éprouvée dans> son humanité, car lui-même, en descendant du ciel et en ressuscitant des enfers, a <mis> la parole de foi dans ta bouche et l'a gravée dans ton cœur. **828. —** Aussi ces mots : *Près de toi*, peuvent-ils s'appliquer à la parole de Dieu que nous avons reçue par l'Incarnation et la Résurrection du Christ : "Le salut a commencé à être annoncé par le Seigneur." — "Voici que j'ai mis mes paroles en ta bouche." Ou bien, selon le commentaire de *la Glose*[772], près de s'applique à notre utilité, en tant que nous disons être près de nous ce qui nous est commode et utile. En effet, par la parole de

[771] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 34, a. 2; I Sentences dist. 27, Q. 2, a. 2, Q. 2; De veritate, Q. 4, a. 3; Contra error. Graec., c. 12; Ad Hebr. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, n° 26 et 34).
[772] Glosa in Rom. X, 8 (GPL, col. 1475 B).

	Dieu notre cœur est purifié : "Vous êtes déjà purs, vous, à cause de la parole que je vous ai dite." Ou bien près de peut s'appliquer au fait que les paroles de la foi, bien que surpassant la raison — "Un très grand nombre de choses au-dessus du sens de l'homme ont été découvertes pour toi." — ne sont cependant pas contre la raison, parce que la vérité ne peut être contraire à la vérité : "Tes témoignages sont très dignes de créance." **829. —** Lorsqu'il dit : *C'est la parole de la foi*, <l'Apôtre> explique l'autorité <scripturaire> citée : Et il montre d'abord quelle est cette parole dont Moïse parle en disant : *C'est la parole de la foi que nous prêchons*. — "Prêche la parole " Et : "Celui qui a ma Parole, publie vraiment ma parole." Ensuite, il explique comment cette parole est dans la bouche par la confession, et dans le cœur par la foi. C'est ce qui lui fait ajouter : Parce que si tu confesses de ta bouche que Jésus-Christ est Seigneur, c'est-à-dire si tu le reconnais pour Seigneur, en lui soumettant ton sentiment, selon ce qui est dit : "Personne ne peut dire : Jésus est Seigneur, sinon par le Saint-Esprit "; et de plus : si en ton cœur tu crois, c'est-à-dire avec une foi formée "qui opère par la charité[773]", comme il est dit dans <l'épître aux> Galates**,** que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts — "Mais toi, Seigneur, aie pitié de moi et ressuscite-moi " — parce que, comme il est dit dans la seconde épître aux Corinthiens : "Il est ressuscité par la puissance de Dieu[774]", qui est commune à lui-même et au Père[775], tu seras sauvé, à savoir d'un salut éternel, dont il est dit : "Israël a été sauvé par le Seigneur d'un salut éternel " Les mots Jésus est Seigneur se rapportent au mystère de l'Incarnation, tandis que le mot "Christ[776]" se rapporte manifestement à la

[773] Lieux parallèles : Somme Théologique T-T", Q. 4, a. 3; Q. 23, a. 8; 3 Sen dist. 23, Q. 3, a. 1; De veritate, Q. 14, a. 5; De virrat., Q. 2, a. 3.

[774] 2 Co 13, 4. Resurrexu au lieu de vivit. Cette variante, rarement attestée, se lit dans le commentaire du psaume 53, 5 de SAINT HILAIRE (PL 9, 340; CSEL 22, 138). Voir DoM SABATIER, Bibi. sacr., t. III (Notae ad versionem antiquam), p. 759.

[775] Lieux parallèles : II Ad Cor. 13, 4, lect. 1 (éd. Marietti, n° 522); Super Ioan. 2, 19, lect. 3 (éd. Marietti, n° 403).

[776] Le mot " Christ ne figure ni dans le texte de la Vulgate, ni, semble-t-il, au nombre des variantes de la Vetus latina.

	Résurrection. <L'Apôtre> a déjà fait mention de ces deux articles <de foi> plus haut.
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 10 à 17]**
	[n° 830] 10 Car on croit de cœur pour la justice et on confesse de bouche pour le salut. [n° 833] 11 En effet, l'Ecriture dit "Quiconque croit en lui ne sera point confondu." [n° 834] 12 J n'y a pas en effet de distinction de Juif ou de Grec, parce que c'est le même Seigneur de tous, riche pour tous ceux qui l'invoquent. 13 "Car quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé," [n° 835] 14 Comment donc invoqueront-ils Celui en qui ils n'ont pas cru ? Ou comment croiront-ils à Celui qu'ils n'ont pas entendu ? Et comment entendront-ils si personne ne prêche ? [n° 837] 15 Et comment prêcheront-ils, s'ils ne sont pas envoyés ? [n° 839] Comme il est écrit "Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent la paix, de ceux qui annoncent les biens !" [n° 842] 16 Mais tous n'obéissent pas à l'Evangile. Isaïe dit en effet : "Seigneur, qui a cru à ce que nous avons fait entendre ?" [n° 844] 17 Donc la foi provient de l'audition et on entend par la Parole du Christ.
[86212] Super Rom., cap. 10 l. 2 Postquam praemiserat apostolus exponendo verbum Moysi, quod confessio oris et fides cordis operantur salutem, proponens hoc causa exempli in duobus articulis, de quibus videbatur Moyses fecisse mentionem, hic probat quod dixerat in universali. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod per fidem et confessionem homo consequitur salutem; secundo ponit salutis ordinem, ibi *quomodo ergo invocabunt*, etc.; tertio infert quamdam conclusionem ex dictis, ibi *ergo fides ex auditu*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit, dicens : recte dico, quod si confitearis ore et credas corde, salvus eris; *corde enim creditur*, ab homine, *ad iustitiam*, id est ad hoc ut iustitiam per fidem consequatur. Supra V, 1. — *iustificati igitur ex fide*. Signanter autem dicit *corde*	**830. —** Après avoir d'abord établi en expliquant la parole de Moïse selon laquelle la confession de la bouche et la foi du cœur opèrent le salut, en citant pour exemple les deux articles que Moïse semblait avoir mentionnés [n° 826], <l'Apôtre> prouve ici ce qu'il avait dit d'une manière générale. Et à cette fin : **I)** Il montre d'abord que par la foi et la confession l'homme obtient le salut. **II)** Ensuite, il établit l'ordre du salut [n° 835] : 14 Gomment donc invoqueront-ils, etc. **III)** Enfin, il déduit de ces paroles une sorte de conclusion [n° 844] : 17 Donc la foi provient de l'audition. **831. — I**. Sur le premier point, <l'Apôtre> fait trois choses [n° 833, 834] **A**. Il commence par exposer son intention, en disant : *Je dis à juste titre, que si tu confesses*

creditur, id est voluntate. Nam caetera, quae ad exteriorem Dei cultum pertinent, potest homo nolens sed credere non potest nisi volens. Intellectus enim credentis non determinatur ad assentiendum veritati ex necessitate rationis, sicut intellectus scientis, sed ex voluntate : et ideo scire non pertinet ad iustitiam hominis, quae est in voluntate, sed credere. Gen. XV, v. 6. — *credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam*. Postquam autem homo est iustificatus per fidem, oportet quod eius fides per dilectionem operetur ad consequendam salutem. Unde subdit *ore autem confessio fit ad salutem*, scilicet aeternam consequendam. Is. LI, 8. — *salus autem mea in sempiternum erit*. Est autem triplex confessio necessaria ad salutem. Primo quidem confessio propriae iniquitatis, secundum illud Ps. XXXI, 5. — *dixi : confitebor adversum me iniustitiam meam domino*, quae est confessio poenitentis. Secunda confessio est per quam homo confitetur Dei bonitatem misericorditer beneficia praestantis Ps. CXVII, 1. — *confitemini domino quoniam bonus*, et haec est confessio gratias agentis. Tertia est confessio divinae veritatis Matth. X, 32. — *omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo*; et haec confessio est credentis, de qua nunc apostolus loquitur. Haec autem est necessaria ad salutem pro loco et tempore, quando scilicet exposcitur fides alicuius, scilicet a persecutore fidei, vel quando periclitatur fides aliena : sicut praecipue praelati debent praedicare fidem subditis suis. Et ideo baptizati liniuntur chrismate in fronte signo crucis, ut ipsum crucifixum confiteri non erubescant. Supra I, 16. — *non enim erubesco Evangelium*. Ita est autem et de omnibus virtutum actibus, qui pro loco et tempore sunt necessarii ad salutem. Nam praecepta affirmativa quae de his dantur, obligant semper, sed non ad semper. Secundo, ibi : *dicit enim Scriptura*, etc.,

de bouche et si tu crois de cœur, tu seras sauvé car l'homme croit de cœur pour la justice, c'est-à-dire afin d'obtenir la justice par la foi : "Etant donc justifiés par la foi j." <L'Apôtre> dit expressément : on croit de cœur, c'est-à-dire par la volonté. Car pour le reste, pour ce qui regarde le culte extérieur de Dieu, l'homme peut l'accomplir malgré lui, mais il ne peut croire sans le vouloir[777]. En effet, l'intelligence de celui qui croit n'est pas déterminée à donner son assentiment à la vérité, par une nécessité de raisonnement, comme l'est l'intelligence de celui qui sait, mais par la volonté; et voilà pourquoi savoir ne concerne pas la justice de l'homme, laquelle réside dans la volonté, mais bien croire : "Abraham crut à Dieu, et ce lui fut imputé à justice." Mais l'homme ayant été justifié par la foi, il faut que sa foi opère par la charité pour qu'il obtienne le salut.

Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *et on confesse de bouche pour le salut,* c'est-à-dire pour obtenir le salut éternel : "Mais mon salut sera à jamais."

832. — Or une triple confession est nécessaire au salut :

1. La première confession est celle de sa propre iniquité, selon ce passage du psaume **31. —** "J'ai dit : "Je confesserai contre moi mon injustice au Seigneur." Cette confession est celle du pénitent.

2. La deuxième confession est celle par laquelle l'homme confesse la bonté de Dieu qui accorde miséricordieusement ses bienfaits[778] : "Confessez le Seigneur parce qu'il est bon " Et cette confession est celle de celui qui rend grâces.

3. La troisième confession est celle de la vérité divine : "Quiconque me confessera devant les hommes, moi aussi je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux." Et cette confession est celle de celui qui croit et dont l'Apôtre parle main tenant. Or cette confession est nécessaire au salut selon les lieux et les temps, c'est-à-dire lorsque la foi le requiert, par exemple face à

[777] L'expression o credere non potest nisi volens o (o il ne peut croire que s'il le veut e) est une citation implicite de saint Augustin (In Ev. ban XXVI, 2 (BA 72, 486-487]). —. Ueux parallèles Ad Rom. 1, 5 (éd. Marietti, n° 62) 1, 17 (éd. Marietti, n° 105).

[778] Ps 31, 5b. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 31, 5.

probat per auctoritatem, dicens : *dicit enim Scriptura*, scilicet Is. XXVIII, 16, *omnis qui credit in illum*, fide scilicet formata, *non confundetur*, scilicet quasi deficiens a salute. Eccli. II 8. — *qui timetis dominum, credite illi, et non evacuabitur merces vestra*. Littera vero nostra habet : *qui crediderit, non festinet*, ut supra dictum est. Tertio, ibi *non enim est distinctio*, etc., probat hoc esse universaliter intelligendum, cum Isaias indefinite hoc proponat. Et, primo, proponit quod intendit, dicens : ideo dictum est *omnis qui credit*, etc., *non enim est distinctio* quantum ad hoc *Iudaei et Graeci*. Col. III, 11. — *ubi non est gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium*, et cetera. Secundo probat per rationem quae duplici modo innititur, quorum primum tangit, dicens *nam idem dominus omnium*. Supra III, v. 29. — *an Iudaeorum Deus tantum ? Nonne et gentium ?* Ps. XLVI, 7. — *rex omnis terrae Deus*. Et ideo ad ipsum pertinet providere omnium saluti. Secundum medium tangit, dicens *dives est in omnes qui invocant illum*. Si enim non esset tantae bonitatis quod sufficeret ad satisfactionem utriusque, posset putari quod non omnibus credentibus provideret, sed divitiae bonitatis eius et misericordiae indeficientes sunt. Supra II, 4. — *an divitias bonitatis eius contemnis ?* Eph. II, 4. — *Deus autem qui dives est in misericordia*, et cetera. Tertio probat idem per auctoritatem quae habetur Ioel. II, 32. — *omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit*. Est autem invocare, in se vocare per affectum et devotum cultum. Ps. XC, 15. — *invocabit me, et ego exaudiam eum*. Deinde cum dicit

un persécuteur de la foi, lorsque la foi d'un frère est mise en péril; de même les prélats sont particulièrement tenus de prêcher la foi à leurs sujets. Et les baptisés sont oints du saint chrême sur leur front avec le signe de la croix[779], afin de ne pas rougir de confesser le crucifié lui-même : "Car je ne rougis pas de l'Évangile." Il en est de même de tous les autres actes des vertus qui, selon les lieux et les temps, sont nécessaires au salut. Car les préceptes affirmatifs, qui sont relatifs à ces actes de vertu, eux, obligent toujours, mais non pas de manière ininterrompue[780].

833. — B. Puis, <l'Apôtre> prouve sa proposition par l'autorité <scripturaire>, en disant : *En effet, l'Ecriture dit,* à savoir dans <le livre d'> Isaïe : Quiconque croit en lui, à savoir par la foi formée[781], ne sera point confondu[782], c'est-à-dire <ne sera pas> comme privé de salut : <Vous qui craignez le Seigneur, croyez en lui, et votre récompense ne sera pas anéantie." Mais notre version lit : "Que celui qui croira ne se hâte pas", comme on l'a dit plus haut [n° 812].

834. — C. Enfin, en disant : 12 *Il n'y a pas en effet de distinction, etc.,* <l'Apôtre> prouve que ce passage doit être pris au sens général, puisque Isaïe l'expose d'une manière indéfinie.

1. Et il commence par exposer son intention, en disant : *On a dit : Quiconque croit en lui ne sera point confondu,* attendu qu'il n'y a pas en effet de distinction de Juif ou de Grec. — "Là il n'y a ni Gentil ni Juif, ni circoncision ni incirconcision, ni barbare, ni Scythe, ni esclave, ni homme libre, mais il n'y a que le Christ, qui est tout et en tout."

2. Ensuite, il prouve <sa proposition> par un

[779] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 72, a. 9; a. 11, sol. 3; 4 Sentences dist. 7, Q. 3, a. 3, Q. 2; 4 Contra Gentiles c. 60; Dequodlibet 11, Q. 7; Ad Rom. 1, l6a, lect. 5 (éd. Marietti, n° 96).

[780] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 71, a. 5, sol. 3; Q. 88, a. 1, sol. 2; Q. 100, a. 10(rép. etsol. 2); 2 Q. 79, a. 3, sol. 3; Q. 140, a. 2, sol. 2; 2 Sentences dist. 22, Q. 2, a. 1, sol. 4; dist. 29, Q. 1, a. 5 (fin de l'expos. du texte); dist. 35, Q. 1, a. 3, sol. 3; dist. 41, Q. I, a. 2, sol. 4; 3 Sentences dist. 25, Q. 2, a. 1, Q. 2, sol. 3; dist. 36, Q. I, a. 6; 4 Sentences dist. 15, Q. 2, a. 1, Q. 4; dist. l7, Q. 3, a. 1, q De malo, Q. 2, a. 1, sol. 11; Q. 7, a. 1, sol. 8; a. 10, sol. 9; Q. 16, a. 4, sol. 22; De virtut., Q. 3, a. 1; De quod. l. 1, Q. 6, a. 2; 3, Q. 5, a. 4; Ad Rom. 13, 9, lect. 2 (éd. Marietti, n° 1052); Ad Gal. 6, 1, lect. 1 (éd. Manetti, n° 343).

[781] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 4, a. 3; Q. 23, a. 8; 3 Sentences dist. 23, Q. 3, a. 1; De veritate, Q. 14, a. 5; De v Q. 2, a. 3.

[782] Is 28, 16. Voir la Septante, éd. Alfred Rahlfs, vol. 1, p. 601 "ou mê kaeaischunthêi.

quomodo ergo invocabunt, etc. ponit ordinem quo quis vocatur in salutem, quae est ex fide. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod ea quae sunt posteriora in hoc ordine, sine prioribus esse non possunt; secundo ostendit quod, positis prioribus, non est necessarium posteriora poni, ibi *sed non omnes obediunt Evangelio*. Circa primum duo facit. Primo ponit ordinem eorum quae requiruntur ad salutem; secundo confirmat quod supposuerat per auctoritatem, ibi *sicut scriptum est*. Ponit autem primo quinque per ordinem, incipiens ab invocatione ad quam, secundum auctoritatem prophetae, sequitur salus. Dicit ergo *quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt ?* Quasi dicat : sine dubio invocatio salutem facere non potest, nisi fide praecedente. Pertinet autem invocatio ad confessionem oris quae ex fide cordis procedit. Ps. CXV, 10. — *credidi, propter quod locutus sum*. 2 Co IV, 13. — *nos credidimus, propter quod et loquimur*. Secundo a fide ascendit vel procedit ad auditum, dicens *aut quomodo credent ei quem non audierunt ?* Illa enim homo credere dicitur quae sibi ab aliis dicuntur quae ipse non videt. Io. IV, 42. — *iam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus et scimus quia hic est vere salvator mundi*, et cetera. Est autem duplex auditus : unus quidem interior, quo quis audit a Deo revelante, Ps. LXXXIV, 8. — *audiam quid loquatur in me dominus Deus*; alius autem auditus est, quo aliquis audit ab homine exterius loquente. Act. c. X, 44. — *adhuc loquente Petro verba haec, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum*. Primus autem auditus non communiter pertinet ad omnes, sed proprie pertinet ad gratiam prophetiae, quae est gratia gratis data distincte aliquibus, sed non omnibus, secundum illud 1 Co XII, 4. — *divisiones gratiarum sunt*. Sed quia nunc loquitur de eo quod indistincte ad omnes pertinere potest, secundum illud quod supra dixit *non enim est distinctio*, ideo relinquitur quod hoc sit intelligendum de secundo

raisonnement qui s'appuie sur une double <vérité>, dont il indique la première, en disant : *parce que c'est le même Seigneur de tous*. — "Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement " — "Dieu est le roi de toute la terre." C'est pour cette raison qu'il lui appartient de pourvoir au salut de tous. Il indique la seconde <vérité> en disant : *riche pour tous ceux qui l'invoquent*. Car s'il n'était pas d'une bonté telle qu'elle puisse satisfaire les uns et les autres, on pourrait penser que sa providence ne s'étend pas à tous ceux qui croient, mais les richesses de sa bonté et de sa miséricorde sont inépuisables : "Méprises-tu les richesses de sa bonté **?**" — "Dieu qui est riche en miséricorde."

3. Enfin, il prouve la même chose par l'autorité <scripturaire qui suit> Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé[783]. Or invoquer, c'est appeler en soi avec passion et piété de culte : "Il m'invoquera et moi je l'exaucerai."

835. — II. Lorsque <l'Apôtre> dit : 14 **C**omment donc invoqueront-ils, etc., il expose l'ordre selon lequel chacun est appelé au salut, qui procède de la foi. Et à cet effet, il fait deux choses

A) Il commence par montrer que ce qui, dans cet ordre, vient en second lieu, ne peut exister sans ce qui précède.

B) Puis, que ce qui a été fait d'abord ne suppose pas nécessairement ce qui vient en second lieu [n° 842] : Mais tous n'obéissent pas à l'Evangile.

A. Sur le premier point l'Apôtre

1) Etablit d'abord l'ordre de ce qui est nécessaire au salut.

2) Puis, confirme par une autorité ce qu'il avait supposé [n° 839] : Comme il est écrit, etc.

836. — 1. Il expose par ordre cinq choses, en commençant par l'invocation, à la suite de laquelle, selon l'autorité du prophète, vient le salut.

a. Il dit donc : Comment donc invoqueront-ils Celui en qui ils n'ont pas cru ? Comme s'il disait : Sans aucun doute, l'invocation ne peut procurer le salut, à moins que la foi ne

[783] JI 2, 32 selon la Vulgate; 3, 5 selon le texte massorétique.

auditu. Et ideo subdit : *quomodo ergo audient sine praedicante ?* Auditus enim exterior est passio quaedam audientis, quae absque actione loquentis esse non potest. Unde et dominus mandavit discipulis, Matth. ult. : *euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae*. Ea vero quae fidei sunt, praedicatores a semetipsis non habent, sed a Deo. Is. XXI, v. 10. — *quae audivi a domino Deo exercituum annuntiavi vobis*. 1 Co XI, 23. — *ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis*. Et ideo apostolus quarto subdit *quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur ?* Quasi dicat, non digne. Ier. XXIII, 21. — *non mittebam eos, et ipsi currebant*. Mittuntur autem aliqui a domino dupliciter. Uno modo immediate ab ipso Deo per inspirationem internam. Is. XLVIII, 16. — *et nunc dominus Deus misit me, et spiritus eius*. Huius autem missionis signum quandoque quidem est sacrae Scripturae auctoritas, unde Ioannes Baptista cum quaereretur ab eo quis esset, auctoritatem prophetae induxit, dicens : *ego vox clamantis in deserto, dirigite viam domini, sicut dixit Isaias propheta*, ut legitur Io. I, 23. Quandoque autem signum huius missionis est veritas eorum quae annuntiantur. Unde per contrarium dicitur Deut. XVIII, 22, quod *hoc habebit signum : quod in nomine domini propheta praedixerit et non evenerit, hoc dominus non est locutus*. Quandoque vero signum huius missionis est operatio miraculi. Unde dicitur Ex. IV, 1, quod cum dixisset Moyses domino : *non credent mihi, nec audient vocem*, scilicet illi ad quos mittor, dominus dedit ei potestatem signa faciendi. Nec tamen ista duo ultima sufficienter demonstrant Dei missionem, praesertim cum aliquis annuntiat aliquid contra fidem. Dicitur enim Deut. XIII, 1 s. : *si surrexerit in medio tui propheta, et praedixerit signum atque portentum, et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi, eamus et sequamur deos alienos, non audies verba illius*. Alio modo mittuntur aliqui a Deo mediante auctoritate

précède. Or l'invocation se rapporte à la confession de la bouche qui procède de la foi du cœur : "J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé. " — "Nous aussi nous croyons et c'est aussi pourquoi nous parlons**.**

837. — b. Puis de la foi il monte ou passe à l'audition, en disant : *Ou comment croiront-ils à Celui qu'ils n'ont pas entendu ?* Car on dit que l'homme croit ce qui lui est dit par les autres et qu'il ne voit pas lui-même : "Ce n'est plus à cause de tes dires que nous croyons; nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons que c'est lui qui est vraiment le Sauveur du monde. Mais il y a deux sortes d'audition[784] — l'une intérieure, par laquelle on entend Dieu qui révèle : "J'écouterai ce que dira au-dedans de moi le Seigneur Dieu " l'autre, par laquelle on entend une personne qui parle extérieurement : "Pierre parlant encore, l'Esprit-Saint descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole "

Or la première sorte d'audition n'appartient pas communément à tous, mais relève à proprement parler de la grâce de prophétie, qui est une grâce donnée gratuitement et distinctement à quelques-uns, mais non à tous, selon cette parole : "A la vérité, il y a des grâces diverses, mais c'est le même Esprit." Mais comme <l'Apôtre> parle ici de ce qui peut appartenir indistinctement à tous, selon ce qu'il a dit plus haut : Il n'y a pas en effet de distinction, il reste donc qu'il faut l'entendre de la seconde sorte d'audition.

c. Et c'est pourquoi il ajoute : *Et comment entendront-ils si personne ne prêche ?* Car l'audition extérieure est dans celui qui entend une impression passivement reçue, qui ne peut exister sans l'action de celui qui parle. Aussi le Seigneur a-t-il donné ce commandement à ses disciples : "Allez dans tout l'univers et prêchez l'Evangile à toute créature." Or ces <vérités>, qui sont l'objet de la foi, les prédicateurs ne les tirent pas d'eux-mêmes, mais ils les tiennent de Dieu : "Ce que j'ai entendu du Seigneur des armées, Dieu d'Israël, je vous l'ai annoncé " — "Car j'ai reçu moi-même du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis."

[784] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2a, Q. 5, a. 1, sol. 3; De veritate, Q. 9, a. 4, sol. 12.

praelatorum, qui gerunt vicem Dei. 2 Co VIII, 18. — *misimus cum illo fratrem nostrum, cuius laus est in Evangelio per omnes Ecclesias*. Deinde, cum dicit *sicut scriptum est*, inducit auctoritatem ad probandum hoc ultimum, quod dixerat de missione praedicatorum, dicens *sicut scriptum est*, scilicet Is. c. LII, 7. — *quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona* ubi littera nostra sic habet : *quam pulchri supra montes pedes praedicantis et annuntiantis pacem, annuntiantis bonum*. Et similiter habetur Nahum I, 15. — *ecce super montes pedes evangelizantis et annuntiantis pacem*. In his autem verbis, primo, commendatur processus praedicatorum, cum dicit *quam speciosi pedes*, quod dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per pedes intelligantur eorum processus, quia scilicet ordinate procedunt, non usurpantes sibi praedicationis officium. Cant. VII, 1. — *quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis, filia principis*. Alio modo possunt intelligi per pedes affectus qui rectitudinem habent, dum non intentione laudis aut lucri verbum Dei annuntiant, sed propter hominum salutem et Dei gloriam. Ez. I, 7. — *pedes eorum, pedes recti*. Secundo tangit praedicationis materiam, quae quidem est duplex. Praedicant enim ea quae sunt utilia ad vitam praesentem, quod designat cum dicit : *evangelizantium pacem*, scilicet triplicem. Primo quidem annuntiant pacem quam Christus fecit inter homines et Deum. 2 Co V, v. 19. — *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. Et posuit in nobis verbum reconciliationis*. Supra V, 1. — *pacem habeamus per Iesum Christum ad dominum*. Secundo annuntiant pacem habendam cum omnibus hominibus. Infra XII, 18. — *si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes*. Tertio annuntiant ea per quae homo potest habere pacem in semetipso. Ps. CXVIII, v. 165. — *pax multa diligentibus legem tuam, domine*. Et sub his tribus continentur omnia

d. Voilà pourquoi l'Apôtre ajoute en quatrième lieu : 15 Et comment prêcheront-ils, s'ils ne sont pas envoyés ? Comme s'il disait <Ils ne le feraient> pas dignement : "Je n'envoyais pas ces prophètes, et d'eux-mêmes ils couraient."

838. Or on est envoyé par le Seigneur de deux manières : [785]Selon une première manière, immédiatement par Dieu lui-même, par une inspiration intérieure : "Et maintenant le Seigneur et son Esprit m'ont envoyé." Le signe de cette mission, c'est quelquefois l'autorité de la sainte Ecriture, ainsi Jean-Baptiste, interrogé sur ce qu'il était, cite l'autorité d'un prophète, en disant : "Moi, dit-il, je suis "la voix de celui qui crie dans le désert : Rendez droit le chemin du Seigneur", comme a dit le prophète Isaïe." D'autres fois le signe de cette mission est la vérité des choses qu'on annonce. De là il est dit en sens contraire dans le Deutéronome : "Tu auras ce signe : si ce que ce prophète aura prédit au nom du Seigneur n'arrive pas, c'est que le Seigneur n'a pas parlé " Le signe de cette mission est aussi quelquefois l'opération des miracles. Aussi est-il écrit dans l'Exode que lorsque Moïse eut dit au Seigneur : "Ils ne me croiront point et ils n'écouteront point ma voix ", à savoir ceux vers lesquels je suis envoyé, le Seigneur lui donna le pouvoir de faire des signes. Toutefois ces deux derniers signes ne démontrent pas suffisamment la mission de Dieu, en particulier lorsqu'on annonce une doctrine opposée à la foi. Car il est dit dans le Deutéronome : "S'il s'élève au milieu de toi un prophète ou quelqu'un qui dise qu'il a vu un songe, qui prédise un signe ou un prodige, si ce qu'il a annoncé arrive, et qu'il te dise : Allons et suivons des dieux étrangers que tu ne connais pas, et servons-les : tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète ou de ce songeur."

— Selon une autre manière, on est envoyé par l'intermédiaire de Dieu, par l'autorité des prélats, qui tiennent la place de Dieu : "Nous avons aussi envoyé avec lui un de nos, frères dont on fait l'éloge, à cause de l'Evangile,

[785] Lieux parallèles De quodlibet 12, Q. 17, a. 1; Contra zmpugn. De, cuit. et relig., c. 4; Super Ioan. 1, 6, Iect. 4 (éd. Mariett n° 112).

quae in hac vita sunt utilia ad salutem, vel quantum ad Deum, vel quantum ad proximum, vel quantum ad semetipsum. Praedicant etiam ea quae speramus habere in alia vita. Et quantum ad hoc dicit *evangelizantium bona*. Lc. XII, 44. — *super omnia bona sua constituet eum*. Deinde, cum dicit *sed non omnes obediunt Evangelio*, etc., ostendit ex prioribus non semper sequi posteriora. Licet namque non possit esse quod quis credat nisi audiat a praedicante, non tamen quicumque audit a praedicante credit, et hoc est quod subdit *sed non omnes obediunt Evangelio*. II Thes. III, 2. — *non enim omnium est fides*. Hoc autem dicit ideo ut ostendatur quod verbum exterius loquentis non est causa sufficiens fidei, nisi cor hominis attrahatur interius virtute Dei loquentis, Io. VI, 45. — *omnis qui audivit a patre meo et didicit, venit ad me*. Et sic quod homines credunt, non est attribuendum praedicatoris industriae. Per hoc etiam ostenditur quod omnes increduli non excusantur a peccato sed illi qui non audiunt et non credunt. Io. XV, 22. — *si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo*. Et hoc etiam magis consonat his quae apostolus posterius dicet. Secundo, ad hoc inducit auctoritatem, cum subdit *Isaias enim dicit : domine, quis credidit auditui nostro ?* Quasi diceret : rarus. Ez. II, 6. — *increduli et subversores sunt tecum*. Mich. VII, 1. — *factus sum sicut qui colligit in autumno racemos vindemiae*. Quod quidem Isaias dixit praevidens Iudaeorum infidelitatem futuram. Eccli. c. XLVIII, 27. — *spiritu magno vidit ultima*, et cetera. Dicit autem *auditui nostro*, vel propter id quod a Deo audierunt; sicut dicitur in Abdia v. 1. — *auditum audivimus a domino, et legatos ad gentes misit*; vel propter id quod homines ab apostolis audiebant. Ez. XXXIII, v. 32. — *audiunt verba tua, et non faciunt ea*. Deinde, cum dicit *ergo fides ex auditu*, etc.,

dans toutes les Eglises "

839. — 2. Ensuite, <l'Apôtre> cite une autorité <scripturaire> pour prouver ce qu'il vient de dire sur la mission des prédicateurs, en disant : *Comme il est écrit*, à savoir dans <le livre d'> Isaïe : Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent la paix, de ceux qui annoncent les biens[786]. A cet endroit notre version lit : "Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pieds de celui qui prêche et annonce la paix, de celui qui annonce le bien." On lit des paroles semblables dans <le livre de> Nahum : "Voici sur les montagnes les pieds de celui qui évangélise et annonce la paix."

840. — Dans ces paroles on fait d'abord l'éloge des progrès des prédicateurs : Qu'ils sont beaux les pieds; ce qui peut se comprendre de deux manières :

a. Selon une première manière, en tant que par pieds on entend leur démarche, à savoir qu'ils s'avancent de manière ordonnée, en n'usurpant point pour eux-mêmes le ministère, de la prédication "Que tes pieds sont beaux dans tes sandales, fille de prince."

b. Selon une autre manière, on entend par pieds les affections qui sont droites, tandis que <les prédicateurs> annoncent la parole de Dieu sans intention d'obtenir de la louange ou du profit, mais en vue du salut de l'homme et de la gloire de Dieu "Leurs pieds étaient droits."

841. — Puis <l'Apôtre> aborde la matière de la prédication, qui est de deux sortes :

— Car ils prêchent ce qui est utile à la vie présente, ce qu'il indique en disant : *de ceux qui annoncent la paix*, à savoir une triple paix.

Ils annoncent premièrement la paix que le Christ a établie entre les hommes et Dieu : "Car c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, n'imputant point aux hommes leurs péchés, et qui a mis en nous la parole de réconciliation." Et : "Ayons la paix avec <le Seigneur> par Jésus-Christ."

[786] Is 52, 7; d'après l'hébreu. Voir Biblia hebraica Stuugartensia, éd. K. Elliger et W. Rudolph, p. 758.

2. Selon la Vulgate.

infert conclusionem ex dictis, dicens : *ergo* ex quo aliqui non credunt nisi audierint, *fides est ex auditu*. Ps. XVII, 45. — *in auditu auris obedivit mihi*. Sed contra videtur esse quod fides est virtus infusa divinitus. Phil. I, 29. — *vobis datum est, ut in ipsum credatis*. Dicendum est ergo, quod ad fidem duo requiruntur : quorum unum est cordis inclinatio ad credendum et hoc non est ex auditu, sed ex dono gratiae; aliud autem est determinatio de credibili et istud est ex auditu. Et ideo Cornelius qui habebat cor inclinatum ad credendum, necesse habuit ut ad eum mitteretur Petrus, qui sibi determinaret quid esset credendum. Ex eo vero quod dixerat : *quomodo audient sine praedicante ? Et quomodo praedicabunt, nisi mittantur ?* Concludit *auditus autem*, scilicet credentium, est *per verbum* praedicatorum quod est *verbum Christi*, vel quia est de Christo, 1 Co I, 23. — *nos praedicamus Christum Iesum*, vel quia a Christo habent quod mittantur 1 Co XI, 23. — *ego enim accepi a domino quod et tradidi vobis*.	Deuxièmement ils annoncent la paix qu'il faut garder avec tous les hommes : "S'il se peut, et autant qu'il dépend de vous, ayant la paix avec tous les hommes." Troisièmement ils annoncent ce qui peut donner la paix à l'homme en lui-même : "Paix abondante pour ceux qui aiment ta Loi", Seigneur**.** Dans ces trois sortes de paix est contenu tout ce qui dans cette vie est utile pour le salut, soit par rapport à Dieu, soit par rapport au prochain, soit par rapport à soi-même[787]. **—** Ils prêchent aussi ce que nous espérons posséder dans l'autre vie. Et <l'Apôtre> l'indique en disant : *de ceux qui annoncent <tous> les biens*. — "Il l'établira sur tous les biens qu'il possède." **842. — B**. Quand il dit : 16 *Mais tous n'obéissent pas à l'Evangile*, <l'Apôtre> montre que ce qui précède n'a pas toujours de suite. Car, bien qu'il ne puisse pas arriver que l'on croie sans avoir entendu celui qui prêche, cependant tous ceux qui écoutent celui qui prêche ne croient pas, et voilà pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *Mais tous n'obéissent pas à l'Evangile.* — "La foi n'est pas à tous." Il s'exprime ainsi pour montrer que la parole extérieure de celui qui parle n'est pas la cause suffisante de la foi, si le cœur de l'homme n'est pas intérieurement attiré par la puissance de Dieu qui parle : "Quiconque a entendu ce qui vient de mon Père et s'en instruit vient à moi." Ainsi ne faut-il pas attribuer à l'industrie du prédicateur le fait que des hommes croient. Ces paroles montrent encore que tous les incrédules ne sont pas exempts du péché, mais ceux-là qui n'écoutent pas et qui ne croient pas : "Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché." Et cela s'accorde mieux avec ce que l'Apôtre dira par la suite. **843. —** Puis à cet effet, <l'Apôtre> introduit l'autorité d'un prophète, lorsqu'il ajoute : *Isaïe dit en effet "Seigneur, qui a cru à ce que nous avons fait entendre ?"* Comme s'il disait : Ils sont rares. — "Des incrédules et des

[787] Lieux parallèles Super Ioan. 14, 27a, lect. 7 (éd. Marietti, n° 1962); Super Mauh. 5, 9, (éd. Marietti, n° 438).

	destructeurs sont avec toi." — "Je suis devenu comme celui qui recueille en automne des grappes de raisin oubliées pendant la vendange." Or, Isaïe parlait ainsi en prévision de la future infidélité des Juifs : "Dans la puissance de l'Esprit, il vit la fin des temps et il consola ceux qui pleuraient en Sion. Jusqu'à la fin des temps, il montra l'avenir et les choses cachées avant qu'elles n'advinssent." Et il dit : *à ce que nous avons fait entendre, soit à cause ce qu'ils ont entendu de Dieu*, comme on le dit dans Abdias : "Nous avons entendu une nouvelle du Seigneur; et il a envoyé <des messagers> vers les nations[788]"; soit à cause de ce que les hommes avaient entendu des Apôtres : "Ils écoutent tes paroles et ils ne les accomplissent pas." **844. —** Ensuite,[789] <l'Apôtre> déduit de ce qui précède la conclusion, en disant : 17 *Donc, du fait que quelques-uns ne croient pas s'ils n'ont pas entendu, la foi provient de l'audition*. "Dès que son oreille m'a entendu, il m'a obéi." En sens contraire, il semble que la foi est une vertu divinement infusée[790] — "Il vous a donné touchant le Christ, non seulement de croire en lui, mais aussi de souffrir pour lui." Il faut répondre que deux conditions sont requises pour la foi : la première de celles-ci est l'inclination du cœur à croire, et cela ne vient pas de l'audition, mais du don de la grâce; tandis que l'autre est la détermination à l'égard de ce qui doit être cru et cela vient de l'audition. Ainsi pour Corneille, qui avait le cœur incliné à croire, il fut nécessaire que Pierre lui fût envoyé, afin de déterminer pour lui ce qu'il devait croire**.** A partir de ce qu'il avait dit comment entendront-ils si personne ne prêche ? Et comment prêcheront-ils s'ils ne sont pas envoyés ?, <L'Apôtre> conclut : et on entend, à savoir chez les croyants, par la parole des prédicateurs qui est la Parole du Christ, soit parce qu'elle a le Christ pour objet

[788] Ab I (littéralement " un messager").
[789] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 2, a. 5; 1 Sentences dist. 33, Q. 1, a. 5; 3 Sentences dist. 25, Q. 2, a. 1, q I et 2; De veritate, Q. 14, a. li, sol. 2; Q. 18, a. 3; Q. 27, a. 3, sol. 2.
[790] Lieux parallèles Somme Théologique 1a Q. 111, a. 1, sol. I; 2 Q. 6, a. 1; 3 Contra Gentiles c. 154; De veritate, Q. 18, a. 3; Contra error. Graec., c. 30; Ad Epizes. 2, 8, lect. 3 (éd. Marietti, n° 93 et 95).

	: "Nous, nous prêchons Jésus-Christ crucifié[791]", soit parce qu'ils ont reçu leur mission du Christ : "Car j'ai reçu moi-même du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis "
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 18 à 21]**
	[n° 846] 18 Mais je dis : N'auraient-ils pas entendu ? Oui assurément, "leur bruit a retenti par toute la terre, et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde." [n° 850] 19 Mais je dis : Israël n'en aurait-il pas eu connaissance ? Le premier, Moïse a dit "Moi, je vous rendrai jaloux d'une nation qui n'en est pas une; contre une nation insensée je vous mettrai en colère." [n° 853] 20 Mais Isaïe pousse l'audace jusqu'à dire : "J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas, je me suis manifesté ouvertement à ceux qui ne m'interrogeaient pas." [n° 855] 21 Mais à l'adresse d'Israël il dit "Tout le jour, j'ai tendu mes mains vers un peuple incrédule et me contredisant."
[86213] Super Rom., cap. 10 l. 3 Postquam apostolus ostendit casum Iudaeorum esse miserandum, quia ex ignorantia peccaverunt, hic ostendit quod eorum talis casus non est excusabilis ex toto, quia eorum ignorantia non fuit invincibilis vel ex necessitate existens, sed quodammodo voluntaria. Et hoc quidem ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod audierunt ex doctrina apostolorum; secundo, per hoc quod cognoverunt ex doctrina legis et prophetarum, ibi *sed dico, numquid Israel non cognovit ?* Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem, dicens : dictum est quod fides est ex auditu et non possunt homines credere ei quem non audierunt, dico ergo *numquid non audierunt ?* Ut scilicet per hoc possint excusari totaliter ab incredulitate, secundum illud Io. XV, 22. — *si non venissem, et locutus eis*	**845. —** Après avoir montré que la chute des Juifs est à déplorer, parce qu'ils ont péché par ignorance [n° 813], <l'Apôtre> montre ici qu'une telle chute n'est pas totalement excusable, parce que leur ignorance ne fut point invincible ou due à la nécessité, mais en quelque sorte volontaire. Et il le montre de deux manières **I)** Premièrement, parce qu'ils entendirent la doctrine des Apôtres. **II)** Deuxièmement, parce qu'ils connurent la doctrine de la Loi et des Prophètes [n° 850] : 19 Mais je dis : Israël n'en aurait-il pas eu connaissance ? **846. — I**. Sur le premier point : **A**. Il pose d'abord cette question : On a dit que la foi vient de l'audition et que les hommes ne peuvent croire à celui dont ils n'ont rien entendu, '"je dis donc N'auraient-ils pas entendu ?, c'est-à-dire peuvent-ils être

[791] 1 Co 1, 23. Jésus est une variante qui figure notamment

chez saint Hilaire (De Trinitate, III, 24 [n° 62, 97 en note]); X (CCL 62 A, 518). Voir DOM SABATIER, Bibi. saer., t. III, p. 660 (Notae ad versionetn antiquanl).

non fuissem, peccatum non haberent. Secundo ad quaestionem respondet interveniendo per auctoritatem Ps. XVIII, v. 5 dicentis *in omnes terram exivit sonus eorum*, scilicet apostolorum, id est fama eorum exivit in omnem terram, non solum Iudaeorum sed etiam omnium gentium. Iob c. XXVIII, 22. — *perditio et mors dixerunt : auribus nostris audivimus famam eius*, scilicet sapientiam per apostolos praedicatam. Et dominus eis praeceperat Matth. ult. XXVIII, v. 19. — *euntes in universum mundum, praedicate Evangelium omni creaturae. Et verba eorum*, scilicet distincta eorum doctrina, exierunt in fines orbis terrae. Ad litteram : usque ad fines mundi. Is. XXIV, 16. — *a finibus terrae laudes audivimus gloriam iusti*. Et XLIX, 6. — *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae*. Et est notandum quod secundum Augustinum haec verba nondum erant completa, quando apostolus talia loquebatur sed praevidebat ea esse complenda. Et ideo utitur praeterito pro futuro, propter certitudinem divinae praeordinationis : sicut etiam David, cuius verba assumit apostolus, manifeste utebatur praeterito pro futuro. Et ideo hoc dicit Augustinus, quia adhuc tempore suo dicit fuisse quasdam gentes in Africae partibus, quibus non erat fides Christi praedicata. Chrysostomus autem super Matth. e contrario dicit hoc quod hic dicitur, completum fuisse tempore apostolorum, exponens sic quod habetur Matth. XXIV, 14. — et oportet hoc Evangelium praedicari in universo orbe et tunc veniet consummatio, idest, destructio Ierusalem. Utrumque autem est aliqualiter verum. Tempore enim apostolorum, ad omnes gentes etiam usque ad fines mundi pervenit aliqua fama de praedicatione apostolorum per ipsos apostolos vel discipulos eorum. Matthaeus namque praedicavit in Aethiopia, Thomas in India, Petrus et Paulus in

par là totalement excusés de leur incrédulité, selon ce passage de Jean : "Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché."

847. — B. Ensuite, <l'Apôtre> répond à la question par l'intermédiaire de l'autorité du psalmiste, qui dit : "Leur bruit s'est répandu dans toute la terre[792]", à savoir <la voix> des Apôtres, c'est-à-dire leur renommée s'est répandue dans toute la terre, non seulement des Juifs, mais de toutes les nations : "La perdition et la mort ont dit : Nous avons ouï sa renommée de nos oreilles ", à savoir la sagesse prêchée par les apôtres. Et le Seigneur leur en avait fait un commandement : "Allez dans tout l'univers et prêchez l'Evangile à toute créature." — Et leurs paroles, c'est-à-dire leur doctrine bien distincte, ont retenti jusqu'aux extrémités du monde. — "Des extrémités de la terre nous avons entendu des louanges, la gloire du juste." Et encore : "Voici que je t'ai donné comme lumière des nations, afin que tu sois mon salut jusqu'à l'extrémité de la terre."

848. — Il faut noter que[793], selon Augustin[794], ces paroles n'étaient pas encore accomplies lorsque l'Apôtre parlait ainsi, mais il prévoyait qu'elles devaient s'accomplir. Et c'est pourquoi il utilise le passé au lieu du futur, à cause de la certitude de la préordination divine. David aussi, dont l'Apôtre cite des paroles, utilisait manifestement le passé au lieu du futur. Or, Augustin fait cette considération, parce que de son temps il y avait encore des nations dans des parties de l'Afrique auxquelles la foi du Christ n'avait pas été prêchée[795]." Jean Chrysostome prétend au contraire que ce qui est dit ici avait été accompli du temps des Apôtres, en commentant ainsi ce qu'on lit dans <l'évangile de> Matthieu : Il faut que cet Evangile soit prêché dans le monde entier, et alors viendra la fin, c'est-à-dire la destruction de Jérusalem[796]. L'une et l'autre explication sont également vraies. Car au temps des

[792] Ps 18, 5. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 18, 5.
[793] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2ae, Q. 106, a. 3, sol. 4.
[794] Voir SAINT AUGUSTIN, Lettre à Hésichius CXCIX, XII, 50 (PL 33, 924; CSEL 57, 288-289).
[795] Voir ibid., c. 12, 46 (PL 33, 922; CSEL 57, 284-285).
[796] Voir SAINT JEAN CHRYSOSTOME, In Matthaeum homiliae 75, 2; 24, 14 (PG 58, 689).

occidente. Et hoc est quod Chrysostomus dicere intendit. Non tamen sic fuit impletum tempore apostolorum, quod in omnibus gentibus Ecclesia aedificaretur, quod tamen est implendum ante finem mundi, ut dicit Augustinus in epistola ad Hesychium. Magis tamen praesenti intentioni apostoli congruit expositio Chrysostomi quam Augustini. Nulla enim ratio esset auferendi excusationem infidelibus per hoc quod in futurum erant audituri. Per hoc tamen non habetur quod ad singulos homines fama praedicationis apostolicae pervenerit, licet pervenerit ad omnes gentes. Numquid ergo illi ad quos non pervenit, utpote si fuerunt nutriti in sylvis, excusationem habent de peccato infidelitatis ? Ad hoc dicendum est quod, secundum sententiam domini, quae habetur Io. XV, 22, illi qui loquentem dominum per se vel per eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequentur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt, et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent quod in se est, dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedicatorem fidei, sicut Petrum Cornelio, Act. X, 5 s., et Paulum Macedonibus, ut habetur Act. XVI, 9 s. Sed tamen hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. Thr. V, v. 21. — *converte nos, domine, ad te, et convertemur*. Deinde, cum dicit *sed dico : numquid Israel*, etc., ostendit eos esse inexcusabiles propter notitiam, quam habuerunt ex lege et prophetis. Et primo movet quaestionem, dicens *sed dico*, adhuc inquirendo, *numquid Israel*, id est populus Iudaeorum, non cognovit ea quae pertinent ad mysterium Christi, et ad

Apôtres, une certaine renommée de la prédication des Apôtres parvint à toutes les nations, même jusqu'aux confins du monde, par les Apôtres eux-mêmes ou par leurs disciples : en effet, Matthieu prêcha en Ethiopie, Thomas en Inde, Pierre et Paul en Occident. C'est ce que Jean Chrysostome veut dire. Néanmoins cette prédication ne fut pas achevée au temps des Apôtres, de telle sorte que l'Eglise fût édifiée dans toutes les nations, ce qui doit s'accomplir avant la fin du monde, comme le dit Augustin dans sa lettre à Hésychius[797]. Toutefois l'explication de Jean Chrysostome s'accorde mieux à ce que veut dire l'Apôtre que celle d'Augustin. Car il n'y a pas de raison d'ôter toute excuse aux infidèles <en disant> qu'ils entendraient <leur prédication> dans le futur. Toutefois on ne peut en conclure que la renommée de la prédication apostolique soit parvenue à chaque homme, bien qu'elle soit parvenue dans toutes les nations.

849. — Ceux-là auxquels[798] <la prédication> n'est pas parvenue, par exemple à ceux qui se nourrissent dans les forêts, sont-ils exempts du péché d'infidélité ?

Il faut répondre que, selon le jugement du Seigneur dans <l'évangile de> Jean[799] ceux qui n'ont pas entendu le Seigneur parler par lui-même ou par ses disciples, ceux-là ont une excuse à leur péché d'infidélité; cependant ils n'obtiendront pas le bienfait de Dieu, à savoir d'être justifiés de leurs autres péchés, soit qu'ils les aient contractés en naissant, soit qu'ils les aient accumulés en vivant mal, ce qui justifie leur condamnation. Mais si quelques-uns d'entre eux avaient fait ce qui est en leur pouvoir, le Seigneur eût pourvu à leur salut, en leur envoyant un prédicateur de la foi, comme <il envoya> Pierre à Corneille**,** et Paul aux Macédoniens Mais quand bien même quelques-uns font ce qui dépend d'eux, à savoir en se convertissant à Dieu, c'est de

[797] Voir SAINT AUGUSTIN, Lettre à Hésychius CXCIX, XII, 49 (PL 33, 923; CSEL 57, 287-288).

[798] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 2, a. 5, sol. 1; Q. 10, a. 1; Q. 34, a. 2, sol. 2; 2 Sentences dist. 39, Q. 1, a. 2, sol. 4; 3 Sentences dist. 25, Q. 2, a. 1, Q. 1, sol. 1 et 2; De veritate, Q. 14, a. 11, sol. 1 et 2; Super Ioan. 15, 22, lect. 5 (éd. Marietti, n° 2044-2045); Ad Hebr. 11, 2-7 (éd. Marietti, n° 561-579).

[799] Si je n'étais pas venu, sï e ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché" (In 15, 22).

vocationem gentium, et casum Iudaeorum ? Plane cognovit. Infra II, 18. — *instructus per legem*; Ps. CXLVII, 20. — *non fecit taliter omni nationi*; Bar. IV, 4. — *beati sumus, o Israel, quoniam quae placita sunt Deo, manifesta sunt nobis*. Secundo, cum dicit, ibi *primus Moyses*, solvit quaestionem et ostendit eos cognovisse, primo quidem, per doctrinam legis, dicens *primus Moyses*, qui est legislator. Quod non est sic intelligendum per hoc quod inducit *primus*, quasi fuerint duo Moyses, quorum primus hoc dixit; sed quia Moyses fuit primus, id est, praecipuus inter doctores Iudaeorum; Deut. ult. : *non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses*; vel primus fuit in ordine talia dicendi, quia ipse primus inter alios hoc dixit. *Ego ad aemulationem vos adducam in non gentem, in gentem insipientem, in iram vos mittam*. Ubi littera nostra sic habet : *ego provocabo eos in eo qui non est populus et in gente stulta irritabo eos*. Ubi duplex est distinctio attendenda. Prima quidem ex parte gentilitatis, quam vocat non gentem, quasi non dignam vocari gentem, eo quod non erat adunata in cultu unius Dei. Eccli. l, 27. — *secunda non est gens quam oderim*. Eamdem autem gentem vocat gentem insipientem, et si aliqualiter gens dici posset secundum quod adunatur et gubernatur lege humana, dicitur tamen insipiens, quasi privata vera sapientia, quae in cognitione et cultu Dei consistit. Eph. IV, 17 s. : *sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati a via Dei*. Et sic refertur ad gentilitatem, secundum statum ante conversionem. Possunt etiam haec duo attribui gentilitati post conversionem, quae dicitur non gens, id est non gentiliter vivens, sicut apostolus dicit ibidem : *iam non amplius ambuletis sicut et gentes*. Dicitur etiam gentilitas conversa gens insipiens, secundum opinionem infidelium. 1 Co III, 18. — *si quis inter vos sapiens videtur esse*

lui que dépend le mouvement de leurs cœurs vers le bien "Convertis-nous à toi, Seigneur, et nous serons convertis."

850. — II. Lorsqu'il dit : 19 *Mais je dis Israël n'aurait-il, etc.*, <l'Apôtre> montre que <les Juifs> sont inexcusables à cause de la connaissance qu'ils ont eue de la Loi et des Prophètes [n° 853].

A. Et il commence par poser une question, en disant : *Mais je dis*, en questionnant encore, Israël c'est-à-dire le peuple juif, n'aurait-il pas connu ce qui regarde le mystère du Christ, et la vocation des Gentils et leur chute ? Il l'a connu clairement. <Il est écrit> plus haut : "instruit que tu es par la Loi." Et dans un psaume : "Il n'a pas fait ainsi pour toute nation.» Et encore, dans <le livre de> Baruch : "Bien heureux sommes-nous, Israël, parce que ce qui plaît à Dieu nous a été manifesté."

B. Puis, lorsqu'il dit : *Le premier, Moïse*, <l'Apôtre> résout la question et montre que <les Juifs> ont eu cette connaissance. Premièrement, par la doctrine de la Loi, en disant : *Le premier, Moïse, lequel est leur législateur*. Il ne faut pas comprendre qu'en disant : *le premier*, il y aurait eu deux Moïse, dont le premier aurait parlé ainsi, mais que Moïse fut le premier, c'est-à-dire le principal docteur des Juifs : è Il ne s'éleva plus de prophète en Israël comme Moïse, que le Seigneur connut face à face"; ou bien, Moïse fut dans l'ordre le premier à parler ainsi, parce que le premier parmi d'autres il a dit cela : Moi, je vous rendrai jaloux d'une nation qui n'en est pas une; contre une nation insensée je vous mettrai en colère[800]. Notre version[801] lit en cet endroit : "Moi je les provoquerai par ce qui n'est pas un peuple, et je les irriterai par une nation insensée."

851. — Il faut remarquer dans ce passage deux choses distinctes [n° 852]

1. La première, du côté de la gentilité, que Moïse appelle un non-peuple, comme si elle n'était pas digne d'être appelée du nom de peuple, parce qu'elle n'était pas unie au culte du Dieu unique : "Le troisième que je hais

[800] Dt 32, 21. Selon la Septante, voir éd. Alfred Rahlfs, vol. I, p. 348 *kagô parezêlôsô autous ep'ouk erhnet, ep'ethnet asunetôt parorgiô autous* " ("et moi je les rendrai jaloux d'une nation qui n'en est pas une, et je les mettrai en colère contre un peuple insensé").

[801] Selon la Vulgate.

in hoc saeculo, stultus fiat ut sit sapiens. Secunda differentia attenditur quantum ad hoc quod, primo, ponit aemulationem, scilicet invidiae, qua Iudaei invidebant gentilibus conversis, Gal. IV, 17. — *aemulantur vos non bene*. Secundo ponit iram, qua contra eos irascuntur. Ps. XXXVI, v. 12. — *observabit peccator iustum, et stridebit*, et cetera. Et haec duo congrue coniunguntur, quia ex invidia causatur ira. Unde Iob V, 2 dicitur : *virum stultum interficit iracundia, et parvulum occidit invidia*. Dicitur autem Deus in aemulationem inducere et in iram mittere, non quidem in eis causando malitiam sed subtrahendo gratiam, vel potius faciendo conversionem gentium, unde Iudaei occasionem irae et invidiae sumunt. Secundo ostendit eos cognovisse per doctrinam prophetarum, et inducit Isaiam, primo quidem praenuntiantem conversionem gentium, dicens *Isaias autem audet et dicit*, id est audacter Iudaeis annuntiat veritatem, quamvis ei periculum mortis immineret, Iob XXXIX, 12. — *audacter in occursum pergit armatis; et dicit*, Is. LXIV, 1. — *inventus sum a gentibus non quaerentibus me, palam apparui his qui me non interrogabant*, ubi littera nostra sic habet : *quaesierunt me qui ante non interrogabant, invenerunt qui non inquisierunt me*. In his autem verbis primo designat conversionem gentium, dicens *inventus sum a gentibus non quaerentibus me*. Et ideo praeter merita et intentionem gentilium ostenditur fuisse eorum conversio. Infra XV, v. 9. — *gentes autem super misericordia honorare Deum*. De hac autem inventione dicitur Matth. XIII, 44. — *simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro, quem qui invenit homo abscondit*, et cetera. Secundo ostendit causam et modum conversionis eorum. Causam quidem, quia non casu factum est ut invenirent quod non quaerebant sed ex gratia eius qui eis voluit apparere; quod designatur in hoc quod dicit

n’est pas un peuple." Et il appelle aussi cette même nation du nom d’insensée, car si elle pouvait en quelque façon être appelée du nom de peuple, en tant qu’elle était unie et gouvernée par la loi humaine, elle est toutefois appelée insensée, c’est-à-dire comme privée de la sagesse véritable, qui consiste en la connaissance et le culte de Dieu : "Je vous conjure par le Seigneur de ne plus marcher comme les nations, qui marchent dans la vanité de leurs pensées, qui ont l’intelligence obscurcie de ténèbres, entièrement éloignées de la vie de Dieu, par l’ignorance qui est en eux, à cause de l’aveuglement de leur cœur; qui, ayant perdu tout espoir, se sont livrés à l’impudicité, à toutes sortes de dissolutions, à l’avarice." Ces caractères se rapportent à la gentilité selon la condition antérieure à sa conversion. Ils peuvent aussi lui être appliqués après sa conversion, <car> elle est dite une non-nation, c’est-à-dire ne vivant pas à la manière des nations, comme l’Apôtre le dit au même endroit : "Je vous conjure par le Seigneur de ne plus marcher comme les nations." La gentilité convertie est aussi appelée nation insensée, selon l’opinion des infidèles : "Si quelqu’un d’entre vous paraît sage selon ce siècle, qu’il devienne insensé pour être sage."

852. — 2. La seconde différence à remarquer, c’est que <Moïse> mentionne d’abord la jalousie[802], c’est-à-dire l’envie que les Juifs portaient aux Gentils convertis "Ils ont du zèle pour vous, non pour le bien" Puis il mentionne la colère, dont ils sont animés contre eux : "Le pécheur observera le juste et grincera des dents contre lui." <L’Apôtre> unit avec raison ces deux passions, car la colère est causée par l’envie[803]. Aussi est-il dit au livre de Job[804] "Le courroux tue l’homme insensé, et l’envie fait mourir le jeune enfant." Or on dit de Dieu qu’il suscite la jalousie et jette la colère, non à la vérité en causant la malice chez les Juifs, mais en leur retirant sa grâce, ou plutôt en provoquant la

[802] Lieu paralléle Super Psalmos, in Ps. 36, 1.
[803] Lieu parallèle De malo, Q. 12, a. 4, sol. 2.
[804] Jb 5, 2. — Lieu parallèle Super lob 5, 2.

apparui. Tit. II, v. 11. — *apparuit gratia salvatoris nostri Dei omnibus hominibus*. Modum autem, quia non apparuit Christus gentilibus in aenigmatibus et figuris legis sed in manifesta veritate. Unde dicit *palam*. Io. c. XVI, 29. — *ecce palam loqueris, et proverbium nullum dicis. Palam*, inquit, *apparui eis*, scilicet gentilibus, *qui me non interrogabant*, id est qui meam doctrinam non quaerebant. Is. XLV, 20. — *rogant Deum non salvantem*. Secundo ostendit quod Isaias praenuntiavit incredulitatem Iudaeorum, dicens *ad Israel autem*, id est contra Israel, *dicit*, Is. LXV, 2. — *tota die expandi manus meas ad populum non credentem, sed contradicentem mihi*. Ubi nostra littera sic habet : *expandi manus meas tota die ad populum incredulum, qui graditur in via non bona post cogitationes suas, populus qui ad iracundiam provocat me*. Quod autem dicit *expandi manus meas*, potest uno modo intelligi de expansione manuum Christi in cruce, quae quidem dicitur fuisse in cruce tota die, id est principali parte totius diei, scilicet ab hora sexta usque ad vesperas, Matth. XXVII, 45. Et quamvis eo expandente manus in cruce, sol sit obscuratus, petrae scissae, monumenta aperta, Iudaei tamen in sua incredulitate permanserunt, eum blasphemantes, ut dicitur Matth. XXVIII, 39 s. Unde subdit *ad populum non credentem, sed contradicentem mihi*. Hebr. XII, 3. — *recogitate eum qui talem sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem*. Alio modo potest referri ad extensionem manus Dei in miraculis faciendis, Act. IV, 30. — *in eo quod manum tuam extendis ad sanitates, et signa et prodigia fieri per nomen sanctum filii tui Iesu*; ut sit sensus : *tota die*, id est toto tempore praedicationis meae, *expandi manus meas*, miracula faciendo, *ad populum non credentem*, etiam miraculis visis, Io. XV, 24. — *si opera non fecissem, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent*,

conversion des Gentils; d'où les Juifs prennent occasion de colère et d'envie.

853. Puis, <l'Apôtre> montre qu'ils en ont eu la connaissance par la doctrine des prophètes, et il cite Isaïe annonçant premièrement la conversion des nations**.** Mais Isaïe pousse l'audace jusqu'à dire, c'est-à-dire annonce avec audace la vérité aux Juifs, bien qu'il soit menacé du péril de mort : "Il s'élance avec audace, il court au-devant des hommes armés**.** "—Jusqu'à dire : J'ai été trouvé par les nations qui ne me cherchaient pas, je me suis manifesté ouvertement à ceux qui ne m'interrogeaient pas. A cet endroit notre version lit[805] : "Ils m'ont cherché ceux qui auparavant ne m'interrogeaient pas; ils m'ont trouvé, ceux qui ne m'ont pas cherché."

854. — Or dans ces paroles <l'Apôtre> désigne d'abord la conversion des nations, en disant : *J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas*. Ces paroles montrent que la conversion des Gentils s'est opérée indépendamment de leurs mérites et de leur intention "Les nations honorent Dieu pour sa miséricorde." A propos de cette découverte il est dit dans <l'évangile de> Matthieu : "Le Royaume des cieux est semblable à un trésor caché dans un champ et qu'un homme vient à trouver; il le recache, s'en va ravi de joie vendre tout ce qu'il possède, et achète ce champ." Puis <l'Apôtre> montre la cause et le mode de leur conversion

a. La cause, parce que ce n'est pas par hasard qu'ils ont trouvé ce qu'ils ne cherchaient pas, mais par la grâce de Celui qui voulut se manifester à eux; ce qui est désigné lorsqu'il dit : *je me suis manifesté*. — "La grâce de Dieu Notre Sauveur s'est manifestée à tous les hommes."

b. Le mode, en ce que le Christ ne s'est pas manifesté aux Gentils par énigmes et sous les figures de la Loi, mais dans une éclatante vérité. Aussi dit-il : *ouvertement*. — "Voilà que maintenant tu parles ouvertement et tu n'emploies aucune parabole " — Ouvertement, dit-il, je me suis manifesté à

[805] Is 65, 1. Citation rapprochée de la Septante, voir vol. II, p. 652 e Emphanés egenomên< ois eme ml zêtousin, heurethên sois eme mê eperôtôsin e (e je me suis manifesté ouvertement à ceux qui me cherchaient, et j'ai été trouvé par ceux qui m'interrogeaient e).

sed contradicentem mihi, id est meis miraculis detrahentem, secundum illud Matth. XII, 24. — *in Beelzebub, principe Daemoniorum, eiicit Daemonia*. Osee IV, 4. — *populus tuus sicut hi qui contradicunt sacerdoti*. Tertio potest intelligi de extensione manus Dei ad beneficia illi populo exhibita, secundum illud Prov. I, 24. — *extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret*; ut sit sensus *tota die*, id est toto tempore legis et prophetarum, *expandi manus meas* ad dandum beneficia *ad populum non credentem, sed contradicentem mihi*. Deut. XXXI, 27. — *semper contentiose egistis contra dominum*.	ceux, c'est-à-dire aux Gentils, qui ne m'interrogeaient pas, c'est-à-dire qui ne cherchaient pas ma doctrine "Ils sont dans l'ignorance, ceux qui élèvent un bois qu'ils ont sculpté, et qui prient un dieu qui ne sauve pas." **855. —** En second lieu [n° 853], <l'Apôtre> montre qu'Isaïe a prédit l'incrédulité des Juifs, en disant : 21 *Mais à l'adresse d'Israël* c'est-à-dire contre Israël, il dit : "Tout le jour, j'ai tendu mes mains vers un peuple incrédule et me contredisant[806]." A cet endroit notre version lit : "J'ai étendu mes mains tout le jour à un peuple incrédule, qui marche dans une voie qui n'est pas bonne, au gré de ses pensées. <C'est un> peuple qui me provoque au courroux." **856. —** Or ces paroles : j'ai tendu mes mains, peuvent s'entendre, selon une première manière[807], des mains du Christ étendues sur la croix, tout le jour, c'est-à-dire durant la partie principale de tout le jour, à savoir depuis la sixième heure jusqu'au soir[808]. Et bien que le soleil s'obscurcît, que les pierres se fendissent et que les tombeaux s'ouvrissent, pendant le temps où le Christ avait les mains étendues sur la croix, les Juifs cependant s'obstinèrent dans leur incrédulité, en blasphémant contre lui, comme le rapporte Matthieu**.** C'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *vers un peuple incrédule et me contre disant.* — "Pensez à celui qui a supporté une telle contradiction de la part des pécheurs soulevés contre lui." **857. —** Ces paroles peuvent, selon une seconde manière, se rapporter à la main de Dieu étendue pour opérer des miracles : "Seigneur, regarde leurs menaces, et donne à tes serviteurs d'annoncer ta parole en toute confiance, en étendant ta main pour que des guérisons, des miracles et des prodiges soient faits par le saint nom de ton Fils Jésus." Le sens de ces paroles serait alors le suivant : Tout le jour, c'est-à-dire tout le temps de ma

[806] Is 65, 2. Selon la Septante, vol. II, p. 652 Exepetasa tas chetras mou holên tin hêmeran pros laon apeithounta kai antilegonta.
[807] Sur ces deux interprétations, voir Glosa in Rom. X, 21 (GPL, col. 1480 D-1481 A).
[808] Depuis la sixième heure, les ténèbres se répandirent sur toute la terre jusqu'â la neuvième heure (Mt 27, 45).

	prédication, j'ai tendu mes mains, en faisant des miracles, vers un peuple incrédule, même après avoir vu mes miracles : "Si je n'avais fait parmi eux les œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient point de péché." Et me contredisant, c'est-à-dire en dénigrant mes miracles, selon ce verset de Matthieu "Celui-ci ne chasse les démons que par Belzébul, prince des démons "; et cet autre d'Osée "Ton peuple est comme ceux qui contredisent le prêtre." **858. —** Enfin, ces paroles peuvent s'entendre de l'étendue de la main de Dieu pour manifester ses bienfaits à ce peuple, selon ce passage des Proverbes : <J'ai étendu ma main et personne n'y prend garde." Le sens de ces paroles serait Tout le jour, c'est-à-dire durant tout le temps de la Loi et des Prophètes, j'ai tendu mes mains, pour donner des bienfaits, vers un peuple incrédule et me contredisant. **—** "Vous avez toujours agi avec un esprit de dispute contre le Seigneur."
Caput 11	CHAPITRE 11
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 10]**
	[n° 860] 1 Je dis donc : Est-ce que Dieu a rejeté son peuple ? [n° 861] Certes non ! Car moi aussi je suis Israélite, de la semence d'Abraham, de la tribu de Benjamin. [n° 862] 2 Dieu n'a pas rejeté son peuple, que d'avance il a connu. [n° 864] Ne savez-vous pas ce que dit l'Ecriture dans [d']Elie, comment il interpelle Dieu contre Israël [n° 867] 3 Seigneur, ils ont tué tes prophètes, démoli tes autels; et moi je suis resté seul, et ils recherchent mon âme. [n° 870] 4 Mais que lui dit la réponse divine ? "Je me suis réservé sept mille hommes qui n'ont pas fléchi les genoux devant Baal." [n° 871] 5 De même donc, en ce temps aussi, un reste a été sauvé, selon l'élection de la grâce. 6 Mais si c'est par grâce, ce n'est plus en raison des œuvres; autrement la grâce n'est plus grâce. [n° 872] 7 Quoi donc ? Ce que recherchait Israël, il ne l'a pas obtenu; mais l'élection l'a

	obtenu; cependant, les autres ont été aveuglés, [n° 873] 8 selon qu'il est écrit : "Dieu leur a donné un esprit de componction, des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre, jusqu'à ce jour." [n° 876] 9 David dit aussi : "Que leur table devienne pour eux un filet, un piège, un scandale et une rétribution." [n° 877] 10 Que leurs yeux s'obscurcissent pour ne pas voir et que leur dos soit toujours courbé.
[86214] Super Rom., cap. 11 l. 1 Postquam apostolus ostendit Iudaeorum casum esse miserandum, non tamen totaliter excusabilem, hic ostendit casum Iudaeorum non esse universalem. Et primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi *absit*, etc.; tertio infert conclusionem, ibi *quid ergo*, et cetera. Dicit ergo primo : *dico*, ad haec inquirendo, *numquid Deus repulit*, totaliter, *populum suum ?* Scilicet Iudaeorum, quia vocat eum non credentem sed contradicentem. Et hoc Psalmista etiam inquirit dicens : *ut quid Deus, repulisti in finem ?* Thr. II, 7. — *repulit dominus altare suum*. Deinde, cum dicit *absit*, etc., solvit quaestionem ostendens quod Deus non totaliter repulit populum Iudaeorum. Et hoc est quod dicit *absit*, ut scilicet populus Iudaeorum sit totaliter repulsus. Et hoc quidem, primo, probat quantum ad personam suam, dicens : *nam et ego*, scilicet in fide Christi existens, *Israelita sum*, scilicet gente; 2 Co XI, 22. — *Israelitae sunt et ego*. Et quia in populo Israel erant aliqui proselyti, qui non descenderunt secundum carnem ex patriarchis, secundo, hoc de se excludit, subdens *ex semine Abrahae*. 2 Co c. XI, 22. — *semen Abrahae sunt, et ego*. Erant autem in populo Iudaeorum tribus distinctae secundum filios Iacob, quorum quidam fuerunt filii ancillarum, quidam uxorum. Ioseph autem et Beniamin filii Rachel, praedilectae uxoris. Unde, tertio, suam excellentiam in populo Iudaeorum ostendens dicit *ex tribu Beniamin*. Phil. III, 5. — *ex genere Israel, de tribu Beniamin*. Unde et de eo exponitur a quibusdam quod legitur Gen. penult. : *Beniamin, lupus rapax mane comedet*	**859. —** Après avoir montré que la chute des Juifs est digne de compassion, mais non totalement excusable [n° 813], l'Apôtre montre ici que la chute des Juifs n'est pas universelle. Et : **I)** Il commence par poser une question. **II)** Puis, il la résout [n° 861] : Certes non! Car moi, etc. **III)** Enfin, il en déduit une conclusion [n° 872] : 7 Quoi donc ? Ce que, etc. **860. — I** Je dis, en interrogeant Est-ce que Dieu a rejeté, totalement, son peuple ?, à savoir les Juifs, parce qu'il l'appelle "un peuple incrédule et contre disant." Le psalmiste pose une question semblable, en disant : "Pourquoi, Dieu, nous as-tu rejetés pour toujours ?" <Et il est écrit au livre des Lamentations> : "Le Seigneur a rejeté son autel." **861. — II**. Quand il ajoute : *Certes non! etc.*, <l'Apôtre> résout la question en montrant que Dieu n'a pas rejeté totalement le peuple juif. Et c'est bien ce qu'il dit : *Certes non!*, à savoir que le peuple juif soit totalement rejeté. <L'Apôtre> prouve cela en premier lieu par rapport à sa propre personne, en disant : *Car moi aussi***,** c'est-à-dire moi qui vis dans la foi du Christ, je suis Israélite, à savoir de nation : "Ils sont Israélites et moi aussi." Mais, parce que dans le peuple d'Israël il y avait quelques prosélytes qui ne descendaient pas des patriarches selon la chair, il écarte cette hypothèse en ce qui le concerne, en ajoutant ensuite : de la semence d'Abraham. — "De la semence d'Abraham ? Moi aussi." Or dans le peuple juif on distinguait les tribus par les <noms des> fils de Jacob, dont les uns furent fils de servantes, d'autres d'épouses <légitimes>. Ainsi Joseph et Benjamin furent

praedam, et vespere dividet spolia. Secundo, ibi : *non repulit*, etc., ostendit populum illum non esse repulsum a Deo etiam quantum ad multos electos suos. Et primo proponit quod intendit; secundo inducit similitudinem, dicens *an nescitis*; tertio adaptat eam, ibi *sic ergo et in hoc tempore*, et cetera. Dicit ergo primo : non solum ego non sum repulsus sed *Deus non repulit plebem suam*, totam, *quam praescivit*, id est praedestinavit. Supra VIII, 8. — *quos praescivit, hos et praedestinavit*. Ps. XCIII, 14. — *non repellet dominus plebem suam*. Quod apostolus hic exponit quantum ad praedestinatos. Deinde, cum dicit *an nescitis*, etc., inducit similitudinem de his quae contigerunt tempore Eliae, quando etiam totus populus videbatur a cultu unius Dei aberrasse. Ubi primo ponit interpellationem Eliae; secundo responsionem domini, ibi *sed quid dicit Scriptura divina*, et cetera. Dicit ergo primo *an nescitis quid Scriptura* sacra *dicat in Elia*, id est de Elia III Reg. XIX, 10. Vel, *in Elia* id est in libro de Elia scripto. Totus enim liber regum est principaliter scriptus ad notificandum dicta et facta prophetarum. Unde et inter libros propheticos computatur, ut Hieron. dicit in prologo libri regum. *Quemadmodum*, scilicet ipse Elias, *interpellat Deum adversus Israel*. Contra quod videtur esse verbum Samuelis dicentis I Reg. XII, 23. — *absit hoc peccatum a me in domino, ut cessem orare pro vobis*. Multo ergo minus est contra populum interpellandum. Sed intelligendum est quod prophetae contra populum aliquem interpellant tripliciter. Uno modo conformando voluntatem suam voluntati divinae eis revelatae, sicut et in Ps. LVII, 11 dicitur : *laetabitur iustus, cum viderit vindictam*. Alio modo interpellando contra regnum peccati, ut scilicet non homines, sed peccata hominum destruantur. Tertio modo ut interpellatio, vel oratio est interpretanda per modum denuntiationis, secundum illud

les fils de Rachel, l'épouse préférée. Aussi, en troisième lieu, en montrant l'excellence de sa race dans le peuple juif, <l'Apôtre> dit de la tribu de Benjamin. — "Moi de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin." C'est pourquoi certains interprètes appliquent à l'Apôtre ce passage qu'on lit dans la Genèse : "Benjamin, loup rapace : le matin il dévorera la proie, et le soir il partagera les dépouilles."

862. — En second lieu,[809] <en disant :> : 2 *Dieu n'a pas rejeté, etc.*, il montre que ce peuple n'a pas été rejeté par Dieu, précisément eu égard à la multitude de ses élus.

Et :

A) Il expose d'abord son intention.

B) Ensuite, il établit une similitude, en disant : [n° 864] : *Ne savez-vous pas, etc*.

C) Enfin, il en fait l'application [n° 871] : De même donc, en ce temps aussi, etc.

863. — A. Il dit donc premièrement Non seulement moi je n'ai pas été rejeté, mais Dieu n'a pas rejeté tout son peuple, que d'avance il a connu, c'est-à-dire qu'il a prédestiné : "ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés." — "Le Seigneur ne rejettera pas son peuple " L'Apôtre parle ici des prédestinés.

864. — B. Lorsqu'il dit : *Ne savez-vous pas, etc.*, il établit une similitude avec ce qui est arrivé au temps d'Élie, lorsque tout le peuple semblait aussi s'être éloigné du culte du Dieu unique.

1) Il expose ici premièrement l'interpellation d'Elie.

2) Deuxièmement, la réponse du Seigneur [n° 870] : Mais que lui dit la réponse divine ?, etc.

865. — 1. <L'Apôtre> dit donc d'abord : Ne savez-vous pas ce que dit l'Ecriture sur Eue, c'est-à-dire à propos d'Elie, ou : dans Elie, c'est-à-dire dans le livre écrit au sujet d'Elie. Car tout le livre des Rois est écrit principalement pour faire connaître les paroles et les actions des prophètes. Aussi est-il compté au nombre des livres prophétiques,

[809] Lieu parallèle Somme Théologique V, Q. 43, a. 1.

Ier. XVII, 18. — *confundantur qui me persequuntur*, id est confundentur. Duo autem in hac sua interpellatione contra eos allegat. Primo quidem impietatem quam commiserant contra cultum Dei, uno quidem modo persequendo ministros eius, quod tangit dicens *domine, prophetas tuos occiderunt*. III Reg. XVIII, 13. — *numquid non indicatum est tibi domino meo quid fecerim, cum interficeret Iezabel prophetas domini ?* Act. VII, v. 52. — *quem prophetarum non sunt persecuti patres vestri ?* Alio modo quantum ad loca Deo sanctificata, secundum illud Ps. LXXIII, 7. — *incenderunt igni sanctuarium tuum*. Et quantum ad hoc dicit : *altaria tua suffoderunt*. Unde notandum est quod, Deut. c. XII, 5, dominus mandavit dicens : *ad locum quem elegerit dominus Deus vester de cunctis tribubus vestris, ut ponat nomen suum ibi et habitet in eo, venietis et offeretis in illo loco holocausta et victimas vestras*. Tamen ante aedificationem templi permittebatur populo, ut in diversis locis altaria construeret ad cultum divinum; quod quia erat contra legem, aedificato iam templo, Ezechias rex piissimus omnia huiusmodi altaria destrui fecit. Et hoc est quod dicitur IV Reg. c. XVIII, 22. — *nonne iste est Ezechias, qui abstulit excelsa et altaria, et praecepit Iudae et Ierusalem : ante altare hoc adorabitis in Ierusalem ?* Quod ergo Ezechias fecit ex pietate, hoc fecit Achab et Iezabel ex impietate, volentes cultum Dei totaliter extirpare. Tertio, allegat contra eos impietatem quam facere intendebant, dicens *et relictus sum ego solus*, scilicet in cultu unius Dei; quod quidem dixit Elias, eo quod alii non ita aperte manifestabant se esse Dei cultores. Dicitur enim de eo Eccli. c. XLVIII, 1. — *surrexit Elias propheta quasi ignis, et verbum illius quasi facula ardebat. Et quaerunt animam meam*, scilicet ut auferant eam. Miserat enim Iezabel ad Eliam, IV Reg. XIX, 2, dicens : *haec mihi faciant dii*,

comme le remarque Jérôme dans son Prologue au livre des Rois[810]; <Ne savez-vous pas...> comment, à savoir Elie lui-même, interpelle Dieu contre Israël ?

866. — Cette interpellation[811] semble être en contradiction avec cette parole de Samuel "Loin de moi ce péché contre le Seigneur, que je cesse de prier pour vous " A plus forte raison donc ne doit-on pas interpeller contre ce peuple.

Il faut comprendre que les prophètes interpellent contre un peuple de trois manières :

a. Premièrement, en conformant leur volonté à la volonté divine qui leur est révélée, ainsi qu'il est écrit dans un psaume : "Le juste se réjouira, lorsqu'il aura vu la vengeance".

b. Deuxièmement, en interpellant contre le règne du péché, c'est-à-dire afin de détruire non les hommes mais les péchés des hommes.

c. Troisièmement, en tant que l'interpellation ou la prière doit être interprétée comme un avertissement, selon ce verset de Jérémie : "Qu'ils soient confondus ceux qui me persécutent ", c'est-à-dire ils seront confondus.

867. — Or dans son interpellation, <Elie> allègue deux choses contre eux :

— D'abord, l'impiété qu'ils avaient commise contre le culte de Dieu, soit en persécutant ses ministres, ce que <l'Apôtre> indique en disant : *Seigneur, ils ont tué tes prophètes*. — "Ne t'a-t-on pas rapporté à toi, mon seigneur, ce que je fis lorsque Jézabel tuait les prophètes du Seigneur ? " — "Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils point persécuté ? ", soit quant aux lieux consacrés à Dieu, selon ce verset d'un psaume : "Ils ont brûlé par le feu ton sanctuaire " Et c'est en faisant allusion à cela que <l'Apôtre> dit ils ont démoli tes autels.

868. — Sur quoi il faut remarquer qu'au Deutéronome le Seigneur fit ce commandement "Vous viendrez au lieu que le Seigneur votre Dieu aura choisi d'entre toutes vos tribus, pour y établir son Nom et pour y

[810] Voir SAINT JÉRÔME, Prologue in libro Regum. Voir BibIta juxta versionem vulgatam, t. V, p. 6; éd. R. Weber et R. Grysori, p. 364.

[811] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 76, a. 1; 4 Sentences dist. 18, Q. 2, a. 1, Q. 2, sol. 1; De vinut., Q. 2, a. 8, sol. 15; Super lob 3, 1, lect. 1; Ad Rom. 12, 14, lect. 3 (éd. Marietti, n° 1000).

et haec addant, nisi hac hora cras posuero animam tuam sicut animam unius ex illis, scilicet prophetis Baal, quos occiderat Elias. Deinde, cum dicit *sed quid dicit*, etc., ponit divinum responsum, dicens : *sed quid dicit Scriptura* ibidem, scilicet dixisse, *illi*, scilicet Eliae, *responsum divinum ?* Hoc inquam, quod sequitur : *reliqui mihi*, id est in cultu meo non permittendo eos cadere in peccatum, *septem millia virorum*, ponitur certum pro incerto propter perfectionem septenarii et miliarii, *qui non curvaverunt genua ante Baal* id est qui cultum Dei non deseruerunt. Is. XLVII, v. 7. — *omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi*, et cetera. Deinde, cum dicit *sic ergo*, etc., adaptat quod dixerat ad propositum. Et primo ponit adaptationem, dicens *sic ergo et in hoc tempore*, in quo videtur multitudo populi deviasse, *reliquiae*, id est multi qui sunt relicti ab illo excidio, *salvae fient*, vel salvae factae sunt *secundum electionem gratiae Dei*, id est secundum gratuitam electionem Dei. Io. XV, 16. — *non me elegistis, sed ego elegi vos*. Secundo ex hoc infert conclusionem, dicens *si autem gratia*, salvi facti sunt, *iam non ex operibus* eorum. Tit. III, 5. — *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*. Tertio ostendit sequi conclusionem ex praemissis, dicens *alioquin*, scilicet si *gratia* est ex operibus, *iam non est gratia*, quae dicitur ex eo quod gratis datur. Supra III, 24. — *iustificati gratis per gratiam ipsius*. Deinde, cum dicit *quid ergo*, etc., infert conclusionem intentam. Et, primo ponit eam, dicens *quid ergo* secundum praemissa dicemus ? Hoc scilicet, quod *Israel*, quantum ad maiorem multitudinem populi, *non est consecutus quod quaerebat*, scilicet iustitiam. Et hoc modo intelligendum est quod supra IX, 31 dictum est *Israel sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit*. Io. VII, 34. — *quaeretis me, et non invenietis*. Ita tamen quod *electio*, id est electi ex Iudaeis, *consecuta est* iustitiam, Eph. I, 4. — *elegit nos in ipso, ut essemus sancti, caeteri vero*, id est alia pars populi, *excaecati sunt* propter suam malitiam. Sap.

habiter, et vous offrirez en ce lieu vos holocaustes et vos victimes, les dîmes et les prémices de vos mains, vos vœux et vos dons, les premiers-nés de vos bœufs et de vos brebis." Cependant avant la construction du Temple, il était permis au peuple de construire des autels en divers lieux pour le culte divin; mais comme cela était en contradiction avec la Loi depuis que le Temple était édifié, Ezéchias, ce roi très pieux, fit détruire tous les autels qu'on avait élevés ainsi. Tels sont les faits qui sont décrits au quatrième livre des Rois : "N'est-ce pas ce <Dieu> dont Ezéchias a détruit les autels et les hauts lieux, et a ordonné à Juda et à Jérusalem : C'est devant cet autel que vous adorerez dans Jérusalem ?" Mais ce qu'Ezéchias avait fait par piété, Achab et Jézabel le firent par impiété, avec la volonté de supprimer totalement le culte de Dieu.

869. — Ensuite, il allègue contre eux l'impiété [n° 867] qu'ils avaient l'intention de commettre, en disant : *et moi je suis resté seul*, à savoir <seul attaché> au culte d'un seul Dieu. Elie parlait ainsi parce que les autres Juifs ne montraient pas assez ouvertement qu'ils étaient les adorateurs de Dieu. Car il est dit de lui

"Elie, le prophète, se leva comme un feu, et sa parole brûlait comme une torche ardente." — Et ils recherchent mon âme, c'est-à-dire pour me la ravir. En effet, Jézabel avait envoyé <un messager> à Elie, en disant : "Que les dieux me fassent ceci, et qu'ils ajoutent cela, si demain, à cette heure, je ne mets ton âme dans l'état où se trouve l'âme de chacun d'eux ! ", c'est-à-dire l'âme des prophètes de Baal qu'Elie avait fait mourir.

870. — 2. <L'Apôtre> expose ensuite la réponse divine, en disant : ""Mais que dit l'Ecriture", à savoir que lui a dit, c'est-à-dire à Eue, la réponse divine ? Ce qui suit, dis-je : Je me suis réservé, c'est-à-dire dans mon culte, en ne permettant pas qu'ils tombent dans le péché, sept mille hommes (on indique ici un nombre déterminé pour un nombre indéterminé à cause de la perfection des nombres sept et mille) qui n'ont pas fléchi les genoux devant Baal, c'est-à-dire qui n'ont pas abandonné le culte de Dieu : "Quiconque

II, 21. — *excaecavit eos malitia eorum*. Secundo, ibi *sicut scriptum est*, etc., manifestat conclusionem quantum ad ultimam partem. Et primo per auctoritatem Isaiae; secundo, per auctoritatem David, ibi *et David dicit*. Circa primum notandum quod apostolus componit auctoritatem ex duabus. Legitur enim Is. XIX, 10. — *miscui vobis spiritum soporis*. Et quantum ad hoc dicit *dedit Deus illis spiritum compunctionis*, quod pertinet ad perversitatem affectus. Compunctio enim importat quamdam cordis punctionem sive dolorem. Est ergo quaedam bona compunctio qua quis dolet de propriis peccatis, secundum illud Ps. LIX, 5. — *potasti nos vino compunctionis*. Est autem et mala compunctio, scilicet invidiae, qua quis dolet de bonis aliorum. Hunc ergo compunctionis, id est invidiae, spiritum eis dedit Deus, non quidem immittendo malitiam sed subtrahendo gratiam, sicut supra dictum est X, 10. — *ego ad aemulationem adducam vos in non gentem*. Item legitur Is. VI, 10. — *excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava, et oculos eius claude : ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat*. Et quantum ad hoc designans defectum cognitivae virtutis, subdit *oculos, ut non videant*, scilicet per seipsos quantum ad miracula, quae Christus, eis videntibus, fecit, *et aures, ut non audiant*, scilicet fructuose doctrinam Christi et apostolorum. Is. XLII, 20. — *qui vides multa, nonne custodies ? Qui apertas aures habes, nonne audies ?* Addit autem apostolus de suo *usque in hodiernum diem*, quia in fine mundi videbunt et audient, quando convertentur corda filiorum ad patres eorum, ut dicitur Malach. ult. Deinde cum dicit *et David dicit*, etc., ponit ad idem auctoritatem David. In qua, primo, tangit occasionem defectus Iudaeorum, dicens *fiat mensa eorum*, id est malitia qua peccatores reficiuntur. Iob XX, v. 12. — *cum dulce fuerit in ore eius malum, abscondet illud sub lingua sua*. Quae quidem mensa est coram ipsis quando ex certa malitia peccant.

invoque mon Nom, je l'ai créé pour ma gloire, je l'ai formé et je l'ai fait."

871. — C. Lorsqu'il dit : *De même donc, etc.*, il applique à sa proposition ce qu'il avait dit.

1. Et il commence par exposer son application, en disant : *De même donc, en ce temps aussi, où la multitude du peuple semble s'être écartée, un reste,* c'est-à-dire un grand nombre qui est resté au milieu de cette ruine, sera sauvé, ou a été sauvé selon l'élection de la grâce de Dieu, c'est-à-dire selon l'élection gratuite de Dieu : "Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis."

2. Puis il en déduit une conclusion, en disant : 6 *Mais si c'est par grâce, qu'ils ont été sauvés, ce n'est plus en raison de leurs œuvres*. — "Ce n'est point par les œuvres de justice que nous avons faites, mais selon sa miséricorde qu'il nous a sauvés."

3. Il montre enfin que la conclusion découle des prémisses, en disant : *autrement, si la grâce vient des œuvres, elle n'est plus grâce*, car elle est ainsi appelée parce qu'elle est donnée gratuitement[812]" étant justifiés gratuitement par sa grâce."

872. — III. En disant : 7 Quoi donc, etc., <l'Apôtre> déduit la conclusion proposée. Et il commence par l'exposer, en disant : *Que dirons-nous donc d'après les prémisses ?* Ceci : Israël, quant à la plus grande multitude du peuple, n'a pas obtenu ce qu'il recherchait, c'est-à-dire la justice. C'est ainsi qu'il faut entendre ce qui a été dit plus haut : "Israël, en suivant la loi de justice, n'est point parvenu à la loi de la justice." — "Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas." Cependant l'élection, c'est-à-dire ceux qui ont été élus parmi les Juifs, a obtenu la justice : "Il nous a élus en lui avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans la charité " — Cependant, les autres, c'est-à-dire l'autre partie du peuple, ont été aveuglés, à cause de leur malice : "Leur malice les a aveuglés."

873. — Ensuite, <en disant :> : 8 *selon qu'il est écrit, etc.*, <l'Apôtre> développe sa conclusion quant à sa dernière partie. Et :

[812] Lieu parallèle : De veritate, Q. 27, a. 1

Hoc quidem fit *in laqueum* quando ex ea paratur tentatio ad peccandum, Is. XXIV, 18. — *qui explicaverit se de fovea, tenebitur laqueo, et in captionem*, quando delectationi succumbit per consensum, Is. c. VIII, 15. — *capientur et irretientur, et in scandalum*, id est in pactionem casus quando ruunt de peccato in peccatum, Ps. CXVIII, v. 165. — *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum, et in retributionem illis* quando scilicet punientur pro suis peccatis. Vel quia hoc ipsum est retributio delictorum, quia Deus eos permittit sic cadere. Ps. XCIII, 2. — *redde retributionem superbis*. Vel *mensa* est sacra Scriptura Iudaeis apposita. Prov. IX, 2. — *proposuit mensam suam*. Quae quidem fit *in laqueum*, quando occurrit aliquod ambiguum, *in captionem*, quando male intelligitur, *in scandalum*, quando ruit in pertinaciam erroris, et *retributionem*, ut supra. Secundo ponit ipsum defectum quantum ad cognitivam virtutem, cum dicit *obscurentur oculi eorum ne videant*, quod magis praenuntiando quam optando dicitur. Eph. IV, 18. — *tenebris obscuratum habentes intellectum*. Et quantum ad effectum cum dicit *et dorsum eorum*, id est liberum arbitrium quod portat ad bona et ad mala, *semper incurva*, id est incurvari permitte ab aeternis ad temporalia, a rectitudine iustitiae ad iniquitatem. Is. LI, 23. — *incurvare ut transeamus*.	**A)** D'abord, par l'autorité d'Isaïe. **B)** Puis, par l'autorité de David [n° 876] : 9 David dit aussi. **874. — A**. Sur la première de ces autorités, il faut remarquer que l'Apôtre compose sa citation avec deux passages. On lit en effet au chapitre 29 <du livre> d'Isaïe : "Il a répandu sur vous un esprit d'assoupissement." Et <l'Apôtre> dit à ce propos : Dieu leur a donné un esprit de componction, ce qui indique la perversité de l'affection[813]. La componction implique en effet une piqûre ou une douleur du cœur. Il y a donc une bonne componction[814], celle par laquelle on éprouve de la douleur pour ses propres péchés, selon ce passage du psaume **59. —** "Tu nous as fait boire un vin de componction." Mais il y a aussi une mauvaise componction, à savoir l'envie, par laquelle on éprouve de la douleur pour le bien d'autrui. C'est donc cet esprit de componction, c'est-à-dire d'envie, que Dieu leur a donné, non, il est vrai, en leur envoyant la malice, mais en leur retirant la grâce, comme on l'a dit plus haut : "Moi, je vous rendrai jaloux d'une nation qui n'en est pas une." **875. —** On lit encore dans <le livre d'>Isaïe : "Aveugle le cœur de ce peuple, et rends ses oreilles sourdes, et ferme ses yeux; de peur qu'il ne voie de ses yeux et qu'il entende de ses oreilles." Et sur ce point, pour désigner le manque de puissance cognitive, il ajoute : *des yeux pour ne pas voir*, c'est-à-dire pour ne pas voir par eux-mêmes les miracles que le Christ a opérés sous leurs yeux, et des oreilles pour ne pas entendre, à savoir fructueusement la doctrine du Christ et des Apôtres : "Toi qui vois beaucoup de choses, ne feras-tu point attention ? Toi qui as les oreilles ouvertes, n'entendras-tu point **?**" L'Apôtre ajoute ces mots qui viennent de lui : jusqu'à ce jour, parce qu'à la fin du monde ils verront et entendront, lorsque "le cœur des fils <sera

[813] Le latin compunctio appartient à la langue ecclésiastique et signifie proprement " piqûre" de compungere piquer d'où " affecter", et, au passif, être repentant" (O. BLOCH et W. VON WARTBURG, Dictionnaire étymologique de la langue française, p. 140); voir " acuponcture."

[814] Lieux parallèles : Somme Théologique Suppl., Q. 1, a. 1 c. ; 4 Sentences dist. 17, Q. 2, a. 1, Q. 2 et 3. Ps 59, 5.

	ramené> à leurs pères ", comme le dit Malachie. **876. — B**. Lorsque <l'Apôtre> dit : David dit aussi, etc., il cite l'autorité de David. 1. Il indique en premier lieu la cause de la faute des Juifs, en disant : *Que leur table devienne,* c'est-à-dire la malice dont les pécheurs se rassasient : "Comme le mal est doux à sa bouche, il le cachera sous sa langue." Or cette table est devant eux lorsqu'ils pèchent avec une malice déterminée. Elle devient en vérité un filet, puisque s'y prépare l'entraînement au péché : "Celui qui se sera dégagé de la fosse sera retenu par le filet "; — un piège, puisqu'ils succombent à la délectation par le consentement : "Ils s'embarrasseront dans des filets et seront pris au piège "; — un scandale, c'est-à-dire un pacte avec leur chute en tombant de péché en péché "Paix abondante pour ceux qui aiment ta Loi; il n'y a pas pour eux de scandale "; — et une rétribution pour eux, c'est-à-dire puisque, évidemment, ils seront punis pour leurs péchés. Ou bien, parce que Dieu rétribue leurs péchés en leur permettant de tomber ainsi : "Rends leur rétribution aux orgueilleux." Ou bien, la table, c'est la sainte Ecriture placée devant les Juifs[815] — "La sagesse a dressé sa table." Cette table devient un filet quand il s'y présente quelque ambiguïté; un piège, quand elle est mal interprétée; un scandale, lorsqu'on tombe dans l'obstination de l'erreur; et une rétribution, comme on vient de l'expliquer. **877. —** 2. En second lieu, <l'Apôtre> mentionne la chute proprement dite quant à leur puissance cognitive, en disant : 10 *Que leurs yeux s'obscurcissent pour ne pas voir,* paroles qui sont exprimées plutôt sous forme de prédiction que de souhait : "Ils ont l'intelligence obscurcie par les ténèbres " Et quant à l'effet, en disant : *et que leur dos,* c'est-à-dire le libre arbitre[816], qui porte au bien et au mal, Soit toujours courbé, c'est-à-

[815] Voir Glosa in Rom. xi, 9 (GPL, col. 1483 C).

[816] Dans la Somme de théologie (3a, Q. 34, a. 3, sol. 1), saint Thomas précise que le libre arbitre ne se comporte pas, en regard du bien, de la même manière qu'en regard du mal : au bien, en effet, il " une relation essentielle et naturelle; mais le mal, il ne l'atteint que par défaut et en opposition avec sa nature."

	dire permets qu'il se courbe <en allant> des choses éternelles vers les temporelles, de la rectitude de la justice vers l'iniquité : "Courbe-toi, afin que nous passions."
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 11 à 16]**
	[n° 879] 11 Je dis donc Ont-ils trébuché jusqu'à tomber ? Certes non ! Mais par leur faute, le salut est <venu> aux nations, de manière à exciter leur jalousie. [n° 883] 12 Si leur faute est la richesse du monde, et leur diminution la richesse des nations, combien plus leur plénitude! [n° 885] 13 Car je le dis à vous, nations : dans la mesure où je suis, moi, l'apôtre des nations, j'honorerai mon ministère, [n° 888] 14 si de quelque manière j'incite à jalousie <ceux de> ma chair, et j'en sauve quelques-uns d'entre eux. [n° 890] Car si leur perte est la réconciliation du monde, que sera leur admission sinon une vie d'entre les morts ? [n° 891] 16 Si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi; et si la racine est sainte, les rameaux aussi.
[86215] Super Rom., cap. 11 l. 2 Postquam apostolus ostendit quod casus Iudaeorum non est universalis, hic incipit ostendere quod casus eorum non est inutilis neque irreparabilis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit casum Iudaeorum esse utilem et reparabilem; secundo excludit gloriam gentilium Iudaeis insultantium, ibi *quod si aliqui ex ramis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem; secundo solvit, ibi *absit*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est et probatum, quod caeteri Iudaei praeter electos sunt excaecati. Dicit ergo, quaestionem movens, *numquid sic offenderunt ut caderent ?* Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo sic : numquid Deus permisit eos offendere solum *ut caderent*, id est propter nullam aliam utilitatem inde consequentem, sed solum volens eos cadere ? Quod quidem esset contra bonitatem divinam, quae tanta est, ut Augustinus dicit in Enchiridion, quod numquam permitteret aliquid mali fieri nisi	**878**. Après avoir montré que la chute des Juifs n'est pas universelle [n° 859], <l'Apôtre> entreprend de montrer ici que leur chute n'est ni inutile ni irréparable. Et à ce propos il effectue deux choses : — Il montre d'abord que la chute des Juifs est utile et réparable. — Ensuite, il écarte la vantardise des nations qui insultaient les Juifs [n° 894] : "Mais si quelques-uns des rameaux, etc." Sur le premier point : **I)** Il commence par poser une question. **II)** Puis, il la résout [n° 880] Certes non! **879. — I**. Après avoir dit et prouvé que le reste des Juifs, les élus exceptés, a été frappé d'aveuglement, <l'Apôtre> soulève maintenant cette question : Ont-ils trébuché jusqu'à tomber ? Paroles qui peuvent s'entendre de deux manières D'abord, ainsi Dieu a-t-il permis leur chute uniquement pour qu'ils tombent, c'est-à-dire sans en retirer d'autre utilité que de vouloir qu'ils tombent ? Un tel propos irait à l'encontre de la bonté

propter bonum, quod ex malo elicit. Unde et Iob XXXIV, 24 dicitur : *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*. Et Apoc. III, 11 dicitur : *tene quod habes, ne alter accipiat coronam tuam*, quia scilicet Deus aliquos sic permittit cadere, ut quorumdam casus sit aliorum salutis occasio. Alio modo potest intelligi sic : *numquid sic offenderunt ut caderent ?* Id est perpetuo in casu remanerent ? Ps. XL, 9. — *numquid qui dormit non adiiciet ut resurgat ?* Deinde cum dicit *absit*, etc., solvit quaestionem. Et primo secundum primum intellectum ostendens casum Iudaeorum fuisse utilem; secundo solvit quaestionem quantum ad secundum intellectum, ostendens casum Iudaeorum esse reparabilem, ibi *quod si delictum illorum*, et cetera. Dicit ergo primo *absit*, ut scilicet inutiliter caderent. *Sed*, magis, *illorum*, scilicet Iudaeorum, *delicto, salus gentibus* facta est occasionaliter. Unde et dominus dicit Io. IV, 22. — *salus ex Iudaeis est*. Quod quidem potest intelligi tripliciter. Primo modo, quia per delictum quod in occisione Christi commiserunt, est subsecuta salus gentium per redemptionem sanguinis Christi. I Petr. I, 18. — *non enim corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine agni immaculati*. Secundo modo potest intelligi de delicto quo doctrinam apostolorum repulerunt, ex quo confectum est ut apostoli gentibus praedicarent, secundum illud Act.

divine, qui est si grande, comme le remarque Augustin dans son Enchiridion[817], que jamais elle ne permettrait qu'arrive quelque chose de mal sinon en vue du bien qu'elle tire du mal. Aussi est-il dit au livre de Job : "Il en brisera une multitude innombrable, et il en établira d'autres à leur place." Et dans l'Apocalypse : "Tiens ferme ce que tu as, pour que nul ne ravisse ta couronne ", à savoir parce que Dieu permet la chute de quelques-uns, de telle sorte que cette chute devienne pour d'autres une occasion de salut[818].

On peut ensuite l'entendre ainsi : Ont-ils trébuché jusqu'à tomber ?, c'est-à-dire pour y demeurer tels perpétuellement ? — "Est-ce que celui qui dort ne continuera pas à se relever **?**"

880. — II. Lorsqu'il dit : *Certes non!, etc.*, il résout la question. Et :

A) D'abord, selon la première interprétation, en montrant que la chute des Juifs a été utile.

B) Ensuite, il résout la question quant à la seconde interprétation, en montrant que la chute des Juifs est réparable [n° 883] Si leur faute, etc.

881. — A. <L'Apôtre> commence donc par dire : Certes non!, à savoir jusqu'à tomber inutilement. Mais, plutôt, par leur faute, c'est-à-dire celle des Juifs, le salut est venu occasionnellement aux nations. D'où ces paroles du Seigneur dans <l'évangile de> Jean "Le salut vient des Juifs."

Ces paroles peuvent se comprendre de trois manières :

1. Selon une première manière, en ce sens que

[817] Voir SAINT AUGUSTIN, Enchiridion III, 11 (BA 9, 118-119).

[818] Comme on a pu le constater à mamtes reprises, le rapport entre l'idée exprimée par saint Thomas et le verset de l'Ecriture chargé de la confirmer peut souvent paraître surprenant. Il est cependant toujours pertinent et peut même, si l'on s'efforce de le saisir, ouvrir de nouvelles perspectives. Le passage de l'Apocalypse que le Maître nous propose parle de la venue sur le monde entier d'une épreuve pour "éprouver ceux qui habitent sur la terre " (3, 10). Or, l'épreuve du mal est révélatrice du bien en ceux qui restent fidèles au Christ ("tiens ferme ce que tu as") et qui reçoivent ainsi "la couronne de vies (2, 10), c'est-à-dire la vie éternelle "jamais la seconde mort ne nuira au vainqueur" (2, 1). Si le texte invoqué de Job ("il en brisera une multïtude...") montre comment du malheur collectif peut sortir un bien pour beaucoup, le verset de l'Apocalypse applique le même principe à l'homme individuel et à son salut éternel en même temps que le destin du peuple d'Israël devient la figure emblématique du destin de l'humanité.

XIII, 46. — *vobis oportebat primum loqui verbum Dei, sed quoniam repulistis illud, ecce convertimur ad gentes*, et cetera. Tertio modo potest intelligi de hoc quod propter suam impoenitentiam sunt in omnes gentes dispersi. Et sic Christus et Ecclesia ubique a libris Iudaeorum testimonium habuit fidei Christianae, ad convertendos gentiles qui suspicari potuissent prophetias de Christo, quas praedicatores fidei inducebant, esse confictas, nisi probarentur testimonio Iudaeorum; unde in Ps. LVIII, 12 dicitur : *ostendit mihi super inimicos meos*, scilicet Iudaeos, *ne occidas eos, ne quando obliviscantur populi mei : disperge illos in virtute tua*. Sequitur *ut illos aemulentur*. Et quia non dicit qui vel quos, cum etiam sit duplex aemulatio, scilicet indignationis et imitationis, potest hoc quatuor modis exponi. Primo modo ut intelligatur sic *ut*, gentiles, *illos*, scilicet Iudaeos, *aemulentur*, id est imitentur in cultu unius Dei. Eph. II, 12. — *eratis in illo tempore sine Christo alienati a conversatione Israel*, et postea subdit : *nunc autem vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi*. I Thess. II, v. 14. — *vos imitatores facti estis Ecclesiarum Dei*, quae sunt in Iudaea. Vel ut gentiles aemulentur Iudaeos, id est indignentur contra eos propter incredulitatem eorum. Ps. CXVIII, 158. — *vidi praevaricantes et tabescebam, quia eloquia tua non custodierunt*. Tertio modo potest intelligi sic : ut Iudaei aemulentur, id est imitentur gentiles quando ubique et nunc aliqui eorum particulariter convertuntur ad fidem, imitantes fidem gentium et finaliter omnis Israel salvus fiet cum plenitudo gentium intraverit et sic impleatur quod dicitur Deut. XXVIII, 44. — *ille erit in caput, et tu eris in caudam*. Quarto modo potest exponi sic : ut Iudaei aemulentur gentiles, id est contra eos ex invidia turbentur dum vident ad eos eorum gloriam translatam. Deut. XXXII, 21. — *ego*

par la faute qu'ils ont commise en tuant le Christ il en est résulté le salut des nations par la rédemption du sang du Christ "Sachant que ce n'est point avec des choses corruptibles, de l'or ou de l'argent, que vous avez été rachetés des vaines pratiques que vous teniez de vos pères; mais par le sang précieux du Christ, comme d'un agneau immaculé et sans souillure."

2. Selon une deuxième manière on peut les comprendre <en les rapportant> à la faute par laquelle ils ont rejeté la doctrine des apôtres, ce qui entraîna leur prédication aux nations, selon cette parole des Actes : "C'était à vous qu'il fallait d'abord annoncer la parole de Dieu; mais puisque vous la rejetez, et que vous vous jugez indignes de la vie éternelle, voilà que nous nous tournons vers les nations."

3. Selon une troisième manière, on peut les comprendre en ce sens qu'en raison de leur impénitence ils ont été dispersés parmi toutes les nations païennes. Ainsi le Christ et l'Eglise ont reçu en tout lieu des livres des Juifs la preuve de la foi chrétienne, pour convertir les nations, eux qui auraient pu penser que les prophéties touchant le Christ, et que les prédicateurs de la foi citaient, étaient fictives, si elles n'avaient été reconnues par le témoignage des Juifs; c'est ce qui fait dire au psalmiste : "Dieu m'a montré <ce qui doit arriver> à mes ennemis", à savoir les Juifs, "ne les tue pas, de peur que mes peuples n'oublient; <mais> disperse-les par ta puissance."

882. — <L'Apôtre> ajoute de manière à exciter leur jalousie. Comme il ne dit pas qui ou contre qui <ils auront de la jalousie>, et de plus qu'il y a une double émulation, à savoir l'une d'indignation et l'autre d'imitation, on peut expliquer ce passage de quatre manières

a. Selon une première manière[819]", le sens serait : Que les nations soient leurs émules, à savoir des Juifs, c'est-à-dire qu'elles les imitent dans leur culte du Dieu unique: "Vous

[819] Voir Glosa in Rom. XI, 11 (GPL, col. 1484 D).

provocabo eos in eo qui non est populus. Deinde cum dicit *quod si delictum eorum*, etc., solvit quaestionem quantum ad secundum intellectum, ostendens casum Iudaeorum esse reparabilem, quod quidem ostendit tripliciter. Primo ex utilitate; secundo ex apostoli intentione, ibi *vobis enim dico*, etc., tertio ex conditione illius populi, ibi *quod si delibatio sancta*, et cetera. Circa primum ponit talem rationem : bonum est potentius ad utilitatem inferendam quam malum; sed malum Iudaeorum magnam utilitatem gentibus contulit, ergo multo maiorem confert mundo eorum bonum. Hoc est ergo quod dicit : dictum est quod eorum delicto salus gentibus facta est, *quod*, pro sed, *illorum*, scilicet Iudaeorum, *delictum divitiae sunt mundi*, id est, gentilium, quia scilicet delictum Iudaeorum redundavit in spirituales divitias gentilium, de quibus dicitur Is. XXXIII, 6. — *divitiae salutis sapientia et scientia*, quod quidem refert ad eorum culpam. *Et diminutio eorum*, qua scilicet decreverunt ab illa celsitudine gloriae quam habebant, quod pertinet ad poenam. Dan. III, 37. — *imminuti sumus plusquam omnes gentes, sumusque humiles in universa terra hodie propter peccata nostra*. Sunt autem divitiae gentium per occasionem, ut dictum est. Vel *diminutio eorum*, id est, aliqui minimi et abiecti ex Iudaeis gentes spiritualiter ditaverunt, scilicet apostoli, de quibus 1 Co I, 27. — *infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia. Quanto magis plenitudo eorum*, id est abundantia eorum spiritualis, vel multitudo eorum ad Deum conversa in divitias gentium redundabit ? Eccli. c. XXIV, 16. —

étiez en ce temps-là sans Christ, séparés de la cité d'Israël[820] "; et il ajoute ensuite : "Mais maintenant que vous êtes dans le Christ Jésus, vous qui étiez autrefois éloignés, vous êtes devenus proches par le sang du Christ." — "Vous êtes devenus les imitateurs des Eglises de Dieu qui sont en Judée."

b. <Selon une deuxième manière, le sens serait> que les nations se mettent en colère (aemulentur) contre les Juifs, c'est-à-dire soient indignées contre eux à cause de leur incrédulité : <J'ai vu les prévaricateurs et je séchais <de douleur>, parce qu'ils n'ont pas gardé ta parole."

c. Selon une troisième manière on peut l'entendre ainsi : Que les Juifs soient les émules (aemulantur) des nations, c'est-à-dire les imitent; car de toutes parts, aujourd'hui, il est des Juifs qui se convertissent particulièrement à la foi, en imitant la foi des nations; et finalement tout Israël sera sauvé, lorsque la plénitude des nations sera entrée, en sorte qu'on voie s'accomplir ce qui est écrit dans le Deutéronome : "Lui sera la tête, et toi, tu seras la queue."

d. Selon une quatrième manière on peut l'expliquer comme suit : Que les Juifs soient les émules (aemulantur) des nations, c'est-à-dire qu'ils soient excités par l'envie contre eux, en voyant que leur propre gloire est transférée à ces peuples : "Moi je les provoquerai par ce qui n'est pas un peuple."

883. — B. Lorsqu'il dit : 12 *Si leur faute, etc.*, <l'Apôtre> résout la question quant à la seconde interprétation, en montrant que la chute des Juifs est réparable; et cela de trois manières

1) Premièrement par l'utilité.

2) Deuxièmement par sa propre intention [n°

[820] On voit ici s'esquisser une sorte de théologie chrétienne du judaïsme. Faut-il souligner qu'elle ignore tout antisémitisme Certes elle condamne, avec saint Paul, le judaïsme auquel a succédé le nouvel Israël de la nouvelle Alliance de Jésus-Christ. Mais, en même temps, le salut venant des Juifs, elle les associe insépara blement à l'œuvre de Rédemption. Les tuer, les faire disparaitre, c'est faire disparaître les témoins irrécusables de la première Alliance et effacer la mémoire du Dieu unique parmi les nations. Ainsi la diaspora universelle du peuple élu devient le véhicule providentiel de la diffusion du message chrétien parce qu'elle en fait connaitre partout l'origine sémite, c'est-è-dire abrahamique et moïsiaque, et atteste par là même l'histoire du salut. Comme le dit Jacques Maritain " Israël est tout le long des temps une vivante et indes tructible archive des promesses de Dieu" (texte de 1937, dans Pierre VIDAL-NAQUET, L 'Impossible Antisémitisme, précédé de Jacques Maritain et les Juifs, p. 80).

in plenitudine sanctorum detentio mea. Et sic, si Deus propter utilitatem totius mundi permisit Iudaeos delinquere et diminui, multo magis implebit ruinas eorum propter totius mundi utilitatem. Deinde cum dicit *vobis enim dico gentilibus*, etc., ostendit idem ex sua intentione quam primo proponit; secundo eius rationem assignat, ibi *si enim amissio*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod cum in superioribus huius epistolae partibus locutus fuerit omnibus fidelibus existentibus Romae, sive fuerint ex gentibus, sive ex Iudaeis, nunc specialiter sermonem suum dirigit ad gentiles conversos. Dicit ergo : dixi quod plenitudo eorum divitiae mundi essent. In huius enim signum *dico vobis gentibus*, scilicet gentibus ad fidem conversis. Is. LXV, 1. — *dixi, ecce ego ad gentes*, et cetera. Hoc, inquam, vobis dico *quamdiu ego sum gentium apostolus*, quarum cura specialiter mihi incumbit ex iniuncto officio. Gal. II, 9. — *dextras dederunt mihi et Barnabae societatis, ut nos in gentes, ipsi autem in circumcisionem*. I Tim. I, 7. — *in quo positus sum ego praedicator et apostolus, veritatem enim dico in Christo Iesu, non mentior, doctor gentium in fide et veritate. Ministerium meum honorificabo*, non quidem his quae ad saecularem honorem pertinent sed primo quidem ornando ipsum bonis moribus. 2 Co VI, 4. — *in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia*. Secundo per supererogationem operum, ad quae non tenebatur. 1 Co IX, 18. — *quae est ergo merces mea ut Evangelium Christi praedicans sine sumptu*, et cetera. Tertio ampliando sollicitudinem ad omnium salutem. 2 Co XI, 28. — *praeter illa quae extrinsecus sunt instantia mea quotidiana sollicitudo omnium Ecclesiarum*. Unde et hic subdit *si quo modo ad aemulandum provocem carnem meam*, id est Iudaeos, qui sunt mihi cognati secundum carnem, ut supra IX, 3 dictum est. Is. LVIII, v. 7. —

885] : 13 Car je le dis à vous, etc.

3) Troisièmement par la condition de ce peuple [n° 891] : 16 Si les prémices sont saintes, etc.

884. — 1. Sur la première manière, <l'Apôtre> fait le raisonnement suivant Pour produire quelque chose d'utile, le bien est plus puissant que le mal; or le mal des Juifs a procuré un grand avantage aux nations; donc leur bien en procure un beaucoup plus grand dans le monde. Tel est donc son raisonnement : On a établi que leur faute est devenue le salut pour les nations; Si, c'est-à-dire mais si, leur faute, à savoir des Juifs, est la richesse du monde, c'est-à-dire des nations, en ce sens que la faute des Juifs a fait abonder les richesses spirituelles des nations, dont il est dit : "La sagesse et la science sont des richesses de salut ", ce qui se rapporte précisément à la faute <des Juifs>; et leur diminution, à savoir de la hauteur de la gloire dont ils jouissaient, ce qui regarde leur peine "Nous avons été diminués plus que toutes les nations, et nous sommes humiliés sur toute la terre aujourd'hui, à cause de nos péchés." Telles sont occasionnellement les richesses des nations, comme on l'a dit. Ou bien[821] — leur diminution, c'est-à-dire quelques-uns d'entre les plus petits et les plus méprisés des Juifs ont enrichi spirituellement les nations, à savoir les apôtres, dont il est dit : "Dieu a choisi ce qui est faible selon le monde, pour confondre ce qui est fort" — Combien plus leur plénitude, c'est-à-dire leur abondance spirituelle, ou leur multitude convertie à Dieu, fera-t-elle abonder les richesses des nations : "Dans la plénitude des saints est ma demeure " Donc si Dieu, en vue du bien (utiitatem) du monde entier, a permis que les Juifs tombent et soient amoindris, à plus forte raison multipliera-t-il leurs ruines[822] pour cette même fin.

885. — 2. Ensuite lorsqu'il dit : 13 *Car je le dis à vous, etc.*, il montre la même chose par son intention

a) qu'il commence par exposer.

[821] Voir Glosa in Rom. XI, 12 (GPL, col. 1485 A).

[822] Saint Thomas reprend ici l'expression du psaume 109, 6 (implebiz ruinas), et applique au peuple juif ce que le psalmiste prophétisait au sujet des nations "L...) leurs ruines", c'est-à-dire leurs chutes ou leurs péchés. — Lieu parallèle Somme Théologique Ia, Q. 2. 3, ah., sol. 1.

carnem tuam ne despexeris. Et hoc ad aemulandum bona aemulatione, secundum illud 1 Co XII, 31. — *aemulamini charismata meliora*. Et per hunc modum *ut salvos faciam aliquos ex illis*, scilicet ex Iudaeis 1 Co X, 33. — *non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant*. Sed contra est quod ipse dicit 2 Co X, 13. — *nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum mensuram regulae, qua mensus est nobis Deus, mensuram pertingendi usque ad vos*. Non autem acceperat mensuram sui ministerii, nisi super gentes. Non ergo debebat se intromittere de Iudaeis. Dicunt autem quidam quod Iudaei in Iudaea habitantes non pertinebant ad eius apostolatum, sed Petri, Iacobi et Ioannis, ut dicitur Gal. II, 7. Sed Iudaei inter gentes habitantes, ad eius apostolatum pertinebant, et eorum saluti insistebat. Sed hoc videtur contra intentionem litterae. Si enim illi Iudaei ad eius apostolatum pertinebant in hoc quod eorum conversioni intendebat, non honorificasset suum ministerium. Et ideo dicendum est quod sic erat sibi commissa praedicatio gentilium, ut ad eam ex necessitate teneretur, sicut ipse dicit 1 Co c. IX, 16. — *si non evangelizavero, vae mihi; necessitas enim mihi incumbit*; nec tamen erat ei prohibitum Iudaeis praedicare, quamvis ad hoc non teneretur. Et secundum hoc eorum saluti insistendo, ministerium suum honorificabat; quod quidem non faceret, si casum eorum irreparabilem reputaret. Unde ipsum apostoli studium quod adhibebat ad conversionem Iudaeorum, inducit pro signo quod casus Iudaeorum sit reparabilis. Deinde cum dicit *si enim*, etc. assignat rationem suae intentionis, quia scilicet videbat quod conversio Iudaeorum proveniebat in salutem gentium. Unde dicit *si enim amissio eorum*, id est incredulitas et inobedientia eorum, sicut dicitur servus amissus quando sub cura et obedientia domini refugit esse. Ier. l, 6. — *grex perditus factus est populus meus*. Si, inquam, ista Iudaeorum amissio est

b) Puis dont il assigne la raison [n° 890] : 15 Car si leur perte, etc.

886. — a. Sur le premier point, il faut considérer que, comme dans les parties précédentes de cette épître, <l'Apôtre> avait parlé à tous les fidèles de Rome, qu'ils soient issus des nations ou des Juifs; main tenant sa parole s'adresse spécialement aux nations converties.

887. — Il dit donc : J'ai avancé que leur plénitude a fait la richesse du monde. Or, pour le prouver, je le dis à vous, nations, c'est-à-dire aux nations converties à la foi "J'ai dit : Me voici, me voici, à une nation qui n'invoquait pas mon Nom." Cela, dis-je, je le dis à vous, dans la mesure où je suis, moi, l'apôtre des nations, dont le soin m'incombe spécialement en raison du ministère qui m'a été imposé : "Ils nous donnèrent la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion : nous irions, nous, aux nations païennes, eux à la circoncision." — "C'est pourquoi j'ai été établi moi-même prédicateur et apôtre — je dis la vérité" dans le Christ Jésus, " je ne mens pas — docteur des nations dans la foi et la vérité." — J'honorerai mon ministère, non certes pour l'honneur du siècle, mais d'abord en ornant par une bonne conduite ce ministère lui-même : "Montrons-nous en toutes choses comme des ministres de Dieu, par une grande patience dans les tribulations, dans les nécessités, dans les angoisses, etc. " Ensuite, en se dépensant plus qu'il n'était tenu de le faire : "Quelle est donc ma récompense ? C'est que, prêchant l'Evangile, je le prêche gratuitement, pour ne pas abuser de mon pouvoir dans l'Evangile." Enfin, en étendant sa sollicitude au salut de tous : "Outre ces choses, qui sont du dehors, il y a ma préoccupation quotidienne : la sollicitude de toutes les Eglises."

888. — C'est ce qui lui fait ajouter ici : 14 Si de quelque manière j'incite à jalousie <ceux de> ma chair, c'est-à-dire les Juifs, qui sont de ma parenté selon la chair, comme on l'a dit plus haut <Et il est écrit dans le livre d'Isaïe> : "Ne méprise point ta chair." Et cela afin d'inciter à une bonne jalousie[823], selon ce

[823] Lieu parallèle : 1 Ad Cor. 14, 1, lect. 1 (éd. Marietti, n° 810).

occasionaliter *reconciliatio mundi*, inquantum per mortem Christi sumus reconciliati Deo, *quae assumptio nisi vita ex mortuis ?* Id est, quod Iudaei reassumantur a Deo, secundum illud Zach. XI, 7. — *sumpsi mihi duas virgas*. Quid, inquam, faciet talis assumptio, nisi quod gentiles resurgere faciat ad vitam ? Gentiles enim sunt fideles qui tepescent. Matth. XXIV, 12. — *quoniam abundavit iniquitas refrigescet charitas multorum*. Vel etiam qui totaliter cadent decepti ab Antichristo, Iudaeis conversis in pristinum fervorem restituentur. Et etiam sicut Iudaeis cadentibus, gentiles post inimicitias sunt reconciliati, ita post conversionem Iudaeorum, imminente iam fine mundi, erit resurrectio generalis, per quam homines ex mortuis ad vitam immortalem redibunt. Deinde cum dicit *quod si delibatio*, etc. ostendit idem ex conditione ipsius gentis Iudaeorum. Et hoc quidem dupliciter. Primo, ex parte apostolorum cum dicit *quod si delibatio sancta est, et massa*. Dicitur autem delibatio id quod ex massa pastae sumitur, quasi ad probandum. Sunt autem apostoli ex gente Iudaeorum assumpti a Deo, sicut delibatio ex massa. Et ideo si apostoli sunt sancti, consequens est quod gens Iudaeorum sit sancta. I Petr. II, 9. — *gens sancta, populus acquisitionis* et cetera. Secundo probat idem ex parte patriarcharum, qui comparantur ad Iudaeos, sicut radix ad ramos, unde et Is. XI, 1 dicitur : *egredietur virga de radice Iesse*. Si ergo patriarchae, qui sunt radix, sunt sancti, et Iudaei, qui ex eis processerunt sicut rami, sunt sancti. Os. XIV, 6. — *erumpet radix eius, ut Libani, ibunt rami*, et cetera. Sed contra est quod dicitur Ezech. c. XVIII, 5 s. : *vir si fuerit iustus, vita vivet*. Sic ergo non sequitur quod si radix est sancta, et rami. Ibidem etiam subditur quod *si filius videns peccata patris sui timuerit et*

passage de la première épître aux Corinthiens : "Aspirez (aemulamini) aux dons supérieurs " Et de cette manière j'en sauve quelques-uns d'entre eux, c'est-à-dire d'entre les Juifs : "Ne cherchant pas ce qui m'est utile, mais ce qui l'est au grand nombre, afin qu'ils soient sauvés."

889. — Mais en sens contraire <l'Apôtre> dit lui-même : "Nous ne nous glorifierons point démesurément, mais selon la mesure de la règle que Dieu nous a mesurée, mesure qui consiste à être parvenus jusqu'à vous." Or la charge de son ministère ne se limitait qu'aux nations; donc il ne devait pas se mêler de ce qui regardait les Juifs. Mais certains disent que les Juifs qui habitaient en Judée n'appartenaient pas à l'apostolat de <l'Apôtre>, mais à celui de Pierre, de Jacques et de Jean, comme il est dit <dans l'épître> aux Galates : "<Au contraire, ayant vu que l'Evangile de l'incirconcision m'avait été confié, comme à Pierre celui de la circoncision 1>"; tandis que les Juifs qui habitaient parmi les nations appartenaient à son apostolat, et il s'appliquait <à travailler> à leur salut.

Mais cette explication semble contraire à l'intention de la lettre. En effet, si ces Juifs appartenaient à son apostolat, lequel avait pour objet leur conversion, il n'aurait pas honoré son ministère[824].

Il faut donc dire que la prédication des nations lui était tellement confiée qu'il y était tenu par nécessité, comme il le dit lui-même "Malheur à moi si je n'évangélise! car la nécessité m'incombe[825]"; cependant il ne lui était pas interdit de prêcher aux Juifs, bien qu'il n'y fût pas tenu. Et dans ce sens, en s'appliquant <à travailler> à leur salut, il honorait son ministère — ministère qu'il n'aurait point entrepris, s'il avait regardé leur chute comme irréparable. Donc le zèle apostolique qu'il déployait en vue de la conversion des Juifs, il

[824] C'est-à-dire : si les Juifs de la diaspora, par décision collégiale des Douze, avaient été compris dans le ministère ordinaire dévolu à saint Paul, il n'aurait pas honoré son ministère de manière particu lière en allant leur prêcher l'Evangile; il n'eût fait qu'accomplir son devoir de missionnaire. Mais, puisque l'Apôtre nous dit qu'il a ainsi honoré son ministère, c'est que la tâche d'évangéliser les commu nautés juives présentes parmi les païens (celle de Rome était impor tante) ne lui avait pas été ordinairement confiée.

[825] 1 Co 9, 16 (citation non littérale).

non fecerit simile, non morietur, sed vita vivet; unde etiam videtur non sequi quod si delibatio sancta est et massa. Sed dicendum quod apostolus hic non loquitur de actuali sanctitate; non enim intendit ostendere Iudaeos incredulos esse sanctos sed de sanctitate potentiali. Nihil enim prohibet eos reparari in sanctitate, quorum patres et quorum filii sunt sancti. Vel potest dici quod illi sunt specialiter rami patriarcharum, qui eos imitantur, secundum illud Io. VIII, 39. — *si filii estis Abrahae, opera Abrahae facite*.	l'indique comme une preuve que la chute des Juifs est réparable. **890. —** b. Lorsqu'il dit : 15 *Car si leur perte, etc.*, <l'Apôtre> assigne la raison de son intention, à savoir qu'il voyait que la conversion des Juifs entraînait le salut des nations. Ce qui lui fait dire Car si leur perte, c'est-à-dire leur incrédulité et leur désobéissance, comme on dit d'un esclave qu'il est perdu quand il se soustrait au devoir et à l'obéissance de son maître "Mon peuple est devenu un troupeau perdu "; si, dis-je, <cette> perte <des Juifs> est occasionnellement la réconciliation du monde, en tant que par la mort du Christ nous sommes réconciliés avec Dieu, que sera leur admission sinon une vie d'entre les morts ? En d'autres termes, les Juifs seront repris par Dieu, selon ce passage de Zacharie : "J'ai pris pour moi deux houlettes." Que fera, dis-je, une telle admission, sinon de ressusciter les nations à la vie ? Car les nations sont des fidèles qui s'attiédissent : "Parce que l'iniquité aura abondé, la charité d'un grand nombre se refroidira." Ou encore, parce que ceux qui tomberont entièrement, trompés par l'Anti-christ, seront, après la conversion des Juifs, rétablis dans leur première ferveur. Et encore, de même qu'après la chute des Juifs, les nations seront réconciliées de leurs anciennes inimitiés, ainsi, après la conversion des Juifs, la fin du monde étant alors imminente, la résurrection générale aura lieu, et par elle les hommes, de morts qu'ils étaient, reviendront à la vie immortelle[826]. **891. —** 3. Lorsqu'il dit" Si les prémices, etc., <l'Apôtre> montre la même chose par la condition de la nation juive proprement dite. Et il le fait de deux manières : **a**. Premièrement, du côté des Apôtres[827], lorsqu'il dit : *Si les prémices sont saintes, la*

[826] On voit ici se préciser et s'amplifier le rôle dévolu aux Juifs dans l'œuvre de Rédemption. Premier témoin de la connaissance du vrai Dieu, le peuple juif en sera aussi le dernier par sa conversion à Jésus Christ. Le témoignage de cette conversion brillera dans le monde entier d'un tel éclat qu'il réveillera les nations endormies dans l'incrédulité et les ressuscitera à la foi et à la vie éternelle.

[827] Le terme latin que traduit " prémices est delibatw; il signifie proprement l'action de prélever une part sur quelque chose, et correspond au grec aparkhè dont la signification est analogue il désigne en particulier la part des fruits prélevée sur la récolte et offerte aux dieux, ce qu'on nomme les prémices. Comme l'a bien vu saint Thomas, saint Paul fait ici allusion à une coutume juive dont la prescription est donnée à Moïse, suivant Nb 15, 17-21 le Seigneur demande qu'on préléve, sur la masse de la farine

	masse l'est aussi. Or on appelle prémices ce qui est pris d'une masse de pâte, comme pour l'essayer Ainsi les apôtres sont pris par Dieu de la nation juive, comme les prémices de la masse. Et par conséquent, si les apôtres sont saints, la nation juive est également sainte : "Vous êtes une nation sainte, un peuple acquis, pour annoncer les prodiges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière**.** **892. —** b. Il prouve deuxièmement la même chose, du côté des patriarches, qui sont comparés aux Juifs comme la racine aux rameaux; et d'où ces paroles d'Isaïe : "Il sortira un rejeton de la racine de Jessé " Si donc les patriarches, qui sont la racine, sont saints, les Juifs, qui sont sortis d'eux comme des rameaux, sont également saints : "Il poussera ses racines comme le Liban, ses rameaux s'étendront" **893. —** Mais en sens contraire il est dit dans <le livre d'>Ezéchiel : "Si un homme est juste, et pratique l'équité et la justice; s'il ne mange point sur les montagnes, et ne lève point ses yeux vers les idoles de la maison d'Israël; et s'il ne viole point la femme de son prochain, et ne s'approche point d'une femme qui est dans ses mois; et s'il ne contriste personne; s'il rend le gage à <son> débiteur; si par violence il ne ravit rien; s'il donne de son pain à celui qui a faim, et couvre d'un vêtement celui qui est nu; s'il ne prête point à usure et ne reçoit pas plus <qu'il n'a prêté>; s'il détourne sa main de l'iniquité, et rend un jugement équitable entre un homme et un homme; s'il marche dans mes préceptes, et garde mes ordonnances, afin d'accomplir la vérité; celui-là est juste, il vivra de la vie, dit le Seigneur Dieu**.** Il ne s'ensuit donc pas que si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi. D'ailleurs <le prophète> ajoute au même endroit que si "<cet homme> engendre un fils qui, voyant les péchés de son père, craint de les commettre pareillement, il ne mourra pas dans l'iniquité de son père, mais il vivra de la vie "; il semble donc encore que si

pétrie et transformée en pète, une part, les prémices (Septante, aparkhê Vulgate, primitiac), qui sera consacrée à Dieu. Devenue chose sainte, la part offerte communique sa sainteté à toute la masse. De même, selon Lv 19, 23-25, les fruits sont considérés comme incirconcis tant que les prémices n'en ont pas été offertes à Dieu.

	les prémices sont saintes, la masse ne l'est pas pour autant. Il faut <répondre à cette objection> en disant : *que l'Apôtre ne parle pas ici de la sainteté actuelle,* car il ne prétend pas montrer que les Juifs incrédules sont saints, mais <il parle> de la sainteté potentielle. Rien ne s'oppose, en effet, à ce que ceux-là soient rétablis dans la sainteté, dont les pères et les fils sont saints. Ou bien, on peut dire que ceux-là sont spécialement les rameaux des patriarches, qui les imitent, selon ce passage de Jean : ê Si vous êtes les fils d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham."
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 17 à 24]**
	[n° 895] 17 Mais si quelques-uns des rameaux ont été brisés, tandis que toi qui étais un olivier sauvage, tu as été enté en eux, et fait participant à la racine et à la grasse sève de l'olivier, [n° 896] 18 ne te glorifie pas aux dépens des rameaux. Que si tu te glorifies, <sache que> ce n'est pas toi qui portes la racine, mais la racine <qui> te <porte>. [n° 898] 19 Alors tu diras : Les rameaux ont été brisés pour que moi je sois enté. [n° 900] 20 Bien! c'est à cause de leur incrédulité qu'ils ont été brisés. Mais toi tu tiens par la foi. Ne songe pas à t'élever, mais crains. [n° 902] 21 Car si Dieu n'a pas épargné les rameaux naturels, il ne t'épargnera peut-être pas non plus. [n° 903] 22 Vois donc la bonté et la sévérité de Dieu : sa sévérité envers ceux qui sont tombés; mais envers toi la bonté de Dieu, [n° 906] si tu demeures dans cette bonté; autrement tu seras retranché, toi aussi. [n° 908] 23 Mais eux de même, s'ils ne demeurent pas dans l'incrédulité, ils seront entés; car Dieu est puissant pour les enter de nouveau. [n° 910] 24 En effet, si toi tu as été coupé de l'olivier sauvage, <auquel tu appartenais> par nature, et enté, contre nature, sur un bon olivier, à combien plus forte raison ceux qui <lui appartiennent> par nature seront-ils entés

	sur leur propre olivier!
[86216] Super Rom., cap. 11 l. 3 Postquam apostolus ostendit casum Iudaeorum fuisse utilem et reparabilem, hic excludit gloriationem gentilium contra Iudaeos. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit gentilibus conversis, non esse gloriandum contra Iudaeos; secundo respondet obiectioni gentilium, ibi *dices ergo : fracti sunt*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo prohibet gentiles contra Iudaeos gloriari; secundo rationem prohibitionis assignat, ibi *quod si gloriaris*, et cetera. Videbatur autem ex duabus partibus imminere gentilibus gloriandi occasio contra Iudaeos. Primo quidem ex defectu Iudaeorum, dicens : dictum est, quod si radix est sancta, et rami, sed *si aliqui ex ramis*, id est Iudaeis, non omnes tamen, *sunt fracti*, id est, divisi a fide patrum qui comparantur radici, *noli* scilicet *gloriari*. Iob XV, 30. — *ramos eius arefacit flamma*. Sap. IV, 5. — *confringentur rami inconsumpti*. Secundo videtur eis imminere materia gloriandi ex parte promotionis eorum. Promotio autem alicuius tanto magis consuevit eum extollere in vanam gloriam, quanto ex viliori statu elevatur, secundum illud Prov. XXX, 21. — *propter tria movetur terra, et quartum non poterit sustinere. Per servum cum regnaverit*, et cetera. Et ideo praemittit abiectum statum, de quo assumpti erant, dicens *tu autem* gentilis, *cum* in statu gentilitatis *oleaster esses*, id est arbor infructuosa. Ier. XVII, 6. — *erunt quasi myricae in deserto*. Matth. III, 10. — *omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur*, et cetera. Deinde ponit eorum promotionem. Et primo quidem quantum ad hoc quod sunt assumpti in dignitatem illius gentis, unde dicit *insertus es in illis*, id est loco illorum. Iob XXXIV, 24. — *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*. Secundo per hoc quod sunt consociati patriarchis, quos supra radici comparaverat unde dicit *et socius radicis factus es*, id est, consociatus es patriarchis et prophetis. Matth. VIII, 11. — *multi venient ab oriente, et recumbent cum Abraham, Isaac et Iacob in regno caelorum*.	**894. —** L'Apôtre, après avoir montré que la chute des Juifs a été utile et qu'elle est réparable [n° 878], réfute ici la vantardise des Gentils à l'égard des Juifs. A cet effet : **I)** Il commence par montrer aux Gentils convertis qu'ils n'ont pas à se glorifier à l'égard des Juifs. **II)** Puis, il répond à l'objection des Gentils [n° 898] Alors tu diras : Les rameaux ont été brisés, etc. **I**. Sur le premier point : **A)** <L'Apôtre> défend aux Gentils de se glorifier à l'égard des Juifs. **B)** Puis, il donne la raison de sa défense [n° 897] : Que si tu te glorifies, etc. **895. — A**. Deux motifs procuraient, semblait-il, l'occasion prochaine pour les Gentils de se glorifier à l'égard des Juifs 1. Premièrement leur chute. On a dit que si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi, mais si quelques-uns, non pas tous cependant, des rameaux, c'est-à-dire des Juifs, ont été brisés, c'est-à-dire séparés de la foi de leurs pères, lesquels sont comparés à la racine, toutefois ne te glorifie pas. — <Il est écrit dans le livre de> Job "Une flamme desséchera ses rameaux." <Et dans> la Sagesse "Les rameaux seront brisés avant de s'être développés " 2. Deuxièmement leur élévation : Or l'élévation d'une personne la porte ordinairement d'autant plus à la vaine gloire, qu'elle est élevée à partir d'une condition plus humble, selon ce passage des Proverbes : "Par trois choses est troublée la terre, et la quatrième elle ne peut la supporter : par un esclave lorsqu'il règne; par un insensé, lorsqu'il est rassasié de nourriture; par une femme odieuse, lorsqu'elle a été prise en mariage; et par une servante, lorsqu'elle est devenue héritière de sa maîtresse." Voilà pourquoi <l'Apôtre> mentionne d'abord la condition d'abjection d'où les Gentils avaient été tirés, en disant : *tandis que toi, dans la condition de gentilité, qui étais un olivier sauvage*, c'est-à-dire un arbre infructueux : "Ils seront comme le tamaris dans le désert." — "Tout arbre qui ne produit pas de bon fruit sera coupé et jeté au feu."

Tertio per comparationem ad gloriam apostolorum, cum dicit *et socius pinguedinis olivae factus es*. Oliva quidem dicitur ipsa gens Iudaeorum propter uberes fructus spirituales, quos attulit. Ier. XI, 6. — *olivam uberem, pulchram, fructiferam, speciosam vocavit Deus nomen tuum*; Ps. LI, 10. — *ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei*. Sicut autem huius olivae radix sunt patriarchae et prophetae, ita etiam pinguedo huius olivae est abundantia gratiae spiritus sancti, quam prae omnibus apostoli habuerunt, ut Glossa dicit. Unde Iud. IX, 9 oliva dixisse inducitur : *numquid possum deserere pinguedinem meam ?* Ps. LXII, 6. — *sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea*. Sic ergo promoti sunt gentiles ad societatem illius populi, scilicet patriarcharum et apostolorum et prophetarum. Eph. II, 19 s. : *estis cives sanctorum et domestici Dei, superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum*. Et licet has occasiones gloriandi habere videaris, gentilis, *noli tamen gloriari adversus ramos*, id est adversus Iudaeos. 1 Co c. V, 6. — *non est bona gloriatio vestra*. Deinde cum dicit *quod si gloriaris*, etc., assignat rationem suae admonitionis, dicens, *quod si*, non obstante hac admonitione, *gloriaris*, insultando Iudaeis stantibus vel excisis, hoc consideres, ad repressionem gloriae tuae, quod *tu radicem non portas, sed radix te*, id est Iudaea non accepit a gentilitate salutem sed potius e converso. Io. IV, 22. — *salus ex Iudaeis est*. Unde et Abrahae promissum est Gen. XXII, 18, quod in ipso benedicentur omnes cognationes terrae. Deinde cum dicit *dicis ergo*, etc., excludit obiectionem gentilium. Et primo proponit obiectionem; secundo excludit eam ex consideratione divini iudicii, ibi *bene*, etc.; tertio inducit eos in diligentem considerationem divinorum iudiciorum, ibi *vide ergo bonitatem*, et cetera. Dicit ergo primo : ergo tu gentilis, qui gloriaris contra Iudaeos, forte dicis : *fracti sunt rami ut ego*

896. — <L'Apôtre> expose ensuite leur élévation :

a. Et d'abord quant au fait qu'ils ont été élevés à la dignité du peuple juif, ce qui lui fait dire : tu as été enté sur eux, c'est-à-dire à leur place[828]." Il en brisera une multitude innombrable et il en établira d'autres à leur place."

b. Ensuite, en ce qu'ils ont été associés aux patriarches, qu'il avait comparés plus haut [n° 892] à la racine; aussi dit-il : *et fait participant à la racine*, c'est-à-dire associé aux patriarches et aux prophètes : < Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place au festin dans le Royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob."

c. Enfin, en comparant leur gloire à celle des apôtres, lorsqu'il dit : *et à la grasse sève de l'olivier*. Ce nom d'olivier est donné à la nation juive à cause de l'abondance des fruits spirituels qu'elle a portée : "Olivier fertile, beau, chargé de fruits, superbe, le Seigneur t'a appelé de ce nom." — "Pour moi, comme un olivier verdoyant dans la maison de Dieu, j'ai espéré dans la miséricorde de Dieu pour l'éternité, et pour les siècles des siècles." De même donc que les patriarches et les prophètes sont la racine de cet olivier, ainsi sa grasse sève est l'abondance de la grâce du Saint-Esprit, que les apôtres ont reçue avant tous les autres, comme le dit *la Glose*[829]. Aussi fait-on dire à l'olivier dans le livre des Juges : "Est-ce que je peux abandonner mon huile dont les dieux et les hommes se servent, et venir pour être promu, parmi les arbres ?" Et il est écrit dans un psaume "Comme de moelle et de graisse mon âme soit remplie." Ainsi donc les Gentils ont été élevés à la société de ce peuple, à savoir des patriarches, des Apôtres et des prophètes : "Vous êtes concitoyens des saints et de la maison de Dieu, bâtis sur le fondement des Apôtres et des prophètes " Et cependant, ô Gentil, bien que tu paraisses avoir ces occasions de te glorifier, ne te glorifie pas aux dépens des rameaux, c'est-à-dire à l'égard des Juifs : "Il n'est pas beau ton sujet de te glorifier !"

[828] Voir Glosa in Rom. XI, 17 (GPL, col. 1486 C).
[829] Voir Glosa in Rom. XI, 23 (GPL, 1488 A).

inserar, id est ad hoc Deus permisit Iudaeos a fide excidere, ut ego ad fidem intrarem. Nullus autem sustinet detrimentum unius rei, nisi propter rem pretiosiorem et magis dilectam, sicut medicus permittit infirmitatem esse in pede ut sanet oculum. Sic igitur ex hoc ipso videtur gentilitas esse pretiosior et magis Deo accepta, quam Iudaea. Unde Mal. I, 10 s. dicitur : *non est mihi voluntas in vobis, dicit dominus Deus, et munus non accipiam de manu vestra. Ab ortu autem solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus*. Et Is. XLIX, 6. — *parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob. Dedi te in lucem gentium*. Deinde cum dicit *bene*, etc., excludit obiectionem. Et primo assignat causam defectus Iudaeorum et promotionis gentilium, dicens : bene in hoc dicis quod Deus permisit frangi ramos ut tu inseraris, sed considera causam fractionis ramorum : *propter incredulitatem*, inquam, *fracti sunt*, quia scilicet in Christum credere noluerunt. Ez. II, 6. — *increduli et subversores sunt tecum*. Io. VIII, 46. — *si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi ? Tu autem*, scilicet gentilis, *stas in fide*, id est credendo in Christum, in quo gratiam consecutus es. 2 Co I, 23. — *nam fide statis*. 1 Co XV, 1. — *notum facio vobis Evangelium, in quo statis, per quod et salvamini*. Secundo inducit admonitionem, dicens *noli altum sapere*, id est noli de te ultra teipsum praesumere. Infra XII, 16. — *non alta sapientes, sed humilibus consentientes*. Ps. CXXX, 1. — *domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei. Sed time*, ne scilicet etiam tu frangaris per incredulitatem, quod pertinet ad timorem castum. Prov. c. XXVIII, 14. — *beatus homo qui semper est pavidus, qui vero mentis est durae, corruet in malum*. Eccli. I, 27. — *timor domini expellit peccatum*. Tertio assignat rationem suae admonitionis, dicens *si enim naturalibus ramis*, id est Iudaeis, qui ex naturali origine ex patriarchis descenderunt, *non pepercit Deus*, quin eos frangi permitteret, *time ne forte nec tibi parcat*, quin, scilicet te permittat per incredulitatem excidere. Prov. VI, v. 34. — *zelus et furor*

897. — B. Lorsqu'il dit : *Que si tu te glorifies, etc.*, <l'Apôtre> donne la raison de son avertissement. Que si, dit-il, nonobstant cet avertissement, tu te glorifies, en insultant les Juifs qui sont debout ou qui sont séparés, <sache> pour réprimer ta vantardise, que ce n'est pas toi qui portes la racine, mais la racine <qui> te <porte>, c'est-à-dire que la Judée n'a pas reçu de la gentilité le salut, mais plutôt le contraire "Le salut vient des Juifs "
C'est de là aussi qu'il a été promis à Abraham qu'en lui seront bénies toutes les familles de la terre**.**

898. — II. Lorsqu'il dit : 19 *Alors tu diras, etc.*, <l'Apôtre> écarte l'objection des Gentils. Et

A) Il commence par la formuler.

B) Puis, il la réfute par la considération du jugement divin [n° 900] : etc.

C) Enfin, il les porte à une considération attentive des jugements divins [n° 903] Vois donc la bonté, etc.

899. A. Il commence donc par dire :
Donc, toi, Gentil, qui te glorifies à l'égard des Juifs, tu diras peut-être : Les rameaux ont été brisés pour que moi je sois enté, c'est-à-dire Dieu a permis que les Juifs soient coupés de la foi afin que moi j'y entre. Or nul ne supporte la perte d'une chose, si ce n'est en vue d'<acquérir> un bien plus précieux et plus aimé, comme le médecin laisse une infirmité dans un pied afin de guérir un œil. Ainsi donc il semble que la gentilité soit plus précieuse et davantage agréée par Dieu que la Judée. D'où ces paroles de Malachie : "Mon bon vouloir n'est pas en vous, dit le Seigneur <Dieu>, et je ne recevrai pas de présent de votre main. Car depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, grand est mon Nom parmi les nations." Et celles d'Isaïe : "C'est peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus de Jacob et convertir les restes d'Israël. Voici que je t'ai donné comme lumière des nations."

900. — B. Lorsqu'il ajoute : 20 *Bien! etc.*, <l'Apôtre> réfute l'objection.

1. Et en premier lieu, il donne la raison de la chute des Juifs et de l'élévation des Gentils, en disant : *Bien! Tu dis bien que Dieu a permis que les rameaux soient brisés afin que*

viri non parcet in die vindictae. Ier. XIII, 14. — *non parcam, neque miserebor, ut non dispergam eos*. In hoc ergo consistit solutio apostoli quod cum aliquis videt se gratiam adeptum, alio cadente, non debet extolli contra cadentem, sed magis timere sibi ipsi, quia ipsa superbia est causa praecipitii et timor est causa custodiae et cautelae. Deinde cum dicit *vide ergo bonitatem et severitatem*, etc., inducit eos in diligentem considerationem divinorum iudiciorum. Et primo inducit eos ad considerandum; secundo instruit eos quasi per se considerare non valentes, ibi *nolo enim vos ignorare, fratres*, etc.; tertio quasi nec ipse perfecte sufficeret ad istorum investigationem, exclamat admirando divinam sapientiam ibi *o altitudo divitiarum*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid considerari oporteat dicens *vide ergo*, idest diligenter considera, *bonitatem Dei*, miserentis; Ps. LXXII, 1. — *quam bonus Israel Deus, his qui recto sunt corde*; supra II, 4. — *an divitias bonitatis eius contemnis ? Et severitatem*, ipsius punientis; Ps. XCIII, 1. — *Deus ultionum dominus*. Nah. c. I, 2. — *Deus aemulator et ulciscens dominus*. Prima enim consideratio tribuit spem; secunda timorem, ut vitetur desperatio et praesumptio. Secundo ostendit in quibus utrumque dictorum sit considerandum quantum ad praedicta, dicens *in eos quidem*, scilicet Iudaeos, *qui ceciderunt severitatem* Thr. II 2, *praecipitavit dominus, nec pepercit, omnia speciosa Iacob destruxit, in te autem*, scilicet gentilem qui insertus es, *bonitatem*. Ps. CXVIII, 65. — *bonitatem fecisti cum servo tuo, domine*. Tertio ostendit quo tenore possint in praedictis haec considerari, quia non immobiliter sicut quod potest mutari in futurum. Et primo ostendit quantum ad gentiles, dicens : *in te*, dico, vide *bonitatem Dei* operantem, eo tamen tenore, *si permanseris* in bonitate. Io. XV, 9. — *manete in dilectione mea.*

toi, tu sois enté; mais considère la cause du brisement des rameaux : c'est à cause de leur incrédulité, dis-je, qu'ils ont été brisés, c'est-à-dire parce qu'ils n'ont pas voulu croire dans le Christ[830] — "Des incrédules et des destructeurs sont avec toi." — "Si je vous dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas **?**" — Mais toi, Gentil, tu tiens par la foi, c'est-à-dire en croyant dans le Christ, en qui tu as obtenu la grâce : "Car vous êtes fermes dans la foi." — "Je vous rappelle, mes frères, l'Evangile que je vous ai prêché, que vous avez reçu, dans lequel vous demeurez fermes, et par lequel vous êtes sauvés."

901. — 2. Puis, il donne son avertissement, en disant : *Ne songe pas à t'élever,* c'est-à-dire ne te laisse pas aller à présumer de toi au-delà de tes limites : "n'aspirant pas à ce qui est élevé, mais vous laissant attirer par ce qui est humble."

— "Seigneur mon cœur ne s'est pas exalté et mes yeux ne se sont pas élevés."

— Mais crains, à savoir que toi, tu ne sois également brisé par ton incrédulité; ce qui relève de la crainte chaste[831] — "Bien heureux l'homme qui est toujours craintif; mais celui qui est dur de cœur se précipitera dans le mal " — "La crainte du Seigneur chasse le péché "

902. — 3. Enfin, il donne la raison de son avertissement, en disant : 21 *Car si Dieu n'a pas épargné les rameaux naturels,* c'est-à-dire les Juifs, qui sont descendus des patriarches par leur origine naturelle, s'il les a laissés se briser, crains qu'il ne t'épargne peut-être pas non plus, c'est-à-dire qu'il ne permette que tu tombes par ton incrédulité : "La jalousie et la fureur du mari ne pardonneront pas au jour de la vengeance." — "Je n'épargnerai pas, et je n'accorderai <rien>, je n'aurai pas de pitié, mais je les détruirai[832]"

La solution de l'Apôtre consiste donc en ce que, voyant qu'on est en possession de la

[830] Voir chap. 4; leçon 1, n 327, n. 4 et 6, p. 187.

[831] La crainte chaste et la crainte filiale sont une même réalité", écrit saint Thomas (Somme Théologique 2 Q. 19, a. 2, sol. 3). Voir aussi 3Sentences dist. 34, Q. 2, a. l, q 2; a. 3, q 1.

[832] Lieux parallèles I Ad Cor. 10, 12, lect. 3 (éd. Marietti, n° 536) 11 Cor. 12, 7, lect. 3 (éd. Marietti, n°472).

Alioquin, si tu non dederis operam ad permanendum per timorem et humilitatem, *et tu excideris*. Matth. III, 10. — *omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur*. Secundo ostendit idem quantum ad Iudaeos, et, primo, proponit quod intendit, dicens *sed et illi*, scilicet Iudaei, *si non permanserint in incredulitate, inserentur*, id est, in suum statum restituentur. Ier. III, 1. — *fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit dominus*. Secundo probat quod dixerat, et primo, ex divina potentia, dicens *potens est enim dominus Deus iterum inserere illos*; et ideo non est de eorum salute desperandum. Is. LIX, 1. — *ecce non est abbreviata manus domini, ut salvare non possit*. Secundo probat idem per locum a minori, dicens *nam si tu*, gentilis, *excisus es ex naturali oleastro*, id est ex gentilitate quae naturaliter erat infructuosa, non quidem, prout dominus fecit naturam, sed secundum quod corrupta est per peccatum. Sap. XII, 10. — *iniqua est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum*. Eph. II, 3. — *eramus natura filii irae. Et insertus in bonam olivam* id est, in fide Iudaeorum, *contra naturam*, id est contra communem cursum naturae. Non enim consuevit ramus arboris malae inseri in bonam arborem, sed potius e converso. Id autem quod Deus facit, non est contra naturam, sed simpliciter est naturale. Dicimus enim esse naturale, quod fit ab agente, cui naturaliter subditur patiens, quamvis etiam non sit secundum propriam naturam patientis; sicut enim fluxus et refluxus maris est naturalis, propter hoc quod causatur ex motu lunae, cui naturaliter subditur aqua, quamvis non sit naturalis secundum formam aquae. Ita etiam cum omnis creatura sit naturaliter Deo subiecta, quicquid Deus facit in creatura, est simpliciter naturale, licet forte non sit naturale secundum propriam et particularem naturam rei in qua fit, puta cum caecus illuminatur et mortuus resuscitatur. Si, inquam, hoc factum est contra naturam, *quanto magis hi qui sunt secundum naturam*, id est qui naturali origine pertinent ad gentem Iudaeorum, *inserentur suae* grâce et que son prochain est tombé, on ne doit pas s'élever au-dessus de celui qui tombe, mais plutôt craindre pour soi-même**,** parce que l'orgueil est la cause de la chute, et la crainte la cause de la vigilance et de la prudence.

903. — C. Lorsque <l'Apôtre> dit : 22 Vois donc la bonté et la sévérité, etc., il porte <les Gentils> à une considération attentive des jugements divins. Et :

— Il les amène d'abord à cette considération [n° 904s].

— Puis, il les instruit, comme si d'eux-mêmes ils n'étaient pas capables de le faire [n° 913] : 25 "Car je ne veux pas, frères, que vous ignoriez, etc."

Enfin, comme si lui-même ne pouvait pas les scruter parfaitement, il s'écrie, en admirant la sagesse divine [n° 934] : "O abîme des richesses de la sagesse, etc."

904. — 1. Sur le premier point, <l'Apôtre> montre premièrement ce qu'il faut considérer, en disant : *Vois donc,* c'est-à-dire considère diligemment, la bonté de Dieu, qui fait miséricorde "Que Dieu est bon pour Israël, pour ceux qui ont le cœur droit." Et encore : "Méprises-tu les richesses de sa bonté ? " — Et la sévérité de celui qui punit "Le Seigneur est le Dieu des vengeances " Et encore : "C'est un Dieu jaloux et qui se venge, le Seigneur." Ainsi donc, la première considération produit l'espérance; la seconde la crainte, afin d'éviter le désespoir et la présomption.

905. — 2. Il montre en deuxième lieu sur qui doivent porter ces considérations, en disant : *envers ceux qui sont tombés,* c'est-à-dire les Juifs, <sa> sévérité. — "Le Seigneur a <tout> renversé, il n'a épargné aucune des magnificences de Jacob; il a détruit dans sa fureur les fortifications de la vierge de Juda " — Mais envers toi, à savoir envers toi, Gentil, qui as été enté, la bonté. — "Tu as usé de bonté envers ton serviteur; ô Seigneur."

906. — 3. En troisième lieu, il montre avec quelle continuité <on doit> pouvoir considérer ce qui vient d'être mentionné, non comme quelque chose d'immuable, mais comme pouvant se modifier dans l'avenir.

907. — a. Et il le montre d'abord quant aux

olivae, id est reducentur ad dignitatem gentis suae, Mal. ult. : *convertet corda patrum ad filios, et corda filiorum ad patres eorum*.	Gentils, en disant : *Vois la bonté de Dieu agissant envers toi, toutefois de manière continue, si tu demeures dans cette bonté*. "Demeurez dans mon amour > — Autrement, si tu ne prends pas soin d'y demeurer par la crainte et l'humilité, tu seras retranché, toi aussi. — "Tout arbre qui ne produit pas de bon fruit sera coupé et jeté au feu." **908. —** b. Puis il montre la même chose quant aux Juifs, et il commence par exposer son intention, en disant : 23 *Mais eux de même*, à savoir les Juifs, s'ils ne demeurent pas dans l'incrédulité, ils seront entés, c'est-à-dire seront rétablis dans leur condition "Tu as forniqué avec beaucoup d'amants, cependant reviens à moi, dit le Seigneur, et moi je te recevrai." **909. —** Ensuite il prouve ce qu'il avait dit, et premièrement par la puissance divine, en disant : *car Dieu est puissant pour les enter de nouveau;* par conséquent il n'y a pas à désespérer de leur salut : "Voici que la main du Seigneur n'est point raccourcie pour ne pouvoir sauver." **910. —** Deuxièmement[833] il prouve la même chose par un argument a minori[834], en disant : 24 *En effet, si toi, Gentil, tu as été coupé de l'olivier sauvage <auquel tu appartenais> par nature*, c'est-à-dire de la gentilité, qui était stérile par nature, non assurément en tant que Dieu a fait cette nature, mais en tant qu'elle est corrompue par le péché : "Leur nation est méchante et leur malice naturelle." Et encore : "Nous étions par nature fils de la colère." — Et enté sur un bon olivier, c'est-à-dire sur la foi des Juifs, contre nature, c'est-à-dire contre le cours ordinaire de la nature. En effet, il n'est pas habituel qu'un rameau d'un arbre mauvais soit enté sur un arbre bon, mais plutôt le contraire. Or ce que Dieu fait n'est pas contre nature, mais tout simplement naturel. En effet, nous appelons naturel ce qui est produit par un agent auquel le patient (ce qui subit l'action) est naturellement soumis,

[833] Lieux parallèles t Somme Théologique P, Q. 105, a. 6; Q. 106, a. 3; Suppl., Q. 75, a. 3; 2 Sentences dist. 14, Q. 1, a. 5, sol. 4; dist. 30, Q. 1, a. 1, sol. 4; 3 Cons. Cens., c. 98, 99, 100; De poSentences Q. 1, a. 3, sol. 3; Q. 5, a. 4; Q. 6, a. 1; De veritate, Q. 13, a. 1, sol. 2 et 3; Compend. theol., c. 136.

[834] L'argument a minoré ("à partir du moins") consiste à conclure du moins au plus; il représente l'une des deux formes possibles du raisonnement afortiori. En Mt 6, 26 (Dieu nourrit les oiseaux, à plus forte raison les hommes qui valent plus), Jésus argumente a minons (3 Contra Gentiles c. 135).

	même si ce qui est produit n'est pas conforme à la nature du patient. C'est ainsi que le flux et le reflux de la mer sont naturels, puisqu'ils ont pour cause le mouvement de la lune, auquel l'eau est naturellement soumise, bien qu'ils ne soient pas naturels selon la forme de l'eau. De même, toute créature étant naturellement soumise à Dieu, tout ce que Dieu fait dans la créature est naturel absolument parlant, bien que cela ne soit peut-être pas naturel eu égard à la nature propre et particulière de la créature sur laquelle son action s'accomplit : par exemple un aveugle qui recouvre la lumière ou un mort qui ressuscite[835]. **911. —** Si, dis-je, cela s'est fait contre nature, à combien plus forte raison ceux qui <lui appartiennent> par nature, c'est-à-dire ceux qui par leur origine naturelle appartiennent à la nation juive, seront-ils entés sur leur propre olivier, c'est-à-dire seront-ils ramenés à la

[835] Le texte de l'épître invite saint Thomas à soulever la question métaphysique du rapport entre la causalité naturelle et la causalité surnaturelle. En comparant le peuple juif à l'olivier franc, c'est-à-dire à un arbre déjà amélioré par la culture, et les peuples païens au sauvageon qui sera greffé sur le tronc du premier (les patriarches), saint Paul inverse l'ordre naturel des choses. C'est en effet le rameau franc " qui, normalement, est greffé (ou enté) sur le tronc du sauvageon afin de le transformer et de lui communiquer sa nature d'olivier cultivé. Cette inversion du sens normal de la greffe correspond à l' anomalie que présente l'histoire du salut le peuple élu (et qui le demeure c'est sa nature voulue par Dieu) n'ayant pas accompli, dans l'ensemble, ce â quoi le destinait cette nature, ce sont les peuples païens qui ont été greffés sur un tronc auquel leur nature païenne ne les destinait pas. Or, c'est en principe la providence qui détermine la nature des êtres en fonction de la fin qu'ils doivent remplir Dieu serait-il en contradiction avec lui-même ? La réponse de saint Paul est théologique : d'une part, Dieu a tiré du mal un plus grand bien puisque en rejetant le salut dans le Christ, les chefs du peuple élu ont rendu possible sa communication à toutes les nations; d'autre part, ce rejet est provisoire le peuple élu réalisera un jour la vocation à laquelle sa nature le destine. Mais nous sommes là dans l'ordre de la grâce. Comment peut-il contre venir à l'ordre de la nature dont Dieu est pourtant l'auteur ? Comment saint Paul peut-il parler d'une opération i contre nature s ? Une réponse philosophique est requise. Elle consiste, selon saint Thomas, à distinguer deux types de naturel : est naturel ce qui relève de la nature d'un être (ou d'une chose), considéré en lui-même et séparément; mais est naturel également l'ordre universel dans lequel cet être est inséré, avec toutes les relations qui en résultent pour lui. Ces deux types peuvent présenter des natu ralités différentes. Ainsi, en vertu de sa nature propre, l'eau reste immobile ou s'écoule vers le bas. Mais, en vertu de l'ordre naturel du monde qui la soumet au pouvoir de la lune (en cosmologie médiévale il y a affinité entre la lune et l'élément humide), la mer peut se soulever et se mouvoir vers le haut. D'une manière générale, il y a dans toute créature une capacité naturelle d'obéir aux opérations des agents auxquels elle est subordonnée, même si elles excèdent sa nature propre l'ordre hiérarchique universel prévaut sur celui des natures propres. Or, l'Agent premier et suprême, c'est Dieu. Les opérations qu'Il effectue dans les êtres, quels qu'ils soient, présupposent cette puissance d'obéissance, ou puissance obédien tielle par laquelle la créature est mise en rapport avec l'Agent premier, lequel "peut faire passer toute créature à un acte plus élevé que celui auquel le fait parvenir l'agent naturel" (Somme Théologique 3 Q. 11, a. 1). Ainsi les miracles eux-mêmes rentrent-ils, d'une certaine manière, dans l'ordre naturel universel tel que Dieu le veut.

	dignité de leur nation : "Il ramènera le cœur des pères aux fils, et le cœur des fils à leurs pères Ml 4, 6."
Lectio 4	**Leçon 4 [Versets 25 à 32]**
	[n° 913] 25 Car je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère, afin que vous ne soyez pas sages à vos propres yeux, c'est que l'aveuglement est venu pour une partie d'Israël, jusqu'à ce que la plénitude des nations païennes soit entrée, [n° 916] 26 et alors tout Israël sera sauvé, [n° 917] selon qu'il est écrit : "Il viendra de Sion celui qui délivrera et qui détournera l'impiété de Jacob." [n° 920] 27 Et telle sera mon alliance avec eux, lorsque j'aurai enlevé leurs péchés. [n° 921] 28 Selon l'Evangile, il est vrai, ils sont ennemis à cause de vous; mais selon l'élection, ils sont très aimés à cause de leurs pères. [n° 924] 29 Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance. [n° 930] 30 De même, en effet, que jadis vous-mêmes n'avez pas cru à Dieu, et que maintenant vous avez obtenu miséricorde à cause de leur incrédulité, [n° 931] 31 ainsi eux maintenant n'ont pas cru, par suite de la miséricorde <exercée> envers vous, afin qu'eux aussi obtiennent miséricorde. [n° 932] 32 Car Dieu a renfermé tout dans l'incrédulité, afin de faire miséricorde à tous.
[86217] Super Rom., cap. 11 l. 4 Postquam apostolus induxit gentiles in cognitionem divinorum iudiciorum, in quibus divina bonitas et severitas manifestatur, hic quasi eis adhuc non sufficientibus considerare praedicta, exponit quid sibi circa haec videatur. Et primo proponit factum; secundo probat, ibi *sicut scriptum est*, etc.; tertio rationem assignat, ibi *si enim*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit suam intentionem, dicens : ideo induxi vos ad considerandum bonitatem et severitatem Dei, *nolo enim*, o fratres, *ignorare vos mysterium hoc*, non enim omnia mysteria capere potestis. Hoc est enim perfectorum,	**912. —** Après avoir fait entrer les Gentils dans la connaissance des jugements divins, qui manifestent la bonté et la sévérité de Dieu [n° 903], comme s'ils n'étaient pas encore capables de considérer ce qui a été dit, <l'Apôtre> expose ici ce qu'il en pense lui-même. Et **I)** Il expose d'abord un fait. **II)** Puis, il le prouve [n° 917] : selon qu'il est écrit, etc. **III)** Enfin, il en donne la raison [n° 930] : 30 De même, en effet, etc. **913. — I**. Sur le premier de ces points il fait trois choses **A**. Il expose son intention, en disant : *La*

quibus dominus dicit Lc. VIII, v. 10. — *vobis datum est nosse mysterium regni Dei*. Sap. VI, 24. — *non abscondam a vobis sacramenta Dei*. Sed ignorantia huius mysterii esset vobis damnosa. 1 Co XIV, v. 38. — *si quis ignorat, ignorabitur*. Secundo assignat suae intentionis rationem, *ut non sitis vobismetipsis sapientes*, id est non de sensu vestro praesumatis et ex vestro sensu alios condemnantes, vos eis praeferatis. Infra XII, 16. — *nolite esse prudentes apud vosmetipsos*. Is. V, 21. — *vae qui sapientes estis in oculis vestris, et coram vobismetipsis prudentes*. Tertio proponit quod intendit. Primo quidem quantum ad casum particularium Iudaeorum, cum dicit *quia caecitas contingit in Israel*, non universaliter sed ex aliqua parte ut supra ostensum est. Is. VI, v. 10. — *excaeca cor populi huius*. Secundo ponit terminum huius caecitatis, dicens *donec intraret*, ad fidem, *plenitudo gentium*, id est non solum aliqui particulariter ex gentibus, sicut tunc convertebantur sed, vel pro toto vel pro maiori parte, in omnibus gentibus Ecclesia fundaretur. Ps. XXIII, 1. — *domini est terra et plenitudo eius*. Dicuntur autem gentiles ad fidem conversi intrare, quasi ex exterioribus et visibilibus rebus quae venerabantur, in spirituali et voluntate divina. Ps. XCIX, 2. — *introite in conspectu eius in exultatione*. Et est notandum quod hoc adverbium donec potest designare causam excaecationis Iudaeorum. Propter hoc enim permisit Deus eos excaecari, ut plenitudo gentium intraret, sicut patet ex supradictis. Potest etiam designare terminum, quia videlicet usque tunc caecitas Iudaeorum durabit, quousque plenitudo gentium ad fidem intrabit. Et huic concordat quod infra subdit de futuro remedio Iudaeorum, cum dicit *et tunc*, scilicet cum plenitudo gentium intraverit, *omnis Israel salvus fiet*, non particulariter sicut modo, sed universaliter omnes. Os. I, 7. — *salvabo eos in domino Deo suo*. Mich. ult. : *revertetur et miserebitur nostri*. Deinde cum dicit *sicut scriptum est*, etc., probat quod

raison pour laquelle je vous ai amenés à considérer la bonté et la sévérité de Dieu, c'est que ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère, car vous ne pouvez pas comprendre tous les mystères. C'est en effet le propre des parfaits, auxquels le Seigneur dit : "Pour vous, il vous a été donné de connaître le mystère du royaume de Dieu." — "Je ne vous cacherai pas les secrets de Dieu " Mais l'ignorance du mystère vous serait dommageable "Si quelqu'un l'ignore, il sera ignoré."

914. — B. <L'Apôtre> donne ensuite la raison de son intention : afin que vous ne soyez pas sages à vos propres yeux, c'est-à-dire pour que vous ne présumiez pas de votre propre sens et qu'en condamnant les autres d'après ce sens, vous vous préfériez à eux : "Ne soyez pas prudents à vos propres yeux." — "Malheur à vous qui êtes sages à vos yeux, et qui êtes prudents vis-à-vis de vous-mêmes 1!"

915. — C. Enfin <l'Apôtre> expose ce qu'il veut établir :

1. Premièrement, quant à la chute particulière des Juifs, lorsqu'il dit : *c'est que l'aveuglement est venu pour Israël, non pas dans sa totalité, mais en partie*, comme on l'a montré plus haut. <Il est écrit dans le livre d'> Isaïe : "Aveugle le cœur de ce peuple "

2. Deuxièmement, il indique le terme de cet aveuglement, en disant : *jusqu'à ce que soit entrée*, à savoir dans la foi, la plénitude des nations païennes, c'est-à-dire non seulement quelques-unes d'entre les nations païennes en particulier, comme celles qui s'étaient alors converties, mais que dans la totalité, ou au moins dans la plus grande partie, l'Eglise soit fondée : "Au Seigneur est la terre et sa plénitude." Or, on dit des Gentils convertis à la foi qu'ils entrent, comme si à partir des choses extérieures et visibles, qui étaient l'objet de leur vénération, <ils entraient> dans la réalité spirituelle et dans la volonté divine "Entrez en sa présence dans l'exultation."

916. — Il faut noter que cette conjonction "jusqu'à ce que" peut désigner la cause de l'aveuglement des Juifs[836]. Car Dieu a permis

[836] Voir Glosa in Rom. XI, 25 (GPL, col. 1489 A).

dixerat de futura salute Iudaeorum. Et primo probat hoc per auctoritatem; secundo per rationem, ibi *secundum Evangelium meum*, et cetera. Dicit ergo primo : dico quod *omnis Israel salvus fiet, sicut scriptum est* Is. LVI, 20 ubi nostra littera sic habet : *veniet ex Sion redemptor, et eis qui redeunt ad Iacob, hoc foedus meum cum eis, dicit dominus*. Sed apostolus hoc inducit secundum litteram Lxx et tangit tria verba hic posita. Primo salvatoris adventum, cum dicit *veniet*, Deus scilicet humanatus ad salvandum nos, *ex Sion*, id est ex populo Iudaeorum, qui significatur per Sion, quae erat arx Ierusalem, quae est metropolis Iudaeae. Unde dicitur Zachariae IX, 9. — *exulta satis, filia Sion, iubila, filia Ierusalem, ecce rex tuus venit tibi*, et cetera. Io. IV, 22. — *salus ex Iudaeis est*. Vel dicit, ex Sion eum venire, non quia sit ibi natus sed quia inde doctrina eius exivit in universum mundum, per hoc quod apostoli in coenaculo Sion spiritum sanctum receperunt. Is. II, 3. — *de Sion exibit lex*. Secundo ponit salutem per Christum Iudaeis oblatam, dicens *qui eripiat, et avertat impietatem a Iacob*. Et potest ereptio referri ad liberationem a poena. Ps. CXIV, 8. — *eripiet animam meam de morte*. Quod vero dicit *avertet impietatem a Iacob*, potest referri ad liberationem a culpa. Ps. XIII, 7. — *avertet dominus captivitatem plebi suae*. Vel utrumque refertur ad liberationem a culpa sed dicit *qui eripiat*, propter paucos, qui nunc difficulter quasi cum quadam violentia convertuntur. Amos III 12. — *quomodo si eruat pastor de ore leonis duo crura, aut extremum auriculae, sic eruentur filii Israel*. Dicit autem *avertet impietatem a Iacob*, ad ostendendum facilitatem conversionis Iudaeorum in fine mundi. Mich. ult. : *quis Deus similis tui, qui aufers iniquitatem, et transfers peccatum reliquiarum haereditatis tuae ?* Tertio ostendit modum salutis, cum dicit *et hoc testamentum*, scilicet novum, erit *illis a me cum abstulero peccata eorum*. Vetus enim

qu'ils soient aveuglés pour que la plénitude des nations entre, comme on le voit d'après ce qui précède. Il peut aussi désigner le terme, à savoir que l'aveuglement des Juifs durera jusqu'alors, jusqu'à ce que la plénitude des nations entre dans la foi. Et cette interprétation s'accorde avec ce que <l'Apôtre> ajoute ci-après à propos du remède futur des Juifs, lorsqu'il dit : 26 *et alors*, c'est-à-dire lorsque la plénitude des nations sera entrée, tout Israël sera sauvé, non en partie comme jusqu'à maintenant, mais tous universellement : "Je les sauverai par le Seigneur leur Dieu " — " Il reviendra et il aura pitié de nous."

917. — II. Ensuite, lorsqu'il dit : *selon qu'il est écrit*, <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit à propos du salut futur des Juifs.

Et :

A) D'abord, par l'autorité <scripturaire>.

B) Puis, par un raisonnement [n° 921] Selon l'Evangile, etc.

918. — A. Je commence donc par dire que tout Israël sera sauvé, selon qu'il est écrit dans <le livre d'>Isaïe**,** là où notre version lit : "Un rédempteur viendra de Sion, et pour ceux qui dans Jacob reviennent de l'iniquité, dit le Seigneur. Voici mon alliance avec eux, dit le Seigneur." Mais l'Apôtre cite ce passage selon la version de la Septante[837] et fait allusion à trois choses mentionnées ici.

1. En premier lieu, à l'avènement du Sauveur, lorsqu'il dit : *Il viendra*, à savoir Dieu fait homme pour nous sauver, de Sion, c'est-à-dire du peuple juif, lequel est indiqué par le <mot> "Sion", qui était la citadelle de Jérusalem, la métropole de la Judée. Ce qui fait dire <au prophète> Zacharie : < pleinement, fille de Sion; jubile, fille de Jérusalem; voici que ton roi viendra à toi, juste et sauveur." <Et à l'Apôtre> Jean : "Le salut vient des Juifs." Ou bien il dit qu'il viendra de Sion, non parce qu'il y est né, mais parce que c'est de là que sa doctrine s'est répandue dans le monde entier, après que les apôtres eurent reçu l'Esprit-Saint au cénacle de Sion : "De Sion sortira la Loi."

[837] Voir éd. Alfred Rahlfs, vol. II, p. 646. — Kai héxci heneken Siôn ho rhuomenos kai apostrepses asebezas apo Iakôb.

testamentum peccata non auferebat, quia, ut dicitur Hebr. X, 4. — *impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata*. Et ideo propter imperfectionem veteris testamenti promittitur eis novum testamentum. Ier. XXXI, 31. — *feriam domui Israel, et domui Iuda foedus novum*. Quod quidem habebit efficaciam ad remissionem peccati per sanguinem Christi. Matth. c. XXVI, 28. — *hic sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Mich. ult. : *deponet iniquitates nostras, et proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra*. Deinde, cum dicit *secundum Evangelium meum*, etc., probat propositum per rationem. Et primo inducit probationem; secundo removet obiectionem, ibi *sine poenitentia enim*. Dicit ergo primo quod eorum peccata auferentur et quod postquam peccata habent, manifestum est quod sunt inimici Christi. *Secundum Evangelium quidem inimici*, id est quantum ad doctrinam Evangelii pertinet, quam impugnant, *propter vos*, id est ad utilitatem vestri cedit, ut supra dictum est. Unde dicitur Lc. XIX, 27. — *verumtamen inimicos meos illos qui noluerunt me regnare super se, adducite huc, et interficite ante me*. Io. XV, 24. — *nunc autem et viderunt, et oderunt me, et patrem meum*. Vel *secundum Evangelium* dicit, quod eorum inimicitia ad utilitatem Evangelii pertinet, cuius praedicatio, occasione talis inimicitiae, ubique diffunditur. Col. I, 5 s. : *in verbo veritatis Evangelii, quod pervenit ad vos, sicut et in universo mundo est, fructificat et crescit*. Sed sunt *charissimi Deo propter patres*, et hoc *secundum electionem*, quia scilicet ob gratiam patrum eorum semen elegit. Deut. IV, 37. — *dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post eos*. Quod non est sic intelligendum quasi merita praestita patribus fuerint causa aeternae electionis filiorum sed quia Deus ab aeterno elegit gratis et patres et filios, hoc tamen ordine ut filii propter patres consequerentur salutem, non quasi merita patrum sufficerent ad filiorum salutem, sed per quamdam abundantiam divinae gratiae et misericordiae hoc dicit,

919. — 2. En deuxième lieu, <il fait allusion> au salut offert aux Juifs par le Christ, en disant : *celui qui arrachera et qui détournera l'impiété de Jacob*. L'arrache ment peut se rapporter à la libération de la peine : "Il a arraché mon âme à la mort " tandis que le détournement de l'impiété de Jacob peut se rapporter à la libération de la faute : "Le Seigneur détournera la captivité de son peuple." Ou bien l'un et l'autre se rapportent à la libération de la faute, mais <l'Apôtre> dit : celui qui arrachera, à cause du petit nombre qui s'est maintenant converti, avec difficulté et comme avec une sorte de violence
"Comme si le pasteur arrachait de la gueule du lion deux jambes ou un bout d'oreille, ainsi seront arrachés les fils d'Israël." Il dit d'autre part : qui détournera l'impiété de Jacob, pour montrer la facilité de la conversion des Juifs à la fin du monde : "Quel Dieu est semblable à toi, qui ôtes l'iniquité, et passes sous silence le péché des restes de ton héritage

920. — 3. En troisième lieu, <il montre> le mode du salut, lorsqu'il dit : 27**. —** *Et telle sera mon alliance*, à savoir la nouvelle, avec eux, lorsque j'aurai enlevé leurs péchés. Car l'ancienne Alliance n'enlevait pas les péchés, parce que selon ce passage de <l'épître aux> Hébreux : "Il est impossible que les péchés soient enlevés par du sang de taureaux et de boucs." Voilà pourquoi, à cause de l'imperfection de l'ancienne Alliance, une nouvelle Alliance leur est promise : "Je ferai une nouvelle Alliance avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda." Cette Alliance nouvelle sera efficace pour la rémission du péché par le sang du Christ : "Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle Alliance, qui sera répandu pour une multitude en rémission des péchés." — "Il laissera de côté nos iniquités, et il jettera au fond de la mer tous nos péchés."

921. — B. En disant ensuite : 28 Selon l'Evangile, etc., <l'Apôtre> prouve sa proposition par un raisonnement. Et

1) Il commence par donner sa preuve.

2) Puis, il écarte une objection [n° 924] : 29 Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance.

quae intantum patribus est exhibita, ut propter promissiones eis factas, etiam filii salvarentur. Vel intelligendum est *secundum electionem*, id est quantum ad electos ex illo populo, sicut supra dictum est, electio consecuta est. Si autem sunt domino charissimi, rationabile est quod a Deo salventur, secundum illud Is. LXIV, 4. — *oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti*, et cetera. Deinde cum dicit *sine poenitentia enim sunt*, etc., excludit obviationem. Posset enim aliquis obviando dicere quod Iudaei, et si olim fuerint charissimi propter patres, tamen inimicitia, quam contra Evangelium exercent, prohibet ne in futurum salventur. Sed hoc apostolus falsum esse asserit, dicens *sine poenitentia enim sunt*, scilicet *dona et vocatio Dei*, quasi dicat : quod Deus aliquid aliquibus donet, vel aliquos vocet, hoc est sine poenitentia, quia de hoc Deum non poenitet, secundum illud I Reg. c. XV, 29. — *triumphator in Israel non parcet, nec poenitudine flectetur*. Ps. CIX, 5. — *iuravit dominus, et non poenitebit eum*. Sed videtur falsum. Dicit enim dominus Gen. VI, 6. — *poenitet me fecisse hominem*. Et Ier. XVIII, 9 s. : *loquar de gente et de regno, ut aedificem et plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, poenitentiam agam super bonum quod locutus sum ut facerem ei*. Sed dicendum est quod sicut dominus irasci dicitur, non propter hoc quod in eo sit commotio irae sed quia ad modum irati se habet quantum ad punitionis effectum, ita quandoque poenitere dicitur, non quasi in eo sit poenitentiae commutatio sed quia ad modum poenitentis se habet dum mutat quod fecerat. Sed adhuc videtur hoc quod dona et vocatio non sint sine poenitentia, quia dona divinitus concessa, frequenter amittuntur, secundum illud Matth. XXV, 28. — *tollite itaque ab eo talentum, et date ei qui habet decem talenta*. Vocatio enim Dei etiam quandoque mutari videtur, cum scriptum sit Matth. XXII, 14. — *multi sunt vocati, pauci vero electi*. Sed dicendum est quod donum hic accipitur pro promissione, quae fit secundum Dei praescientiam vel praedestinationem. Vocatio autem hic

922. — 1. Il commence donc par dire que leurs péchés seront enlevés et qu'après avoir péché ils sont manifestement ennemis du Christ. Selon l'Evangile, il est vrai, ils sont ennemis, c'est-à-dire en ce qui concerne la doctrine de l'Evangile qu'ils attaquent, à cause de vous, c'est-à-dire que <leur attaque> tourne à votre avantage, comme on l'a dit plus haut." D'où ces paroles de Luc : "Quant à mes ennemis, qui n'ont pas voulu que je règne sur eux, amenez-les ici et tuez-les devant moi " — "Mais main tenant ils ont vu <mes œuvres>, et ont haï et moi et mon Père " Ou bien il dit Selon l'Evangile, parce que leur inimitié est utile à l'Evangile, dont la prédication, à cause de cette inimitié, se répand de tous côtés : "Par la parole de la vérité de l'Evangile, qui vous est parvenu, comme il est aussi répandu dans le monde entier, où il fructifie et croît."

923. — Mais ils sont très aimés de Dieu à cause de leurs pères, et cela selon l'élection, c'est-à-dire qu'à cause de la grâce de leurs pères <Dieu> a choisi leur postérité : "Il a choisi leur postérité après eux." Il ne faut pas comprendre ces paroles comme si les mérites accordés aux pères eussent été la cause de l'élection éternelle des fils, mais que Dieu de toute éternité a choisi gratuitement les pères et les fils, en ordonnant cependant que les fils obtiendraient le salut à cause de leurs pères; non point comme si les mérites des pères suffisaient au salut des fils, mais <l'Apôtre> dit cela à cause d'une surabondance de la grâce divine et de la miséricorde, que <Dieu> a si largement prodiguée aux pères, qu'en raison des promesses qui leur ont été faites, leurs fils aussi seraient sauvés. Ou bien il faut comprendre : selon l'élection, c'est-à-dire quant aux élus de ce peuple, comme on l'a dit plus haut : "Ce que recherchait Israël il ne l'a pas obtenu; mais l'élection l'a obtenu " S'ils sont très aimés du Seigneur, il est raisonnable qu'ils soient sauvés par Dieu, selon ce passage d'Isaïe "L'œil n'a pas vu, ô Dieu, toi excepté, ce que tu as préparé à ceux qui t'attendent."

924. — 2. Lorsqu'il dit : 29 *Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance, etc.,*

accipitur pro electione, quia propter certitudinem utriusque, quod Deus promittit, iam quodammodo dat : et quos elegit, iam quodammodo vocat. Et tamen ipsum temporale Dei donum et temporalis vocatio, non irritatur per mutationem Dei quasi poenitentis sed per mutationem hominis, qui gratiam Dei abiicit, secundum illud Hebr. XII, v. 15. — *contemplantes ne quis desit gratiae Dei*. Potest etiam quod hic dicitur aliter intelligi, ut dicamus quod dona Dei quae dantur in Baptismo et vocatio qua baptizatus vocatur ad gratiam, sunt sine poenitentia hominis baptizati, quod quidem hic inducitur, ne aliquis desperet de futura Iudaeorum salute, propter hoc quod non videntur de peccato suo poenitere. Sed contra hoc quod dicitur, est quod Petrus dicit Act. II, 38. — *poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*. Sed dicendum est quod duplex est poenitentia : interior et exterior. Interior quidem consistit in contritione cordis, qua quis dolet de peccatis praeteritis, et talis poenitentia requiritur a baptizato, quia, ut Augustinus dicit in libro de poenitentia : nemo suae voluntatis arbiter constitutus, potest novam vitam inchoare, nisi poeniteat eum veteris vitae, alioquin fictus ad Baptismum accedit. Exterior vero poenitentia consistit in exteriori satisfactione quae a baptizato non requiritur, quia per gratiam baptismalem liberatur homo non solum a culpa sed etiam a tota poena per virtutem passionis Christi, qui pro peccatis omnium satisfecit, sicut supra VI, 3 dictum est : *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus*. Unde dicitur Tit. III, 5 s. : *per lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti, quem effudit in nos abunde*. Sed cum claves Ecclesiae et omnia alia sacramenta in virtute passionis Christi operentur, videtur quod pari ratione omnia alia sacramenta liberent hominem a culpa et a tota poena. Sed dicendum est, quod passio Christi operatur in Baptismo per modum

<l'Apôtre> écarte une objection. En effet, on pourrait objecter en disant : *que les Juifs, bien qu'autrefois très aimés <de Dieu> à cause de leurs pères*, étaient cependant empêchés d'être sauvés dans l'avenir, à cause de l'inimitié dont ils faisaient preuve contre l'Evangile. Mais l'Apôtre affirme que cette objection est erronée, en disant : *Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance,* autrement dit quand Dieu donne aux uns ou qu'il appelle les autres, c'est sans repentance, parce que Dieu ne s'en repent pas, selon ce passage du premier livre des Rois : "Le triomphateur en Israël n'épargnera point et il ne sera pas touché de repentir." <Et selon ce verset d'un psaume> : "Le Seigneur l'a juré et il ne s'en repentira point."

925. — Mais cela semble faux, car le Seigneur dit : "Je me repens d'avoir fait l'homme." Et encore : "Je parlerai d'une nation et d'un royaume, afin de l'édifier et de l'affermir. Et s'il fait le mal à mes yeux et n'écoute point ma voix, je me repentirai du bien que j'ai dit que je lui ferai."

Réponse. De la même manière qu'on dit que le Seigneur s'est mis en colère[838], non qu'il y ait en lui le trouble de la colère, mais parce qu'il se comporte à la manière d'un homme irrité quant à l'effet de la punition, ainsi dit-on parfois qu'il se repent, non comme s'il y avait en lui un changement <dû au> repentir, mais parce qu'il se comporte à la manière de celui qui se repent, quand il change ce qu'il avait fait.

926. — Mais il semble encore que les dons et l'appel ne soient pas sans repentance, puisque les dons divinement accordés se perdent fréquemment, selon cette parole de Matthieu : "Reprenez-lui donc le talent et donnez-le à celui qui a dix talents." L'appel de Dieu est aussi quelquefois, semble-t-il, sujet au changement, puisqu'il est écrit : "Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus."

On répondra que <le mot> "don" est pris ici pour la promesse, qui se fait selon la prescience ou la prédestination de Dieu;

[838] Lieux parallèles : I Contra Gentiles c. 89; 3 Sentences dist. 1, Q. 1, a. 2, sol. 4; Super Psalmos, in Ps. 5, lld; 17, 9; 17, 16; 29, 6; 37,

cuiusdam generationis, quae requirit ut homo totaliter priori vitae moriatur, ad hoc ut novam vitam accipiat. Et ideo tollitur in Baptismo totus reatus poenae, qui pertinet ad vetustatem prioris vitae. Sed in aliis sacramentis operatur virtus passionis Christi per modum sanationis ut in poenitentia. Sanatio autem non requirit, ut statim omnes infirmitatis reliquiae auferantur. Et eadem ratio est in aliis sacramentis. Sed cum confessio peccatorum pertineat ad exteriorem poenitentiam, quaeri potest utrum a baptizato confessio peccatorum requiratur : et videtur quod sic. Dicitur enim Matth. III, 6, quod baptizabantur homines a Ioanne, confitentes peccata sua. Sed dicendum est quod Baptismus Ioannis erat Baptismus poenitentiae, quia scilicet accipiendo illum Baptismum quodammodo se profitebantur poenitentiam accepturos de peccato suo et ideo conveniens erat ut confiterentur, ut secundum modum peccati eis poenitentia statueretur. Sed Baptismus Christi est Baptismus remissionis omnium peccatorum, ita quod non restat baptizato aliqua satisfactio pro peccatis praeteritis, propter quod nulla est confessionis vocalis necessitas. Ad hoc enim necessaria est	tandis que <le mot> "appel" est pris ici pour l'élection, attendu qu'en raison de la certitude de l'un et de l'autre Dieu donne déjà en quelque sorte ce qu'il promet, et il appelle déjà en quelque sorte ceux qu'il a choisis. Toutefois le don de Dieu, même temporel, et son appel temporel, ne sont pas annulés par le changement de Dieu, qui se repentirait, mais par le changement de l'homme, qui rejette la grâce de Dieu, selon ce passage de <l'épître aux> Hébreux : "Veillant à ce que personne ne manque à la grâce de Dieu." **927. —** On peut encore[839] comprendre ce qu'on vient de dire d'une autre manière Nous disons que les dons de Dieu accordés dans le baptême et l'appel par lequel le baptisé est appelé à la grâce sont sans repentance du côté de l'homme baptisé[840]. <L'Apôtre> parlerait ainsi pour qu'on ne désespère pas du salut futur des Juifs, étant donné qu'ils ne semblent pas se repentir de leur péché[841]. Mais en sens contraire Pierre dit ces paroles : "Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, en rémission de vos péchés, et vous recevrez le don de l'Esprit-Saint." Il faut répondre qu'il y a une double pénitence : l'une intérieure, l'autre extérieure[842]. <La

[839] Lieux parallèles : 5. Th. 3a, Q. 49, a. 3, sol. 2; Q. 68, a. 5; Sentences dist. 19, Q. 1, a. 3, Q. 2, sol. 1; 4 Cont. Gentiles c. 59.

[840] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 62, a. 5; Q. 64, a. 2, sol. 2; 4 Sentences dise. 1, Q. I, a. 4, Q. 3.

[841] Voir Glosa in Rom. XI, 29 (GPL, col. 1490 D).

[842] Aux paragraphes 924-926, saint Thomas a envisagé une première interprétation de l'affirmation paulinienne, " les dons de Dieu sont sans repentance s; interprétation classique, selon laquelle il faut comprendre que Dieu ne change pas et que ses promesses sont irrévocables." C'est d'ailleurs ainsi que le père Spicq traduit le terme grec amétamélétos employé par saint Paul, terme rare dans le Nouveau Testament (deux occurrences) et ignoré de l'Ancien Testament (Lexique théologique du Nouveau Testament, p. 105-109). S'il y a changement, c'est du côté des hommes. Il examine main tenant une seconde interprétation, également possible, selon laquelle " sans repentance" se rapporterait aux hommes, Dieu accordant ses dons aux hommes sans exiger d'eux qu'ils se repentent, c'est-â-dire sans qu'ils fassent pénitence. Cette deuxième interprétation, qu'illustrerait le cas du baptême et qui autoriserait à espérer le salut des Juifs même s'ils ne font pas publiquement pénitence pour avoir rejeté Jésus, se justifie par le double sens du latin paenitentia qui traduit le grec amétamélêtos. Ici même, en effet, paenitentia est rendu en 924-926 par " repentance", et en 927 par " pénitence", comme l'exige le contexte. On passe ainsi d'un sens neutre et objectif où sine paenitentia signifie "sans se raviser", donc" définïtif", à un sens moral et subjectif où cette locution signifie " sans pénitence", c'est-à-dire " sans éprouver de peine et de regret pour le péché commis et " sans être puni pour l'acte fautif." La raison en est que le latin paenitentia semble renvoyer au latin pœna, la (peine" (que l'on ressent ou que l'on subit), bien que le second s'écrive avec un o (pœna), alors que le premier doit s'écrire avec un a

confessio in sacramento poenitentiae, ut sacerdos per potestatem clavium convenienter poenitentem solvat vel liget. Deinde cum dicit *sicut enim aliquando*, etc., assignat rationem futurae salutis Iudaeorum post eorum incredulitatem. Et primo ponit similitudinem inter utriusque populi salutem; secundo huius similitudinis causam ostendit, ibi *conclusit enim Deus*, et cetera. Dicit ergo primo : ita dico quod omnis Israel salvus fiet, quamvis nunc sint inimici. *Sicut enim et vos*, gentiles, *aliquando non credidistis Deo*. Eph. II, 12. — *eratis illo tempore sine Deo in hoc mundo; nunc autem misericordiam consecuti estis*, infra c. XV, 9. — *gentes autem super misericordia honorare Deum*. Os. II, 23. — *miserebor eius quae fuit absque misericordia*. Et hoc *propter eorum incredulitatem*, quae scilicet fuit occasio vestrae salutis, ut supra dictum est. *Ita et isti*, scilicet Iudaei, *nunc*, scilicet tempore gratiae, *non crediderunt*, scilicet Christo. Io.

pénitence> intérieure consiste dans la contrition du cœur, par laquelle on s'afflige de ses péchés passés, et cette pénitence est requise chez le baptisé, parce que, comme le dit Augustin dans <son sermon sur> la pénitence "Nul, à partir du moment où il est établi arbitre de sa volonté, ne peut commencer une vie nouvelle à moins qu'il ne se repente de l'ancienne[843]", autrement il s'approcherait du baptême avec simulation (fictus)[844]. La pénitence extérieure, en revanche, consiste dans la satisfaction extérieure qui n'est pas requise chez le baptisé, parce que par la grâce baptismale l'homme est libéré non seulement de la faute[845], mais aussi de toute la peine[846], par la vertu de la passion du Christ qui a satisfait pour les péchés de tous, comme on l'a dit plus haut : "nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés." Aussi est-il dit : "Par le baptême de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous en

---

(paenitentia), qui est, semble-t-il, la graphie la plus ancienne et la plus correcte, et renvoie peut-être à paene, "presque", ou à penitus, "entièrement." Mais la Vulgate et les médiévaux écrivent pœnitentia; ils décom posent le mot en pœnam tenere, " se tenir dans la peine", et l'utilisent pour traduire le grec métanoia, très fréquent dans les deux Testaments, avec le sens de " faire pénitence." Il est clair qu'un tel sens ne peut s'appliquer à Dieu. Appliqué à l'homme, comme l'envisage maintenant saint Thomas, il désigne deux choses distinctes, qui toutes deux se disent en français " pénitence." L'une, la contrition, que saint Thomas va nommer la "pénitence inté rieure", l'autre qu'il nomme "pénitence extérieure" : elle consiste dans la" peine" que le confesseur impose au pécheur; peine à l'obli gation de laquelle il doit satisfaire pour que le sacrement de péni tence soit complet (la satisfaction fait partie intégrante du sacrement). Or, dans le sacrement du baptême, qui efface toutes les fautes (originelle et actuelles), la satisfaction, ou pénitence exté rieure, n'est pas demandée, seule est requise la contrition ou péni tence intérieure. On peut donc dire, en ce sens, que le don du salut, dans le baptême, est sine paenitentia, et donc que le don du salut aux juifs sera également "sans pénitence" extérieure et imposée. Evidemment, ce salut ne leur sera pas donné sans le baptême. Saint Thomas est ainsi amené à traiter brièvement du baptême, de la confession des péchés, de la satisfaction, aux paragraphes 928 et 929, dans ce qui peut paraître une digression, mais que requiert l'extrême complexité des questions.

[843] Voir SAINT AUGUSTIN, Sermo CCCLI, ii, 2 (PL 39, 1537). L'authenticité de ce sermon est considérée comme douteuse par quelques-uns. Voir Patrick VERBRAKEN, Etudes critiques sur les sermons de saint Augustin, p. 147.

[844] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 69, a. 9 et 10; Q. 87, a. 3, sol. 2; 4 Sentences dist. I, Q. 2, a. 4, q 1, sol. 3; dist. 4, Q. 2, a. 1, Q. I, sol. 3; Q. 3, a. 2, q 1, 2, 3; dist. l2, Q. 2, a. l, q dist. 15, Q. 1, a. 3, Q. 3, sol. 2.

[845] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 69, a. 1; Q. 79, a. 5, sol. 1; 2 Sentences dist. 32, Q. 1, a. 1, arg. I, sed contr. ; a. 2, sol. 3; 4 Sentences dist. 4, Q. 2, a. 1, q Q. 2, a. 1, q Cons. Cens., c. 59, 72.

[846] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 49, a. 3, sol. 2; Q. 68, a. 5; Q. 69, a. 2; Q. 86, a. 4, sol. 3; 3 Sentences dist. 19, Q. 1, a. 3, Q. 2; 4 Sentences dist. 4, Q. 2, a. 1, Q. 2; dist. 14, Q. 2, a. 1, Q. 2, sol. 3, dist. 18, Q. 1, a. 3, Q. 2.

VIII, 43. — *quare non creditis mihi ?* Et hoc est quod subdit *in vestram misericordiam*, id est in gratiam Christi, per quam misericordiam consecuti estis. Tit. III, v. 5. — *secundum suam misericordiam salvos nos fecit*. Vel *non crediderunt* ut per hoc pervenirent in vestram misericordiam. Vel *non crediderunt*, quod in vestram misericordiam occasionaliter cessit, *ut et ipsi* quandoque *misericordiam consequantur*. Is. XIV, v. 1. — *miserebitur dominus Iacob*. Deinde, cum dicit *conclusit enim*, etc., assignat rationem huius similitudinis, quia scilicet Deus voluit, ut sua misericordia in omnibus locum haberet. Et hoc est quod subdit *conclusit enim Deus*, id est concludi permisit, *omnia*, id est omne hominum genus, tam Iudaeos quam gentiles, *in incredulitate*, sicut in quadam catena erroris. Sap. XVII, 7. — *una catena tenebrarum omnes erant colligati. Ut omnium misereatur*, id est ut in omni genere hominum sua misericordia locum habeat. Sap. XI, 24. — *misereris omnium, domine*. Quod quidem non est extendendum ad Daemones secundum errorem Origenis, nec etiam quantum ad omnes homines singillatim, sed ad omnia genera hominum. Fit enim hic distributio pro generibus singulorum et non pro singulis generum. Ideo autem Deus vult omnes per suam misericordiam salvari, ut ex hoc humilientur et suam salutem non sibi, sed Deo adscribant. Os. c. XIII, 9. — *perditio tua in te, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum*. Supra III, 19. — *ut omne os obstruatur, et subditus fiat omnis mundus Deo*.

abondance par Jésus-Christ Notre Sauveur[847]."

928. Cependant,[848] comme les clefs de l'Eglise et tous les autres sacrements opèrent aussi par la vertu de la passion du Christ, il semble que pour la même raison tous les autres sacrements libèrent l'homme de la faute et de toute la peine.

Il faut répondre que la passion du Christ opère dans le baptême par mode de régénération, ce qui requiert de l'homme qu'il meure totalement à la première vie pour recevoir la vie nouvelle. C'est la raison pour laquelle dans le baptême toute l'obligation à la peine, qui appartient à la vétusté de la première vie, est enlevée. Mais dans les autres sacrements la vertu de la passion du Christ opère par mode de guérison, comme dans la pénitence. Or la guérison ne requiert pas qu'aussitôt tous les restes de l'infirmité soient enlevés. La même raison vaut pour les autres sacrements.

929. — Toutefois, comme la confession des péchés appartient à la pénitence extérieure, on peut se demander si la confession des péchés est requise chez le baptisé. Il semble que oui, car il est dit dans <l'évangile de> Matthieu que les gens "étaient baptisés par Jean en confessant leurs péchés."

Il faut répondre que le baptême de Jean était un baptême de pénitence, parce qu'en le recevant on s'engageait en quelque sorte à faire pénitence de ses péchés[849]. Il convenait donc qu'ils confessent <leurs péchés> afin qu'une pénitence proportionnée à la mesure du péché leur soit infligée. Mais le baptême du Christ est le baptême de la rémission de tous les péchés, en sorte qu'il ne reste à acquitter chez le baptisé aucune satisfaction pour les péchés passés. Voilà pourquoi la confession vocale n'est nullement nécessaire. Si cette confession est nécessaire pour le sacrement de pénitence, c'est afin que le prêtre, par le pouvoir des clefs, lie ou délie le pénitent comme il convient (convenienter)[850].

[847] Sentences dist. 14, Q. 2, a. 1, Q. 2; 3 Contra Gentiles c. 158.
[848] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 87, a. 6; 3a, Q. 86, a. 4
[849] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 38, a. 3; 4 Sentences dise. 2, Q. 2, a. 2.
[850] Le mot "convenienter" sous-entend ici les qualités requises du confesseur science, discernement, discrétion, prudence, justice, bonté, douceur, etc. Voir in 4 Sentences dist. 17, Q. 3, a. 5 (expositio textus); S'il. Suppi., Q. 18, a. 4.

	930. **III**. Lorsqu'il dit : 30 *De même, en effet, etc.*, <l'Apôtre> donne la raison du salut futur des Juifs après leur incrédulité. Et : **A)** Il expose d'abord une similitude entre le salut de l'un et l'autre peuple. **B)** Puis, il montre la raison de cette similitude [n° 932] : 32 Car Dieu a renfermé, etc. **931. — A**. Il commence donc par dire : J'affirme que tout Israël sera sauvé, bien que maintenant ils soient ennemis. De même, en effet, que jadis vous-mêmes, Gentils, vous n'avez pas cru à Dieu ("Vous étiez en ce temps-là sans Christ, séparés de la cité d'Israël, étrangers aux alliances, n'ayant point l'espérance de la promesse, et sans Dieu en ce monde ") — et que maintenant vous avez obtenu miséricorde — (" les nations honorent Dieu pour sa miséricorde." Et encore "J'aurai pitié de celle qui fut sans miséricorde ") — et cela à cause de leur incrédulité, qui fut la cause occasionnelle de votre salut, comme on l'a dit plus haut, 3! ainsi eux, c'est-à-dire les Juifs, maintenant, c'est-à-dire au temps de la grâce, n'ont pas cru, à savoir au Christ "Pourquoi ne me croyez-vous pas **?**" Et c'est ce que "Apôtre> ajoute : *par suite de la miséricorde <exercée> envers vous,* c'est-à-dire par suite de la grâce du Christ, par laquelle vous avez obtenu miséricorde "Il nous a sauvés selon sa miséricorde." Ou bien n'ont pas cru, afin de parvenir ainsi à votre miséricorde. Ou encore : n'ont pas cru, ce qui a tourné occasionnellement à votre miséricorde, afin qu'eux aussi obtiennent un jour miséricorde. — < Le Seigneur aura pitié de Jacob." 932. **B**. En disant : 32 Car Dieu a renfermé, etc., <l'Apôtre> donne la raison de cette similitude : c'est parce que Dieu a voulu que sa miséricorde ait lieu à l'égard de tous. Tel est bien ce qu'ajoute <l'Apôtre> : Car Dieu a renfermé, c'est-à-dire a permis que tout, c'est-à-dire tout le genre humain, Juifs aussi bien que Gentils, soit renfermé dans l'incrédulité, comme dans une chaîne d'erreur "D'une même chaîne de ténèbres tous étaient liés." — afin de faire miséricorde à tous, c'est-à-dire afin que sa miséricorde ait lieu à l'égard de tout le genre humain : "Tu fais miséricorde â

	tous, Seigneur." Parole qu'il ne faut assurément pas étendre aux démons, selon l'erreur d'Origène[851], ni même à tous les hommes pris individuellement, mais à toutes les classes d'hommes. Car cette extension (distributio) s'applique aux diverses classes d'hommes et non à chacun des hommes compris dans ces classes. Aussi la raison pour laquelle Dieu veut que tous soient sauvés par sa miséricorde, c'est afin qu'ils trouvent en cela un sujet de s'humilier et qu'ils attribuent leur salut non à eux-mêmes, mais à Dieu : "Ta perte <vient de toi>, Israël c'est seule ment en moi qu'est ton secours." <Et encore> : "que toute bouche soit fermée et que tout le monde devienne soumis à Dieu "
Lectio 5	**Leçon 5 [Versets 33 à 36]**
	[n° 934] Ô abîme des richesses de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont incompréhensibles, et ses voies insondables [n° 938] 31 Car qui a connu la pensée du Seigneur ? Ou qui a été son conseiller ? [n° 940] Ou qui, le premier, lui a donné, et sera rétribué ? [n° 942] Puisque c'est de lui, et par lui, et en lui, que sont toutes choses; à lui la gloire dans les siècles des siècles. Amen.
[86218] Super Rom., cap. 11 l. 5 Supra apostolus conatus fuit assignare rationem divinorum iudiciorum quibus tam gentes, quam Iudaei post incredulitatem misericordiam consequuntur, nunc, quasi ad haec investiganda se insufficientem recognoscens, exclamando divinam	**933.** — Plus haut, l'Apôtre s'est efforcé de donner la raison des jugements divins, par lesquels les nations païennes comme les Juifs obtiennent miséricorde après leur incrédulité [n° 903]; comme s'il reconnaissait maintenant son incapacité à les sonder, il pousse un cri d'admiration devant l'excellence divine. Et

[851] Voir ORIGÈNE, Peri Archon I, 6, 1-2 (SC 252, 202-205).

Saint Thomas (voir Somme Théologique I', Q. 64, a. 2; Suppl., Q. 99, a. 2 et 3; 3 Sentences dist. 22, Q. 2, a. 2, Q. 2; 3 Contra Gentiles c. 144; Super Matth. 25, 46, éd. Marietti, n° 2113) connaît la doctrine d'Origène sur l'apocatastase (réconciliation universelle de toute la création, avec les pécheurs, les damnés et les démons) à travers saint Augustin (De civitate Dei XXI, 17 [n° 37, 448-450]). En réalité, si l'on trouve trés nettement exprimé chez Origène l'espoir d'un rétablissement universel, sa position est à nuancer, car il parle le plus souvent par maniére d'hypothéses et non pas par manière d'affirmations définitives. Le texte cité, le Pers Archon, même s'il offre un exposé complet de ses idées sur l'apocatastase, ne nous est parvenu que dans une traduction tardive et corrigée de Rufin.

excellentiam admiratur. Et primo admiratur divinam excellentiam; secundo probat quod dixerat, ibi *quis enim cognovit*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo admiratur excellentiam divinae sapientiae secundum se consideratae; secundo per comparationem ad nos, ibi *quam incomprehensibilia*, et cetera. Excellentiam divinae cognitionis admiratur. Primo quantum ad altitudinem, dicens *o altitudo*. Eccle. VII, 25. — *alta profunditas, quis inveniet eam ?* Ier. XVII, 12. — *solium gloriae altitudinis a principio*. Haec autem altitudo attenditur quantum ad tria. Uno quidem modo quantum ad rem cognitam, inquantum scilicet Deus seipsum perfecte cognoscit. Eccli. XXIV, 5. — *ego in altissimis habito*. Alio modo quantum ad modum cognoscendi, inquantum scilicet per seipsum omnia cognoscit. Ps. ci, 20. — *prospexit de excelso sancto suo, dominus de caelo in terram aspexit*. Tertio quantum ad certitudinem cognitionis. Eccli. XXIII, 28. — *oculi domini multo plus lucidiores sunt super solem*. Secundo admiratur excellentiam divinae cognitionis quantum ad eius plenitudinem, cum dicit *divitiarum*. Is. XXXIII, 6. — *divitiae salutis sapientia et scientia*. Quae quidem plenitudo attenditur in tribus. Uno modo in multitudine cognitorum, quia scilicet omnia novit. Ioan. ult. : *domine, tu omnia scis*. Col. II, 3. — *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae Dei absconditi*. Alio modo quantum ad facilitatem cognoscendi, quia statim omnia intuetur sine inquisitione et difficultate. Hebr. IV, 13. — *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*. Tertio quantum ad copiam cognitionis, quia eam omnibus communicat affluenter. Iac. I, 5. — *si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter*. Tertio admiratur divinam excellentiam quantum ad perfectionem, cum dicit *sapientiae et*

I) Il commence par admirer l'excellence divine.

II) Puis, il prouve ce qu'il avait dit [n° 938] u Car qui a connu, etc.

I. Sur le premier point, il admire l'excellence de la sagesse divine

A) D'abord considérée en elle-même.

B) Puis, comparée à nous [n° 937] : Que ses jugements sont incompréhensibles.

934. — A. Il[852] admire l'excellence de la connaissance divine.

1. En premier lieu, quant à son abîme, en disant : 33 *O abîme des richesses de la sagesse et de la science de Dieu!* — "<Sa> profondeur est un abîme, qui la trouvera ?" Et : "Le trône de la gloire est un abîme depuis le commencement." Or on peut considérer cet abîme sous trois rapports

a. D'abord, quant à l'objet de la connaissance, à savoir en tant que Dieu se connaît lui-même parfaitement[853] "C'est moi qui habite dans les abîmes les plus profonds."

b. Ensuite, quant au mode de connaissance, à savoir en tant que par lui-même <Dieu> connaît toutes choses[854] — "Il s'est penché du haut de son lieu saint, le Seigneur a regardé du ciel sur la terre."

c. Enfin, quant à la certitude de la connaissance : "Les yeux du Seigneur sont beaucoup plus lumineux que le soleil, explorant du regard toutes les voies de l'homme et le profond de l'abîme, et examinant les cœurs des hommes jusque dans les parties les plus cachées."

935. — 2. En deuxième lieu, <l'Apôtre> admire l'excellence de la connaissance divine quant à sa plénitude, lorsqu'il dit : *des richesses*. — "Sagesse et science sont des richesses de salut." Cette plénitude peut être considérée sous trois rapports :

a. D'abord, sous le rapport de la multitude des choses connues, c'est-à-dire que <Dieu> connaît toutes choses : "Seigneur, tu sais toutes choses." — "En lui sont cachés tous les

[852] Lieux parallèles Somme Théologique P, Q. 14; De veritate, Q. 2.

[853] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 14, a. 2; De veritate, Q. 2, a. 2; 1 Contra Gentiles c. 47 et 48; 4 Contra Gentiles c. 11; Super Metaphys. 12, lect. 11 (éd. Marierti, n° 2614-2615).

[854] Lieux parallèles Somme Théologique P, Q. 14, a. 5; De veritate, Q. 2, a. 4; 1 Contra Cent. 48 et 49.

scientiae Dei. Habet enim sapientiam de divinis, Iob XII, 16. — *apud ipsum est fortitudo et sapientia*, et scientiam de rebus creatis, Bar. III, 32. — *qui scit universa, novit eam*. Deinde cum dicit *quam incomprehensibilia*, etc., ostendit excellentiam divinae sapientiae per comparationem ad nostrum intellectum. Et primo quantum ad sapientiam, ad quam pertinet iudicare et ordinare. Unde dicit *quam incomprehensibilia sunt iudicia eius*, quia scilicet homo non potest comprehendere rationem divinorum iudiciorum, quia in sapientia Dei latent. Ps. XXXV, 7. — *iudicia tua abyssus multa*. Iob XI, 7. — *forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies*. Secundo quantum ad scientiam, per quam in rebus operatur. Unde subdit *et investigabiles*, id est non perfecte ab homine vestigabiles, *viae eius*, id est processus eius, quibus in creaturis operatur. Et si ipsae creaturae sint homini notae, tamen modi quibus Deus in creaturis operatur ab homine comprehendi non possunt. Ps. LXXVI, 19. — *in mari via tua et semitae tuae in aquis multis, et vestigia tua non cognoscentur*. Iob XXXVIII, v. 24. — *per quam viam spargitur lux*, et cetera. Deinde cum dicit *quis enim*, etc., probat quod dixerat, ad quod inducit duas auctoritates, quarum una habetur Isaiae XL, v. 13 ubi secundum litteram nostram sic legitur : *quis adiuvit spiritum domini, aut quis consiliarius eius fuit ?* Loco cuius hic dicitur *quis enim cognovit sensum domini, aut quis consiliarius eius fuit ?* Alia auctoritas habetur Iob XLI, 2. — *quis ante dedit mihi ut, reddam ei ?* Ex loco cuius hic dicitur *aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei ?* In his autem verbis et sequentibus apostolus tria facit. Primo ostendit

trésors de la sagesse et de la science."

b. Ensuite, sous le rapport de sa facilité de connaître, puisque son regard embrasse aussitôt toutes choses sans recherche et sans difficulté : "Tout est à nu et à découvert à ses yeux."

c. Enfin, sous le rapport de l'abondance de la connaissance, puisque <Dieu> la communique à tous en abondance : "Si quelqu'un d'entre vous manque de sagesse, qu'il la demande à Dieu, qui donne à tous en abondance."

936. — 3. En troisième lieu, <l'Apôtre> admire l'excellence divine quant à sa perfection, lorsqu'il dit : *de sagesse et de science de Dieu*. Car <Dieu> a la sagesse des choses divines : "En lui sont la force et la sagesse ", et la science des choses créées "Celui qui sait toutes choses la connaît[855]."

937. — B. Lorsqu'il dit : *Que ses jugements sont incompréhensibles*, <l'Apôtre> montre l'excellence de la sagesse divine en la comparant à notre intelligence.

1. Et premièrement quant à la sagesse, à laquelle il appartient de juger et d'ordonner. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *Que ses jugements sont incompréhensibles*, c'est-à-dire l'homme ne peut comprendre la raison des jugements divins, puisqu'ils se cachent dans la sagesse de Dieu : "Tes jugements sont un abîme profond" — "Comprendras-tu peut-être les traces de Dieu et découvriras-tu la perfection du Tout-Puissant ?"

2. Deuxièmement, quant à la science, par laquelle il opère dans les choses. Aussi ajoute-t-il : *et insondables*, c'est-à-dire que l'homme ne peut sonder parfaitement, ses voies, c'est-à-dire comment il procède pour opérer dans les créatures. Quand ces créatures elles-mêmes seraient connues de l'homme, cependant le mode selon lequel Dieu opère en elles ne peut être compris de l'homme : "Dans

[855] Ba 3, 32. On notera à quelle hauteur métaphysique la rigueur du commentaire thomasien lui permet de s'élever. Distinguant les trois éléments de l'exclamation paulinienne ["ô abîme", 2)" des richesses", 3) de la sagesse et de la science de Dieu s], il rapporte chacun d'eux à un aspect de la connaissance que Dieu a de lui-même et du monde. Le premier aspect pourrait, en quelque manière, être rapporté au Père, source abyssale, le deuxième à l'Esprit-Saint, plénitude universelle, le troisième au Fils, connais sance parfaite et de Dieu (sagesse), et de la création (science).

excellentiam divinae sapientiae per comparationem ad intellectum nostrum, dicens : dictum est quod *incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius, quis enim cognovit sensum domini*, per quem scilicet iudicat et operando procedit; quasi dicat : nullus, nisi eo revelante. Sap. IX : *sensum tuum quis scire poterit, nisi tu dederis sapientiam, et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis ?* Et 1 Co II, 11. — *quae sunt Dei nemo novit, nisi spiritus Dei, nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.* Secundo ostendit excellentiam divinae sapientiae, secundum quod in se habet altitudinem, quae quidem est altitudo, quae est supremi principii, ad quod duo pertinent : primo quod non sit ab alio; secundo quod alia sint ab eo, et haec ostendit, ibi *quoniam ex ipso*. Quod autem sapientia Dei non dependeat ab altiori principio, ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod non est instructa alieno consilio. Unde dicit *aut quis consiliarius eius fuit ?* Quasi diceret : nullus. Ille enim consilio indiget, qui non plene cognoscit qualiter sit agendum, quod Deo non competit. Iob XXVI, 3. — *cui dedisti consilium ? Forsitan illi qui non habet sapientiam*. Ier. c. XXIII, 18. — *quis affuit in consilio domini ?* Secundo per hoc quod non est adiuta alieno dono. Unde subdit *aut quis prior dedit illi, et* per hoc *retribuetur ei ?* Quasi prius danti. Quasi dicat : nullus. Non enim potest homo dare Deo, nisi quae a Deo accepit. Par. ult. : *tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Iob XXXV, 7. — *porro si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet ?* Deinde cum dicit *quoniam ex ipso*, etc., ostendit altitudinem Dei, quantum ad hoc quod in ipso sunt omnia. Et primo ostendit eius causalitatem; secundo eius dignitatem, ibi *ipsi honor et gloria*; tertio eius perpetuitatem, ibi *in saecula saeculorum, amen*. Dicit ergo primo : recte dixi quod nullus prior dedit illi, *quia ex ipso, et per*

la mer a été ta voie, dans la multitude des eaux tes sentiers, et tes traces ne seront pas connues." — "Par quelle voie se répand la lumière et se distribue la chaleur sur la terre."

938. — II. Lorsqu'il ajoute : 34 *Car qui a connu, etc.*, <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit. A cet effet, il cite deux autorités <scripturaires>, dont l'une se trouve dans <le livre d'>Isaïe. On y lit selon notre version **12. —** "Qui a aidé l'Esprit du Seigneur, ou qui a été son conseiller ?" au lieu de ce qui est écrit ici : Car qui a connu la pensée du Seigneur ? Ou qui a été son conseiller [856] ?" L'autre autorité <scripturaire> se trouve dans <le livre de> Job. <On y lit selon notre version> : "Qui m'a donné le premier, afin que je lui rende ?" au lieu de ce qui est écrit ici : Ou qui, le premier, lui a donné et sera rétribué ? Or dans ces paroles comme dans celles qui suivent, l'Apôtre fait trois choses :

939. — A. Il montre en premier lieu l'excellence de la sagesse divine, en la comparant à notre intelligence, en disant : *On a dit : Que ses jugements sont incompréhensibles, et ses voies insondables!* <Et il ajoute aussitôt> : Car qui a connu la pensée du Seigneur ?, c'est-à-dire par laquelle il juge et procède pour opérer; autrement dit, personne, à moins qu'elle ne lui soit révélée : "Qui pourra connaître ta pensée, si tu ne donnes toi-même la sagesse, et si tu n'envoies ton Esprit-Saint du plus haut des cieux **?** "Et : "Nul ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu." Or "Dieu nous l'a révélé par son Esprit."

940. — B. En deuxième lieu, <l'Apôtre> montre l'excellence de la sagesse divine, selon qu'elle renferme un abîme en elle-même, abîme qui est le propre du principe suprême, lequel se caractérise de deux manières :

1) D'abord, en ce qu'il ne dépend d'aucun autre.

2) Puis, parce que les autres <principes> dépendent de lui.

L'Apôtre montre ces caractères <en disant :>

[856] Selon la Septante, éd. Alfred Rahlfs, vol. II, p. 619" us egn noun kuriou, kai us ausou sumboulos egeneto.

ipsum, et in ipso sunt omnia. Et ita nihil potest esse nisi a Deo acceptum. Ad designandum autem Dei causalitatem utitur tribus praepositionibus, quae sunt, ex, per et in. Haec autem praepositio, ex, denotat principium motus; et hoc tripliciter : primo quidem ipsum principium agens, vel movens; alio modo, ipsam materiam; tertio modo, ipsum contrarium oppositorum, quod est terminus a quo incipit motus. Dicimus enim cultellum fieri ex fabro et ferro et ex infigurato. Universitas autem creaturarum non est facta ex praeexistenti materia, quia et ipsa materia est effectus Dei. Et secundum hoc omnia creata non dicuntur ex aliquo esse sed, sicut ex opposito, dicuntur esse ex nullo, quia nihil erant antequam crearentur ut essent. Sap. II, 2. — *ex nihilo nati sumus*. Ex Deo autem sunt omnia, sicut ex primo agente. 1 Co XI, 12. — *omnia autem ex Deo*. Notandum tamen quod haec praepositio de, easdem habitudines designare videtur, hoc tamen superaddit, quia semper designat causam consubstantialem. Dicimus enim cultellum esse de ferro, non autem de artifice; quia igitur filius procedit a patre ut ei consubstantialis, dicimus filium esse de patre. Creaturae vero non procedunt a Deo tamquam ei consubstantiales; unde non dicuntur esse de ipso, sed solum ex ipso. Haec autem praepositio per, designat causam operationis, sed quia operatio est medium inter faciens et factum, dupliciter

[n° 942] : 36 *Puisque c'est de lui, etc*.

941. — 1. Que la sagesse de Dieu ne dépend pas d'un principe plus élevé, <l'Apôtre> le montre de deux manières[857]

a. D'abord, parce qu'elle n'est pas instruite par un conseil étranger. Aussi dit-il : *Ou qui a été son conseiller ?* Autrement dit, personne. Car celui-là a besoin d'un conseil qui ne sait pas tout à fait comment il faut agir; ce qui ne s'applique pas à Dieu : "A qui as-tu donné conseil ? sans doute à celui qui n'a pas de sagesse." — "Qui a assisté au conseil du Seigneur ?"

b. Ensuite, parce qu'elle n'est pas aidée par un don étranger. Aussi dit-il : *Ou qui, le premier, lui a donné, et pour cela sera rétribué comme s'il lui avait donné le premier ?* Comme s'il disait : personne. En effet, l'homme ne peut donner à Dieu que ce qu'il a reçu de Dieu : "Tout est à toi, et c'est de ta main que nous avons reçu ce que nous t'avons donné." — "Si tu agis justement, que lui donneras-tu, ou que recevra-t-il de ta main ? "

942. — 2. En disant[858] ensuite **10. —** 36 Puisque c'est de lui, etc., <l'Apôtre> montre l'abîme de Dieu, en tant qu'en lui sont toutes choses.

a) Et il montre d'abord sa causalité.

b) Puis, sa dignité[859] [n° 950] : A lui l'honneur et la gloire.

c) Enfin, sa perpétuité [n° 951] : Dans les siècles des siècles. Amen.

943. — a. [860]Il commence donc par dire : J'ai dit à juste titre que personne ne lui a donné le

---

[857] Lieux parallèles sur la science en Dieu : Somme Théologique P, Q. 14, a. 1; 1 Sentences dist. 35, a. 1; 1 Contra Gentiles c. 44; De poSentences Q. 8, a. 1; Q. 9, a. 5; De veritate, Q. 2, a. 1; Compend. theol., c. 28 et 35. — Sur la justice en Dieu : Somme Théologique Ia, Q. 21, a. 1; 4 Sentences dist. 46, Q. 1, a. 1, q 1; 1 Contra Gentiles c. 93; De div. nom., c. 8, lect. 4.

[858] Lieux parallèles : Somme Théologique P, Q. 44, a. 1 et 2; Q. 65, a. 1. 2 Sentences dist. 1, Q. 1, a. 2; dist. 37, Q. 1, a. 2; 2 Contra Gentiles c. 15 et 16; De poSentences Q. 3, a. 5 et 6; Compend. theol., c. 68 et 69; De subsi. separ., c. 9; De div. nom., c. 5, lect. 1; Super Physicam 8, lect. 2 (éd. d'Auria, n° 1992-2058); Cou, in Symb. Apost., a. 1.

[859] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 39, a. 8; 1 Sentences dist. 14 (expos. lin.); dist. 31, Q. 2, a. 1; Q. 3, a. 1; dist. 34, Q. 2; dist. 36, Q. l, a. 3, sol. 5; Deveritate Q. l, a. 7; Q. 7, a. 3; IIAdCor. lect. 3 (éd. Marsettî, n° 544).

[860] Ces deux paragraphes (943 et 944), comme les suivants, renvoient à des notions classiques en philosophie scolastique et souvent reprises par saint Thomas pour commenter le ternaire ex (Ou de), per, et in, ou pour rendre compte de la formule ex nihilo appliquée â la création. On saisit à plein, ici, la connexion étroite qui, pour les médiévaux, unit la grammaire et la philosophie. Outre ce que nous

haec praepositio per, potest operationis causam designare. Uno modo secundum quod operatio exit ab operante : sicut aliquid dicitur per se operari, quod est sibi causa ut operetur. Hoc autem est uno quidem modo forma, sicut dicimus quod ignis calefacit per calorem. Alio modo aliquid superius agens, puta si dicamus quod homo generat per virtutem solis, vel potius Dei. Sic igitur omnia dicuntur dupliciter esse per ipsum. Uno modo, sicut per primum agens, cuius virtute omnia alia agunt. Prov. c. VIII, 15. — *per me reges regnant*. Alio modo, inquantum eius sapientia, quae est eius essentia, est forma per quam Deus omnia fecit, secundum illud Prov. III, 19. — *dominus sapientiae fundavit terram*. Alio vero modo haec praepositio per, designat causam operationis, non quidem secundum quod exit ab operante sed secundum quod terminatur ad opera, sicut dicimus quod faber facit cultellum per martellum, quod non est sic intelligendum, quod martellus sic cum fabro operetur, sicut in prioribus intelligebatur, sed quia cultellus fit ex operatione fabri per martellum. Et ideo dicitur quod haec praepositio per, quandoque designat auctoritatem in recto, sicut cum dicimus : rex operatur per balivum; quod pertinet ad hoc quod nunc	premier, puisque c'est de lui, et par lui, et en lui, que sont toutes choses. Et ainsi rien ne peut exister sans l'agrément de Dieu. Or pour désigner la causalité de Dieu, <l'Apôtre> se sert de trois prépositions, qui sont "de" ou "à partir de" (ex), "par" (per), et "en" (in). — La préposition " de" ou "à partir de" (ex) indique le principe du mouvement, et cela de trois manières : D'abord en désignant le principe même de l'action ou du mouvement; ensuite la matière même; enfin, dans l'opposition des termes contraires <de tout processus>, le terme même à partir duquel se produit le mouvement. On dit en effet que le couteau se fait à partir du fabricant, à partir du fer, et à partir de ce qui n'a pas encore la forme de couteau. Toutefois, l'ensemble des êtres créés n'a pas été fait à partir d'une matière préexistante, puisque la matière est elle-même l'effet de Dieu. Il s'ensuit qu'on ne dit pas, de tous les êtres créés, qu'ils existent à partir de quelque chose, mais que, comme à partir d'un terme opposé, ils existent à partir de rien, car ils n'étaient rien avant que la création ne les fasse passer à l'existence : "Nous sommes nés de rien." Mais c'est à partir de Dieu, comme de leur premier agent, que tous les êtres viennent à l'existence : "Et toutes choses viennent de (ex) Dieu

---

avons déjà dit sur la matière considérée comme cause, nous rappellerons brièvement quelques données relatives au trai tement du mouvement dans la scolastique, ce qui permettra de comprendre quelques expressions techniques dont saint Thomas use ici. Le concept de mouvement englobe non seulement le dépla cement d'un corps dans l'espace, mais aussi tout processus de production, de changement ou de croissance—diminution. Comme le déplacement local, tout mouvement s'effectue entre deux termes un " terme â partir duquel" (terminus a quo) et un "terme vers lequel" (terminus ad quem) a lieu le mouvement. Ces deux termes constituent un couple d'opposés. Mais il y a deux sortes d'oppo sition l'opposition des contradictoires dans laquelle l'un des opposés est la négation de l'autre, et l'opposition des contraires dans laquelle l'un des opposés est l'antithèse de l'autre. Dans le cas du mouvement, les termes opposés sont des contraires (point de départ, point d'arrivée), mais l'un n'est pas la négation de l'autre ils s'opposent sans se contredire. Gomme tout mouvement, la création est un processus, mais un processus d'un type particulier, dans lequel le point de départ, le terminus a quo, ne saurait désigner une matière préexistante. Quand donc ce point de départ est appelé nihil, " rien", ce rien d'où est tirée la créature (ex nihilo), ne signifie pas un quelque chose. Mais, puisque tout processus a lieu entre une paire d'opposés, il tient seulement la place logique de l'un de ces opposés, l'autre opposé étant l'existence même qui est conférée à la créature par l'acte créateur. Ce point de départ, qu'est le nihil, n'a pas de valeur réelle car, comme le dit le père Sertillanges " Au vrai, la création n'a pas de point de départ" (voir la note explicative [à propos de Somme Théologique 1a Q. 45, a. 1, sol. 2, La Création, éd. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1927, p. 183), Dieu produisant tout l'être; il n'a qu'une valeur logique. Toutefois, il y a bien une cause à la production de l'être, mais c'est une cause agente, non une cause matérielle et c'est Dieu : ainsi l'être des créatures est ex Deo.

dicitur. Quandoque autem in causali, sicut cum dicitur : balivus per regem operatur; quod pertinet ad praecedentem modum. Hoc autem modo de quo nunc loquimur, dicuntur omnia esse facta a patre per filium, secundum illud Io. I, 3. — *omnia per ipsum facta sunt* : non ita quod pater habeat a filio hoc quod facit res, sed potius, quia virtutem faciendi filius accipit a patre, non tamen instrumentalem, aut diminutam, aut aliam, sed principalem et aequalem, et eamdem. Io. V, v. 19. — *quaecumque pater facit, haec et filius similiter facit*. Unde licet omnia sint facta a patre per filium, non tamen filius est instrumentum vel minister patris. Haec autem praepositio in, designat etiam triplicem habitudinem causae : uno quidem modo designat materiam, sicut dicimus animam esse in corpore et formam in materia, hoc autem modo non dicitur quod omnia sint in Deo, quia ipse non est causa materialis rerum. Alio modo designat habitudinem causae efficientis, in cuius potestate est effectus suos disponere, et secundum hoc dicuntur omnia esse in ipso, secundum quod omnia in eius potestate et dispositione consistunt, secundum illud Ps. XCIV, 4. — *in manu eius sunt omnes fines terrae*. Et Act. XVII, 28. — *in ipso vivimus, movemur et sumus*. Tertio modo designat habitudinem causae finalis, secundum quod totum bonum rei et conservatio ipsius consistit in suo optimo, et secundum hoc dicuntur omnia esse in Deo, sicut in bonitate conservante. Col. I, 17. — *et omnia in ipso constant*. Quod autem dicit *omnia*, est	**944. —** Il faut noter, il est vrai, que la préposition <latine> de semble désigner les mêmes relations (que la préposition ex) elle y ajoute cependant quelque chose : elle désigne toujours la consubstantialité de la cause (et de l'effet). Ainsi nous disons que le couteau est de fer, nous ne disons pas qu'il est du (de) fabricant; puis donc que le fils procède du père en tant qu'il lui est consubstantiel, nous disons que le fils est du père. Mais les créatures ne procèdent pas de Dieu comme si elles lui étaient consubstantielles; aussi ne dit-on pas qu'elles sont de (de) lui, mais qu'elles sont à partir de (ex) lui **945. —** Quant à la préposition "par" (per), elle désigne la cause de l'opération, mais parce que l'opération est intermédiaire entre celui qui fait et ce qui est fait, cette préposition peut désigner de deux manières la cause de l'opération. Selon une première manière, en tant que l'opération vient de celui qui opère c'est ainsi que l'on dit opérer par soi-même quand on est soi-même la cause qui fait opérer. Cela appartient, dans un sens, à la forme, comme nous disons que le feu réchauffe par la chaleur. Selon une autre manière, en tant que l'opération est l'acte d'un agent supérieur, par exemple lorsque nous disons que l'homme engendre par la vertu du soleil, ou plutôt par celle de Dieu[861]. Ainsi donc toutes choses sont dites être par lui de deux manières : D'abord, comme par un premier agent, par la vertu duquel toutes les autres choses agissent : "Par moi règnent les rois."

[861] Les deux causes désignées par la préposition "par" (per) sont la cause formelle et la cause efficiente ("Ts-S0MAS, De principiis naturae; voir H-D. GARDEIL, Initiation à la philosophie de saint Thomas, t. II, Cosmologie, p. 114). Ainsi, l'intermédiaire que signifie ce "para peut être intrinsèque à l'être qui opère (c'est le cas de la forme, ou qualité essentielle par laquelle l'opérateur agit), ou extrin sèque : c'est le cas lorsqu'un agent (ou opérateur) agit non seulement en vertu de sa forme (l'homme engendre l'homme en venu de la forme humaine qui est en lui), mais aussi en vertu de l'action qu'exerce sur lui un agent supéneur qui lui communique sa force. Or, c'est un principe de la cosmologie d'Aristote admis par saint Thomas, que la génération est due à l'influence du soleil L'homme a d'abord pour cause ses éléments, savoir le Feu et la Terre, comme matière, et sa forme propre, — puis une autre cause, cause externe, c'est-â—dire le père, — et enfin, outre ces causes, le Soleil" (Métaphysique, livre A, 5, 1071 a 10-15; trad. J. Tricot, t. H, p. 164). De même saint Thomas explique que "le soleil est cause dans la génération de l'homme ou du lion", mais c'est une causalité non spécifique, qui ne peut être cause de l'être individuel (2 Sentences dist. 1, Q. 1, a. 4 in corpore). A travers les causes secondes, en ultime instance, c'est la cause divine qui est vraiment efficiente.

absolute accipiendum pro omnibus, quae habent verum esse; peccata autem non habent verum esse, sed in quantum sunt peccata, dicuntur per defectum alicuius entis, eo quod malum nihil est nisi privatio boni. Et ideo cum dicitur *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, non est intelligendum de peccatis quia, secundum Augustinum, *peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant*. Quicquid tamen entitatis est in peccato, totum est a Deo. Sic igitur, secundum praemissa, omnia sunt *ex ipso*, scilicet Deo, sicut ex prima operatrice potentia. Omnia autem sunt *per ipsum*, inquantum omnia facit per suam sapientiam. Omnia sunt *in ipso*, sicut in bonitate conservante. Haec autem tria, scilicet potentia, sapientia et bonitas, communia sunt tribus personis. Unde hoc quod dicitur *ex ipso, et per ipsum, et in ipso*, potest attribui cuilibet trium personarum, sed tamen potentia, quae habet rationem principii, appropriatur patri, qui est principium totius divinitatis; sapientia filio, qui procedit ut verbum, quod nihil aliud est quam sapientia genita; bonitas appropriatur spiritui sancto, qui procedit ut amor, cuius obiectum est bonitas. Et ideo appropriando dicere possumus : *ex ipso*, scilicet ex patre, *per ipsum*, scilicet per filium, *in ipso*, scilicet in spiritu sancto, omnia sunt. Deinde cum dicit *ipsi honor et gloria*, ostendit Dei dignitatem, quae consistit in duobus quae praemissa sunt. Nam ex eo quod *ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, debetur ei honor et reverentia et subiectio a tota creatura. Mal. I, 6. — *si ego pater, ubi est*

Ensuite, en tant que sa sagesse, qui est son essence, est la forme par laquelle Dieu a fait toutes choses, selon ce passage des Proverbes : "Le Seigneur, par la sagesse, a fondé la terre."

946. — Selon[862] un autre sens, cette préposition "par" désigne la cause de l'opération, non en tant que l'opération résulte de celui qui opère, mais en tant qu'elle se termine à une œuvre. On dit ainsi que l'ouvrier fabrique le couteau par (per) son marteau; ce qui ne signifie pas que le marteau opérerait avec l'ouvrier, comme on l'a expliqué au <paragraphe> précédent, mais parce que, pour faire le couteau, l'ouvrier opère au moyen (per) du marteau. Et voilà pourquoi on dit que cette préposition "par" désigne l'autorité, tantôt directement, lorsqu'on dit par exemple : Le roi opère par le bailli — ce qui concerne le cas dont nous parlons maintenant —, tantôt dans son principe causal, lorsqu'on dit par exemple : le bailli opère de par le roi ce qui concerne le mode (causal) du <para graphe> précédent. Or, s'agissant du mode (causal) dont nous parlons maintenant, on dit que le Père a fait toutes choses par le Fils, selon ce verset de Jean "Toutes choses ont été faites par lui "; non que le Père tienne du Fils ce <pouvoir> qui fait les choses, mais plutôt parce que le Fils reçoit du Père la puissance de faire, non de manière instrumentale, ou moindre, ou différente, mais principale, égale et semblable : "Tout ce que <le Père> fait, cela aussi le Fils le fait pareillement." Par conséquent, bien que le Père fasse toutes choses par le Fils, le Fils n'est ni l'instrument ni le ministre du Père[863].

---

[862] Lieux parallèles Somme Théologique 1 Q. 39, a. 8.

5. Jn 1, 3. — Lieu parallèle Super Ioan. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, n° 76).

[863] Au paragraphe précédent, saint Thomas a examiné deux sens de" par", soit qu'il indique la cause formelle (intrinsèque ou imma nente à l'agent) : ainsi le feu brûle par la forme qualitative" chaleur " qui est en lui; soit qu'il indique un agent supérieur qui influe sur l'agent propre et direct : ainsi l'homme engendre l'homme par l'effet du soleil (quand il se rapproche de la terre). Il envisage maintenant un autre sens, celui où "par" indique la cause intermédiaire, qu'on appelle, le cas échéant, cause instrumentale. Il ne s'agit donc plus du rapport que l'opération a avec l'agent qui l'accomplit, mais de celui qu'elle a avec l'œuvre produite le marteau n'est pas nécessairement lié à l'ouvrier (qui peut utiliser d'autres outils), mais à la fabrication du couteau (pour battre le fer et forger la lame). Ainsi le bailli est-il l'instrument propre de l'autorité du roi, en tant qu'elle s'exerce directement sur ses

honor meus ? Ex eo vero quod ab alio non accipitur nec consilium, nec donum, debetur ei gloria, sicut e contrario dicitur homini 1 Co IV, 7. — *si accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis ?* Et quia hoc est proprium Dei dicitur Is. XLII, 8. — *gloriam meam alteri non dabo*. Ultimo ponit eius aeternitatem, cum dicit *in saecula saeculorum*, quia eius gloria non est transitoria, sicut gloria hominis, de qua dicitur Is. XL, 6. — *omnis gloria eius quasi flos agri*, sed durat in saecula saeculorum, id est per omnia saecula succedentia saeculis, prout saeculum dicitur duratio uniuscuiusque rei. Vel *saecula saeculorum* dicuntur saecula, id est durationes rerum incorruptibilium, quae continent saecula corruptibilium rerum, et praecipue ipsa Dei aeternitas, quae tamen pluraliter dici potest, licet in se sit una et simplex, propter multitudinem et diversitatem contentorum, ut sit sensus : in saecula contentiva saeculorum. Ps. CXLIV, 13. — *regnum tuum, regnum omnium saeculorum*. Addit autem ad confirmationem *amen*, quasi dicat vere, ita est. Et sic accipitur in Evangeliis, ubi dicitur *amen dico vobis*. Quandoque tamen accipitur pro fiat. Unde in Psalterio Hieronymi dicitur *dicet omnis populus : amen, amen*, ubi nos habemus *fiat, fiat*.	**947. —** Quant à la préposition "dans" (in), elle désigne aussi une triple relation causale Elle désigne d'abord la matière, à la manière dont nous disons que l'âme est dans le corps et la forme dans la matière. Dans ce sens, on ne peut pas dire que toutes choses sont en Dieu, parce qu'il n'est pas la cause matérielle des choses[864]. Ensuite, <cette préposition "dans"> désigne une relation de cause efficiente, cause qui a le pouvoir de disposer de ses propres effets. Dans ce sens on dit que toutes choses sont en <Dieu>, en tant que toutes choses sont sous sa puissance et à sa disposition, selon ce verset d'un psaume : "Dans sa main sont tous les confins de la terre." Et des Actes : "C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons, et que nous sommes." Enfin, <cette préposition "dans"> désigne une relation de cause finale, selon que tout le bien d'une chose et sa conservation résident dans son bien suprême. Dans ce sens on dit que toutes choses sont en Dieu, comme dans la bonté qui conserve "Toutes choses subsistent en lui." **948**. - Quant à l'expression : "Toutes choses", elle doit être prise au sens absolu pour toutes les choses qui ont véritablement l'être[865]. Or les péchés n'ont pas véritablement d'être, mais ils sont péchés par défaut d'être, étant donné que le mal n'est rien si ce n'est la privation du bien. Ainsi, lorsque <l'Apôtre> dit : c'est de lui, et par lui, et en lui, que sont

sujets (c'est le sens instrumental de" par" qu'envisage ce paragraphe 946), mais le bailli agit au nom du roi qui est le principe supérieur et la source ou cause de l'autorité (ce qui nous renvoie au cas du soleil, agent supérieur des processus de géné ration). C'est précisément en ce sens de cause intermédiaire que le Fils est celui par qui tout a été fait; et cette causalité médiane (causa media) lui est attribuée en propre (Somme Théologique P, Q. 39, a. 8, sol. 4). La personne du Fils, en effet, est distincte de celle du Père, de même que le marteau est distinct de l'ouvrier et le bailli du roi. Et donc c'est réellement par le Fils que le Père crée. Cependant le Fils n'est pas l'instrument passif du Père créant le monde, comme le marteau est l'instrument passif de l'ouvrier fabriquant le couteau; et il n'est pas non plus comme le bailli qui agit, certes, mais au nom du roi, avec une autorité moindre, et sans être le principe de l'autorité qu'il exerce, alors que le Fils exerce le pouvoir créateur reçu du Père avec une puissance égale et selon un mode aussi principiel.

[864] Dieu n'est pas la matière, le substrat dont le monde est tiré, d'une part parce qu'il n'y a pas de matière en Dieu, d'autre part parce que l'être du monde est tout entier créé, forme et matière. Ainsi est écarté tout risque de ce qu'on appellera au xv siècle le panthéisme.

[865] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 49, a. 1 et 2; Q. 79, a. 1; 1a-2ae, Q. 75, a. 1; 2Sentences dist. 34, Q. I, a. 3; Demalo, Q. l, a. 3; Q. 3, a. 1 et 2; De quodlibet II, Q. 2; Ad Rom. 7, 17, lect. 3 (éd. Marietti, n° 571).

	toutes choses, il ne faut pas entendre ce passage des péchés; en effet, selon Augustin, "le péché n'est rien et les hommes sont réduits à rien lorsqu'ils pèchent[866]." Cependant ce qu'il y a d'entité dans le péché, tout cela est de Dieu[867]. **949. —** Ainsi donc[868], d'après ce qui précède, toutes choses sont de lui, c'est-à-dire de Dieu, comme du premier pouvoir qui opère; toutes choses sont par lui, en tant qu'il fait toutes choses par sa sagesse; et toutes choses sont en lui, comme dans la bonté qui conserve. Or ces trois attributs, à savoir la puissance, la sagesse et la bonté, sont communs aux trois personnes; par conséquent la formule <de l'Apôtre> : de lui, et par lui, et en lui, peut être attribuée à chacune des trois personnes[869]. Cependant, la puissance, qui a le caractère de principe, est appropriée au Père, qui est le principe de toute divinité; la sagesse au Fils, qui procède en tant que Verbe, parce qu'il n'est autre chose que la Sagesse engendrée; la bonté est appropriée à l'Esprit-Saint, qui procède en tant qu'amour, dont l'objet est la bonté. Et c'est pourquoi nous pouvons dire par appropriation : de lui, c'est-à-dire du Père, par lui, c'est-à-dire par le Fils, en lui, c'est-à-dire en l'Esprit-Saint, sont toutes choses. **950. —** b. Lorsqu'il dit : *à lui l'honneur et la gloire*, <l'Apôtre> montre la dignité de Dieu,

[866] SAINT AUGUSTIN, In Ev. Ioan 1, 13 (BA 71, 152-155); Enarr. in Ps. 123, 5, 9 (CCL 40, 1828-1829). — Lieu parallèle Ad Rom. 8, 28, lect. 6 (éd. Marietti, n° 698).

[867] Saint Thomas explicite ce qu'il entend ici par "entité dans le péchés, dans son commentaire des Sentences de Pierre Lombard (2, dist. 37, Q. 1, a. 2, réponse â l'obj. 3) : "<Le mot> "être" se dit de deux manières :

Soit qu'il signifie l'essence d'une réalité existant en dehors de l'âme et ainsi le péché en tant que difformité, qui est une certaine privation, ne peut recevoir le nom d'être : car les privations n'ont pas d'essence dans la nature des choses. Soit selon qu'il signifie la vérité d'une proposition; et ainsi la difformité est appelée être, non point parce qu'elle possède l'être en réalité, mais parce que l'intelligence compose <en unissant ici> la privation avec le sujet, comme une certaine forme. Par conséquent, de même qu'à partir de l'union de la forme au sujet ou â la matière, il en résulte un certain être subs tantiel ou accidentel, ainsi l'intelligence signifie-t-elle aussi l'union de la privation avec le sujet par un certain être. Mais cet être n'est qu'un être de raison, puisque en réalité il est plutôt non-être; et selon que <le péché en tant que difformité> a l'être dans la raison, il est évident que <son être> est de Dieu * (Opera omnia, éd. Parme, t. VI, p. 721).

[868] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia, Q. 39, a. 8; De veritate, Q. 4, a. 8 sol. 3.

[869] Voir Glosa in Rom. XI, 36 (GPL, col. 1492 D). — Lieux parallèles : Ad Rom. 2, 5, lect. 1 (éd. Marietti, n° 187) 16, 27, lect. 2 (éd. Marietti, n° 1228).

	qui consiste en deux choses mentionnées précédemment. Car du fait que de lui, et par lui, et en lui, sont toutes choses, l'honneur, le respect et la soumission lui sont dus par toute la création < Si donc moi <je suis> votre père, où est mon honneur ?" Mais du fait qu'il ne reçoit d'autrui ni conseil ni don, la gloire lui est due, comme en sens contraire il est dit à l'homme :" Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Que si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu" Et parce que c'est le propre de Dieu, il est dit dans <le livre d'>Isaïe : "Je ne donnerai pas ma gloire à un autre." **951. —** c. En dernier lieu[870] <l'Apôtre> expose l'éternité <de Dieu>, lorsqu'il dit : *dans les siècles des siècles*, parce que sa gloire n'est pas transitoire, comme la gloire de l'homme, dont il est dit : "Toute sa gloire est comme la fleur du champ ", mais elle dure dans les siècles des siècles, c'est-à-dire à travers tous les siècles qui succéderont aux siècles, selon que par siècle on entend la durée de chaque chose. On appelle encore siècles des siècles, les siècles, c'est-à-dire la durée des choses incorruptibles, qui contient les siècles des choses corruptibles, et principalement l'éternité proprement dite de Dieu qui, bien qu'elle soit une et simple, peut cependant s'exprimer au pluriel, à cause de la multitude et de la diversité des siècles qu'elle contient, de sorte que le sens est dans les siècles qui contiennent des siècles "Ton règne est un règne de tous les siècles." **952. —** <L'Apôtre> ajoute comme confirmation[871] : Amen, autrement dit : En vérité, il en est ainsi. C'est dans ce sens que ce mot est pris dans les évangiles, où il est dit Amen, je vous le dis. Quelquefois cependant cette expression est prise pour Fiat, qu'il en soit ainsi. D'où il est dit dans le psautier de Jérôme : "Tout le peuple dira : Amen, amen[872]", là où nous, nous lisons : < Fiat, flat, qu'il en soit ainsi, qu'il en soit ainsi Ps 105, 48 (selon la Vulgate)."

[870] Lieux parallèles Somme Théologique 1a Q. 10, a. 1; 1 Sentences dist. 8, Q. 2, a. 1; dist. 19, Q. 2, a. 1; De poSentences Q. 3, a. 14 et 20; Super librum De causis, lect. 2.
[871] Lieu parallèle Super Is. 25, 1.
[872] Ps 106, 48. Selon le Psautier iuxta Hebraeos, voir éd. Dom Henri de Sainte-Marie, Rome, 1954 ("Collectanea Biblica latina", XI) p. 156 et dicet omnis populus amen Alleluia." Ou : "Amen, amen."

Caput 12	CHAPITRE 12
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 3]**
	[n° 954] 1 Je vous demande donc avec obsécration, frères, par la miséricorde de Dieu, d'offrir vos corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu; ce sera votre culte raisonnable. [n° 965] 2 Et ne vous conformez point à ce siècle, mais réformez-vous par le renouvellement de votre esprit, afin que vous éprouviez quelle est la volonté de Dieu <qui est> bonne, agréable et parfaite. [n° 968] Car je dis, en vertu de la grâce qui m'a été donnée, à tous ceux qui sont parmi vous, de ne pas s'exalter en pensée plus qu'il ne convient, mais de penser avec sobriété, selon la mesure de la foi que Dieu a départie à chacun.
[86219] Super Rom., cap. 12 l. 1 Postquam apostolus ostendit necessitatem virtutum et originem gratiae, hic docet gratiae usum, quod pertinet ad instructionem moralem. Et circa hoc duo facit. Primo ponit doctrinam moralem in generali; secundo specialiter descendit ad quaedam particularia pertinentia ad eos quibus scribit, circa medium XV cap., ibi *certus sum autem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo docet usum gratiae, quantum ad hoc quod sit homo perfectus; secundo quantum ad hoc quod perfectus imperfectum sustineat, XIV cap., ibi *infirmum autem*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo inducit ad perfectionem vitae quantum ad sanctitatem quam homo servat Deo; secundo quantum ad iustitiam quam quis exhibet proximo, XIII cap., ibi *omnis anima*, etc.; tertio quantum ad puritatem quam homo conservat in seipso, circa finem XIII capituli, ibi *et hoc scientes*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo monet ut homo se exhibeat Deo sanctum; secundo docet qualiter aliquis uti debeat donis gratiae Dei, quibus	**953. —** Après avoir montré la nécessité des vertus et l'origine de la grâce [n° 97], l'Apôtre donne ici un enseignement sur l'usage de la grâce, ce qui relève de l'instruction morale. A cet effet : **—** Il expose d'abord la doctrine morale en général. **—** Puis, il se penche spécialement sur quelques détails qui concernent ceux à qui il écrit, et cela vers le milieu du chapitre 15 [n° 1163] : 14 "Je suis bien persuadé, mes frères, moi-même, etc." Sur le premier de ces points : Il commence par donner un enseignement sur l'usage de la grâce, en tant que l'homme <doit> devenir parfait. Puis, en tant que devenu parfait, il <doit> supporter celui qui est imparfait, au chapitre 14, [n° 1081] : 1 "Accueillez celui qui est faible dans la foi, etc." Sur la perfection : * <L'Apôtre> exhorte d'abord à la vie parfaite quant à la sainteté que l'homme <doit> conserver pour Dieu. * Puis, quant à la justice que l'on <doit>

sanctificatur, ibi *dico enim per gratiam*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo docet qualiter aliquis se debeat exhibere Deo quantum ad corpus; secundo quantum ad animam, ibi *et nolite conformari*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit observantiam eorum quae docentur : et hoc dupliciter. Uno quidem modo ex parte sui ipsius, cum dicit *obsecro itaque vos, fratres*, quasi dicat : dictum est incomprehensibilia esse iudicia Dei, et investigabiles vias eius, itaque *obsecro vos, fratres*, ut scilicet observetis ea quae dicentur. Utitur autem obsecratione propter tria. Primo quidem ad demonstrandum suam humilitatem. Prov. XVIII, 23. — *cum obsecrationibus loquitur pauper*, qui scilicet de sua abundantia non confidit, et ideo non ex eo quod suum est, sed ex eo quod Dei est, homines conatur inducere ad bonum. Nam obsecrare est ob sacra contestari. Secundo ut magis ex amore moveat rogando, quam ex timore, auctoritative imperando. Unde dicitur ad Philem. 8 s. : *multam fiduciam habens in Christo Iesu imperandi tibi quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro*. Gal. ult. : *vos qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis*. Tertio propter reverentiam Romanorum quibus scribebat. I Tim. V, 1. — *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*. Alio modo inducit eos ex parte Dei, cum dicit *per misericordiam Dei*, per quam scilicet salvati estis. Tit. II, 5. — *secundum misericordiam suam salvos nos fecit*. Et ideo ex consideratione divinae misericordiae debemus facere quod monemur. Matth. c. XVIII, 33. — *nonne oportuit et te misereri conservi tui, sicut et ego tui misertus sum ?* Vel potest dici *per misericordiam Dei*, id est auctoritate apostolatus mihi misericorditer commissi. 1 Co VII, 25. — *misericordiam consecutus sum a domino, ut sim fidelis*.

montrer à l'égard du prochain, au chapitre 13 [n° 1016] :[873] "Que toute âme soit soumise, etc."

* Enfin, quant à la pureté que l'homme <doit> conserver en lui-même, au chapitre 13 [n° 1060] : "D'autant plus que nous savons, etc."

<Sur l'exhortation à la vie parfaite quant à la sainteté, l'Apôtre>

I) Engage premièrement l'homme à s'offrir à Dieu dans la sainteté.

II) Ensuite, il enseigne comment on doit utiliser les dons de la grâce de Dieu, par lesquels on est sanctifié [n° 968] : Car je dis, en vertu de la grâce, etc.

I. Sur le premier point :

A) Il enseigne comment chacun doit s'offrir â Dieu quant au corps.

B) Ensuite, quant à l'âme [n° 965] : 2 Et ne vous conformez point, etc.

954. — A. Quant à l'offrande du corps, il fait deux choses [n° 957]

1. Il commence par exhorter à l'observance <des règles> qui sont enseignées, et cela de deux manières [n° 956] :

a. De son propre côté, lorsqu'il dit : 1 *Je vous demande donc avec obsécration, frères,* autrement dit : il a été établi que les jugements de Dieu sont incompréhensibles et ses voies insondables**,** je vous demande donc avec obsécration, frères, d'observer ce que je vais vous dire.

2 — Or, <l'Apôtre> se sert de l'obsécration pour trois raisons[874] :

— En premier lieu, pour indiquer son humilité : "C'est avec des obsécrations que parlera le pauvre ", lui qui ne se confie pas dans son abondance, et c'est pourquoi il s'efforce de porter les hommes au bien non point par son propre <témoignage>, mais par celui de Dieu. Car user de l'obsécration, c'est faire appel au témoignage des choses sacrées.

— En deuxième lieu, pour qu'il touche par

[873] Voir GRATIEN, Décrets, III partie, dist. V, can. XXIV, col. 1418.

[874] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 83, a. 17, sol. 1; Q. 90, a. 1

4 Sentences dist. 15, Q. 4, a. 3; Ad Rom. 1, 10, lect. 5 (éd. Manetti, n° 86); 1 Ad Tim. 2, 1, lect. 1 (éd. Marietti, n° 56); Ad Philip. 4, 6, lect. 1 (éd. Marietti, n° 157).

Secundo ponit admonitionem, cum dicit *ut exhibeatis corpora vestra*, et cetera. Circa quod sciendum est quod, sicut Augustinus dicit X de Civit. Dei, visibile sacrificium, quod exterius Deo offertur, signum est invisibilis sacrificii, quo quis se et sua in Dei obsequium exhibet. Habet autem homo triplex bonum. Primo quidem bonum animae, quod exhibet Deo per devotionis et contritionis humilitatem, secundum illud Ps. l, 19. — *sacrificium Deo spiritus contribulatus*. Secundo habet homo exteriora bona, quae exhibet Deo per eleemosynarum largitionem. Unde dicitur Hebr. ult. : *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*. Tertio habet homo bonum proprii corporis : et quantum ad hoc dicit, ibi *ut exhibeatis*, scilicet Deo, *corpora vestra*, sicut quamdam spiritualem hostiam. Dicebatur autem animal Deo immolatum hostia, vel quia pro victoria hostium offerebatur, seu pro securitate ab hostibus, vel quia ad ostium tabernaculi immolabatur. Exhibet autem homo Deo corpus suum ut hostiam tripliciter. Uno quidem modo, quando aliquis corpus suum exponit passioni et morti propter Deum, sicut dicitur de Christo Eph. V, 2. — *tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo*. Et apostolus dicit de se Phil. II, 17. — *si immolor supra sacrificium et obsequium fidei vestrae, gaudeo*. Secundo per hoc quod homo corpus suum ieiuniis et vigiliis macerat ad serviendum Deo, secundum illud 1 Co IX, 27. — *castigo corpus meum, et in servitutem redigo*. Tertio per hoc quod homo corpus suum exhibet ad opera iustitiae et divini cultus exequenda. Supra VI, 19. — *exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem*. Est autem

l'affection en priant, plutôt que par la crainte en commandant de manière autoritaire. Aussi <l'Apôtre> dit-il à Philémon "Bien qu'ayant dans le Christ Jésus une entière liberté de t'ordonner ce qui convient, cependant je préfère demander avec obsécration par charité." Et aux Galates : "Vous qui êtes spirituels, instruisez-le en esprit de douceur."

— En troisième lieu, par respect envers les Romains auxquels il écrivait : "Ne réprimande pas un vieillard, mais demande-lui avec obsécration comme <à ton> père "

956. — b. Puis, <l'Apôtre> les exhorte du côté de Dieu, lorsqu'il dit : *par la miséricorde de Dieu,* c'est-à-dire par laquelle vous êtes sauvés : "Ce n'est point par les œuvres de justice que nous avons faites qu'il nous a sauvés, mais selon sa miséricorde." Et c'est pourquoi, en considérant la miséricorde divine, nous devons accomplir l'exhortation qu'on nous donne : "Ne fallait-il pas que toi aussi tu aies pitié de ton compagnon comme moi j'ai eu pitié de toi." Ou bien <ces mots> : par la miséricorde de Dieu, peuvent se comprendre comme suit : par l'autorité de l'apostolat qui m'a été miséricordieusement confié[875] — "Ayant obtenu de la miséricorde du Seigneur d'être fidèle."

957. — 2. Puis, <l'Apôtre> expose son avertissement, lorsqu'il dit : *d'offrir vos corps, etc*. A ce propos, il faut savoir que, comme le dit Augustin[876], "le sacrifice visible", que l'on offre extérieurement à Dieu, "est le signe du sacrifice invisible[877]", par lequel on s'offre soi-même et ce que l'on possède pour honorer Dieu.

958. — [878]Or l'homme a trois sortes de biens : **a**. D'abord le bien de l'âme, qu'il offre à Dieu par l'humilité de la dévotion et de la contrition, selon ce verset du psalmiste : "Le sacrifice <digne> de Dieu, c'est un esprit

[875] Voir Glosa in Rom. 12, 1 (GPL, coI. 1496 B).
[876] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 81, a. 1 et 7; Q. 84, a. 2; 3 Sentences dist. 9, Q. 1, a. 3, q 3; dist. 33, Q. 3, a. 4, q 1, sol. 2; Contra impugn. Dei cuit, et relig. 1; Super Bœt. de Ton., Q. 3, a. 2; 3 Contra Gentiles ç. 119.
[877] SAiNT AUGUSTIN, La Gitè de Dieux, V (BA 34, 440-441).
[878] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia-2 Q. 84, a. 4; 2 Q. 73, a. 3; Q. 85, a. 3, sol. 2; Q. 104, a. 3; Q. 118, a. 5; Q. 152, a. 2 et 4; Q. 186, a. 7; 3 Sentences dist. 9, Q. 1, a. 3, q 3; 4 Sentences dist. 15, Q. 1, a. 4, q 3; De maie, Q. 3, a. 1; De virtut., Q. 3, a. 1; De quodlibet 5, Q. 3, a. 2; Ethic. 1, lect. 12 [1098 b 12].

considerandum, quod hostia quae Deo immolabatur, quatuor habebat. Primo namque ipsa oblatio debebat esse integra et incorrupta. Unde dicitur Mal. I, v. 14. — *maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile domino*. Et propter hoc dicit *viventem*, ut scilicet hostia nostri corporis quam Deo offerimus, sit vivens per fidem formatam charitate. Gal. II, 20. — *quod nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei*. Est autem attendendum quod naturalis hostia quae prius viva erat, occidebatur, ut immolaretur, ad ostendendum quod adhuc mors regnabat in homine regnante peccato, ut supra V, 12 ss. dictum est. Sed haec hostia spiritualis semper vivit et in vita proficit, secundum illud Io. X, 10. — *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*, quia iam peccatum ablatum est per Christum : nisi dicamus quod hostia corporis nostri vivit quidem Deo per iustitiam fidei, sed mortificatur concupiscentiis carnis. Col. III, 5. — *mortificate membra vestra quae sunt super terram*. Secundo vero hostia Deo oblata in ipsa immolatione sanctificabatur. Unde dicitur Lev. XXII, 3. — *omnis homo qui accesserit de stirpe vestra ad ea quae consecrata sunt, et quae obtulerunt filii Israel domino, in quo est immunditia, peribit coram domino*. Et ideo subdit *sanctam*, scilicet per devotionem, qua corpus nostrum Dei servitio mancipatur. Lev. XX, 7. — *sanctificamini et estote sancti, quia ego sanctus dominus Deus vester*. Proprie autem sanctitas dicitur per respectum ad Deum, inquantum scilicet homo servat ea quae sunt iusta, quoad Deum. Tertio quantum ad ipsam sacrificii consumptionem dicebatur sacrificium suave et acceptum domino, secundum illud Lev. I, v. 9. — *oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum, et in odorem suavissimum domino*. Unde hic dicit *Deo placentem*, scilicet per rectitudinem intentionis. Ps. LV, 13. — *ut placeam*

brisé"

b. Ensuite[879] l'homme a les biens extérieurs, qu'il offre à Dieu par la largesse des aumônes. D'où ces paroles de l'épître aux Hébreux : "N'oubliez pas la charité et la communication de vos biens; car c'est par de telles offrandes qu'on se concilie Dieu."

c. Enfin l'homme a le bien de son propre corps; et à ce propos <l'Apôtre> dit : d'offrir, à savoir à Dieu, vos corps, comme une hostie spirituelle. Or l'animal immolé à Dieu était appelé hostie, soit parce qu'il était offert pour la victoire sur les ennemis, soit pour la sécurité contre eux, soit parce qu'il était immolé à la porte du tabernacle du témoignage**.**

959. — Or l'homme offre son corps à Dieu comme une hostie de trois manières :

Premièrement, quand il expose son corps à la souffrance et à la mort pour Dieu, comme on le dit du Christ : "Il s'est livré lui-même pour nous en oblation à Dieu, et en hostie de suave odeur." Et l'Apôtre dit de lui-même : "Si je suis immolé sur le sacrifice et l'oblation de votre foi, je m'en réjouis."

— Deuxièmement, quand l'homme macère son corps par des jeûnes et des veilles pour servir Dieu, selon cette parole de <l'Apôtre dans> la première épître aux Corinthiens : "Je châtie mon corps et le réduis en servitude."

— Troisièmement, quand l'homme offre son corps aux œuvres de la justice et au culte divin : "Offrez vos membres à l'esclavage de la justice pour la sanctification."

960. — En outre, il faut considérer le fait que l'hostie qu'on immolait à Dieu réunissait quatre conditions :

D'abord l'oblation elle-même devait être entière et sans corruption. D'où ces paroles de Malachie : "Maudit le fourbe qui a dans son troupeau un mâle et qui, faisant un vœu, immole un animal débile au Seigneur." Et <l'Apôtre> dit[880] : vivante, c'est-à-dire afin que l'hostie de notre corps, offerte à Dieu, soit vivante par la foi formée par la charité : "Si je vis maintenant dans la chair, j'y vis en

[879] Ps 50, 19. — Lieu parallèle : Super Psalmos, in Ps. 50, 19.

[880] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 4, a. 3; Q. 23, a. 8; 3 Sentences dist. 23, Q. 3, a. 1; De virtut., Q. 14, a. 5; De virtut., Q. 2, a. 3; Ad Rom. 1, 17, lect. 6 (éd. Marietti, n° 108); 3, 22, lect. 3 (éd. Marietti, n° 302); 10, 8, lect. 1 (éd. Marietti, n° 829); 10, 11, lect. 2 (éd. Marietti, n° 833).

coram Deo in lumine viventium. Quarto in ipsa sacrificii praeparatione apponebatur sal. Unde Lev. II, 13. — *quicquid obtuleris sacrificii, sale condies*. Et Mc. IX, 48 dicitur : *omnis victima sale salietur*. Sal autem discretionem sapientiae significat. Unde dicitur Col. ult. : *in sapientia ambulate ad eos qui foris sunt, sermo vester semper in gratia sit sale conditus*. Unde et hic sequitur *rationabile obsequium vestrum*, scilicet cum discretione corpora vestra Deo exhibeatis hostiam, vel per martyrium vel per abstinentiam vel per quodcumque opus iustitiae. 1 Co XIV, 40. — *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis*. Et in Ps. XCVIII, 4. — *honor regis iudicium diligit*. Aliter se habet homo iustus ad interiores actus, quibus Deo obsequitur, et ad exteriores. Nam bonum hominis et iustitia eius principaliter in interioribus actibus consistit, quibus scilicet homo credit, sperat et diligit. Unde dicitur Lc. XVII, 21. — *regnum Dei intra vos est*. Non autem principaliter consistit in exterioribus actibus. Infra XIV, v. 17. — *non est regnum Dei esca et potus*. Unde interiores actus se habent per modum finis, qui secundum se quaeritur : exteriores vero actus per quos Deo corpora exhibentur, se habent sicut ea quae sunt ad finem. In eo autem quod quaeritur tamquam finis nulla mensura adhibetur, sed quanto maius fuerit, tanto melius se habet. In eo autem quod quaeritur propter finem, adhibetur mensura secundum proportionem ad finem, sicut medicus sanitatem facit tantum quantum potest, medicinam autem non tantum dat quantum potest, sed quantum videt expedire ad sanitatem consequendam. Et similiter homo in fide, et spe, et in charitate nullam mensuram debet adhibere, sed quanto plus credit, sperat, et diligit, tanto melius est; propter quod dicitur Deut. IV, 5. — *diliges dominum Deum tuum*, et cetera. Sed in exterioribus actibus est adhibenda discretionis mensura per comparationem ad charitatem. Unde dicit Hieronymus : *nonne rationalis homo dignitatem amittit, qui*

la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est lui-même livré pour moi." Or il faut remarquer que l'hostie naturelle, auparavant vivante, était mise à mort pour montrer au moyen de son immolation que la mort régnait encore dans l'homme tant que régnait le péché, comme on l'a dit plus haut**.** Mais cette hostie spirituelle vit toujours et progresse en vivant, selon ce passage de Jean : "Moi je suis venu pour qu'elles aient la vie, et qu'elles l'aient plus abondamment ", parce que le péché a déjà été supprimé par le Christ; à moins que nous disions que l'hostie de notre corps vit assurément pour Dieu par la justice de la foi, mais qu'elle est mortifiée par les concupiscences de la chair : "Mortifiez vos membres qui sont sur la terre "

961. — Ensuite l'hostie offerte à Dieu était sanctifiée dans l'immolation elle-même. D'où il est dit : "Tout homme de votre race, qui s'approchera en état d'impureté des choses qui auront été consacrées et que les enfants d'Israël auront offertes au Seigneur, périra devant le Seigneur'"Voilà pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *sainte,* à savoir par la dévotion, par laquelle notre corps est consacré au service de Dieu : "Sanctifiez-vous et soyez saints, parce que c'est moi qui suis le Seigneur votre Dieu " Or, à proprement parler, la sainteté par rapport à Dieu consiste en ce que l'homme conserve ce qui est juste à l'égard de Dieu.

962. — Puis, quant à la destruction même du sacrifice, l'hostie était appelée un sacrifice de suavité et agréable au Seigneur, selon ce passage du Lévitique : "Tout ce qui aura été offert le prêtre le brûlera sur l'autel en holocauste et en très suave odeur pour le Seigneur." D'où ce que <l'Apôtre> dit ici : agréable à Dieu, à savoir par la rectitude de l'intention : "Afin que je me rende agréable devant Dieu, dans la lumière des vivants."

963. — Enfin, dans la préparation même du sacrifice on y ajoutait du sel. Ainsi <lit-on> dans le Lévitique : "Tout ce que tu offriras en sacrifice, tu l'assaisonne ras de sel." Et il est dit dans <l'évangile de> Marc : "Toute

ieiunium vel vigilias praefert sensu integritati, ut propter Psalmorum atque officiorum decantationem, amentiae vel tristitiae quis notam incurrat ? Deinde cum dicit *et nolite conformari*, etc., ostendit qualiter se debeat homo exhibere Deo quantum ad animam. Et primo prohibet saeculi conformitatem, cum dicit *et nolite conformari huic saeculo*, id est, rebus quae temporaliter transeunt. Nam saeculum praesens est quaedam mensura eorum quae temporaliter labuntur. Rebus autem temporalibus homo conformatur per affectum, eis amore inhaerendo. Os. IX, v. 10. — *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt*. Iac. I, 27. — *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, immaculatum se custodire ab hoc saeculo*. Conformatur etiam huic saeculo qui vitam saeculariter viventium imitatur. Eph. IV, 17. — *testificor in domino, ut iam non amplius ambuletis, sicut et gentes ambulant*. Secundo mandat interiorem mentis reformationem, cum dicit *sed reformamini in novitate sensus vestri*. Sensus autem hominis hic dicitur ratio, secundum quod per eam homo iudicat de agendis. Hunc autem sensum homo in sua creatione habuit integrum et vigentem, unde dicitur Eccli. XVII, 6. — *sensus implevit corda illorum, et bona, et mala ostendit illis*. Sed per peccatum hic sensus est corruptus, et quasi inveteratus, Bar. III, 11. — *inveterasti in terra aliena*, et per consequens pulchritudinem et decorem suum amisit. Thren. I, 6. — *egressus est a filia Sion omnis decor eius*. Monet ergo apostolus ut reformemur, id est, iterato formam et decorem mentis assumamus, quem nostra mens habuit, quod quidem fit per gratiam spiritus sancti, ad quam participando homo studium habere debet, ita scilicet ut qui eam nondum perceperunt, eam percipiant, et qui

victime sera salée avec le sel." Or le sel signifie la discrétion de la sagesse[881]. D'où <ces paroles de l'Apôtre dans son épître> aux Colossiens : "Conduisez-vous avec sagesse envers ceux du dehors, en rachetant le temps. Que votre parole soit accompagnée de grâce et assaisonnée de sel**,** " Aussi ajoute-t-il ici ce sera votre culte raisonnable, c'est-à-dire offrez à Dieu avec discrétion vos corps comme une hostie, soit par le martyre, soit par l'abstinence, soit par quelque autre œuvre de justice : "Que tout se fasse chez vous honnêtement et avec ordre[882]." Et encore : "L'honneur du roi est d'aimer le jugement."

964. — Autre est le comportement de l'homme juste dans ses actes intérieurs par lesquels il honore Dieu, et autre son comportement dans ses actes extérieurs[883]. Car le bien de l'homme et sa justice consistent principalement dans les actes intérieurs, à savoir ceux par lesquels l'homme croit, espère et aime. D'où ces paroles de Luc : "Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous." Mais ils ne consistent pas principalement dans les actes extérieurs : "Le Règne de Dieu n'est pas nourriture et boisson." Les actes intérieurs revêtent donc le caractère de fin, qu'on recherche pour elle-même; tandis que les actes extérieurs, pour lesquels les corps sont offerts à Dieu, ont pour ainsi dire le caractère de moyens qui sont ordonnés à la fin. Or dans ce qu'on recherche comme fin on ne met aucune mesure, mais plus la chose est grande, meilleure elle est. En revanche, dans ce qui est recherché en vue de la fin, on admet une mesure proportionnée à cette fin. Par exemple, un médecin procure la santé autant qu'il le peut, et administre un traitement non pas seulement autant qu'il le peut, mais dans la mesure où il le juge expédient pour obtenir la santé. Semblablement l'homme ne doit mettre aucune mesure dans la foi, l'espérance et la

[881] Lieux parallèles 4 Sentences dist. 6, Q. 2, a. 1, Q. 3, sol. 3 ad tertium; Somme Théologique 1a-2ae, Q. 102, a. 3, sol. 14; Super Psalmos, in Ps. 10, 5b.

[882] 1 Corinthiens 14, 40. L'addition des mots in vobis (chez VOUS) figure dans la Biblia latina, éd. Adolph Rusch, vol. IV, p. 332a; voir aussi DOM SABATIER, Bibl. sacr., t. III (Notae ad versionem antiquam), p. 712.

[883] Lieux parallèles Somme Théologique 1 Q. 64, a. 4; 2a-2 Q. 17, a. 5, sol. 2; Q. 27, a. 6; Q. 81, a. 7; 3Sentences dist. 33, Q. 1, a. 3, q. 4; De virtut., Q. 1, a. 1; De caritate, Q. 2, a. 9.

illam perceperunt, in ea proficiant. Eph. IV, 23. — *renovamini spiritu mentis vestrae*. Ps. CII, 5. — *renovabitur ut aquilae iuventus tua*. Vel aliter *renovamini*, scilicet in exterioribus actibus, *in novitate sensus vestri*, id est secundum novitatem gratiae, quam mente percepistis. Tertio assignat rationem admonitionis praedictae, cum dicit *ut probetis quae sit voluntas*. Circa quod considerandum est, quod, sicut homo qui habet gustum infectum, non habet rectum iudicium de saporibus sed ea quae sunt suavia interdum abominatur, ea vero quae sunt abominabilia appetit, qui autem habet gustum sanum, rectum iudicium de saporibus habet; ita homo qui habet corruptum affectum quasi conformatum rebus saecularibus, non habet rectum iudicium de bono; sed ille qui habet rectum et sanum affectum, sensu eius innovato per gratiam, rectum iudicium habet de bono. Ideo ergo dixit : *nolite conformari huic saeculo, sed renovamini in novitate sensus vestri, ut probetis*, id est, experimento cognoscatis. —Ps. XXXIII, 9. — *gustate et videte, quoniam suavis est dominus—, quae sit voluntas Dei*, qua scilicet vult vos esse salvos. —I Thess. IV, 3. — *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra—, bona*, id est, vult bonum honestum nos velle, et ad hoc suis praeceptis nos inducit. —Mich. VI, 8. — *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Deus requirat a te—, et beneplacens*, inquantum scilicet bene disposito est delectabile id, quod Deus vult nos velle. Ps. XVIII, v. 9. — *iustitiae domini rectae laetificantes corda*. Et non tantum utilis ad finem consequendum, sed etiam *perfecta*, quasi coniungens nos fini. Matth. V, 48. — *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est*. Gen. XVII, 1. — *ambula coram me, et esto perfectus*. Talem ergo experiuntur Dei voluntatem illi, qui non conformantur huic saeculo, sed reformantur in novitate sensus sui. Illi autem qui in vetustate permanent, saeculo conformati, iudicant Dei voluntatem non esse bonam, sed gravem et inutilem. Eccli. VI, 21. — *quam aspera est sapientia indoctis hominibus*. Deinde, cum dicit *dico*

charité; il est d'autant plus parfait qu'il croit, espère et aime davantage. C'est pour cette raison qu'il est écrit : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force." Mais dans les actes extérieurs il y a une mesure de discrétion à observer proportionnellement à la charité. Ce qui fait dire à Jérôme : "L'homme raisonnable ne perd-il pas sa dignité lorsque, préférant le jeûne ou les veilles à l'intégrité de ses facultés, il se laisse infliger le nom d'homme triste ou insensé, parce qu'il se livre au chant des psaumes et des offices ?

965. — B. Lorsqu'il dit : 2 *Et ne vous conformez point, etc.*, <l'Apôtre> montre comment l'homme doit s'offrir à Dieu quant à l'âme.

1. Et il défend en premier lieu de se conformer au siècle, lorsqu'il dit : *Et ne vous conformez point à ce siècle*, c'est-à-dire aux choses qui passent avec le temps. Car le siècle présent est comme la mesure des choses qui s'écoulent avec le temps. Or l'homme se conforme aux choses temporelles par l'affection, en s'y attachant avec amour : "Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées."

— "La religion pure et sans tache devant Dieu le Père, la voici : Visiter les orphelins et les veuves dans leurs tribulations, et se garder sans tache à l'écart de ce siècle." On se conforme aussi à ce siècle en imitant la conduite de ceux qui vivent à la manière du siècle : "Je vous dis donc, et je vous adjure dans le Seigneur de ne plus marcher comme les Gentils, qui marchent dans la vanité de leurs pensées."

966. — 2. En deuxième lieu, <l'Apôtre> commande la réforme intérieure du jugement, lorsqu'il dit : *mais réformez-vous par le renouvellement de votre esprit*. L'esprit de l'homme est pris ici pour la raison, en tant que par elle l'homme juge de ce qu'il doit accomplir. Or l'homme a reçu dans sa création un esprit intègre et vigoureux; d'où ces paroles de l'Ecclésiastique : "<Dieu> a rempli leur cœur de sens et il leur a montré les biens et les maux."

Mais par le péché cet esprit s'est corrompu et a semblé vieillir : "Tu as vieilli dans une terre

enim per gratiam, etc., docet qualiter donis Dei homo debeat uti. Et primo docet hoc quantum ad dona quae non sunt omnibus communia, sicut sunt gratiae gratis datae; secundo, quantum ad donum charitatis, quod est omnibus commune, ibi *dilectio sine simulatione*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo docet in generali, quomodo debeat homo uti gratiis gratis datis; secundo exequitur hoc per partes ibi *habentes autem donationes*. Circa primum duo facit. Primo proponit documentum; secundo rationem assignat, ibi *sicut enim in uno corpore*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo excludit superfluum, dicens : monui quod reformemini in novitate sensus vestri, quod quidem moderate facere debetis, *dico enim*, id est, mando, *per gratiam*, apostolatus et auctoritate apostolica, *quae data est mihi*. Gal. II, 9. — *cum cognovissent gratiam quae data est mihi inter gentes*. Eph. III, 8. — *mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec*, etc., *omnibus qui sunt inter vos*, quia omnibus est hoc utile. 1 Co c. VII, 7. — *volo omnes homines esse sicut meipsum*. Hoc, inquam, mando, *non plus sapere, quam oportet sapere*, id est, nullus praesumat, de sensu aut sapientia sua confidens supra suam mensuram. Eccle. VII, 17. — *non plus sapias quam necesse est*. Ps. CXXX, 1. — *neque ambulavi in magnis, neque in mirabilibus super me*. Secundo hortatur ad id quod est medium dicens *sed sapere ad sobrietatem*, scilicet mando vobis ut mensurate sapiatis secundum gratiam vobis datam. Sobrietas enim mensuram importat. Et quamvis proprie dicatur circa potum vini, potest tamen accipi circa quamlibet materiam, in qua homo debitam mensuram observat. Tit. II, v. 12. — *sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo*. Tertio docet secundum quid accipienda sit mensuram medii, dicens *et hoc*, inquam, *sicut Deus unicuique divisit*, id est distribuit, *mensuram fidei*, id est mensuram donorum suorum, quae ordinatur ad fidei aedificationem. 1 Co XII, 7. — *unicuique datur manifestatio spiritus ad*

étrangère "; et par conséquent il a perdu sa noblesse et sa beauté : "Toute la beauté de la fille de Sion s'est retirée d'elle." L'Apôtre nous avertit donc de nous réformer, c'est-à-dire de reprendre de nouveau la forme et la beauté que notre âme avait <autrefois>; ce qui se fait par la grâce de l'Esprit-Saint, à laquelle l'homme doit se prêter avec ardeur par sa participation, c'est-à-dire de telle sorte que ceux qui ne l'ont pas encore reçue la reçoive, et que ceux qui l'ont reçue en profitent : "Renouvelez-vous par l'esprit de votre esprit." — "Ta jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle." Ou autrement réformez-vous, à savoir dans les actes extérieurs, par le renouvellement de votre esprit, c'est-à-dire selon la grâce nouvelle que vous avez reçue dans votre âme.

967. — 3. Enfin, <l'Apôtre> donne la raison de l'avertissement dont on vient de parler, lorsqu'il dit : *afin que vous éprouviez quelle est la volonté, etc*. Sur ce point il faut faire la remarque <suivante> : De même que l'homme qui a un goût corrompu ne peut juger correctement les saveurs et se prend parfois à détester ce qui est suave, ou à l'opposé recherche ce qui est détestable, tandis que celui qui a un goût sain juge correctement les saveurs; ainsi l'homme dont l'affection est corrompue par une sorte de conformité avec les choses du siècle ne porte pas un jugement correct sur le bien, tandis que celui qui a l'affection droite et saine, son esprit étant renouvelé par la grâce, porte un jugement correct sur le bien. Voilà pourquoi <l'Apôtre> a dit : ne vous conformez point à ce siècle, mais réformez-vous par le renouvellement de votre esprit, afin que vous éprouviez, c'est-à-dire que vous reconnaissiez par l'expérience[884]."
— "Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux." — quelle est la volonté de Dieu, c'est-à-dire celle par laquelle il veut que vous soyez sauvés — "La volonté de Dieu, c'est votre sanctification." — <qui est> bonne, c'est-à-dire <qui> veut que nous voulions nous-mêmes le bien honorable, et nous y exhorte

[884] Voir Glosa in Rom. XII, 2 (GPL, col. 1497 B).

utilitatem. Dat enim Deus huiusmodi dona, non eadem omnibus, sed diversa diversis distribuit, secundum illud 1 Co XII, 4. — *divisiones gratiarum sunt*. Nec omnibus aequaliter dat sed unicuique secundum certam mensuram. Eph. IV, 7. — *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. Et ideo apostolus sobrie sapiens secundum hanc mensuram dicebat 2 Co X, 13. — *non autem in immensum gloriamur, sed secundum mensuram regulae, qua mensus est nobis Deus*. Soli autem Christo datus est spiritus non ad mensuram, ut dicitur Io. III, 34. Non solum autem alias gratias gratis datas dat Deus mensurate sed etiam ipsam fidem quae per dilectionem operatur. Unde Lc. XVII, v. 5 discipuli Christo dixerunt : *domine, adauge nobis fidem*.	par ses préceptes — "Je t'indiquerai, ô homme, ce qui est bon et ce que le Seigneur requiert de toi." —, agréable, en tant que pour l'homme bien disposé il est agréable de vouloir ce que Dieu veut : "Les justices du Seigneur sont droites, elles réjouissent les cœurs." Et non seulement <la volonté de Dieu> est utile pour atteindre notre fin, mais elle est aussi parfaite, nous unissant pour ainsi dire à notre fin : "Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait." — "Marche devant moi et sois parfait." Or ceux-là font l'expérience de cette volonté de Dieu, qui ne se conforment pas à ce siècle, mais qui sont réformés par le renouvellement de leur esprit. Au contraire, ceux qui demeurent dans leur décrépitude, conformes au siècle, estiment que la volonté de Dieu n'est pas bonne, mais pesante et inutile : "Que la sagesse est extrêmement amère aux hommes ignorants." **968. — II**. Lorsqu'il ajoute : *Car je dis, en vertu de la grâce, etc.*, <l'Apôtre> enseigne comment l'homme doit user des dons de Dieu. Et : — Il expose d'abord son enseignement quant aux dons qui ne sont pas communs à tous, comme le sont les grâces gratuitement données. — Puis, quant au don de la charité, qui est commun à tous [n° 983] [885] — "Que votre dilection soit sans simulation, etc." Sur le premier de ces points <L'Apôtre> enseigne d'abord en général comment l'homme doit user des dons gratuitement donnés[886]. Puis, il développe cela en détail [n° 976] : 6 "Nous avons toutefois des dons différents." Sur l'usage des dons gratuitement donnés : <L'Apôtre> commence par proposer son enseignement. Puis, il en donne la raison [n° 972] 4 "Car,

[885] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia-2 Q. 111, a. 1; 3 Con>. Gentiles c. 154; Compend. dieol., c. 214; Ad Rom. 1, 4, lect. 3 (éd. Marietti, n° 46); Ad Ephes. 1, 6b, lect. 2 (éd. Marietti, n 15).

[886] Par définition, toute grâce est gratuite. Cependant la théologie distingue (Somme Théologique 1a-2ae, Q. 111, a. 1) la grâce qui sanctifie la personne qui la reçoit, dite gratia gratum faciens, ou "grâce qui rend agréable (à Dieu)", et la "grâce gratuitement donnée", gratia gratis data, qui permet de coopérer au salut d'autrui. Saint Paul les appelle "charismes." N'étant destinés qu'â la sanctification d'autrui, les charismes sont donnés indépendamment de la sainteté personnelle de qui en est gratifié. En eux se manifeste donc tout particulièrement la gratuité de la grâce divine d'où leur nom de grâce gratuitement donnée.

	comme dans un seul corps, etc." **969. —** En proposant son enseignement, il écarte premièrement ce qui est inutile : Je vous ai avertis de vous réformer par le renouvellement de votre esprit et de devoir le faire avec modération, car je dis, c'est-à-dire je vous commande, en vertu de la grâce, de l'apostolat et par mon autorité d'apôtre, qui m'a été donnée — "Ayant connu la grâce qui m'a été donnée." Et : "A moi, le moindre des saints, a été donnée cette grâce d'annoncer parmi les Gentils les richesses insondables du Christ " – à tous ceux qui sont parmi vous, parce que <mon commandement> est utile à tous : "Je veux que tous les hommes soient comme moi[887]." Je vous commande, dis-je, de ne pas s'exalter en pensée plus qu'il ne convient, c'est-à-dire que personne ne présume de son sens ou de sa sagesse en se confiant exagérément en soi-même : "Ne sois pas plus sage qu'il n'est nécessaire." — "Je n'ai pas marché dans les grandeurs, ni dans les choses merveilleuses au-dessus de moi." **970. —** Ensuite, <l'Apôtre> exhorte à <se conduire selon> un juste milieu, en disant : *mais de penser avec sobriété,* c'est-à-dire je vous commande d'être sage avec mesure selon la grâce qui vous a été donnée. <Le mot> "sobriété" suppose la mesure[888]. Et bien qu'on se serve de cette expression à l'égard du breuvage du vin, on peut pourtant l'appliquer à toute matière dans laquelle l'homme observe une mesure légitime : "La grâce de Dieu Notre Sauveur est apparue à tous les hommes, nous enseignant à renoncer à l'impiété et aux désirs du siècle, et à vivre sobrement, justement et pieusement dans ce siècle**.** **971**. Enfin, <l'Apôtre> enseigne comment il faut comprendre cette mesure du juste milieu, en disant : *et selon la mesure de la foi,* c'est-à-dire la mesure des dons <de Dieu>, laquelle est ordonnée à l'édification de la foi, que Dieu a départie à chacun, c'est-à-dire a distribuée : "A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité." Car Dieu accorde les

[887] 1 Corinthiens 7, 7. Le mot hommes (hommes) figure dans la Vetus latina, voir DOM SABATIER, Bibl. sacr., t. 1H, p. 678 (Textus et notae ad versionem antiquam).
[888] Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2ae, Q. 149, a. 1.

	dons de ce genre, non pas les mêmes à tous, mais il distribue à chacun des dons différents, selon cette autre parole <de l'Apôtre> : "Il y a diversité de grâces." Il ne donne pas non plus à tous également, mais à chacun selon une mesure déterminée : "chacun de nous a été donnée la grâce, selon la mesure du don du Christ." Et voilà pourquoi l'Apôtre, avec sa sobre sagesse, disait selon cette mesure : "Nous ne nous glorifierons pas démesurément, mais selon la mesure de la règle que Dieu nous a mesurée." Au Christ seul a été donné l'Esprit sans mesure, comme il est dit dans <l'évangile de> Jean[889]. Or Dieu accorde avec mesure non seulement les autres grâces gratuitement données, mais aussi la foi elle-même, qui opère par la charité[890]; ce qui fait dire aux disciples du Christ "Augmente en nous la foi."
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 4 à 13]**
	[n° 972] 4 Car, comme dans un seul corps nous avons beaucoup de membres, et que tous les membres n'ont point la même fonction, [n° 973] 5 ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps dans le Christ, étant tous en parti culier les membres les uns des autres. [n° 976] 6 Nous avons toutefois des dons différents, selon la grâce qui nous a été donnée : soit la prophétie, en accord avec la foi; [n° 980] 7 soit le ministère, en exerçant ce ministère, soit celui qui enseigne, dans l'enseignement; [n° 981] 8 celui qui exhorte, en exhortant; celui qui distribue, <agira> avec simplicité; celui qui préside <le fera> avec sollicitude celui qui exerce la miséricorde <le fera> avec joie. [n° 983] 9 Que votre dilection soit sans simulation, haïssant le mal, vous attachant au bien; [n° 985] 10 vous aimant les uns les autres avec la charité fraternelle; vous prévenant d'honneur les uns les autres;

[889] Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu; car Dieu ne donne pas l'Esprit avec mesure " Un 3, 34).
[890] Voir Glosa in Rom. XII, 3 (GPL, col. 1498 B). l2. Lc 17, 5.

	[n° 987] 11 dans votre sollicitude ne <soyez> pas paresseux; soyez fervents d'esprit, servant le Seigneur; [n° 990] 12 soyez joyeux dans l'espérance, patients dans la tribulation; persévérants dans la prière; [n° 993] 13 prenant part aux nécessités des saints; pratiquant l'hospitalité.
[86220] Super Rom., cap. 12 l. 2 Praemissa admonitione, hic apostolus rationem assignat sumptam ex similitudine corporis mystici ad corpus naturale. Et primo in corpore naturali tangit tria. Primo quidem corporis unitatem, cum dicit *sicut enim in uno corpore*; secundo, membrorum pluralitatem, cum dicit *multa membra habemus* : est enim corpus humanum organicum ex diversitate membrorum constitutum; tertio officiorum diversitatem, cum dicit *omnia autem membra non eumdem actum habent*. Frustra enim esset membrorum diversitas, nisi ad diversos actus ordinarentur. Deinde aptat haec tria ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia. Eph. I, v. 22. — *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus eius*. Circa quod etiam tria tangit. Primo quidem fidelium quasi membrorum multitudinem, cum dicit *ita multi*. Lc. XIV, v. 16. — *homo quidam fecit coenam magnam, et vocavit multos*. Is. LIV, 1. — *multi filii desertae*. Quamvis enim sint pauci per comparationem ad infructuosam multitudinem damnatorum, secundum illud Matth. VII, 14. — *arcta est via quae ducit ad vitam, et pauci inveniunt eam*, tamen absolute loquendo sunt multi. Apoc. VII, 9. — *post haec vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat*. Secundo tangit	**972. — I**. Après avoir donné son avertissement [n° 953 et 968], l'Apôtre en donne ici la raison en prenant une comparaison entre le Corps mystique[891] et le corps naturel. **A**. Et d'abord, concernant le corps naturel il mentionne trois choses : 1. Premièrement l'unité du corps, lorsqu'il dit : 4 *Car, comme dans un seul corps*. 2. Deuxièmement la diversité des membres, lorsqu'il dit : *nous avons beaucoup de membres;* en effet, le corps humain organisé est constitué à partir de la diversité des membres. 3. Troisièmement la diversité des fonctions, lorsqu'il dit : *et que tous les membres n'ont point la même fonction*. En effet, la diversité des membres serait inutile s'ils n'étaient ordonnés à des fonctions diverses. **973. — B**. <L'Apôtre>[892] applique en suite ces trois caractères au Corps mystique du Christ, qui est l'Eglise : "Il l'a établi chef sur toute l'Église, qui est son Corps." Pour procéder à cette comparaison <l'Apôtre> mentionne encore trois choses : 1. Il mentionne d'abord la multitude des fidèles, qui sont comme les membres <de ce Corps>, lorsqu'il dit : *ainsi, à plusieurs*. — "Un homme fit un grand dîner et y appela beaucoup de monde." Et : "Les fils de la délaissée seront plus nombreux." Car, bien

[891] On sait que l'expression corpus mysticum a d'abord désigné le corps eucharistique, non pour nier sa réalité de corps du Christ, mais pour indiquer son invisibilité. L'Eglise est bien corps, mais elle l'est si réellement et si évidemment, grâce à saint Paul, qu'on n'éprouve aucun besoin de définir la nature pamculière de ce corps. A la suite d'une longue évolution de plusieurs siécles, l'euchanstie est de plus en plus souvent qualifiée de corpus verum (vrai corps), ce qui insiste sur la réalité de la présence du Christ, tandis que l'expression çorpus mysticum devient progressivement la désignation propre de l'Eglise. Cette évolution est en voie de consolidation défi nitive chez saint Thomas; voir Henri DE LUBAC, Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age, p. 127-128.

[892] Lieux parallèles Somme Théologique 3a, Q. 8, a. 1." ; 3 Sentences dist. 13, Q. 2, a. l; a. 2; 4Sentences dist. 9, a. 2, q De veritate, Q. 29, a. 4 et 5; Compend. theol., c. 214; Ad Ephes. 1, 23, lect. 8 (éd. Marietti, n° 70."); Ad CoL 1, 18s., lect. 5 (éd. Marietti, n° 46".).

corporis mystici unitatem, cum dicit *unum corpus sumus*. Eph. II, 16. — *ut reconciliet ambos in uno corpore*, et cetera. Huius autem corporis mystici est unitas spiritualis, per quam fide et affectu charitatis invicem unimur Deo, secundum illud Eph. IV, 4. — *unum corpus, et unus spiritus*. Et quia spiritus unitatis a Christo in nos derivatur, supra VIII, 9. — *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius* ideo subdit *in Christo*, qui per spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo. Io. XVII, 2 s. : *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*. Tertio tangit officiorum diversitatem ad utilitatem communem reductam, dicens *singuli autem alter alterius membra*. Membrum enim quodlibet proprium actum habet et virtutem; inquantum ergo unum membrum sua virtute et actu alteri prodest, dicitur membrum alterius, sicut pes dicitur membrum oculi, inquantum oculum defert, et oculus dicitur membrum pedis, inquantum dirigit pedem. 1 Co XII, 2. — *non potest dicere oculus manui : opera tua non indigeo*. Ita etiam in corpore mystico ille qui accepit gratiam prophetiae, indiget illo qui accepit gratiam sanitatum, et ita est in omnibus aliis. Unde dum unusquisque fidelis secundum gratiam sibi datam alteri servit, efficitur alterius membrum. Gal. ult. : *alter alterius onera portate*. I Petr. IV, 10. — *unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes*. Deinde, cum dicit *habentes autem donationes*, exequitur per partes monitionem, quam supra posuerat de sobrio et moderato gratiae usu. Et primo ponit gratiarum diversitatem, dicens : *sumus*, inquam, *alter alterius membra*, non secundum eamdem gratiam, sed *habentes* diversas *donationes differentes*, non ex diversitate meritorum, sed *secundum gratiam* quae data est nobis. 1 Co VII, 7. — *unusquisque proprium donum habet ex Deo, unus quidem sic, alius vero sic*. Matth. XXV, 14 s. : *vocavit servos suos, et tradidit illis bona sua, et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum*. Secundo docet diversarum gratiarum usum, et, primo, in rebus divinis, quantum ad cognitionem quidem, dicens : *sive*

qu'ils soient en petit nombre comparés à la multitude stérile des réprouvés, selon cette parole de Matthieu : "Resserrée est la voie qui conduit à la vie et il en est peu qui la trouvent ", cependant, absolument parlant, ils sont en grand nombre : "Après cela, je vis une grande foule que personne ne pouvait compter."

974. — 2. Ensuite, il mentionne l'unité du Corps mystique, lorsqu'il dit : "*Pour réconcilier à Dieu par la croix les deux <peuples> réunis en un seul corps, détruisant en lui-même leurs inimitiés*." Or l'unité de ce Corps mystique est spirituelle, et cette unité nous unit les uns et les autres à Dieu par la foi et la dilection, selon ce passage <de l'Apôtre> aux Ephésiens "Soyez un seul corps et un seul esprit." Et parce que l'Esprit d'unité dérive du Christ vers nous, comme on l'a dit plus haut : "Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas à lui." <l'Apôtre> ajoute : *dans le Christ* qui, en nous donnant son Esprit, nous unit les uns aux autres et à Dieu : "Pour qu'ils soient un" en nous, "comme nous aussi nous sommes un."

975. — 3. Enfin, il mentionne la diversité des fonctions qui se réduit à l'utilité commune, en disant *: étant tous en particulier les membres les uns des autres*. Car chaque membre a sa fonction propre et sa propre vertu; et par conséquent, en tant que par sa vertu et par sa fonction il est utile à un autre membre, on dit qu'il en est le membre, comme le pied est appelé membre de l'œil, en tant qu'il porte l'œil, et l'œil le membre du pied, en tant qu'il dirige le pied : "L'œil ne peut pas dire à la main : "Je n'ai pas besoin de ton office." De même également, dans le Corps mystique, celui qui a reçu le don de prophétie a besoin de celui qui a reçu le don des guérisons, et il en est ainsi de tous les autres. Par conséquent, chaque fidèle, en servant l'autre selon la grâce qui lui a été donnée, devient membre de l'autre "Portez les fardeaux les uns des autres "

— "Chacun de vous mettant au service des autres la grâce qu'il a reçue, comme de bons dispensateurs de la grâce multiforme de Dieu "

976. En disant : 6 Nous avons toutefois des dons, <l'Apôtre> développe en détail

prophetia, quam habentes, utamur ea secundum rationem fidei. Dicitur autem prophetia quaedam apparitio ex revelatione divina eorum quae sunt procul. Unde I Reg. IX, 9 dicitur : *qui propheta hodie dicitur, vocabatur olim videns*. Sunt autem procul a cognitione nostra, secundum se quidem futura contingentia, quae propter defectum sui esse cognoscibilia non sunt; sed res divinae sunt procul a nostra cognitione, non secundum se, cum sint maxime cognoscibiles, quia, ut dicitur I Io. I, 5. — *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*, sed propter defectum intellectus nostri, qui se habet ad ea, quae sunt in seipsis manifestissima, sicut oculus noctuae ad lucem solis. Et quia unumquodque magis proprie dicitur tale, quod est secundum se tale, quam quod est est tale secundum aliud; inde est quod magis proprie dicuntur esse procul a cognitione nostra futura contingentia. Et propter hoc horum proprie est prophetia. Amos c. III, 7. — *non faciet dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum*. Dicitur tamen prophetia communiter etiam revelatio quorumcumque occultorum. Hoc autem donum prophetiae, non solum fuit in veteri testamento, sed etiam in novo Ioel II, 28. — *effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri*. Dicuntur etiam prophetae in novo testamento, qui prophetica dicta exponunt, quia sacra Scriptura eodem spiritu interpretatur quo est condita. Eccli. XXIV, 46. — *adhuc doctrinam quasi prophetiam effundam*. Ordinatur autem prophetiae donum, sicut et aliae gratiae gratis datae, ad fidei aedificationem. 1 Co XII, 7. — *unicuique*

l'avertissement qu'il avait donné plus haut [n° 968] à propos de l'usage sobre et modéré de la grâce. Et il expose en premier lieu la diversité des dons, en disant : *nous sommes, ai-je dit, les membres les uns des autres, non selon le même don, mais ayant des dons différents, non à cause de la diversité de nos mérites, mais selon la grâce qui nous a été donnée*. — "Chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un d'une manière et l'autre d'une autre." Et : "Il appela ses serviteurs et leur remit ses biens. A l'un il donna cinq talents, à un autre deux, à un autre un, à chacun selon sa capacité."

977. — II. En second lieu, <l'Apôtre> donne un enseignement sur l'usage des différents dons, et

A. Tout d'abord à l'égard des choses divines, quant à leur connaissance, en disant : *soit la prophétie*, dont nous devons user, si nous en avons reçu le don, en accord avec la foi.

978. — Or[893] on appelle prophétie une sorte d'apparition, par révélation divine, de choses qui sont éloignées. D'où ces paroles du premier livre des Rois : "Celui qui est appelé prophète aujourd'hui se nommait autrefois voyant." Sont éloignés de notre connaissance les futurs contingents[894] en eux-mêmes, lesquels ne sont pas objet de connaissance à cause de leur défaut d'existence; tandis que les réalités divines sont éloignées de notre connaissance, non en tant que telles, puisqu'elles peuvent être parfaitement connues, selon ce qui est dit dans la première épître de Jean : "Dieu est lumière et il n'y a pas en lui de ténèbres ", mais à cause de la faiblesse de notre intelligence, qui se comporte à l'égard des choses souverainement claires en elles-mêmes,

[893] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2ae, Q. 171, a. 3; 3 Contra Gentiles c. 154; De veritate, Q. 12, a. 2; Super Psalmos, in Ps. 50; Super Isajan, 1, 1.

[894] La philosophie appelle "futurs contingents" les choses dont la réalisation est possible, mais non nécessaire, c'est—â-dire ce dont l'éventualité dépend du libre arbitre de l'homme (ou de la volonté libre de Dieu) c'est ce qui peut ou arriver ou ne pas arriver. N'existant pas encore, ces choses manquent d'être. Or, on ne peut connaître que ce qui est, puisque l'acte de connaissance requiert un objet. Les futurs contingents sont donc, de leur nature propre, hors de la portée de notre connaissance naturelle et ne sont connus que par le don de prophétie, alors que les réalités divines existent au suprême degré et sont donc, par elles-mêmes, suprêmement connaissables. Mais elles ne le sont pas pour nous, à cause de la faiblesse de notre intelligence. D'où la nécessité (relative), pour les connaître, du don de prophétie.

datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Hebr. II, 3 s. : *confirmata est*, scilicet doctrina fidei, *contestante Deo signis et prodigiis, et variis virtutibus, et spiritus sancti distributionibus*. Et ideo prophetia est utendum *secundum rationem fidei*, id est non in vanum sed ut per hoc fides confirmetur, non autem contra fidem. Unde dicitur Deut. XIII, v. 1. — *si surrexerit in medio tui propheta, et dixerit tibi : eamus, et sequamur deos alienos; non audies verba prophetiae illius*, quia scilicet prophetizat contra rationem fidei. Quantum ad sacramenta ministranda subdit *sive ministerium in ministrando*, id est, si quis accepit gratiam vel officium ministerii, puta ut sit episcopus vel sacerdos, qui dicuntur ministri Dei. Is. c. LXI, 6. — *vos sacerdotes domini vocabimini, ministri Dei nostri : dicetur vobis*, exequatur illud diligenter exequendo *in ministrando*, II Tim. IV, 5. — *ministerium tuum imple*. Secundo tangit ea quae pertinent ad res humanas, in quibus potest aliquis alteri subvenire. Primo quidem quantum ad cognitionem vel speculativam vel practicam. Quantum ergo ad speculativam primo dicit *sive qui docet*, id est qui habet officium vel gratiam docendi, utatur *doctrina*, id est ut studiose et fideliter doceat. Iob IV, 3. — *ecce docuisti plurimos*. Matth. ult. : *euntes docete omnes gentes*. Quantum autem ad cognitionem practicam subdit *qui exhortatur*, id est qui habet officium vel gratiam exhortandi homines ad bonum, utatur illo *in exhortando*. Thess. II, v. 3. — *exhortatio nostra non fuit de errore, neque de immunditia, neque in dolo*. Tit. II, v. 15. — *haec loquere et exhortare*. Deinde ponit ea quae pertinent ad exteriora opera, in quibus quandoque aliquis subvenit alicui aliquod donum dando, et quantum ad hoc dicit *qui tribuit*, id est qui habet facultatem tribuendi et gratiam, exequatur hoc *in simplicitate*, ut scilicet nihil mali ex illo intendat, quasi donis homines ad malum alliciens. Vel etiam cum aliquis ex modico dato intendit multo maiora acquirere. Eccli. XX, 14 s. :

comme l'œil de la chouette à la lumière du soleil. Et parce qu'on dit d'une chose qu'elle possède tel caractère plus proprement quand elle le possède par elle-même que lorsqu'il résulte de son rapport à autre chose, il s'ensuit que c'est plus proprement des futurs contingents dont on dit qu'ils sont éloignés de notre connaissance. Et sous ce rapport ils relèvent spécialement de la prophétie : "Le Seigneur Dieu ne fera rien sans avoir révélé son secret à ses serviteurs les prophètes." Cependant la prophétie est aussi appelée communément la révélation des choses cachées quelles qu'elles soient[895]. Or ce don de prophétie a existé non seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans le Nouveau : "Je répandrai mon Esprit sur toute chair; vos fils prophétiseront ainsi que vos filles." On donne aussi, dans le Nouveau Testament, le nom de prophètes à ceux qui exposent des paroles prophétiques, car ce qui est écrit dans l'Ecriture sainte est interprété par le même Esprit : "Je répandrai encore ma doctrine comme une prophétie."

979. — Or, le don de prophétie, comme les autres grâces gratuitement données, est ordonné à l'édification de la foi < A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité." La doctrine de la foi a été confirmée, "Dieu attestant leur témoignage par des signes, des prodiges, par différents effets de sa puissance, et par des dons de l'Esprit-Saint, qu'il a distribués selon sa volonté." Voilà pourquoi il faut user de la prophétie en accord avec la foi, c'est-à-dire non en vain, mais pour que la foi soit confirmée, et non cependant contre elle. Aussi lit-on dans le Deutéronome : "S'il s'élève au milieu de toi un prophète ou quelqu'un qui dise qu'il a vu un songe, qui prédise un signe ou un prodige, si ce qu'il a annoncé arrive et qu'il te dise : "Allons, et suivons des dieux étrangers que tu ne connais pas, et servons-les", tu n'écouteras point les paroles de ce prophète ", à savoir parce qu'il prophétise en désaccord avec la foi.

980. — Quant à l'administration des sacrements, <l'Apôtre> ajoute : 7 *soit le*

[895] C'est—à-dire qu'il s'agisse des futurs contingents ou des réalités divines.

datus insipientis non erit tibi utilis, oculi enim illius septemplices sunt. Exigua dabit, et multa improperabit. Et Prov. c. XI, 28. — *simplicitas iustorum dirigit eos*. Quandoque autem aliquis subvenit alteri, eius curam habendo, et quantum ad hoc dicit *qui praeest*, id est qui est in praelationis officio constitutus, utatur illo officio *in sollicitudine*. Hebr. ult. : *obedite praepositis vestris, et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem reddituri pro animabus vestris*. 2 Co XI, 28. — *sollicitudo omnium Ecclesiarum*. Quandoque autem subvenit aliquis alicui relevando eius miseriam, et quantum ad hoc dicit *qui miseretur*, id est qui habet facultatem et affectum miserendi, exequatur hoc *in hilaritate*, quasi libenter hoc faciens. 2 Co IX, 7. — *non ex tristitia, aut ex necessitate. Hilarem enim datorem diligit Deus*. Eccli. XXXV, 11. — *in omni dato hilarem fac vultum tuum*. Deinde cum dicit *dilectio sine simulatione*, etc., docet usum doni gratuiti, quod est omnibus commune, scilicet charitatis. Et primo ponit ea quae pertinent ad charitatem in generali; secundo ponit quaedam specialiter pertinentia ad dilectionem quorumdam, ibi *necessitatibus sanctorum*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit qualis debeat esse dilectio charitatis ex parte diligentis; secundo, qualiter se debeat habere ad proximum, ibi *charitatem fraternitatis*, etc.; tertio, qualiter se debeat habere ad Deum, ibi *sollicitudine non pigri*. Circa qualitatem autem charitatis tria docet. Primo quidem, quod dilectio debet esse vera. Unde dicit *dilectio sine simulatione*, ut scilicet non tantum in verbo, aut in exteriori apparentia, sed sit in vero cordis affectu, et efficacia operis. I Io. III, 18. — *non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate*. Eccli. VI, 15. — *amico fideli nulla est comparatio*. Secundo docet quod dilectio debet esse pura, cum dicit *odientes malum*. Tunc etiam est pura dilectio, quando homo non

ministère, en exerçant ce ministère, c'est-à-dire si quelqu'un a reçu la grâce ou l'office d'un ministère, par exemple s'il est évêque ou prêtre[896], ces derniers étant appelés ministres de Dieu — "Mais vous, vous serez appelés les prêtres du Seigneur; on vous nommera les ministres de notre Dieu — qu'il y réponde en exerçant diligemment ce ministère. — "Remplis ton ministère."

981. — B. Puis <l'Apôtre> traite de ce qui se rapporte aux choses humaines [n° 977] par lesquelles on peut secourir autrui.

1. Et premièrement, quant à la connaissance spéculative ou pratique.

a. A propos de la connaissance spéculative il dit : soit celui qui enseigne[897], c'est-à-dire celui qui a <reçu> la fonction ou la grâce d'enseigner, qu'il se serve de la doctrine, c'est-à-dire afin d'enseigner avec zèle et fidélité : "Voilà que tu as instruit un grand nombre <de personnes> "

— "Allez donc, enseignez toutes les nations."

b. À propos de la connaissance pratique il ajoute : 8 *celui qui exhorte,* c'est-à-dire celui qui a <reçu> la fonction ou la grâce d'exhorter les hommes au bien, s'en serve en exhortant. — "Notre exhortation a été exempte d'erreur, d'impureté et de fraude." Et encore : "Dis ces choses, exhorte et reprends avec une pleine autorité."

982. — 2. <L'Apôtre> expose ensuite ce qui regarde les œuvres extérieures, par lesquelles, à l'occasion, on secourt autrui en lui donnant un don, et à ce propos il dit : *celui qui distribue,* c'est-à-dire celui qui a reçu la faculté et la grâce de distribuer, qu'il le fasse avec simplicité, c'est-à-dire qu'il ne s'y propose rien de mauvais, comme d'attirer les hommes au mal par des dons. Ou encore, comme si à partir d'un don modique on se proposait d'acquérir des choses plus considérables : "Le don d'un insensé ne te sera pas utile, car il a sept yeux. Il donnera peu et il reprochera beaucoup." Et : "La simplicité des justes les dirigera." Parfois, on secourt autrui en prenant soin de lui, et à ce

[896] Les grâces gratuitement données étant ordonnées à la sanctifi cation d'autrui relèvent du ministère au sens large et donc englobent, de ce point de vue, le ministère sacerdotal. Cependant le pouvoir d'ordre du prêtre ne peut être, au sens strict, considéré comme un charisme.

[897] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 183, a. 2.

consentit amico suo in malum, sed ita diligit hominem, ut eius vitium odiat. Unde dicitur 1 Co XIII, 6. — *non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Ps. CXVIII, 113. — *iniquos odio habui*. Tertio docet quod dilectio debet esse honesta, cum dicit *adhaerentes bono*, ut scilicet aliquis adhaereat alteri propter bonum virtutis. Gal. IV, 18. — *bonum autem aemulamini in bono semper*. Haec est pulchra dilectio, de qua dicitur Eccli. XXIV, 24. — *ego mater pulchrae dilectionis*. Deinde, cum dicit *charitatem fraternitatis*, ostendit qualiter charitas se debeat habere ad proximum. Et primo quantum ad interiorem affectum, cum dicit *charitatem fraternitatis invicem diligentes*; ut scilicet non solum fratres diligamus per charitatem sed etiam diligamus ipsam charitatem, qua eos diligimus et ab eis diligimur. Sic enim si charam habemus charitatem, non de facili eam dissolvi faciemus. Hebr. ult. : *charitas fraternitatis maneat in vobis*. Cant. ult. : *si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, tamquam nihil despiciet illam*. Secundo, quantum ad exteriorem effectum, cum dicit *honore invicem praevenientes*. In quo tria designantur. Primo quidem quod homo proximum in reverentia debet habere, quod pertinet ad rationem honoris. Nullus enim potest vere diligere eum quem despicit. Phil. II, 3. — *in humilitate, superiores invicem arbitrantes*. Quod quidem fit dum aliquis suum defectum considerat et bonum proximi. In honore autem non solum reverentia intelligitur, sed etiam necessariorum subventio, sicut, cum dicitur Ex. XX, 12. — *honora patrem tuum, et matrem tuam*, praecipitur necessariorum subventio, sicut patet per hoc quod dominus, Matth. XV, v. 3 ss., arguit Pharisaeos contra hoc praeceptum impedientes filios a subventione

propos <l'Apôtre> dit : celui qui préside, c'est-à-dire que celui qui a été établi dans la fonction de supérieur s'acquitte de cette fonction avec sollicitude. — "Obéissez à vos préposés et soyez-leur soumis, car ce sont eux qui veillent, comme devant rendre compte de vos âmes." Et encore : "Outre ces choses, qui sont du dehors, il y a ma préoccupation quotidienne : la sollicitude de toutes les Eglises." Parfois on secourt quelqu'un en soulageant sa misère, et à ce propos <l'Apôtre> dit : celui qui exerce la miséricorde, c'est-à-dire que celui qui a la faculté et le désir de faire miséricorde, le fasse avec joie, comme s'y portant volontiers : "Que chacun <donne> comme il l'a résolu en son cœur, non avec tristesse ou par nécessité; car Dieu aime celui qui donne avec joie." Et encore : "Dans tout don montre un visage joyeux."

983. — Lorsque <l'Apôtre> ajoute [n° 968] : Que votre dilection soit sans simulation, etc., il donne un enseignement sur l'usage d'un don gratuit, qui est commun à tous, c'est-à-dire de la charité. Et il expose

a) D'abord, ce qui convient à la charité en général.

b) Ensuite, ce qui convient spécialement à la dilection envers certaines personnes [n° 993] : 13 prenant part aux nécessités des saints, etc.

a. Sur le premier de ces points, <l'Apôtre> montre trois choses

— Premièrement, qu'elle doit être du côté de celui qui aime la dilection de sa charité.

— Deuxièmement, comment elle doit s'exercer à l'égard du prochain [n° 985] : 10 vous aimant les uns les autres avec la charité fraternelle.

— Troisièmement, comment elle doit s'exercer à l'égard de Dieu [n° 987] : dans votre sollicitude ne <soyez> pas paresseux.

984. — À propos de la qualité de la charité[898], <l'Apôtre> enseigne trois choses :

[898] Les termes " amour", "dilection", "charité" (amor, dilectio, caritas) ne sont pas strictement synonymes pour saint Thomas. " Ces trois termes signifient l'acte (d'aimer) de manière différente : amour est celui qui, des trois, " la signification la plus commune. En effet, la dilection ou la charité impliquent l'amour, mais la réciproque n'est pas vraie. La dilection, comme le nom l'indique, ajoute à l'amour l'idée d'une élection préalable, de sorte que la dilection ne réside pas dans la puissance concupiscible, mais seulement dans la volonté et la seule nature raisonnable. La charité, d'autre part, ajoute à l'amour l'idée d'une certaine perfection, en ce que l'objet aimé est estimé d'un grand prix"

parentum. Secundo designatur quod effectus dilectionis debet mutuo exhiberi, ut scilicet homo non solum velit beneficia recipere, sed etiam exhibere. Eccli. IV, 36. — *non sit porrecta manus tua ad accipiendum, et ad dandum collecta*. Et XIV, 15 s. : *in divisione sortis da et accipe*. Et hoc designat, cum dicit *invicem*. Tertio designatur quod effectus dilectionis debet esse promptus et velox, quod designatur, cum dicit *praevenientes*, ut scilicet aliquis praeveniat amicum in beneficiis. Eccli. c. XXXVII, 1. — *omnis amicus dicet : et ego amicitiam copulavi*. Deinde, cum dicit *sollicitudine*, etc., ostendit qualiter se debeat habere dilectio charitatis ad Deum. Et primo incipit ab ipsa rationis attentione, cum dicit *sollicitudine* sitis *non pigri*, scilicet ad serviendum Deo. Mich. VI, 8. — *indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Deus requirat a te*; postea subdit : *sollicite ambulare cum Deo tuo*. II Tim. II, 15. — *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Secundo, quantum ad effectum, cum dicit *spiritu* sitis *ferventes*, scilicet in Dei dilectione. Procedit autem fervor ex abundantia caloris, unde fervor spiritus dicitur, quia propter abundantiam divinae dilectionis totus homo fervet in Deum, Act. XVIII, 25 dicitur quod Apollo fervens spiritu loquebatur. I Thes. ult. : *spiritum nolite extinguere*. Tertio, quantum ad exterius obsequium, cum dicit *domino servientes*, scilicet servitute latriae, quae soli Deo debetur. Deut. VI, 13. — *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*. Ps. II, 11. — *servite domino in timore*. Vel, secundum aliam litteram : *tempori servientes*, ut scilicet Dei servitium congruo tempore faciamus. Eccle. VIII, 6. — *omni negotio tempus est, et opportunitas*. Quarto, quantum ad mercedem servitutis, cum dicit *spe gaudentes*, scilicet mercedis, quae est Dei fruitio. Gen. XV, 2. — *ego dominus merces tua magna nimis*. Supra V, 2. —

D'abord, que la dilection doit être vraie, ce qui lui fait dire : Que votre dilection soit sans simulation, en sorte qu'elle ne soit pas seulement en paroles ou d'apparence extérieure, mais qu'elle soit selon une véritable affection du cœur accompagnée de l'efficacité de l'œuvre : "N'aimons point par la parole ou par la langue, mais en acte et en vérité." Et encore : "Rien n'est comparable à un ami fidèle[899]."

Puis, il enseigne que cette dilection doit être pure, lorsqu'il dit : *haïssant le mal*. Car la dilection est pure lorsque l'homme ne s'accorde pas avec son ami en vue du mal; au contraire il l'aime dans la mesure où il prend ses vices en aversion. Aussi est-il dit : "<La charité> ne se réjouit pas de l'iniquité, mais elle met sa joie dans la vérité " Et encore : "J'ai eu en haine les hommes iniques."

Enfin, il enseigne que cette dilection doit être honnête, lorsqu'il dit : *vous attachant au bien*, c'est-à-dire que vous vous attachiez à autrui à cause du bien de la vertu : "Au reste, attachez-vous au bien pour le bien, en tout temps, et non pas seulement lorsque je suis présent parmi vous." Telle est cette belle dilection, dont il est dit : "Moi, je suis la mère de la belle dilection[900]."

985. — Deuxièmement, lorsque <l'Apôtre> dit : 10 avec la charité fraternelle, il montre comment la charité doit s'exercer à l'égard du prochain :

1. Quant à l'affection intérieure, quand il dit : *vous aimant les uns les autres avec la charité fraternelle*, c'est-à-dire de sorte que nous aimions nos frères non seulement par la charité, mais aussi la charité elle-même qui nous les fait aimer et nous fait aimer d'eux. Car si la charité nous est chère à ce point, nous ne la laisserons pas facilement se briser : "Que la charité fraternelle demeure en vous." Et encore : "Quand un homme aurait donné toutes les richesses de sa maison pour l'amour, il les mépriserait comme un."

(Somme Théologique 1a-2ae, Q. 26, a. 3), sans doute à cause du rapport de caritas avec carus, "chers, qui, en latin comme en français, a les deux sens " coûteux " et aimé." Mais ces distinctions ne doivent pas être forcées. — Lieux parallèles 3 Sentences dist. 27, Q. 2, a. 1; De div. nom., c. 4, lect. 9.

[899] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 183, a. 2.

[900] Eccli (Si) 24, 24. Ce verset ne figure que dans la Vulgate et dans quelques manuscrits grecs.

gloriamur in spe gloriae filiorum Dei. Facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis, sed tamen affligit ratione dilationis. Prov. XIII, 12. — *spes quae differtur affligit animam*. Quinto, quantum ad difficultatem quam homo patitur in Dei servitio. Unde subdit *in tribulatione*, scilicet quam propter Deum sustinetis, sitis *patientes*. Supra V, v. 3. — *tribulatio patientiam operatur*. Sexto quantum ad omnia praedicta dicit *orationi instantes*, in quo orationis assiduitas designatur. Lc. XVIII, 1. — *oportet semper orare, et numquam deficere*. II Thess. V, 17. — *sine intermissione orate*. Per orationem enim in nobis sollicitudo excitatur, fervor accenditur, ad Dei servitium incitamur, gaudium spei in nobis augetur et auxilium in tribulatione promeremur. Ps. CXIX, 1. — *ad dominum, cum tribularer, clamavi, et exaudivit me*. Deinde, cum dicit *necessitatibus sanctorum*, etc., determinat de charitate quantum ad speciales quasdam personas. Et primo quidem quantum ad indigentes; secundo quantum ad inimicos, ibi *benedicite persequentibus vos*. Circa primum duo facit. Primo inducit ad exhibenda beneficia charitatis indigentibus in universali, cum dicit *necessitatibus sanctorum communicantes*. Ubi tria sunt notanda. Primo quidem quod eleemosynae ex charitate sunt impendendae indigentibus, sive necessitatem patientibus. Eph. IV, 28. — *laboret operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti*. Secundo, quod potius est subveniendum iustis et sanctis quam aliis. Unde dicit *necessitatibus sanctorum*. Eccli. XII, 5. — *da iusto, et non recipias peccatorem*. Quod quidem non sic est intelligendum, quin etiam in necessitatibus sit peccatoribus subveniendum, sed quia non est eis subveniendum ad fomentum peccati. Utilius tamen est subvenire iustis, quia talis eleemosyna fructuosa est, non solum ex parte dantis sed etiam ex suffragio

986. — 2. Quant à l'effet extérieur, quand il dit : *vous prévenant d'honneur les uns les autres,* Dans ce passage trois choses sont recommandées

* En premier lieu, que l'homme doit avoir du respect à l'égard de son prochain, ce qui constitue l'honneur : "Que chacun par l'humilité estime les autres supérieurs à soi." C'est ce qui a lieu lorsque chacun considère sa propre imperfection et le bien du prochain. Or sous la dénomination d'honneur on comprend non seulement le respect, mais aussi la subvention des choses nécessaires; ainsi ce précepte : "Honore ton père et ta mère ", ordonne de subvenir à leurs nécessités, comme on le voit par ce reproche que le Seigneur faisait aux pharisiens d'empêcher, au mépris du précepte, de secourir leurs parents.

* En deuxième lieu, que l'effet de l'amour de charité doit être réciproque, de telle sorte que non seulement l'homme veuille recevoir des bienfaits, mais aussi en donner : "Que ta main ne soit pas ouverte pour recevoir et fermée pour donner." Et encore : "N'est-ce pas à d'autres que tu laisseras <le fruit> de tes peines et de tes travaux, dans le partage du sort ? Donne et reçois, et justifie ton âme." Et il recommande cela, quand il dit : *les uns les autres.*

* En troisième lieu, que l'effet de la dilection doit être prompt et rapide; ce qui est recommandé lorsqu'il dit : *vous prévenant,* c'est-à-dire que chacun devance son ami dans ses bienfaits : "Tout ami dira Moi aussi, j'ai lié amitié."

987. — Troisièmement, en disant : "dans votre sollicitude, etc., <l'Apôtre> montre comment la dilection de charité doit s'exercer à l'égard de Dieu.

1. Il commence par <recommander> l'attention même de la raison, en disant : dans votre sollicitude ne <soyez> pas paresseux, à savoir pour servir Dieu : "Je t'indiquerai, ô homme, ce qui est bon, et ce que Dieu requiert de toi." <Le prophète> ajoute : *"C'est*

recipientis. Lc. XVI, 9. — *facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula*, scilicet suis suffragiis. Secundo in speciali admonet ad hospitalitatem, dicens *hospitalitatem sectantes*, quia scilicet in hoc misericordiae opere alia misericordiae opera includuntur. Nam hospes non solum domum exhibet ad manendum sed etiam alia necessaria subministrat. Hebr. ult. : *hospitalitatem nolite oblivisci*. I Petr. IV, 9. — *hospitales invicem sine murmuratione*.	*d'être soucieux (sollicite) de marcher avec ton Dieu*[901]." <Et l'Apôtre dit dans sa seconde épître à Timothée> : "Soucie-toi (sollicite) de te montrer à Dieu digne de son approbation." **988. — 2**. Quant à l'effet <de la dilection[902] à l'égard de Dieu>, il dit : *soyez fervents d'esprit,* à savoir dans la dilection de Dieu. Or la ferveur procède de l'abondance de la chaleur; on dit donc ferveur de l'esprit, parce qu'en raison de l'abondance de la dilection divine l'homme brûle tout entier de ferveur pour Dieu. On rapporte dans les Actes qu'Apollos, fervent d'esprit, parlait et enseignait avec soin**.** <Et l'Apôtre dit dans sa première épître aux Thessaloniciens> : "N'éteignez point l'Esprit." **989. —** 3. Quant au culte extérieur <dû à Dieu>, <l'Apôtre> dit : servant le Seigneur, à savoir par le culte de latrie[903], qui est dû à Dieu seul : "Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui seul[904]." — "Servez le Seigneur dans la crainte." Ou bien, selon une autre version : "Servant dans le temps[905]", c'est-à-dire de telle sorte que nous accomplissions le service de Dieu en temps opportun : "A toute chose est son temps et son opportunité." **990. —** 4. Quant à la récompense de ce service, il dit : 12 *soyez joyeux dans l'espérance,* c'est-à-dire de la récompense, laquelle consiste en la jouissance de Dieu "Moi" le Seigneur "je suis ton protecteur et ta récompense <sera> extrêmement grande " <Et il est écrit> ci-dessus : "nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu." Or l'espérance rend l'homme joyeux en raison de la certitude, mais elle l'afflige cependant en raison du délai : "L'espérance

[901] Mi 6, 8. Le mot Deus au heu de Dominus figure dans certains manuscrits. Voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. II, p, 951 (Notae ad versionem antiquam).
[902] Lieu parallèle r De malo, Q. 7, a. 2, obj. 17.
[903] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 81, a. 1, sol. 3 et 4; Q. 94, a. 1, sol. 2; 3 Sentences dist. 9, Q. 1, a. 1, q 1; AdRom. 1, 9, lect. 5 (éd. Marietti, n° 79); 1, 23, lect. 7 (éd. Marietti, n° 134); 1, 25, lect. 7 (éd. Marietti, n° 142).
[904] Citation de Dt 6, 13 ou 10, 20 à travers Mt 4, 10 ou Lc 4, 8. Le verset du Deutéronome portant timehis (tu craindras) au lieu de adorabis (tu adoreras).
[905] Cette version se lit notamment chez Ambrosiaster (Commen sana in Epistoiam ad Romanos XII, Il [n° 8 1/1, 404-405]). Voir à ce propos DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. III, p. 641 (Notae ad versionem antiquam).

	qui est différée afflige l'âme." **991**. 5. Quant à la difficulté que l'homme éprouve (patitur) dans le service de Dieu, <l'Apôtre> ajoute : *dans la tribulation,* à savoir que vous endurez pour Dieu, soyez patients. — "La tribulation opère la patience." **992. — 6**. <Pour résumer>[906] tout ce qu'il vient d'énumérer, il dit : *persévérants dans la prière,* parole dans laquelle est recommandée l'assiduité de la prière. — "Il faut toujours prier et ne jamais se lasser." Et encore : "Priez sans cesse " En effet, par la prière s'éveille en nous la sollicitude, la ferveur s'enflamme, nous sommes stimulés au service de Dieu, la joie de l'espérance augmente en nous, et nous obtenons le secours dans la tribulation : "Lorsque j'étais dans la tribulation, j'ai crié vers le Seigneur et il m'a exaucé " **993. —** b. [907]En ajoutant : 13 prenant part aux nécessités des saints, etc., <l'Apôtre> détermine l'exercice de la charité à l'égard de certaines personnes en particulier. Et — D'abord, quant aux indigents. — Ensuite, quant aux ennemis [n° 996] : 14 "Bénissez ceux qui vous persécutent." **994. —** À l'égard des indigents, <l'Apôtre> adresse deux exhortations : Il exhorte d'abord à répandre les bienfaits de la charité sur les indigents d'une manière générale, lorsqu'il dit : *prenant part aux nécessités des saints*. Sur ce point il faut noter deux choses D'abord, que d'après <le précepte de> la charité on doit faire l'aumône aux indigents ou à ceux qui sont dans la nécessité : "Qu'il prenne la peine de travailler de ses mains à quelque chose d'utile, pour avoir de quoi aider celui qui est dans la nécessité " O Puis, qu'il faut de préférence secourir les justes et les saints; aussi dit-il : *aux nécessités des saints.* — "Donne au juste et ne reçoit pas le pécheur." Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faut pas secourir les pécheurs nécessiteux, mais qu'il ne faut pas les secourir dans le but de les exciter à pécher. Cependant il est plus utile de secourir les justes, parce que cette aumône est fructueuse non seulement du côté

[906] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 83, a. 14; 4 Sentences dist. 15, Q. 4, a. 2, q 2, 3; 3 Contra Gentiles c. 96; Ad Rom. 1, 10, Iect. 5 (éd. Marietti, n° 83-84); Ad Col. 1, 3b, lect. 2 (éd. Marietti, n° 9); I Ad Thess. 5, 17, lect. 2 (éd. Marietti, n° 130).

[907] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 32. — "De l'aumône."

	de celui qui donne, mais encore à cause du suffrage de celui qui reçoit : "Faites-vous des amis avec les richesses injustes afin que, lorsque vous viendrez à manquer, ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels[908]," c'est-à-dire par leurs suffrages. **995.** — Ensuite, <l'Apôtre> exhorte spécialement au devoir de l'hospitalité, en disant : *pratiquant l'hospitalité,* à savoir parce que cette œuvre de miséricorde renferme les autres œuvres de miséricorde[909]. Car celui qui donne l'hospitalité prête non seulement sa maison pour y demeurer, mais procure de plus tout ce qui est nécessaire : "N'oubliez pas l'hospitalité." Et encore : "Exercez l'hospitalité entre vous sans murmure."
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 14 à 21]**
	[n° 997] 14 Bénissez ceux qui vous persécutent; bénissez et ne maudissez point; [n° 1003] 15 réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent, pleurez avec ceux qui pleurent; [n° 1005] 16 ayez les mêmes sentiments les uns envers les autres; n'aspirant pas à ce qui est élevé, mais vous laissant attirer par ce qui est humble. Ne soyez pas prudents à vos propres yeux; [n° 1007] 17 ne rendant à personne le mal pour le mal; vous préoccupant de ce qui est bien, non seulement devant Dieu, mais aussi devant tous les hommes. [n° 1010] 18 S'il se peut, et autant qu'il dépend de vous, ayant la paix avec tous les hommes; [n° 1011] 19 ne vous défendant point vous-mêmes, bien-aimés, mais faites place à la colère; [n° 1013] car il est écrit "A moi est la vengeance; c'est moi qui rétribuerai", dit le Seigneur. [n° 1014] 20 Au contraire "si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire; car, ce faisant, tu amasseras des

[908] Lieux parallèles sur la bienveillance Somme Théologique 2 Q. 27, a. 2; 3 Sentences dist. 27, Q. 2, a. 1, obj. et sol. 3. ; Ethic. 9, lect. 5 [1166 b 30-1167 a 18]. —-Sur la concorde Somme Théologique 2 Q. 29, a. 1; 3 Sentences dist. 27, Q. 2, a. 1, sol. 6; Ethic. 9, lect. 6 [1167 a 22-l 167 b 9]. —. Sur la bienfaisance : Somme Théologique 2 Q. 31, a. 1; 3 Sentences dist. 27, Q. 2, a. 1, obj. et sol. 5; Ethic. 9, lect. 7 [1167 17-l168a21].

[909] Lieu parallèle : Ad Hebr. 13, 2, lect. 1 (éd. Marietti, n 728).

	charbons de feu sur sa tête." [n° 1015] 21 Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais sois vainqueur du mal par le bien.
[86221] Super Rom., cap. 12 l. 3 Supra apostolus ostendit qualiter charitas sit exhibenda indigentibus, nunc ostendit qualiter sit exhibenda etiam inimicis. Et primo ponit admonitionem; secundo probat quod dixit, ibi *scriptum est enim*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod ad charitatem tria pertinent. Primo quidem benevolentia, quae consistit in hoc quod aliquis velit bonum alteri et malum eius nolit; secundo concordia, quae consistit in hoc quod amicorum sit idem nolle et velle; tertio beneficentia, quae consistit in hoc quod aliquis benefaciat ei quem amat et eum non laedat. Primo ergo ponit ea quae pertinent ad benevolentiam; secundo ea quae pertinent ad concordiam, ibi *gaudere cum gaudentibus*; tertio ea quae pertinent ad beneficentiam, ibi *nulli malum*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo monet ut benevolentia sit ampla, quae se extendat etiam ad inimicos, cum dicit *benedicite persequentibus vos*. Circa quod notandum est, quod benedicere est bonum dicere. Contingit autem bonum dicere tripliciter. Uno modo enuntiando, puta cum quis bonum alterius laudat. Eccli. c. XXXI, 28. — *splendidum in panibus benedicent labia multorum et testimonium veritatis illius fidele*. Alio modo imperando, et sic benedicere per auctoritatem, est proprium Dei, cuius imperio bonum ad creaturas derivatur : ministerium autem pertinet ad ministros Dei, qui nomen domini super populum invocant. Num. VI, 22-26. — *sic benedicetis filiis Israel, et dicetis eis : benedicat tibi dominus, et custodiat te. Ostendat dominus faciem suam tibi, et misereatur tui. Convertat dominus vultum suum ad te, et det tibi pacem*. Et post : *invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis*. Tertio benedicit aliquis optando. Ps. CXXVIII, 8. — *et non dixerunt qui praeteribant, benedictio domini*	**996. —** Plus haut[910] [n° 993] l'Apôtre a montré comment la charité doit être pratiquée à l'égard des indigents, il montre maintenant comment il faut aussi la pratiquer à l'égard de ses ennemis. Et **I)** Il commence par donner une exhortation. **II)** Puis, il prouve ce qu'il a dit [n° 1013] : car il est écrit, etc. **I**. Quant à l'exhortation, il faut considérer trois points qui se rapportent à la charité. Le premier est la bienveillance, qui consiste à vouloir du bien à autrui sans <jamais> lui vouloir du mal; le deuxième est la concorde, qui consiste en un accord entre amis dans leurs vouloirs et leurs refus; le troisième est la bienfaisance, qui consiste à faire du bien à celui qu'on aime sans <jamais> le blesser. **A)** <L'Apôtre> énumère donc d'abord ce qui a trait à la bienveillance. **B)** Puis, ce qui a trait à la concorde [n° 1003] 15 réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent. **C)** Enfin, ce qui a trait à la bienfaisance [n° 1007] ne rendant, etc. **997. — A**. Concernant le premier point, <l'Apôtre> fait deux choses 1. Il nous exhorte à une large bienveillance qui s'étende même aux ennemis, lorsqu'il dit : *Bénissez ceux qui vous persécutent*. Sur cela, il faut remarquer que bénir c'est dire du bien**.** Or dire du bien se fait de trois manières **a**. D'abord en l'énonçant, par exemple lorsqu'on loue le bien d'autrui : "Les lèvres de la multitude béniront celui qui est splendide dans les repas <qu'il donne>; et le témoignage en faveur de sa vérité sera fidèle." **b**. Puis en commandant. Bénir ainsi par autorité est le propre de Dieu, dont le commandement fait dériver le bien sur ses créatures. Or ce ministère appartient aux prêtres de Dieu qui invoquent sur le peuple le Nom du Seigneur : "Le Seigneur parla encore à Moïse, disant "Dis à Aaron et à ses fils C'est ainsi que vous bénirez les enfants

[910] Lieux parallèles : Super Psalmos, in Pc. 20, 4; 40, 14.

super vos. Et secundum hoc benedicere est bonum alicui velle, et quasi bonum pro aliquo precari. Et hoc modo accipitur hic. Unde in hoc quod dicitur *benedicite persequentibus vos*, datur intelligi quod etiam ad inimicos et persecutores debemus esse benevoli, eis bona optando et pro eis orando. Matth. V, 44. — *diligite inimicos vestros, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos*. Quod autem hic dicitur, quodam quidem modo est in praecepto, quodam autem modo est in consilio. Quod enim aliquis in generali dilectionis affectum impendat inimicis, non excludendo eos a communi dilectione proximorum et a communi oratione, quam quis pro fidelibus facit, pertinet ad necessitatem praecepti. Similiter etiam quod aliquis in articulo necessitatis inimico dilectionis effectum particulariter impendat, pertinet ad necessitatem praecepti. Unde dicitur Ex. c. XXIII, 4. — *si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reducas eum*. Sed quod aliquis in speciali dilectionis affectum et orationis suffragium, aut qualecumque subventionis beneficium exhibeat inimico, interdum etiam extra articulum manifestae necessitatis, pertinet ad perfectionem consiliorum : quia per hoc ostenditur tam perfecta charitas hominis ad Deum quod omne humanum odium superet. Ille autem qui poenitet et misericordiam petit, iam non est inter inimicos aut persecutores computandus. Unde ei absque omni difficultate sunt charitatis indicia ostendenda. Eccli. XXVIII, 2. — *relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur*. Secundo docet quod benevolentia sive benedictio sit pura, id est absque permixtione contrarii. Unde dicit *benedicite, et nolite maledicere*, id est ita benedicatis quod nullo modo maledicatis. Quod est contra quosdam qui ore benedicunt et corde maledicunt, secundum illud Ps. XXVII, 3. — *qui loquuntur pacem*

d'Israël, et vous leur direz Que le Seigneur te bénisse et qu'il te garde ! Que le Seigneur te montre sa face et qu'il te prenne en pitié! Que le Seigneur tourne son visage vers toi et te donne la paix !"" Et ce qui suit : "Ils invoqueront ainsi mon Nom sur les enfants d'Israël, et moi je les bénirai."

c. Enfin on bénit en exprimant des souhaits "Ils n'ont pas dit, ceux qui passaient "La bénédiction du Seigneur soit sur vous." Dans ce sens, bénir c'est vouloir du bien à quelqu'un, et pour ainsi dire demander du bien pour lui. Et c'est de cette manière qu'on entend ce passage.

998. — Ainsi,[911] dans ces paroles : Bénissez ceux qui vous persécutent, <l'Apôtre> donne à entendre que nous devons être bienveillants même à l'égard des ennemis et des persécuteurs, en leur souhaitant du bien et en priant pour eux : "Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient." Or ce que <l'Apôtre> dit ici est sous un certain rapport un précepte, et sous un certain autre rapport un conseil[912]. Car en général on doit avoir l'affection de la charité pour ses ennemis, en ne les excluant point de la dilection commune due au prochain, ni de la prière commune en faveur des fidèles, ce qui regarde la nécessité du précepte. Semblablement, le fait qu'on doive, en cas de nécessité, pratiquer en particulier l'acte de la dilection à l'égard d'un ennemi, cela regarde <aussi> la nécessité du précepte. D'où ces paroles de l'Exode "Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi, ou son âne égaré, ramène-le-lui." Mais que, dans un cas particulier, on montre à son ennemi l'affection de la charité, le suffrage de la prière ou le bienfait d'un secours quel conque, parfois même en dehors d'un cas de nécessité évidente, cela relève de la perfection des conseils, parce que cette conduite montre que la charité de l'homme envers Dieu est si parfaite qu'elle l'emporte sur toute haine humaine. Quant à celui qui se

[911] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 25, a. 8 et 9; Q. 83, a. 8; 3 Sentences dist. 30, Q. 1, a. 2; De virtut., Q. 2, a. 8; De perf. spir. vit., C. 14.

[912] On distingue traditionnellement les préceptes qui obligent en conscience tous les fidèles, et les conseils évangéliques qui ne s'appliquent qu'à ceux qui s'efforcent de suivre une voie de perfection, c'est-à-dire, au premier chef, les religieux.

cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum. Et etiam contra illos qui quandoque benedicunt, quandoque maledicunt, vel quibusdam benedicunt, quibusdam maledicunt. Iac. III, 10. — *ex ipso ore procedit benedictio et maledictio. Non oportet, fratres mei, haec ita fieri*. I Petr. III, 9. — *non reddentes maledictum pro maledicto*. Sed contra hoc videtur esse quod in sacra Scriptura plures maledictiones inveniuntur. Dicit enim Deut. XXVII, 26. — *maledictus qui non permanserit in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit*. Ad quod dicendum est quod maledicere est malum dicere : quod quidem tripliciter contingit, sicut et benedicere, scilicet enuntiando, imperando et optando; et secundum quodlibet horum modorum potest bene et male fieri. Si enim id quod est materialiter malum, dicatur malum quolibet praedictorum modorum, sub ratione boni non est illicitum, quia hoc est magis benedicere, quam maledicere : unumquodque enim magis iudicatur secundum suam formam, quam secundum suam materiam. Si vero aliquis dicat malum sub ratione mali, formaliter maledicit; unde est omnino illicitum. Utrumque autem horum contingit in hoc, quod aliquis enuntiando malum profert. Quandoque enim aliquis enuntiat malum alicuius ad notificandum necessariam veritatem et sic dicit malum sub ratione veri necessarii, quod est bonum, unde est licitum. Et hoc modo Iob III, 1 s. dicitur, quod Iob maledixit diei suae, enuntians malitiam praesentis vitae, sicut apostolus dicit Eph. V, 16. — *redimentes tempus, quoniam dies mali sunt*. Quandoque autem aliquis enuntiat malum alterius sub ratione mali, scilicet intentione detrahendi. Et hoc est illicitum. Dicitur enim 1 Co VI, 10. — *neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt*. Similiter etiam in eo quod quis

repent et qui demande miséricorde, il ne doit plus être compté parmi les ennemis ou les persécuteurs. Il faut donc lui témoigner sans lui opposer la moindre difficulté des marques de la charité : "Pardonne ton prochain qui te nuit, et lorsque tu prieras, tes péchés seront effacés."

999. — 2. <L'Apôtre> nous apprend ensuite que la bienveillance ou la bénédiction est pure, c'est-à-dire sans mélange contradictoire. Ce qui lui fait dire bénissez et ne maudissez point, c'est-à-dire bénissez de telle sorte qu'en aucune manière vous ne maudissiez. Cette exhortation s'adresse à l'encontre de ceux qui bénissent des lèvres et maudissent de cœur, selon ce passage du psaume "Eux qui parlent de paix avec leur prochain et qui ont le mal dans leurs cœurs." Et aussi à l'encontre de ceux qui tantôt bénissent, tantôt maudissent, ou bénissent les uns et maudissent les autres : "De la même bouche sortent la bénédiction et la malédiction. Il ne faut pas, mes frères, qu'il en soit ainsi." — "Ne <rendant> pas malédiction pour malédiction."

1000. — En sens contraire[913], il semble qu'on trouve dans la sainte Ecriture plusieurs malédictions. En effet, le Deutéronome dit : "Maudit soit celui qui ne persévère pas dans les paroles de cette Loi et ne les accomplit pas par ses œuvres."

Il faut répondre que maudire, c'est dire du mal; or comme pour bénir, maudire se fait de trois manières : sous forme de déclaration, de commandement et de souhait[914]; et chacune de ces manières peut être bonne ou mauvaise. En effet, proclamer mauvais — quelle que soit la manière susdite — ce qui est matériellement mauvais n'est pas licite du point de vue du bien, puisque alors on bénit <on "bien-dit"), plutôt qu'on ne maudit car c'est plutôt d'après sa forme que d'après sa matière qu'on juge de chaque chose." Mais proclamer le mal en ayant en vue le mal, c'est

[913] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 76, a. 1; 4 Sentences dist. 18, Q. 2, a. 1, Q. 2, sol. 1; De virtut., Q. 2, a. 8, sol. 15; Super lob 3, 1, lect. 1; Super Mati, lI, 21 (éd. Marietti, n° 946); Ad Rom. 11, 2, lect. 1 (éd. Marietti, n° 866).

[914] Autrement dit, pour juger s'il est permis de déclarer le mal de quelque chose, il faut considérer, non la matérialité de la déclaration (qui est ce qu'elle est), mais la raison pour laquelle cette déclaration a été faite c'est cette raison qui en constitue la forme, et qui la fait bonne ou mauvaise.

dicit malum imperando; contingit autem quandoque quod aliquis dicit id quod est materialiter malum sub ratione boni, puta cum ex imperio alicuius provenit alicui malum poenae propter iustitiam, quod quidem est licitum. Et hoc modo transgressores legis maledicuntur, id est, poenae secundum iustitiam deputantur. Quandoque vero aliquis imperando dicit malum alterius iniuste, puta propter odium et vindictam. Et talis maledictio est illicita. Ex. XXI, 17. — *qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur*. Et idem est etiam, circa id quod aliquis dicit malum optando. Si enim hoc optet sub ratione boni, puta ut per adversitatem alicuius perveniat ad spiritualem profectum, hoc licitum est. Iob V, 3. — *vidi stultum firma radice, et maledixi pulchritudini eius statim*. Si vero hoc homo faciat propter odium vel vindictam, est omnino illicitum. I Reg. XVII, v. 43. — *maledixit Philisthaeus David in diis suis*. Deinde cum dicit *gaudere cum gaudentibus*, etc., ponit ea quae pertinent ad concordiam. Et primo ponit concordiae documenta; secundo removet impedimenta, ibi *non alta sapientes*, et cetera. Concordia autem potest dupliciter attendi. Uno modo quantum ad effectum in bonis et in malis. In bonis quidem, ut aliquis bonis aliorum congaudeat; unde dicit *gaudere*, scilicet debetis, *cum gaudentibus*. Phil. II, v. 17. — *gaudeo et congratulor omnibus vobis*. Sed hoc est intelligendum, quando quis gaudet de bono. Sunt autem quidam qui gaudent de malo, secundum illud Prov. II, 14. — *laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis*. Et in istis non est congaudendum. 1 Co XIII, 6 dicitur de charitate, quod *non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. In malis autem, ut aliquis tristetur de malis alterius. Unde subdit, *flere*, scilicet debetis, *cum flentibus*. Iob XXX, 25. — *flebam quondam super eo, qui afflictus erat*. Eccli. c. VII, 38. — *non desis plorantibus in consolatione, et cum lugentibus ambula*. Ipsa enim compassio amici condolentis consolationem in tristitiis affert dupliciter : primo quidem, quia ex hoc

maudire formellement : c'est donc absolument illicite.

Ces deux cas peuvent se présenter quand on profère le mal sous forme de déclaration. Car parfois, on déclare le mal de quelque chose pour faire connaître une vérité nécessaire : ainsi on dit le mal (on "mal-dit") eu égard au nécessairement vrai, ce qui est bien, et par conséquent licite. C'est de cette manière qu'on rapporte de Job qu'il "maudit le jour de sa naissance ", déclarant ainsi le malheur de la vie présente, comme l'Apôtre le dit aux Ephésiens : "Rachetant le temps, parce que les jours sont mauvais." D'autres fois, c'est en vue du mal, c'est-à-dire avec l'intention de dénigrer, qu'on dénonce le mal d'autrui, et cela est illicite, car il est dit "Ni les médisants, ni les rapaces ne posséderont le Royaume de Dieu."

1001. — Il en va de même lorsque le mal se dit sous forme de commandement; ce qui arrive parfois quand on dit ce qui est matériellement mauvais eu égard au bien, par exemple quand à la suite d'un commandement le mal de la peine échoit à quelqu'un pour <satisfaire> la justice, ce qui est licite. C'est dans ce sens que les transgresseurs de la Loi sont maudits, c'est-à-dire sont voués à la peine selon la justice. Parfois aussi, en commandant, on dit du mal d'autrui injustement, par exemple par haine ou par vengeance. Une telle malédiction est illicite : "Que celui qui maudit son père ou sa mère, meure de mort."

1002. — Il en est de même du mal qui est dit sous forme de souhait. Car si on le souhaite eu égard au bien, par exemple pour que l'adversité serve à un progrès spirituel, cela est licite "Moi, j'ai vu l'insensé fortement enraciné et j'ai maudit sa beauté aussitôt." Mais si l'homme fait cela pour un motif de haine ou de vengeance, cela est absolument illicite "Le philistin maudit David par ses dieux."

1003. — B. Quand <l'Apôtre> ajoute : 15 *réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent, etc.*, il expose ce qui a trait à la concorde.

Et :

1) Il expose d'abord des exemples de

colligitur efficax amicitiae argumentum. Eccli. XII, 9. — *in malitia illius*, id est in infortunio, *amicus cognitus est*. Et hoc ipsum est delectabile cognoscere aliquem sibi esse verum amicum. Alio modo, quia ex hoc ipso quod amicus condolet, videtur se offerre ad simul portandum onus adversitatis, quod tristitiam causat. Et quidem levius portatur quod portatur a pluribus, quam ab uno solo. Secundo, concordia consistit in unitate sententiae, et quantum ad hoc dicit *idipsum*, id est idem sitis, *invicem sentientes*, ut scilicet in eadem sententia conveniatis. 1 Co I, 10. — *sitis perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia*. Phil. II, 2. — *eamdem charitatem habentes unanimes, idipsum sentientes*. Sciendum est tamen, quod duplex est sententia. Una quidem quae pertinet ad iudicium intellectus circa speculabilia, puta circa considerationes geometricas vel naturales : dissentire autem in talibus non repugnat amicitiae vel charitati, quia charitas in voluntate est. Huiusmodi autem iudicia non proveniunt ex voluntate, sed ex necessitate rationis. Alia vero sententia pertinet ad iudicium rationis circa agenda, et in talibus dissensio amicitiae contrariatur : quia talis dissensio habet contrarietatem voluntatis. Et quia fides non solum est speculativa sed etiam practica, inquantum per dilectionem operatur, ut dicitur Gal. V, 6, ideo etiam dissentire a recta fide, est contrarium charitati. Deinde cum dicit *non alta sapientes*, etc., excludit impedimenta concordiae, quae quidem sunt duo. Primum est superbia, ex qua contingit quod dum aliquis inordinate suam excellentiam quaerit et subiectionem refugit, vult alium subiici et eius excellentiam impedire. Et ex hoc sequitur discordia. Prov. XIII, 10. — *inter superbos semper iurgia sunt*. Et ideo ad hoc removendum dicit *non* sitis *alta sapientes*, ut scilicet inordinate vestram excellentiam appetatis. Supra XI, 20. — *noli altum sapere, sed time*. Eccli. III, 22. — *altiora te*

concorde.

2) Ensuite, il écarte ses obstacles [n° 1006] : n'aspirant pas à ce qui est élevé, etc.

1004. — 1. Or la concorde[915] peut être considérée de deux manières [n° 1005] :

a. D'abord, quant à ses effets dans les maux et dans les biens :

— Dans les biens, lorsqu'on se réjouit du bien des autres; ce qui fait dire <à l'Apôtre> : réjouissez-vous, c'est-à-dire vous devez <vous réjouir>, avec ceux qui se réjouissent. — " Si je suis immolé sur le sacrifice et l'oblation de votre foi, je m'en réjouis et m'en félicite avec vous tous." Mais ces paroles doivent s'entendre de la joie du bien. Or il en est qui se réjouissent du mal, selon ce passage des Proverbes : "Ils se réjouissent lorsqu'ils ont mal fait et tressaillent de joie dans les choses les plus mauvaises." Mais ce n'est pas dans ces choses qu'il faut se réjouir. Il est dit de la charité qu'" elle ne se réjouit pas de l'iniquité, mais <qu'>elle met sa joie dans la vérité."

— Au contraire dans les maux, lorsqu'on s'attriste des maux d'autrui; aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *pleurez*, c'est-à-dire vous devez <pleurer>, avec ceux qui pleurent. — "Je pleurais autrefois sur celui qui était affligé." Et encore : "Ne manque pas de consoler ceux qui pleurent et marche avec ceux qui sont dans le deuil " En effet, la compassion d'un ami qui s'afflige avec nous apporte de la consolation dans les tristesses de deux manières :

Premièrement, parce qu'on y recueille une preuve efficace d'amitié : "Dans son malheur", c'est-à-dire dans l'infortune, "l'ami se fait connaître." Il est même doux de constater que l'on a un véritable ami.

Deuxièmement, par cela même qu'un ami s'afflige avec nous, il semble s'offrir à porter sa part du fardeau de l'adversité qui cause la tristesse. Et un fardeau porté par plusieurs est assurément plus léger que celui qui est porté par un seul.

1005. — b. Ensuite,[916] la concorde consiste

[915] Lieux parallèles sur la joie comme effet de la charité et sa compatibilité avec la tristesse : Somme Théologique 2 Q. 28, a. 1 et 2 Q. 35, a. 2. —. -Sur le rôle de la compassion des amis Somme Théologique 1a Q. 38, a. 3 Super lob 2, 11, lect. 2 Ethic. 9, lect. 13 1171 a 21-1171 b 20).

ne quaesieris. Sed sitis *consentientes humilibus*, id est his quae sunt humilia, id est quae abiecta videntur non recusetis cum oportuerit. Ps. LXXXIII, 11. — *elegi abiectus esse in domo Dei mei*. I Petr. ult. : *humiliamini sub potenti manu Dei*, et cetera. Secundum impedimentum concordiae est praesumptio sapientiae, vel etiam prudentiae, ex qua contingit quod aliquis aliorum sententiae non credit. Ad quod removendum dicit *nolite esse prudentes apud vosmetipsos*, ut scilicet iudicetis solum id esse prudentiae quod vobis videtur. Is. V, 21. — *vae qui sapientes estis in oculis vestris, et coram vobismetipsis prudentes*. Supra XI, 25. — *ut non sitis vobismetipsis sapientes*. Deinde, cum dicit *nulli malum pro malo*, etc., docet illa quae pertinent ad beneficentiam, excludendo contrarium. Et primo docet quod non sit alicui malefaciendum ratione vindictae; secundo docet quod non sit alicui malefaciendum ratione defensionis, ibi *non vosmetipsos defendentes*. Circa primum tria facit. Primo prohibet vindictam dicens *nulli malum pro malo reddentes*, scilicet sitis. Ps. VII, 5. — *si reddidi retribuentibus mihi mala*. I Petr. III, v. 9. — *non reddentes malum pro malo*. Sed hoc est intelligendum formaliter, sicut supra dictum est de maledicto : prohibemur enim affectu odii vel invidiae reddere malum pro malo, ita quod in malo alterius delectemur. Sed si pro malo culpae quod quis facit, reddat iudex malum poenae secundum iustitiam ad compensandam malitiam, materialiter quidem infert malum, sed formaliter et per se infert bonum. Unde cum iudex suspendit latronem pro homicidio, non reddit malum pro malo sed magis bonum pro malo. Et hoc modo apostolus quemdam pro peccato incestus tradidit *Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus fieret*, ut habetur 1 Co V, 5. Secundo docet quod etiam bona sint proximis exhibenda, dicens *providentes*, scilicet sitis, *bona non tantum coram Deo*,

dans une unité de sentiments. A ce propos <l'Apôtre> dit : 16 ayez les mêmes sentiments les uns envers les autres, c'est— à-dire soyez unanimes afin de vous réunir dans le même sentiment : "<Soyez> affermis dans le même esprit et dans les mêmes sentiments." Et : "Comblez ma joie, étant dans les mêmes sentiments, ayant la même charité, la même âme, la même pensée." Il faut savoir cependant qu'il y a deux sortes de sentiments. L'un qui touche au jugement de l'intelligence dans ce qui est d'ordre spéculatif, par exemple dans les considérations relatives à la géométrie ou de la nature. Le dissentiment sur de tels sujets ne s'oppose pas à l'amitié ou à la charité, parce que la charité est dans la volonté. Or les jugements de cette nature ne procèdent pas de cette volonté, mais d'une nécessité de raisonnement. L'autre sorte de sentiment touche au jugement de la raison concernant les choses à accomplir. Sur ces sujets, le dissentiment s'oppose à l'amitié, parce que ce dissentiment met la volonté en opposition. Et comme la foi n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique, en tant qu'elle "opère par la charité", comme il est dit dans les Galates**,** pour cette même raison, être en désaccord avec la vraie foi c'est s'opposer à la charité.

1006. — 2. Lorsqu'il dit[917] — n'aspirant pas à ce qui est élevé, etc., <l'Apôtre> écarte les obstacles à la concorde. Ces obstacles sont au nombre de deux :

a. Le premier est l'orgueil, qui fait qu'en recherchant d'une manière immodérée sa propre excellence et en fuyant la soumission, on veut se soumettre autrui et empêcher son excellence. Et de là naît la discorde : "Entre les orgueilleux, il y a toujours des querelles." Dans le dessein d'écarter cet orgueil, <l'Apôtre> dit n'aspirant pas à ce qui est élevé, c'est-à-dire ne recherchez pas immodérément votre propre excellence : "Ne songe pas à t'élever, mais crains." Et : "Les choses qui sont au-dessus de toi, ne les cherche pas."

---

[916] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 2 a. 3, sol. 2.

[917] Lieux parallèles : Somme Théologique 2-2 Q. 29, a. 1, sol. 3; Q. 132, a. 5; Q. 162, a. 1."

ut scilicet curetis satisfacere conscientiae vestrae coram Deo, *sed etiam coram omnibus hominibus*, ut scilicet ea faciatis quae hominibus placeant. 1 Co X, 32 s. : *sine offensione estote Iudaeis, et gentibus, et Ecclesiae Dei, sicut et ego per omnia omnibus placeo*. 2 Co VIII, 21. — *providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus*. Hoc tamen contingit et bene et male fieri. Si enim hoc fiat propter favorem humanum, non bene agitur. Matth. VI, 1. — *attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*. Si autem hoc fiat ad gloriam Dei, bene agitur, secundum illud Matth. c. V, 6. — *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est*. Tertio assignat rationem utriusque dictorum. Ad hoc enim debemus abstinere a retributione malorum, et coram hominibus bona providere, ut cum hominibus pacem habeamus, et ideo subdit *cum omnibus hominibus pacem habentes*, Hebr. ult. : *pacem sequimini cum omnibus*. Sed hic addit duo, quorum primum est quod dicit *si fieri potest*. Quandoque enim malitia aliorum impedit ne cum eis pacem habere possimus, quia scilicet cum eis pax haberi non potest, nisi eorum malitiae consentiatur, quam quidem pacem constat esse illicitam. Unde dominus dicit Matth. X, 34. — *non veni pacem mittere, sed gladium*. Aliud autem addit dicens *quod ex vobis est*, scilicet et si ipsi contra pacem agant, tamen quod in nobis est facere nos debemus, ut eorum pacem quaeramus. Ps. CXIX, 7. — *cum his qui oderunt pacem eram pacificus*. Et alibi : *inquire pacem et persequere eam*. Deinde, cum dicit *non vosmetipsos defendentes*, etc., ostendit quod non sunt mala proximis inferenda per modum defensionis. Et primo ponit documentum, dicens *non* sitis *vosmetipsos defendentes*, o charissimi, sicut de Christo dicitur Is. l, 6.

Mais vous laissant attirer par ce qui est humble, c'est-à-dire ne repoussez pas selon l'opportunité les choses humbles qui semblent abjectes : "J'ai choisi d'être abject dans la maison de mon Dieu." Et : "Humiliez-vous sous la puissante main de Dieu, pour qu'il vous exalte au temps de sa visite."

b. Le second obstacle à la concorde est de se présumer sage ou même prudent; ce qui fait qu'on ne croit pas à l'opinion des autres. Pour écarter cet obstacle, <l'Apôtre> dit : Ne soyez pas prudents à vos propres yeux, à savoir de telle sorte que vous jugiez qu'il n'y a de prudent que ce qui vous semble tel : "Malheur à vous qui êtes sages à vos yeux, et qui êtes prudents vis-à-vis de vous-mêmes " <Et l'Apôtre disait> plus haut : "afin que vous ne soyez pas sages à vos propres yeux."

1007. — C. En ajoutant : 17 ne rendant à personne le mal pour le mal, etc., <l'Apôtre> montre ce qui appartient à la bienfaisance, en écartant ce qui lui est opposé. Et :

1) Il enseigne d'abord qu'on ne doit faire du mal à qui que ce soit sous prétexte de vengeance.

2) Puis, qu'on ne doit faire du mal à qui que ce soit sous prétexte de défense [n° 1011] : 19 ne vous défendant point vous-mêmes, etc.

1008. — 1. Sur le premier point il fait trois choses[918] —

a. Il défend d'abord la vengeance, en disant : *ne rendant à personne le mal pour le mal*, c'est-à-dire soyez <ainsi> : "Si j'ai rendu le mal à ceux qui m'en ont fait." Et : "Ne rendant point mal pour mal, ni malédiction pour malédiction; mais au contraire, bénissant parce que c'est à cela que vous avez été appelés, afin de posséder la bénédiction en héritage." Mais il faut entendre cela de manière formelle, comme on l'a dit plus haut de la malédiction : car il nous interdit de rendre, par un sentiment de haine ou de vengeance, le mal pour le mal, en ce sens que nous nous réjouissions du mal d'autrui. Toutefois, si pour le mal dû à une faute

[918] Lieux parallèles S. Iall. 2a-2 Q. 64, a. 2; Q. 65, a. 1, 2 et 3; Q. 108, a. ls. ; Q. 158, a. 3; 3 15, a. 9; De malo, Q. 12, a. 1; a. 3, sol. 5.

— *dedi corpus meum percutientibus, et genas meas vellentibus*. Et Is. LIII, 7. — *quasi agnus coram tondente se obmutuit*, et cetera. Unde et ipse dominus mandavit Matth. V, 39. — *si quis te percusserit in una maxilla, praebe ei etiam alteram*. Sed, sicut Augustinus dicit in libro contra mendacium, ea quae in novo testamento a sanctis facta sunt, valent ad exempla intelligendarum Scripturarum, quae in praeceptis data sunt. Ipse autem dominus cum alapa percussus esset, non ait : ecce altera maxilla; sed : *si male locutus sum, testimonium perhibe de malo; si autem bene, quid me caedis ?* Ubi ostendit praeparationem alterius maxillae in corde esse faciendam. Paratus enim fuit dominus non solum in altera caedi pro salute hominis, sed in toto corpore crucifigi. Et sicut Augustinus dicit ad Marcellinum, tunc quidem hoc mandatum recte fit cum ei creditur profuturum esse propter quem fit, ad operandam in eo correctionem atque concordiam, etiam si alius exitus consequatur. Sunt igitur ista praecepta patientiae semper in cordis praeparatione retinenda et ipsa benevolentia, ne reddatur malum pro malo, semper in voluntate complenda est. Agenda sunt autem et multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Secundo assignat rationem, cum dicit *sed date locum irae*, id est divino iudicio. Quasi diceret : committatis vos Deo, qui suo iudicio potest vos defendere et vindicare, secundum illud I Petr. ult. : *omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis*. Sed haec intelligenda sunt in casu in quo nobis non adest facultas aliter faciendi secundum iustitiam; sed quia, ut dicitur Deut. I, v. 17. — *domini est iudicium*, cum aliquis auctoritate iudicis, vel vindictam quaerit ad comprimendam malitiam et non propter odium, vel etiam cum auctoritate alicuius superioris suam defensionem procurat, intelligitur locum dare irae, id est divino iudicio, cuius ministri sunt principes, ut commise par un individu, le juge, selon la justice, inflige le mal de la peine proportionnellement à la malice <de la faute>, matériellement ce juge inflige un mal, mais formellement et en soi il fait le bien. Par conséquent, lorsque le juge fait pendre au gibet un bandit convaincu d'homicide, il ne rend pas le mal pour le mal, mais plutôt le bien pour le mal. C'est ainsi que l'Apôtre livra à Satan un fidèle coupable d'inceste "pour la mort de sa chair, afin que son esprit soit sauvé au jour de Notre Seigneur Jésus-Christ, comme il le rapporte dans sa première épître aux Corinthiens[919].

1009. b. Puis, <l'Apôtre> enseigne qu'il faut encore faire le bien au prochain, en disant : *vous préoccupant*, c'est-à-dire soyez préoccupés, de ce qui est bien, non seulement devant Dieu, c'est-à-dire pour que vous ayez soin de satisfaire votre conscience devant Dieu, mais aussi devant tous les hommes, c'est-à-dire pour que vous accomplissiez ce qui plaît aux hommes "Ne soyez une occasion de scandale ni pour les Juifs, ni pour les Gentils, ni pour l'Eglise de Dieu; comme moi-même je m'efforce de plaire à tous en toutes choses, ne cher chant pas mon propre intérêt, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés." Et encore "Nous nous préoccupons de ce qui est bien, non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes." Or cela peut se faire ou en bien ou en mal. En effet, si cela se fait en vue de gagner la faveur des hommes, cette action n'est pas bonne, <selon ce verset de Matthieu> "Prenez garde à ne pas faire votre justice devant les hommes pour être vus d'eux; autrement vous n'auriez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux." Mais si cela se fait en vue de la gloire de Dieu, c'est une bonne action, selon cet autre verset de Matthieu "Qu'ainsi donc luise votre lumière devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux."

1010. — c. Enfin,[920] <l'Apôtre> donne la raison de ces deux exhortations. En effet, nous devons nous abstenir de rendre le mal

[919] Lieu parallèle t Somme Théologique 2 Q. 40, a. 1, sol. 2.
[920] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 29, a. 1; 3 Sentences dist. 27, Q. 2, a. 1, sol. 6.

dicitur infra XIII, 4. Unde etiam Paulus procuravit se per armatos defendi contra insidias Iudaeorum, ut patet Act. XXIII, 12 ss. Deinde, cum dicit *sicut scriptum est*, etc., probat quod dixerat. Et primo per auctoritatem; secundo per rationem, ibi *noli vinci a malo*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo probat quod dictum est de prohibitione vindictae, dicens dictum est : *date locum irae*, id est divino iudicio, *scriptum est enim*, Deut. XXXII, 35, *mihi vindictam*, scilicet servate, et *ego retribuam, dicit dominus*. Nostra littera sic habet : *mea est ultio, et ego retribuam eis in tempore*. Ps. XCIII, 1. — *Deus ultionum dominus*. Nahum I, 2. — *Deus aemulator et ulciscens dominus*. Secundo probat per auctoritatem, quod dictum est de benevolentia exhibenda inimicis. In qua quidem auctoritate, primo, ponit documentum ut subveniamus inimicis in articulo necessitatis, quia hoc est de necessitate praecepti, ut supra dictum est. Et hoc est quod dicit *sed, si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, potum da illi*. Matth. V, v. 44. — *benefacite his qui oderunt vos*. Secundo rationem assignat, dicens *hoc enim faciens, carbones ignis congeres super caput eius*. Quod quidem uno modo potest intelligi in malum, ut sit sensus : si tu ei benefacias, bonum tuum vertetur ei in malum, quia ex hoc incurret combustionem ignis aeterni per suam ingratitudinem. Sed iste sensus repugnat charitati, contra quam ageret, qui alicui subveniret ut ei proveniret in malum. Et ideo est exponendum in bonum, ut sit sensus *hoc enim faciens* id est, in necessitate ei subveniens, *carbones ignis*, id est amorem charitatis de qua dicitur Cant. VIII, v. 6. — *lampades eius, ut lampades ignis atque flammarum congeres*, id est, congregabis, *super caput*, id est, super mentem *eius*. Quia, ut Augustinus dicit in libro de catechizandis rudibus, *nulla est maior provocatio ad amandum, quam praevenire amando. Nimis enim durus*

aux méchants et nous préoccuper de ce qui est bien devant les hommes, afin d'avoir la paix avec <tous>; et c'est pourquoi <l'Apôtre> continue <en disant :> : 18 *ayant la paix avec tous les hommes*. — "Recherchez la paix avec tous." Mais il y ajoute deux choses, dont la première est : S'il se peut. Car la malice d'autrui empêche parfois que nous puissions avoir la paix avec lui, à savoir parce qu'on ne peut avoir la paix avec lui sans donner son assentiment à sa malice. Cette paix est évidemment illicite, aussi le Seigneur dit-il : *"Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive*." Il ajoute l'autre chose, en disant : *autant qu'il dépend de vous,* c'est-à-dire que si eux-mêmes agissent contre la paix, nous devons faire ce qui est en notre mesure pour chercher à leur obtenir la paix : "Avec ceux qui haïssent la paix, j'étais pacifique." Et encore : "Cherche la paix et poursuis-la."

1011.. En disant ensuite : 19 ne vous défendant point vous-mêmes, etc., <l'Apôtre> montre qu'il ne faut pas faire du mal au prochain sous prétexte de défense.

a. Il commence par donner un modèle, en disant : *ne vous défendez point vous-mêmes, <mes> bien-aimés,* comme il écrit à propos du Christ : "J'ai abandonné mon corps à ceux qui <me> frappaient, mes joues à ceux qui arrachaient ma barbe." Et encore : "Comme une brebis, il sera conduit à la tuerie, et comme un agneau devant celui qui le tond, il sera muet, et il n'ouvrira pas sa bouche." D'où ce commandement du Seigneur lui-même "Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre[921]." Mais, comme le dit Augustin[922] dans son livre Sur le mensonge, les actes des saints dans le Nouveau Testament […] servent d'exemples pour l'intelligence des Ecritures, exemples qui <nous> ont été donnés comme préceptes. Quant au Seigneur lui-même, ayant reçu un soufflet, il ne dit pas Voici l'autre joue, mais : "Si j'ai mal parlé, rends témoignage du mal; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu **?**" Il montre par là que cette disposition <à

[921] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 64, a. 7, s9 5.

[922] Voir SAINT AUGUSTIN, De mendacio, XV, 26—27 (PL 40, 506-507).

animus qui dilectionem : et si nolebat impendere, nolit rependere. Deinde, cum dicit *noli vinci a malo*, etc., probat quod dixit per rationem. Naturale est enim homini ut velit adversarium vincere et non vinci ab eo. Illud autem ab aliquo vincitur, quod ad illud trahitur, sicut aqua vincitur ab igne quando trahitur ad calorem ignis. Si ergo bonus aliquis homo, propter malum quod sibi ab aliquo infertur, trahatur ad hoc quod ei male faciat, bonus a malo vincitur. Si autem e contrario propter beneficium quod bonus persecutori exhibet, eum ad suum amorem trahat, bonus malum vincit. Dicit ergo *noli vinci a malo*, scilicet eius qui te persequitur, ut tu eum persequaris, *sed in bono tuo vince malum* illius, ut scilicet ei benefaciendo, eum a malo trahas. I Io. ult. : *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra*. Ier. XV, 19. — *ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos*.

présenter> l'autre joue doit se faire dans le cœur. Car le Seigneur ne fut pas seulement disposé à être frappé sur l'autre <joue> pour le salut des hommes, mais encore à être crucifié dans tout son corps. Et comme le dit Augustin <dans sa lettre> A Marcellin, < met ce commandement en pratique avec rectitude lorsqu'on croit que <son accomplissement> sera utile à celui pour lequel on l'accomplit, <c'est-à-dire> pour opérer en lui la correction et la concorde, même s'il s'ensuit un autre résultat. […] Par conséquent, ces préceptes de patience doivent toujours être retenus dans la disposition du cœur, comme la bienveillance elle-même doit toujours être exécutée dans la volonté, afin de ne pas rendre le mal pour le mal. Mais il faut également faire beaucoup de choses contre le gré de personnes qu'on doit frapper avec une sorte de bienveillante sévérité[923]."

1012. — b. Puis <l'Apôtre> en donne la raison, lorsqu'il dit : *mais faites place à la colère*, c'est-à-dire au jugement divin[924]. Comme s'il disait : Confiez-vous à Dieu qui, par son jugement, peut vous défendre et vous venger, selon ce verset de la première épître de Pierre : "Rejetant en lui toute votre sollicitude, parce qu'il a lui-même soin de vous." Il faut comprendre ces paroles dans le cas où nous ne pouvons faire autrement selon la justice; mais parce que, selon le Deutéronome, "c'est le jugement de Dieu ", lorsqu'on recourt à l'autorité d'un juge, soit pour demander la vengeance en vue de réprimer la malice, sans agir par motif de haine, soit encore lorsqu'on se met à couvert sous l'autorité d'un supérieur. Tel est le sens de faites place à la colère, c'est-à-dire au jugement de Dieu, dont les princes sont les ministres, comme le dit <l'Apôtre> au chapitre 13, 6. Ainsi Paul eut-il soin de se défendre par des soldats contre les embûches des Juifs, comme on le voit au chapitre **23** des Actes des Apôtres**.**

1013. — II. Lorsque <l'Apôtre> dit car il est

[923] Voir SAINT AUGUSTIN, Lettre CXXXVIII, 11, 11 et 14 (PL 33, 529-531; CSEL 44, 136-137 et 139-141).

[924] Voir Glosa in Rom. XII, 19 (GPL, col. 1502 C).

	écrit, etc., il prouve ce qu'il avait avancé. Et **A)** D'abord, par l'autorité <scripturaire>. **B)** Puis, par le raisonnement [n° 101 5] 21 Ne te laisse pas vaincre par le mal, etc. **1014. — A**. Sur le premier point il fait deux choses : 1. Il prouve d'abord ce qu'il a dit sur l'interdiction de la vengeance faites place à la colère, c'est-à-dire au jugement divin, car il est écrit : A moi est la vengeance, c'est-à-dire réservez-la-moi, et c'est moi qui rétribuerai[925], dit le Seigneur. Notre version lit ainsi : "A moi est la vengeance, et c'est moi qui > les "rétribuerai en son temps " Il est écrit au psaume **93. —** "Le Seigneur est le Dieu des vengeances." Et au livre de Nahum : "C'est un Dieu jaloux et qui se venge, le Seigneur." 2. Ensuite il prouve par l'autorité <scripturaire> ce qui a été dit de la bienveillance qu'on doit témoigner à ses ennemis. En s'appuyant sur cette autorité il commence par donner un enseigne ment, à savoir qu'il faut secourir ses ennemis en cas de nécessité, parce que c'est une nécessité de précepte, ainsi qu'on l'a dit plus haut. C'est ce que <l'Apôtre> dit ici : 20 Au contraire si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif; donne-lui à boire. "Faites du bien à ceux qui vous haïssent." Puis il en donne la raison, en disant : *car, ce faisant, tu amasseras des charbons de feu sur sa tête*. Or cela peut être interprété en mal; en voici le sens : Si toi, tu lui fais du bien, ton bien se tournera pour lui en mal, puisque ce bien <lui> fera encourir le châtiment du feu éternel en punition de son ingratitude. Mais cette interprétation répugne à la charité, contre laquelle agirait celui qui viendrait au secours de son prochain pour qu'il lui en arrive du mal. Par conséquent il faut interpréter ce passage en bien; en voici le sens car, ce faisant, c'est-à-dire en le secourant dans la nécessité, tu amasseras, à savoir tu rassembleras, sur sa tête, c'est-à-dire sur son esprit, des charbons de feu, à savoir l'amour de charité[926], dont il est dit : "Ses

[925] Dt 32, 35 "Mihi vindictam" version de la Vetus latina, voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. III (Textus et notae ad versionem antiquam), p. 642. Voir aussi He 10, 30 (DOM SABATIER, p. 924).
[926] Voir Glosa in Rom. XII, 20 (GPL, col. 1503 B).

	lampes sont des lampes de feu et de flammes." Car, comme le dit Augustin dans son ouvrage La catéchèse des débutants, "il n'est pas, en effet, d'appel plus grand à l'amour que de le prévenir en aimant; et trop dur serait le cœur qui, s'étant refusé à débourser de l'amour, se refuserait à le rembourser[927]." **1015. — B**. En disant : 21 Ne te laisse pas vaincre par le mal, etc., <l'Apôtre> prouve ce qu'il a dit par le raisonnement. Car il est naturel à l'homme de vouloir vaincre son adversaire et de ne pas se laisser vaincre par lui. Or celui-là est vaincu par son adversaire qui est entraîné vers lui, comme l'eau est vaincue par le feu lorsqu'elle est attirée vers la chaleur du feu. Si donc un homme de bien, en raison du mal que quelqu'un lui inflige, est entraîné à lui faire du mal <à son tour>, le bon est vaincu par le méchant[928]. Mais si au contraire, en raison du bien qu'un homme bon fait à son persécuteur, il l'attire à son amour, le bon vainc le méchant. <L'Apôtre> dit donc : Ne te laisse pas vaincre par le mal, à savoir celui que te fait celui qui te persécute, jusqu'à le persécuter toi-même, mais sois vainqueur de son mal par ton bien, à savoir de telle sorte qu'en lui faisant du bien tu le tires du mal "La victoire qui triomphe du monde, c'est notre foi " Et : "Eux-mêmes se tourneront vers toi, et toi, tu ne te retourneras pas vers eux."
Caput 13	CHAPITRE 13
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 7]**
	[n° 1016] 1 Que toute âme soit soumise aux pouvoirs supérieurs, car il n'y a point de pouvoir qui ne vienne de Dieu; et ceux qui sont ont été établis par Dieu. [n° 1025] 2 C'est pourquoi celui qui résiste au

[927] SAINT AUGUSTIN, De catechizandis rudibus IV, 7 (BA 11/1, 64-65).

[928] Il est certainement possible de rapprocher cet enseignement de celui de Gandhi et de Lanza del Vasto sur la non-violence, laquelle consiste à dire non à la violence, non à lui céder passivement répondre au mal par le mal, c'est entrer dans le cercle du mal et se laisser vaincre par lui. Mais on ne saurait trouver chez saint Thomas une condamnation de l'usage de la force lorsqu'il s'agit de maintenir la paix â l'intérieur comme à l'extérieur : la peine de mort dûment appliquée (voir le paragraphe 1008; Somme Théologique 1 Q. 100, a. 8, sol. 3; 2 Q. 25, a. 6, sol. 2; Q. 64, a. 2; Q. 108, a. 3; 3 Contra Gentiles c. 146; De virtut., Q. 2, a. 8, sol. 10; Col!, in decem praec., cap. de quint. praecept.) ou la guerre légitime (Somme Théologique 2 Q. 40, a. 1) sont œuvre de justice.

	pouvoir résiste à l'ordre <voulu> de Dieu; or ceux qui résistent attirent sur eux-mêmes une condamnation. [n° 1029] 3 Car les princes ne sont pas un sujet de crainte quant aux bonnes œuvres, mais quant aux mauvaises. Or veux-tu ne pas craindre le pouvoir ? Fais le bien, et il te louera. [n° 1034] 4 Car il est pour toi le ministre de Dieu en vue du bien. Que si tu fais le mal, crains; car ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive, puisqu'il est le ministre de Dieu, vengeur pour la colère envers celui qui fait le mal. [n° 1036] 5 C'est pourquoi soyez soumis par nécessité, non seulement à cause de la colère, mais encore à cause de la conscience. [n° 1037] 6 C'est aussi pourquoi vous payez des tributs; car il s'agit de ministres de Dieu pour cela même qu'ils le servent. [n° 1042] Rendez donc à tous ce qui leur est dû, à qui le tribut, le tribut; à qui la taxe, la taxe; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur.
[86222] Super Rom., cap. 13 l. 1 Postquam apostolus ostendit qualiter se debeat homo exhibere Deo, utendo donis gratiae eius hic ostendit quomodo debeat se exhibere proximo : et primo quantum ad superiores; secundo quantum ad omnes, ibi *nemini quicquam debeatis*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo inducit homines ad subiectionem quam debent superioribus; secundo ad exhibendum subiectionis signum, ibi *ideo et tributa praestatis*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit documentum; secundo rationem assignat, ibi *non enim est potestas*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *ideoque*, et cetera. Circa primum considerandum est quod quidam fideles in primitiva Ecclesia dicebant terrenis potestatibus se subiici non debere propter libertatem, quam consecuti erant a Christo, secundum illud Io. VIII, v. 36. — *si filius vos liberaverit, vere liberi eritis*. Sed libertas per Christum concessa, est libertas spiritus qua liberamur a peccato et morte, sicut supra VIII, 2 dictum est : *lex spiritus in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et*	**1016.** — Après avoir montré comment l'homme doit se comporter à l'égard de Dieu, en usant des dons de sa grâce [n° 953], l'Apôtre montre ici comment il doit se comporter à l'égard du prochain; et — D'abord, à l'égard de ses supérieurs. — Puis, à l'égard de tous [n° 1044] Ne devez rien à personne, etc. Sur le premier point il fait deux choses **I)** Il exhorte les hommes à la soumission qu'ils doivent à leurs supérieurs. **II)** Puis, à donner un signe de cette soumission [n° 1037] : 6 C'est aussi pourquoi vous payez des tributs, etc. **I**. À propos de son exhortation à la soumission **A)** Il commence par proposer un enseignement. **B)** Puis, il en donne la raison [n° 1020] car il n'y a point de pouvoir, etc. **C)** Enfin, il en tire la conclusion qu'il s'était proposée [n° 1036] : 5 C'est pourquoi soyez soumis, etc. **1017. — A**. Touchant son enseignement sur la soumission, il faut remarquer que dans l'Eglise primitive certains fidèles prétendaient

mortis. Caro autem adhuc remanet servituti obnoxia, sicut supra dictum est. Et ideo tunc nulli subiectioni homo, per Christum liberatus, erit obnoxius, nec spirituali scilicet, nec carnali. Unde dicitur 1 Co XV, 24. — *cum tradiderit Christus regnum Deo patri, et evacuaverit omnem principatum et potestatem*. Interim autem dum corruptibilem carnem gerimus, oportet nos dominis carnalibus subiacere. Unde dicitur Eph. VI, 5. — *servi, obedite dominis carnalibus*. Et hoc est etiam quod hic apostolus dicit *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Potestates autem sublimiores hic dicuntur homines in potestatibus constituti, quibus secundum iustitiae ordinem subiici debemus. I Petr. II, 23. — *subditi estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti, sive ducibus, tamquam ab eo missis*, et cetera. Dicit autem indefinite *potestatibus sublimioribus*, ut ratione sublimitatis officii eis subiiciamur, etiam si sint mali. Unde I Petr. II, 18 subditur : *subiecti estote non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis*. Quod autem dicitur *omnis anima*, per synecdochen intelligitur omnis homo, sicut et Gen. XVII, 14. — *delebitur anima illa de populo suo*. Utitur autem hoc modo loquendi, quia subiectionem superioribus debemus ex animo, id est ex pura voluntate, secundum illud Eph. c. VI, 6 s. : *non ad oculum servientes, quasi hominibus placentes, sed ex animo cum bona voluntate*. Deinde cum dicit *non est enim potestas*, etc., ponit rationem admonitionis praemissae. Primo quidem ex parte honesti; secundo ex parte necessarii, ibi *qui autem resistunt*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo praemittit duo principia; secundo ex eis concludit, ibi *itaque qui resistit*, et cetera. Primo enim praemittit originem potestatis, dicens *non est enim potestas nisi a Deo*. Quicquid enim communiter de Deo et creaturis dicitur, a Deo in creaturas derivatur, sicut patet de sapientia, Eccli. I, 1. — *omnis sapientia a*

ne pas devoir se soumettre aux pouvoirs terrestres, en vertu de la liberté qu'ils avaient acquise par le Christ**,** selon ce verset de Jean : "Si le Fils vous libère, vous serez vraiment libres." Mais la liberté accordée par le Christ, c'est la liberté de l'esprit, par laquelle nous sommes libérés du péché et de la mort ", comme on l'a dit plus haut "La Loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus m'a libéré de la Loi du péché et de la mort." Toutefois la chair demeure encore soumise à la servitude, comme on l'a dit ci-dessus [n° 563s]. Par conséquent il y aura un temps où, libéré par le Christ, l'homme ne sera plus soumis à aucune servitude, qu'elle soit spirituelle ou charnelle. C'est pourquoi il est dit : "Puis ce sera la fin, quand <le Christ> remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute principauté, tout pouvoir et toute puissance." Mais cependant, tant que nous portons cette chair corruptible, il nous faut être soumis aux maîtres selon la chair. Aussi est-il dit : "Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et tremblement, dans la simplicité de votre cœur, comme au Christ même." Tel est bien ce que dit ici l'Apôtre : 1 Que toute âme soit soumise aux pouvoirs supérieurs. Or on appelle ici pouvoirs supérieurs les hommes qui ont été établis dans ces pouvoirs, pouvoirs auxquels, suivant l'ordre de la justice, nous devons être soumis : "Soyez soumis à toute créature humaine à cause de Dieu; soit au roi, comme étant au-dessus des autres, soit aux gouverneurs, comme envoyés par lui pour la punition de ceux qui font le mal et la louange des bons."

1018. — <L'Apôtre> dit d'une manière indéfinie : aux pouvoirs supérieurs, pour qu'en raison de la supériorité de leur fonction nous leur soyons soumis, fussent-ils même mauvais. C'est pourquoi <l'Apôtre> Pierre ajoute : *"Esclaves, soyez soumis à vos maîtres en toute crainte,* non seulement aux bons et aux modérés, mais aussi aux difficiles."

1019. — L'expression : "toute âme" signifie, par synecdoque[929] tout homme, comme il est dit dans la Genèse : "Cette âme sera

[929] La synecdoque est une figure de rhétorique par laquelle on prend la partie pour le tout.

domino Deo est. Potestas autem de Deo et de hominibus dicitur. Iob c. XXXVI, 5. — *Deus potestates non abiicit, cum ipse sit potens*. Unde consequens est, quod omnis humana potestas sit a Deo. Dan. c. IV, 14. — *dominabitur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud*. Io. XIX, 11. — *non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper*. Sed contra hoc esse videtur, quod dicitur Osee VIII, 4. — *ipsi regnaverunt, et non ex me : principes extiterunt, et non cognovi*. Ad hoc dicendum est, quod regia potestas, vel cuiuscumque alterius dignitatis potest considerari quantum ad tria. Uno quidem modo quantum ad ipsam potestatem, et sic est a Deo, per quem reges regnant, ut dicitur Prov. VIII, 15. Alio modo potest considerari quantum ad modum adipiscendi potestatem, et sic quandoque potestas est a Deo : quando scilicet aliquis ordinate potestatem adipiscitur, secundum illud Hebr. V, 4. — *nemo sibi honorem assumit, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron*. Quandoque vero non est a Deo sed ex perverso hominis appetitu, qui per ambitionem, vel quocumque alio illicito modo potestatem

exterminée du milieu de son peuple."

<L'Apôtre> se sert de cette expression[930] parce que nous devons aux supérieurs une soumission de cœur, c'est-à-dire <une soumission qui procède> d'une volonté sans condition selon ce passage <de l'Apôtre aux> Ephésiens : "obéissez à vos maîtres [...], les servant, non à l'œil, comme pour plaire aux hommes, mais comme des esclaves du Christ, accomplissant de cœur la volonté de Dieu; faisant votre service de bon gré, comme pour le Seigneur et non pour les hommes."

1020. — B. Lorsqu'il dit : *car il n'y a point de pouvoir, etc.*, <l'Apôtre> donne la raison de son exhortation. Cette raison se fonde :

1) Premièrement, sur l'honneur.

2) Deuxièmement, sur la nécessité [n° 1026] : or ceux qui résistent, etc.

1. À propos de l'honneur :

a) Il commence par mentionner deux principes.

b) Puis, il en tire une conclusion [n° 1025] : 2 C'est pourquoi, etc.

1021. — a. <L'Apôtre>[931] commence par mentionner l'origine du pouvoir, en disant : *car il n'y a point de pouvoir qui ne vienne de Dieu*[932]. En effet, tout ce qui se dit

---

[930] Voir Glosa in Rom. XIII, 1 (GPL, col. 1504 A).

[931] Lieux parallèles Somme Théologique I Q. 93, a. 3, sol. 2; Q. 96, a. 4, sol. 1.

[932] Aucun verset de saint Paul n'a eu, pour l'histoire politique de l'Occident, des conséquences plus importantes que celui-là. Avec le verset de Marc ("Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu", 12, 17), il constitue le fondement de la doctrine poli tique chrétienne. S'adressant à des chrétiens romains saint Paul a en vue le pouvoir de l'empereur (Néron) et celui de ses magistrats. Il s'agit d'un pouvoir païen. Cependant, affirme saint Paul, "les pouvoirs qui existent ont été établis (ordinatae) par Dieu s; bien que païens, ils obligent les chrétiens en conscience, de sorte qu'il y a faute à leur désobéir. Comment cela est-il possible ? Saint Thomas s'efforce de répondre à la question. Il commence par affirmer (n° 1017) que certains chrétiens, dans la primitive Eglise, s'esti maient affranchis des obligations légales. Puis il articule sa réponse, laquelle touche à l'origine du pouvoir politique et à son mode de désignation. Etant donné l'importance de son auteur, la doctnne thomasienne a été l'objet d'innombrables commentaires et de vives discussions les partis les plus opposés s'en sont réclamés, pour justifier parfois des préoccupations politiques assez étrangères aux données historiques du xu' siècle. — Depuis Rousseau, la question de l'origine du pouvoir a pris une signification qu'elle n'avait pas avant lui qu'un homme puisse avoir légitimement autorité sur un autre, voilà ce qui, pour un modeme, pose problème et réclame un fondement. Alors que, pour saint Thomas (et pour saint Paul), cela va de soi la société est une réalité naturelle ordonnée au bien commun et nécessairement dotée pour cela d'une autonté politique s'exerçant sur les sujets qui la composent. Le pouvoir politique est aussi naturel que la société. L'interrogation porte donc, non sur l'ongine radicale du pouvoir, mais sur sa légitimité eu égard à la Loi nouvelle le Christ ne nous a-t-il pas affranchis de toute servitude ? La solution thomasienne est simple dans son principe dans la mesure même où l'autorité politique est d'une nécessité de nature, elle est voulue par Dieu et vient de lui, puisque la loi naturelle est l'expression de la Loi éternelle (Somme Théologique 1a-2ae, Q. 93, a.

adipiscitur. Amos VI, 14. — *numquid non in fortitudine nostra assumpsimus nobis*	communément de Dieu et des créatures dérive de Dieu vers les créatures, comme on le voit

3). Le pouvoir du prince et de ses officiers et magistrats est, par lui-même et en lui-même, c'est-à-dire en dehors de ses conditions d'acqui sition et d'exercice, pouvoir de Dieu. C'est ce que saint Thomas déclare ici même (n° 1022) en soi, le pouvoir est de Dieu et institué par Dieu. Telle est son essence. Evidemment, considéré dans son existence, un pouvoir déterminé n'est légitime qu'à la mesure de sa conformité à son essence, c'est-à-dire qu'à la mesure où il réalise sa fin, le bien commun, et où il recueille le consentement de ses sujets; ces conditions étant remplies, les chrétiens doivent obéissance de plein gré au prince non chrétien préalablement établi "Il faut ici considérer que la souveraineté (dominium) et le directorat (praelatio) sont de droit humain, alors que la distinction des fidèles et des infidèles est de droit divin. Or, le droit divin, qui vient de la grêce, ne supprime pas le droit humain qui vient de la raison naturelle. C'est pourquoi la distinction des fidèles et des infidèles, prise en elle-même, ne supprime pas la souveraineté et le directorat des infidèles sur les fidèles" (Somme Théologique 2a-2 Q. 10, a. 10). Assurément, en régime de "chrétienté sacrale "(voir Charles JOURNET, L'Eglise du Verbe incarné, t. I, p. 304."), l'Eglise peut suspendre le devoir d'obéissance au prince hérétique ou apostat, encore qu'elle ne le fasse pas toujours par crainte du scandale ou par impuissance; mais dans le cas du prince non chrétien, il ne saurait en être ainsi " Il n'appar tient pas à l'Eglise de punir l'infidélité en ceux qui n'ont 'amais reçu la foi> (Somme Théologique 2 Q. 12, n. 2). On ne voit pas comment, dans ces conditions, on pourrait tirer la pensée thomasienne du côté de ce qu'on a appelé I' augustinisme politique'> pour lequel l'Eglise seule peut fonder un pouvoir légitime, le pape étant l'intermédiaire obligé entre Dieu et l'empereur (dont le nom est parfois mentionné par saint Thomas, du moins celui de Rome. Voir E. GILSON, Les Méta morphoses de la Cité de Dieu, p. 77) ou le prince à qui est déléguée la souveraineté temporelle. La preuve en est que le sacre des rois ne leur communique pas le pouvoir de commander — pouvoir qu'ils possèdent, selon les divers modes légitimes de sa dévolution, avant le sacre — mais " il institue ecclésialement " le pnnce et lui confère les vertus nécessaires à sa charge " L'onction ne consacre les rois dans aucun ordre sacré, mais elle signifie seulement que l'excellence de leur pouvoir descend du Christ, en sorte que, étant eux-mêmes soumis au Christ, ils règnent sur le peuple chrétiens (S. Th., Suppl., Q. 19, a. 3, sol. 2). Cette souveraineté du pouvoir temporel est affirmée constamment par saint Thomas, même dans le De regimine(ou De regno ad regem Cypri) "On appelle roi celui à qui est dévolu le pouvoir suprême (summa regiminis) dans tes choses humaines (II, c. 3 [n° 14], éd. Léonine, t. XLII, p. 466, 1. 84-85); sur les réserves à observer dans l'usage théologique de ce traité inachevé, voir Jean-Pierre T0RRELL, Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre, p. 247-249. — Cependant, la fin ultime de l'existence humaine étant la Jouissance de Dieu, et non seulement la vie vertueuse qui n'en est que le moyen, l'agent du bien vivre en société, à savoir le roi, est soumis à Celui là seul par la grâce de qui cette fin peut être attemte, à savoir Jésus—Christ, " ce pourquoi Jésus-Christ est appelé dans l'Ecriture, non seulement prêtre, mais aussi roi "Un roi règnera et il sera sage" (Jr 23, 5) d'où vient que de lui découle un sacerdoce royal. Et qui mieux est, tous les fidèles du Christ, en tant qu'ils sont ses membres, sont appelés rois et prêtres. C'est pourquoi, afin que l'ordre des réalités spirituelles soit distinct de l'ordre des réalités terrestres, l'administration de ce royaume des fidèles a été dévolue non aux rois terrestres mais aux prêtres, et prin cipalement au grand prêtre successeur de Pierre, le pontife romain vicaire du Christ, à qui tous les rois du peuple chrétien doivent être soumis comme à Notre Seigneur Jésus-Christ" (De regno ad regem Cypri, 1. 103-109). Ce qui ne veut pas dire que les rois terrestres tiendraient la réalité de leur pouvoir temporel de l'autorité spirituelle du pape : ils la tiennent de Dieu, parce que, intrinsèquement, tout pouvoir vient de Dieu. Quant au mode de dévolution, on sait que saint Thomas est partisan de l'élection du roi par le peuple "C'est au peuple que revient l'élection des princes" (Somme Théologique 1a Q. 105, a. 1); Thomas expose ici que le meilleur régime doit être monar chique dans son principe, aristocratique dans son exercice et démo cratique dans son mode de désignation du monarque, lequel peut être choisi dans le peuple). Evidemment, dans la pratique, il arrive que l'indépendance naturelle du pouvoir temporel à l'égard de l'autorité spirituelle soit difficilement conciliable avec la soumission religieuse qu'il doit à l'incontestable suprématie du pape. D'où les nuances de la pensée thomasienne. Mais elle demeure dans son ensemble ferme et équilibrée (comme le montre Jacques CHEVALIER, Histoire de la pensée, t. II, p. 544-548 et p. 808-8 10).

cornua ? Tertio modo potest considerari quantum ad usum ipsius : et sic quandoque est a Deo, puta cum aliquis secundum praecepta divinae iustitiae utitur concessa sibi potestate, secundum illud Prov. VIII, 15. — *per me reges regnant*, et cetera. Quandoque autem non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam iustitiam, secundum illud Ps. II, 2. — *astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum*, et cetera. Dubitatur etiam de potestate peccandi, utrum sit a Deo. Ad quod dicendum est quod ipsa potentia qua peccatur, a Deo est. Eadem enim potentia est qua peccatur et qua recte agitur : sed quod in bonum ordinetur, a Deo est; quod autem ordinetur ad peccandum, est ex defectu creaturae, inquantum est ex nihilo. Secundo ponit, quod *ea quae sunt, a Deo ordinata sunt*, cuius ratio est quia Deus omnia per suam sapientiam fecit, secundum illud Ps. CIII, 24. — *omnia in sapientia fecisti*. Est autem proprium sapientiae ordinate omnia disponere. Sap. VIII, 1. — *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*. Et ideo oportet effectus divinos ordinatos esse. Iob XXXVIII, 33. — *numquid nosti ordinem caeli, et pones rationem eius in terra ?* Duplicem autem ordinem Deus in suis effectibus instituit : unum quidem quo omnia ordinantur in ipsum, Prov. XVI, 4. — *universa propter semetipsum operatus est Deus*, alium vero quo effectus divini ordinantur ad invicem, sicut dicitur Deut. IV, 19 de sole et luna et stellis, quod fecit ea *in ministerium cunctis gentibus*. Deinde cum dicit *itaque qui resistit*, etc., ex duabus praemissis concludit propositum. Si enim potestas principum, inquantum talis est, a Deo est, et nihil est a Deo sine ordine, consequens est, quod etiam ordo, quo inferiores potestatibus superioribus subiiciuntur, sit a Deo. *Itaque qui* contra

pour la sagesse :
"Toute sagesse vient du Seigneur Dieu." Or le pouvoir est attribué à Dieu et aux hommes : "Dieu ne rejette point les pouvoirs, puisqu'il est lui-même puissant." D'où il suit que tout pouvoir humain vient de Dieu "Le Très-Haut dominera sur le royaume des hommes et il le donnera à qui il voudra." — "Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut."

1022. — Mais[933] cette doctrine semble être contredite par ce verset d'Osée : "Ils ont régné par eux-mêmes et non par moi des princes se sont élevés et je ne les ai pas connus." Il faut répondre que le pouvoir royal, ou le pouvoir de quelque autre dignité, peut être considéré sous trois rapports :

— D'abord, quant au pouvoir lui-même, et sous ce rapport il vient de Dieu, "par moi règnent les rois", comme le dit le livre des Proverbes**.**

— Puis, quant au mode d'acquisition de ce pouvoir; sous ce rapport, parfois il vient de Dieu, c'est-à-dire quand on acquiert ce pouvoir de manière ordonnée, selon ce verset de l'épître aux Hébreux "Personne ne s'attribue à lui-même cet honneur, sinon celui qui est appelé par Dieu, comme Aaron." Parfois aussi il ne vient pas de Dieu, mais de la convoitise perverse de l'homme, qui acquiert un pouvoir par ambition, ou par quelque autre moyen illicite : "N'est-ce point par notre propre force que nous avons établi nos cornes ?"

Enfin, quant à son usage; sous ce rapport il vient parfois de Dieu, par exemple quand celui qui en est dépositaire en use suivant les préceptes de la justice divine, selon ce verset des Proverbes : "Par moi les rois règnent, et les législateurs décrètent des choses justes." Mais parfois il ne vient pas de Dieu, par exemple lorsqu'on use de ce pouvoir concédé contre la justice divine, selon cette parole <du psalmiste> : "Les rois de la terre se sont levés, et les princes se sont ligués contre le Seigneur

[933] Lieu parallèle : Somme Théologique 1a Q. 93, a. 3.

hunc ordinem *resistit potestati, Dei ordinationi resistit*. I Reg. VIII, 7. — *non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos*. Lc. X, 16. — *qui vos spernit, me spernit*. Resistere autem divinae ordinationi contrariatur honestati virtutis. Unde contra virtutem agit quicumque potestati resistit, in eo quod pertinet ad ordinem suae potestatis. Deinde cum dicit *qui autem resistunt*, etc., ostendit huiusmodi subiectionem non solum esse honestam, sed necessariam. Et primo proponit quod intendit; secundo probat propositum, ibi *nam principes*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est, quod *qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit*, quod quidem secundum se est vitandum, tamquam contrarium virtuti. Multi tamen sunt, qui amorem virtutis non habentes, ea quae sunt contraria virtuti non detestantur. Unde tales cogendi sunt ad vitationem malorum per poenas, et quantum ad hoc subdit *qui autem resistunt*, scilicet divinae ordinationi, *sibi damnationem acquirunt*, contra potestatis ordinem agendo. Quod quidem potest intelligi, uno modo, de damnatione aeterna, quam merentur qui potestatibus subiici nolunt in eo quod debent. In cuius exemplum Dathan et Abiron, qui Moysi et Aaron restiterunt, sunt a terra absorpti, ut habetur Num. XVI, 20 ss. Alio modo potest intelligi de damnatione poenae, quae per ipsos principes infertur. Prov. XX, 2. — *sicut rugitus leonis, ita et terror regis : qui provocant eum, peccant in animam suam*. Sed contra hoc videtur esse quod apostoli et martyres principibus et	et contre son Christ." **1023. —** On[934] se demande encore si le pouvoir de pécher vient de Dieu. Il faut répondre que la puissance même par laquelle on pèche vient de Dieu. Car cette puissance par laquelle on pèche et on agit avec droiture est une même puissance. Quand elle est ordonnée au bien, elle vient de Dieu; mais lorsqu'elle est ordonnée au péché, elle vient de l'imperfection de la créature, en tant qu'elle est issue du néant. **1024. —** Puis, <l'Apôtre> expose <ce principe, à savoir> que <les pouvoirs> qui sont ont été établis par Dieu. La raison en est que Dieu a fait toutes choses par sa sagesse, suivant ce passage du psaume 103 "Tu as fait toutes choses avec sagesse." Or le propre de la sagesse est de disposer toutes choses avec ordre[935] — "<La sagesse>, au contraire, atteint avec force d'une extrémité à une <autre> extrémité, et elle dispose toutes choses avec douceur." Voilà pourquoi il faut que les effets divins soient ordonnés "Est-ce que tu connais l'ordre du ciel, et en rendras-tu raison sur la terre ?" Mais Dieu a établi deux sortes d'ordres dans ses effets. Le premier, selon lequel toutes choses sont ordonnées à lui-même : "Dieu a opéré toutes choses pour lui-même[936]." L'autre, selon lequel les effets divins sont ordonnés entre eux, comme il est dit au Deutéronome à propos du soleil, de la lune et des étoiles : < Le Seigneur ton Dieu les a créés pour servir à toutes les nations qui sont sous le ciel " **1025. —** b. Lorsqu'il ajoute : 2 *C'est*

[934] Lieux parallèles : I Sentences dist. 42, Q. 2, a. 1; 2 Sentences dist. 44, Q. l, a. 1; 3Sentences dist. 12, Q. 2; Somme Théologique 1a let2; l Q. 79, a. 1; 2 Q. 6, a. 2, sol. 2; 3 Contra Gentiles c. 162; De malo, Q. 3, a. 1.

[935] Comme le fait remarquer le père R-A. Gauthier, o. p. (voir dans son Introduction à la Somme contre les Gentils, p. 97-98), l'adage e Sapientis est ordinare. est habituellement réfèré â la Méta physique d'Aristote (I, 29 [982 a 28]; AL XXV, 1, p. 8), alors qu'en réalité il n'y figure pas tel quel. Saint Thomas le cite d'après saint Albert le Grand (voir son cours sur les Noms divins de Denys l'Aréo pagite, Opera omnia, t. XXXVII-1; et la reportation de ce cours faite par saint Thomas lui-même, ms. Napoli Naz. I B 54), lequel a dû l'emprunter à une tradition plus ancienne. — Lieux parallèles 1 Contra Gentiles c. 1; 2 Contra Gentiles c. 24; 3 Contra Gentiles c. 77; 3 Sentences dist. 4, Q. 1, a. 1, sol. 3; dist. 34, Q. 1, a. 2; Super Bœt. de Trin., Q. 2, a. 2 (éd. Léonine, 1992, t. L, p. 96, col. 1, 1. 98) Ethic. 1, Iect. 1 (éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. I, p, 3, col. 1 [a 1] Super Metaph. 1, lect. 2.

[936] Pr 16, 4. Deus (Dieu) au lieu de Dominus (le Seigneur), proba blement cité de mémoire.

potestatibus restiterunt et ex hoc non damnationem a Deo sed praemium acquisiverunt. Sed dicendum est quod apostolus hic loquitur de eo qui resistit potestati inferiori, secundum quod est a Deo ordinata. Habet autem hoc divina ordinatio ut potestati inferiori non obediatur contra superiorem, sicut etiam in rebus humanis ut proconsuli non obediatur contra imperatorem, nec balivo contra regem. Et omnis potestas humana sub potestate Dei ordinatur et nulli potestati humanae est contra Deum obediendum, secundum illud Act. V, 29. — *oportet obedire magis Deo quam hominibus*. Deinde cum dicit *nam principes*, etc., assignat rationem eius quod dixerat. Et primo proponit rationem; secundo ex ratione posita quoddam utile documentum trahit, ibi *vis autem non timere potestatem*, et cetera. Tertio huius documenti necessitatem assignat, ibi *si autem malefeceris*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod *qui resistunt potestati, sibi damnationem acquirunt, nam principes*, qui hic potestates dicuntur, *non sunt timori*, id est in timorem, *boni operis*, id est propter bonum opus, *sed mali*, id est propter malum. Quod quidem videtur esse intelligendum secundum causam instituendi principes. Ad hoc enim sunt instituendi principes, ut illi qui amore virtutis non provocantur ad vitandum malum et faciendum bonum, cogantur ad hoc timore poenae. Prov. XX, 8. — *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo*. Et secundum hoc dicitur quod *principes non sunt timori boni operis sed mali*, quantum ad id quod principi ex officio competit, sicut et Is. XXXII, 8 dicitur : *princeps ea quae sunt digna principe cogitabit*. Potest autem hoc referri etiam ad malos principes, qui non sunt timori boni operis sed mali : quia et si interdum iniuste persequuntur bene operantes, non tamen illi qui bene operantur, causam habent timendi,

pourquoi celui qui résiste, etc., <l'Apôtre> déduit sa proposition à partir des deux prémisses. Si en effet le pouvoir des princes, en tant que pouvoir, vient de Dieu, et si rien ne vient de Dieu sans ordre, il s'ensuit que même l'ordre, suivant lequel les inférieurs sont soumis aux pouvoirs supérieurs, vient de Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste au pouvoir contre cet ordre, résiste à l'ordre <voulu> de Dieu. — "Ce n'est pas toi qu'ils ont rejeté, mais moi, afin que je ne règne pas sur eux." <Et encore> : "Celui qui vous méprise me méprise." Or résister à l'ordre divin c'est s'opposer à l'honneur[937] <qui s'identifie à> la vertu. Par conséquent quiconque agit contre la vertu résiste au pouvoir, en ce qui appartient à l'ordre de ce pouvoir.

1026. — 2. En disant : or ceux qui résistent, etc., <l'Apôtre> montre que cette soumission est non seulement honorable[938]," mais nécessaire. Et :

a) Il commence par exposer son intention.

b) Ensuite, il prouve sa proposition [n° 1029] : Car les princes ne sont pas un sujet de crainte, etc.

1027. — a. [939]<L'Apôtre> dit donc d'abord : On a avancé que celui qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre <voulu> de Dieu, or il faut éviter cette résistance en soi, en tant qu'elle s'oppose à la vertu. Cependant un grand nombre, qui n'ont point l'amour de la vertu, ne détestent point ce qui lui est opposé. De telles personnes doivent être contraintes à éviter le mal par des peines, et <l'Apôtre> ajoute à ce propos : or ceux qui résistent, à savoir à l'ordre divin, attirent sur eux-mêmes une condamnation, en agissant contre l'ordre du pouvoir. Paroles qui peuvent s'entendre ou bien de la condamnation éternelle que méritent ceux qui ne veulent pas être soumis aux pouvoirs, comme ils le doivent. Sur ce point, nous avons l'exemple de Dathan et d'Abiron qui, pour avoir résisté à Moïse et à Aaron, furent engloutis par la terre, comme le

[937] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 145, a. 1.

[938] Voir à ce propos chap. 9, y. 2; leçon 1, n. 13, p. 338 (éd. Marietti, n° 738).

[939] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 104, a. 4; Super Ioan. 2, 5 lect. 1 (éd. Marietti n° 354); Ad Tit. 3, 1, leçt. I (éd. Marietti, n° 77-79).

quia hoc ipsum, si patienter sustinent, in eorum bonum cedit, secundum illud I Petr. III, 14. — *si quid patimini propter iustitiam, beati : timorem autem eorum ne timueritis, ut non conturbemini*. Ex hoc autem quod hic dicitur, assignari potest ratio quare qui potestati resistunt, sibi damnationem acquirant : sive intelligatur de damnatione punitionis, qua principes rebelles puniunt, sive de damnatione qua homines puniuntur a Deo. Si enim principes sunt timori mali operis, consequens est quod si aliquis potestati resistat, male operetur; et ita ipse homo, male agendo, est sibi causa punitionis temporalis et aeternae. Deinde cum dicit *vis autem non timere*, etc., ex eo quod dixerat quoddam utile documentum tradit, scilicet vitandi timorem principum. Et primo insinuat sua interrogatione hoc esse desiderabile, dicens *vis non timere potestatem ?* Quasi dicat : hoc debet homini esse placitum. Prov. XX, 2. — *sicut rugitus leonis, ita et terror regis*. Secundo docet medium ad hoc perveniendi, dicens *bonum fac*; quia, ut dicitur Prov. XVI, 13. — *voluntas regum, labia iusta*; et in Ps. c, 6. — *ambulans in via immaculata, hic mihi ministrabat*. Tertio ostendit huius effectum, dicens : et si benefeceris, non solum timorem vitabis, sed etiam *habebis laudem ex illa*, scilicet potestate; quod planum est si accipiatur secundum finem, ad quem institutae sunt potestates. Ad hoc enim institutae sunt ut non solum a malis timore poenarum retrahant sed etiam ut ad bonum per praemia alliciant, secundum illud I Petr. II, 14. — *sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malorum, laudem vero bonorum*. Verificatur hoc etiam de malis principibus, quorum iniustam persecutionem, dum boni patienter sustinent, laudantur. Iac. V, 11. — *ecce beatificamus eos qui sustinuerunt*. Quarto rationem assignat, dicens *Dei enim minister*

rapporte le livre des Nombres**.** Ou bien ces paroles peuvent s'entendre de la condamnation à la peine qui est infligée par les princes eux-mêmes : "Comme le rugissement du lion, ainsi est la terreur du roi; ceux qui le provoquent pèchent contre leur âme[940]."

1028. — Mais en sens contraire[941], il semble que la résistance que les apôtres et les martyrs ont opposée aux princes et aux pouvoirs n'a pas attiré <sur eux> la condamnation divine mais la récompense.

Il faut répondre que l'Apôtre parle ici de celui qui résiste au pouvoir inférieur, en tant qu'il a été établi par Dieu. Or l'ordre divin a ceci de particulier qu'on n'obéit pas à un pouvoir inférieur contre un pouvoir supérieur, comme, dans les choses humaines, on n'obéit pas à un proconsul contre l'empereur, ou bien au bailli contre le roi. Tout pouvoir humain est ordonné au pouvoir divin et l'on ne doit obéir à aucun pouvoir humain contre Dieu, selon ce passage des Actes : "Il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes."

1029. — b. En disant : Car les princes, etc., <l'Apôtre> donne la raison de ce qu'il avait dit. Et

— Il commence par énoncer cette raison.

— Puis, à partir de la raison alléguée, il en tire un précepte utile [n° 1031] : Or veux-tu ne pas craindre le pouvoir, etc.

— Enfin, il montre la nécessité de ce précepte [n° 1035] : Que si tu fais le mal, etc.

1030. — Il dit[942] donc d'abord : On a avancé que ceux qui résistent au pouvoir attirent sur eux-mêmes une condamnation, car les princes, qu'on appelle ici pouvoirs, ne sont pas un sujet de crainte, c'est-à-dire n'inspirent pas la crainte, quant aux bonnes œuvres, à savoir en raison des bonnes œuvres, mais quant aux mauvaises, c'est-à-dire en raison du mal. Il semble qu'il faille entendre ces paroles selon le motif pour lequel les princes ont été institués. Or ils ont été institués pour

[940] Pr 20, 2 (citation non littérale pour la seconde partie du verset qui est mise au pluriel).

[941] Lieux parallèles : Somme Théologique 2a-2ae, Q. 104, a. 5 et 6; 2 Sentences dist. 44, Q. 2, a. 2; De quodlibet 12, Q. 17, a. 2.

[942] Lieux parallèles Somme Théologique 1a Q. 95, a. 1, sol. I; a. 4; 3 Sentences dist. 40, Q. 1, a. 2; Ethic., 5, lect. Il (éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 301, col. 2 [a 35-1134 b 6]); De regno II, c. 4.

est tibi in bonum. Quod quidem manifeste patet, quantum ad debitum ordinem principum. Sunt enim sub regimine Dei, quasi supremi principis, tamquam ministri ordinati. Sap. VI, 3. — *cum essetis ministri regis illius*, et cetera. Ad idem autem tendit minister et dominus. Eccli. X, 2. — *secundum iudicem populi, sic et ministri eius*. Et ideo sicut Deus operatur in bonum his qui bonum agunt, ita et principes si recte ministerium suum impleant. Sed et mali principes ministri Dei sunt, secundum ordinationem Dei ad inferendas poenas, licet hoc sit praeter intentum eorum; secundum illud Is. X, 5. — *Assur virga furoris mei, et baculus ipse in manu mea est. Ipse autem non sic arbitrabitur*. Et Ier. XXV, 9. — *assumam universam cognationem Aquilonis, et Nabuchodonosor regem Babylonis servum meum, et adducam eos super terram istam, et super habitatores eius*, et cetera. Et quia tales mali principes, interdum, Deo permittente, bonos affligunt, quod in bonum eorum cedit, secundum illud supra VIII, 28. — *diligentibus Deum*, et cetera. Deinde cum dicit *si autem male*, etc., ostendit necessitatem praemissi documenti. Dictum est enim quod benefaciendo non timebis potestatem, *si autem malefeceris, time* : quia causam timoris habes. Prov. c. X, 29. — *pavor his qui operantur malum*. Sap. XVII, 10. — *cum sit timida nequitia, data est in omnium condemnationem*. Secundo assignat rationem dicens *non enim sine causa gladium portat*. Loquitur autem secundum consuetudinem principum, qui quasi insignia suae potestatis deferebant instrumenta puniendi, puta fasces virgarum ad verberandum, et secures vel gladios ad occidendum. Iob XIX, 29. — *fugite a facie gladii, quoniam ultor iniquitatum est gladius*. Tertio rationem exponit dicens *portat*, inquam, *gladium, quia est minister Dei, vindex*, id est vindictam exercens, *in iram*, id est, ad exequendam iram Dei, id est iustum iudicium eius, *ei qui malum agit*, id est, contra malefactorem. Ez. XVII, 37 ss. : *ecce ego congregabo omnes amatores tuos, et iudicabo te in iudiciis adulterorum, et dabo te in manus eorum*, et cetera. Prov.

contraindre par la crainte de la peine ceux que l'amour de la vertu ne détermine pas à éviter le mal et à faire le bien : "Le roi qui est assis sur le trône de la justice dissipe tout le mal par son regard." C'est dans ce sens que l'on dit que les princes ne sont pas un sujet de crainte quant aux bonnes œuvres, mais quant aux mauvaises, en raison de la fonction qui échoit au prince, comme on le dit aussi dans <le livre d'> Isaïe : "Un prince pensera des choses qui sont dignes d'un prince." D'autre part, ces paroles peuvent aussi s'entendre des mauvais princes, qui ne sont pas un sujet de crainte quant aux bonnes œuvres, mais quant aux mauvaises parce que, si parfois ils persécutent injustement ceux qui font le bien, ces derniers cependant n'ont aucun motif de craindre, attendu que cette épreuve, s'ils la supportent avec patience, tournera à leur bien, selon ce verset de la première épître de Pierre : "Si même vous souffrez pour la justice, bien heureux serez-vous. N'ayez d'eux aucune crainte et ne vous en troublez point." Par ce qui précède on peut voir la raison pour laquelle ceux qui résistent au pouvoir attirent sur eux-mêmes une condamnation, soit qu'on l'entende de la condamnation qui consiste en la punition infligée contre les rebelles par les princes, soit de la condamnation qui consiste en la punition des hommes par Dieu. En effet, si les princes sont un sujet de crainte quant aux œuvres mauvaises, il s'ensuit que celui qui résiste au pouvoir fait le mal, et qu'ainsi l'homme lui-même, en agissant mal, devient la propre cause de sa punition temporelle et éternelle.

1031. — Lorsqu'il dit : *Or veux-tu ne pas craindre, etc*., <l'Apôtre> tire de ce qu'il avait dit un précepte utile, à savoir d'éviter la crainte des princes.

Et premièrement, par son interrogation il insinue que cela est désirable, en disant : *Veux-tu ne pas craindre le pouvoir ?* Comme s'il disait : Cela doit plaire à l'homme : "Comme le rugissement du lion, ainsi est la terreur du roi."

1032. — En deuxième lieu, il enseigne le moyen d'y parvenir, en disant : *Fais le bien*, parce que, comme il est dit : "Les rois veulent des lèvres justes : celui qui parle avec droiture

XVI, 12. — *abominabiles regi qui impie agunt, quoniam iustitia firmatur solium*. Ex quo patet quod non solum est licitum sed etiam meritorium principibus, qui zelo iustitiae vindictam exercent in malos. Unde dicitur Ez. XXIX, 19 s. : *erit merces exercitui illius, et operi quo servivit mihi adversus eam*. Deinde cum dicit *ideoque necessitate*, etc., infert conclusionem principaliter intentam, dicens : *ideoque*, propter praedictas rationes, *subditi estote* principibus ex necessitate, quia scilicet hoc est ex necessitate salutis, vel subditi estote voluntarie necessitati, quae vobis imminet potentia principum, ut faciatis de necessitate virtutem; *non solum propter iram*, id est vindictam vitandam, quod pertinet ad secundam rationem, *sed etiam propter conscientiam* bonam conservandam, quod pertinet ad primam rationem, quia *qui potestati resistit Dei ordinationi resistit*. Tit. III, 1. — *admone illos principibus et potestatibus subditos esse*. Deinde cum dicit *ideo enim et tributa praestatis*, etc. inducit homines ad exhibendum suis superioribus signum subiectionis. Et primo ponit signum subiectionis; secundo inducit ad eius exhibitionem, ibi *reddite ergo*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit subiectionis signum, dicens *ideo enim*, scilicet quia debetis esse subiecti, *et tributa praestatis*, id est, praestare debetis, in signum scilicet subiectionis. Et ideo conquerendo dicitur Thren. I, 1. — *princeps provinciarum facta est sub tributo*. Dicuntur autem tributa, eo quod subditi dominis ea tribuunt. Secundo assignat rationem, dicens *ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum*, id est, pro ipso, scilicet tributa recipiendo, *servientes*, scilicet Deo, et populo. Quasi dicat : unusquisque de suo ministerio vivere debet, secundum illud 1 Co IX, v. 7. — *quis, pascit gregem et de lacte eius non edit ?* Et ideo cum principes nostri suo regimine Deo ministrent, a populo debent tributa suscipere, quasi stipendia sui ministerii, non autem ita quod hoc debeant sibi computare pro praemio. Proprium enim praemium

sera aimé <d'eux>." Et encore : "Celui qui marchait dans une voie immaculée était celui qui me servait."

1033. — Troisièmement, il en montre l'effet, en disant : *Et si tu fais le bien, non seulement tu éviteras la crainte, mais il,* c'est-à-dire le pouvoir, *te louera aussi*. Ce passage est clair si on l'entend de la fin pour laquelle les pouvoirs ont été institués. Car ils l'ont été non seulement pour détourner du mal par la crainte des peines, mais aussi pour attirer au bien par les récompenses, selon ce passage de la première épître de Pierre : "Soyez soumis à toute créature humaine à cause de Dieu; soit au roi, comme étant au-dessus des autres, soit aux gouverneurs, comme envoyés par lui pour la punition de ceux qui font le mal, et la louange des bons." Cela est aussi vrai à l'égard des mauvais princes, dont la persécution injuste, supportée avec patience par les bons, est pour ces derniers un sujet de louange : "Voyez, nous proclamons bienheureux ceux qui ont souffert"

1034. — En quatrième lieu[943], l'Apôtre en donne la raison, en disant : *Car il est pour toi le ministre de Dieu en vue du bien*. Ce qui est de toute évidence d'après l'ordre légitime des princes. Car ils sont sous le gouvernement de Dieu, comme sous celui du Prince suprême, en tant que ministres constitués : "Lorsque vous étiez les ministres de son royaume, vous n'avez pas jugé équitablement." Or le ministre et le maître tendent au même but : "Tel le juge du peuple, tels ses ministres." Et c'est pourquoi, de même que Dieu opère le bien dans ceux qui le font, ainsi en est-il aussi des princes s'ils remplissent avec rectitude leur ministère. Quant aux mauvais princes, ils sont ministres de Dieu, pour infliger selon l'ordre divin des peines, bien que ce soit sans intention de leur part, selon ce passage d'Isaïe : "Malheur à Assur ! la verge et le bâton de ma fureur, c'est lui; dans sa main est mon indignation. […] Mais lui-même ne pensera pas ainsi, et son cœur n'aura pas un pareil sentiment; mais son cœur sera porté à la destruction et à la ruine totale d'un grand nombre de nations. Car il dira : Est-ce que

[943] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 19, a. 3, sol. 2.

principis est laus et honor, ut philosophus dicit in V Ethic. Et cum hoc non sufficit, tyrannus fit. Sed hoc non est intelligendum de laude humana solum vel honore, quia tale praemium esset vanum, sed de laude et honore divino, qui principibus bene gubernantibus exhibetur. Sap. VI, 22. — *o reges populi, diligite sapientiam, ut in perpetuum regnetis*. Huiusmodi autem tributa recipiunt ad sustentationem, laborant autem principes ad omnium pacem. Unde dicitur I Tim. II, 1 s. : *obsecro primum omnium fieri obsecrationes pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt constituti, ut quietam ac tranquillam vitam agamus*. Baruch I, 11 s. : *orate pro vita Nabuchodonosor regis Babylonis, ut vivamus sub umbra eius*. Ab hoc tamen debito liberi sunt clerici ex privilegio principum, quod quidem aequitatem naturalem habet. Unde etiam apud gentiles liberi erant a tributis illi qui vacabant rebus divinis. Legitur enim Gen. XLVII, v. 20-22, quod Ioseph subiecit Pharaoni totam terram Aegypti praeter terram sacerdotum, quae a rege tradita fuerat eis, quibus et statuta cibaria ex horreis publicis praebebantur. Et infra dicitur quod in universa terra Aegypti, quinta pars solvitur absque terra sacerdotali, quae libera erat ab hac conditione. Hoc autem ideo aequum est, quia sicut reges sollicitudinem habent de bono publico in bonis temporalibus, ita ministri Dei in spiritualibus, et sic per hoc quod Deo in spiritualibus ministrant, recompensant regi quod pro eorum pace laborat. Sed attendendum est : cum tributa dicat regibus esse debita quasi laboris stipendium, dupliciter peccare possunt principes accipiendo tributa. Primo quidem si utilitatem populi non procurent sed solum ad diripiendum eorum bona intendant. Unde dicitur Ez. XXXIV, 3. — *lac comedebatis et lanis operiebamini, et quod crassum erat, occidebatis, gregem autem meum non pascebatis*. Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem, quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem. Unde dicitur Mich. III, 1. — *audite principes*

mes princes ne sont pas autant de rois ?" Et selon un verset de Jérémie : "Je prendrai toutes les familles de l'aquilon, dit le Seigneur, et Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur; et je les amènerai sur cette terre et sur ses habitants, et sur toutes les nations qui sont autour d'elle; et je les perdrai, et j'en ferai un objet de stupeur et de sifflement, et <je les réduirai> à des solitudes éternelles." Et bien que ces mauvais princes affligent parfois les bons avec la permission de Dieu, <leurs persécutions> tournent au bien <des bons>, comme on l'a dit plus haut "Or nous savons que tout coopère au bien pour ceux qui aiment Dieu "

1035. — En ajoutant : Que si tu fais le mal, etc., <l'Apôtre> montre la nécessité de ce précepte. En effet, on a dit qu'en faisant le bien tu ne craindras point les pouvoirs; au contraire si tu fais le mal, tu as un motif de craindre : "<Le Seigneur> est un effroi pour ceux qui opèrent le mal" Et : "Comme la méchanceté est timide, elle est livrée à la condamnation de tous."

Puis, il en assigne la raison, en disant : *car ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive*.

Il parle ici suivant l'usage qu'avaient les princes de porter, comme insignes de leur pouvoir, des instruments de punition, par exemple les faisceaux pour frapper, et les haches ou les glaives pour tuer : "Fuyez la face du glaive, parce qu'il y a un glaive vengeur des iniquités."

Enfin, il explique cette raison, en disant : *il porte, dis-le, le glaive, puisqu'il est le ministre de Dieu, vengeur,* à savoir l'exécuteur de sa vengeance, pour la colère, c'est-à-dire pour exécuter <l'ordre de> la colère de Dieu, en d'autres termes son juste jugement, envers celui qui fait le mal, c'est-à-dire à l'égard du malfaiteur : "Voilà que moi j'assemblerai tous tes amants, auxquels tu t'es prostituée, et tous ceux que tu as aimés avec tous ceux que tu haïssais; et je les assemblerai contre toi de toutes parts, et je mettrai à nu ton ignominie devant eux, et ils verront toute ta turpitude. Et je te jugerai comme on juge les femmes adultères et qui ont répandu le sang; et je livrerai ton sang à la fureur et à la jalousie**.** > Et encore : "Abominables au roi

Iacob, et duces domus Israel. Et postea subdit : *qui violenter tollitis pelles eorum desuper eis, et carnes eorum desuper ossibus eorum*. Deinde cum dicit *reddite ergo*, etc., monet ad reddendum praedictum subiectionis signum. Et primo quidem in generali, dicens : ex quo tributum debetur principibus, tamquam Dei ministris, *reddite ergo omnibus debita*. Ex quo patet quod ex necessitate iustitiae tenentur subditi sua iura principibus exhibere. Matth. XVIII, 24. — *oblatus est regi unus qui debebat decem millia talenta*. Et Matth. XXII, v. 21. — *reddite quae sunt Caesaris, Caesari*, et cetera. Secundo specificat, et, primo, ea quae sunt exteriora, dicens *cui tributum*, scilicet debetis, reddite *tributum*, quia scilicet principi tribuitur pro generali regimine, quo patriam in pace et quiete gubernat. Gen. c. XLIX, 15. — *vidit requiem quod esset bona, factusque est tributis serviens. Cui vectigal*, scilicet debetis, reddite *vectigal*, quod scilicet redditur principi in aliquibus certis locis de mercimoniis, quae deferuntur pro reparatione viarum et custodia. Vel vectigal dicitur, quod datur principi, quando per patriam devehitur, sicut sunt procurationes et alia huiusmodi. Secundo ponit ea quae sunt interius exhibenda. Est autem considerandum quod principi debetur et timor et honor : timor quidem, inquantum est dominus, sua potestate malos coercens a malis. Mal. I, 6. — *si ego dominus, ubi est timor meus ?* Et ideo dicit *cui timorem*, scilicet debetis, reddite *timorem*. Prov. XXIV, 21. — *Deum time, fili mi*. Inquantum autem quasi pater providet bonis quae sunt in laudem eorum, debetur illi honor. Mal. I, 6. — *si ego pater, ubi honor meus ?* Et ideo subdit, *cui honorem*, scilicet debetis, reddite *honorem*. I Petr. II, 17. — *regem honorificate*. Sed contra est quod dicitur Lev. XIX, 15. — *non honores vultum potentis*. Sed hoc est intelligendum quantum ad hoc ut pro eo a iustitia non declines. Unde subditur : *iuste iudica proximo tuo*.

sont ceux qui agissent en impies, parce que c'est par la justice que s'affermit un trône " Par conséquent et de toute évidence il est non seulement licite mais aussi méritoire pour des princes d'exécuter, par zèle de la justice, la vengeance contre les méchants. D'où ces paroles d'Ezéchiel "Ce sera une récompense pour son armée et pour le service qu'il m'a rendu contre Tyr."

1036. — C. En ajoutant : 5 C'est pourquoi soyez soumis par nécessité, etc., <l'Apôtre> déduit la conclusion qu'il avait principalement en vue, en disant : *C'est pourquoi, pour les raisons alléguées, soyez soumis aux princes par nécessité,* c'est-à-dire parce que cette soumission est de nécessité de salut; ou bien, soyez soumis volontairement à la nécessité que le pouvoir des princes fait peser sur vous, afin que vous fassiez de la nécessité une vertu, non seulement à cause de la colère, c'est-à-dire de la vengeance à éviter, ce qui se rapporte à la seconde raison, mais encore à cause de la conscience, c'est-à-dire en vertu d'une bonne conscience, ce qui regarde la première raison, puisque celui qui résiste au pouvoir de Dieu résiste à son ordre : "Avertis-les d'être soumis aux princes et aux pouvoirs, d'obéir au commandement, d'être prêts à toute bonne œuvre."

1037. — II. En ajoutant : 6 C'est aussi pourquoi vous payez des tributs, etc., <l'Apôtre> exhorte les hommes à donner un signe de soumission à leurs supérieurs.

Et :

A) Il commence par indiquer le signe de cette soumission.

B) Puis, il exhorte <les hommes> à le donner [n° 1042] : Rendez donc à tous, etc.

1038. — A. Sur le premier point :

1. Il commence par indiquer le signe de cette soumission, en disant : *C'est aussi pourquoi,* c'est-à-dire parce que vous devez être soumis, *vous payez des tributs,* en d'autres termes vous devez les payer, à savoir comme signe de votre soumission. Voilà pourquoi <le prophète Jérémie> dit sous forme de plainte : "La reine des provinces a été assujettie au tribut." Or les tributs sont ainsi appelés parce qu'ils sont la rétribution des sujets à l'égard de leurs maîtres.

	1039. — 2. Ensuite il en donne la raison, en disant : *car il s'agit de ministres de Dieu pour cela même qu'ils le servent,* c'est-à-dire par le fait même qu'ils perçoivent des tributs ils sont au service de Dieu et du peuple. Comme s'il disait : Chacun doit vivre de son ministère, selon cette parole de la première épître aux Corinthiens : "Qui paît un troupeau et ne mange point de son lait ?" Par conséquent, puisque nos princes dans leur gouvernement servent Dieu, ils doivent percevoir le tribut du peuple, comme une sorte de salaire de leur ministère. Ils ne doivent cependant pas le regarder comme leur récompense, car leur récompense consiste essentiellement en louanges et en honneurs, comme le dit le Philosophe dans l'Ethique à Nicomaque[944]. Et s'ils ne s'en contentent pas, ils deviennent des tyrans. Mais cette interprétation ne doit pas s'entendre uniquement de la louange et de l'honneur selon le monde, parce qu'une telle récompense serait vaine, mais de la louange et de l'honneur selon Dieu que l'on témoigne aux princes qui gouvernent bien : "O rois des peuples, aimez la sagesse, afin de régner éternellement." Or <les princes> reçoivent le tribut pour leur entretien, mais ils travaillent pour la paix de tous. D'où ces paroles de l'Apôtre : "Je demande donc instamment avant tout qu'on fasse des obsécrations, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et pour tous ceux qui sont élevés en dignité, afin que nous menions une vie paisible et tranquille, en toute piété et chasteté " Et de Baruch "Priez pour la vie de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et pour la vie de Balthazar, son fils, afin que leurs jours sur la terre soient comme les jours du ciel; et afin que Dieu nous donne la force, et qu'il éclaire nos yeux, pour que nous vivions sous l'ombre de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et sous l'ombre de Balthazar, son fils, et que nous les servions durant de longs jours, et que nous trouvions grâce en leur présence." **1040. —** Cependant les clercs, par un

[944] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicoma que V, 6 [bI; AL XXVI, fasc. 3, p. 241. Lieux parallèles : Ethic., 5, lect. 11 (éd Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 301, col. 2 [b6J); De regno I, c. 7, 8, 9 et II, C. 4.

	privilège des princes, sont exemptés de cette dette, ce qui relève de l'équité naturelle. Aussi, chez les Gentils eux-mêmes, ceux qui vaquaient aux choses divines étaient-ils exempts des tributs. On lit en effet dans la Genèse que Joseph soumit à Pharaon toute la terre d'Egypte, â l'exception de la terre des prêtres qui leur avait été donnée par le roi, <prêtres> auxquels une quantité déterminée de vivres des greniers publics était fournie. Et plus loin, on lit que dans toute la terre d'Égypte on devra payer le cinquième, â l'exception de la terre des prêtres, qui était exempte de cette sujétion. Or cette disposition est équitable pour cette raison que, tout comme les rois ont la sollicitude du bien public dans les choses temporelles, ainsi les ministres de Dieu, en servant Dieu dans les choses spirituelles, donnent une compensation au roi pour le soin qu'il met à leur <garantir> la paix. **1041. —** Toutefois, il faut remarquer que lorsque <l'Apôtre> dit que les tributs sont dus aux rois comme le salaire de leur travail, ces derniers peuvent doublement pécher en percevant ces tributs **a**. Premièrement, s'ils ne procurent pas le bien au peuple, mais n'ont que pour seule intention de lui ravir ses biens. D'où ce qui est dit dans Ezéchiel : "Vous mangiez le lait, et vous vous couvriez des laines, et ce qui était gras, vous l'égorgiez; mais mon troupeau, vous ne le paissiez pas." **b**. Deuxièmement, s'ils lui ravissent son bien avec violence, en transgressant la Loi instituée, qui est une sorte de pacte entre le roi et le peuple, ou <en l'imposant> au-delà de ses moyens[945]. D'où ce qui est dit dans

[945] Nous percevons mal, aujourd'hui, tout ce qu'impliquait, pour un homme de l'Antiquité ou du Moyen Age, le paiement de l'impôt la charge symbolique de cet acte trés forte et signifie une soumission intime a l'autorité du prince et le consentement plénier â sa légitimité, puisqU'" il convient à l'homme d'user de signes sensibles pour exprimer ses sentiments', (Somme Théologique 2a-2 Q. 85, a. 1). Cette valeur symbolique du tnbut comme signe de reconnaissance du pouvoir du prince exige que, de son côté, le prince n'impose pas au-delà de ce que les sujets peuvent lui offrir. On voit ici l'impor tance du consentement du peuple dans la conception thomasienne de l'Etat, ainsi que nous l'avons signalé à la note il, p. 446. Assu rément, en tant qu'elle est naturelle, la loi s'impose à toute raison humaine et dérive directement de la Loi étemelle dont elle est une participation. Mais le gouvernement d'un Etat particulier requiert une pareiculansation de la loi naturelle en fonction des temps et des lieux; d'où résulte une troisiéme Sorte de loi, la loi humaine (Somme Théologique Ia-2 Q. 91, a. 3), ou loi positive promulguée par le pouvoir légitime (de même qu'il existe une Loi divine

	Michée : "Ecoutez, princes de Jacob et chefs de la maison d'Israël." Et au verset suivant, il ajoute "Vous qui enlevez violemment leur peau de dessus eux, et leur chair de dessus leurs os." **1042**. B. Ensuite lorsqu'il dit : *Rendez donc, etc.*, <l'Apôtre> exhorte <les hommes> à donner ce signe de soumission. Et premièrement, en général, en disant : *Du moment que l'impôt est dû aux princes, comme ministres de Dieu, rendez donc à tous ce qui leur est dû*. Ces paroles montrent qu'il y a une nécessité de justice pour les sujets de rendre aux princes ce qui leur est dû : "On présenta <au roi> un <de ses serviteurs> qui lui devait dix mille talents." Et encore : "Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu." **1043. —** Puis[946], <l'Apôtre exhorte les hommes à donner ce signe de soumission> en indiquant de manière précise, premièrement les devoirs extérieurs, par ces mots à qui le tribut, c'est-à-dire à qui vous devez, rendez le tribut, à savoir parce qu'il est attribué au prince pour son gouvernement général, par lequel il gouverne la patrie dans la paix et la tranquillité "<Issachar> a vu que le repos était bon, il a soumis son épaule aux fardeaux et il s'est assujetti aux tributs." — A qui la taxe, à savoir à qui vous la devez, payez la taxe, c'est-à-dire <les droits> que l'on paie au prince en certains lieux sur les marchandises qui sont transportées pour la réparation et l'entretien des voies. Ou bien, on appelle taxe, ce qu'on donne au prince pour le transport qui s'effectue sur son territoire, tels les droits

positive promulguée pat Dieu dans sa Révélation). La loi positive humaine, c'est la loi politique au sens propre du terme. Saint Thomas la nomme ici (ex statuta, c'est-à-dire " loi instituée." Dès lors qu'elle est instituée, cette loi ne jouit plus de l'universalité et de la nécessité de la loi naturelle, elle ne s'impose plus d'elle-même à la raison humaine. Promulguée par la volonté du prince, elle demande en outre un accord de la volonté de ses sujets. Elle constitue donc un véritable pacte, pacte exprès (et non seulement tacite) par la prestation du tribut. Il y a donc bien, chez saint Thomas, un contrat social, ou plutôt sociopo litique. Ce contrat, toutefois, ne relève pas, comme chez Rousseau, d'une construction rationaliste a priori de la Société politique, mais de la prise en compte de la situation politique concrète des commu nautés historiquement constituées. Ces remarques permettront de saisir, sur un point déterminé de philosophie politique, la puissante cohérence de la pensée thomasienne. Sur la " forme thomiste du contrat social", voir Philippe VEYSSET, Situation de la politique dans la pensée de saint Thomas d'Aquin, p. 83-84.

[946] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 102, a. 2; Q. 103, a. 3; 3 Sentences dist. 9, Q. 2, a. 1; Super Psalmos, in Pi. 40, t4; Coil. indecem praec., c. 4.

	d’intendance et autres choses semblables. En second lieu, <l’Apôtre> mentionne les devoirs intérieurs. Il faut considérer que l’on doit au prince et la crainte et l’honneur; la crainte, en tant qu’il est maître, empêchant par son pouvoir les méchants de commettre le mal "Si moi je suis maître, où est ma crainte **?**" Et c’est pourquoi il dit à qui la crainte, c’est-à-dire à qui vous la devez, rendez la crainte. — "Mon fils, crains Dieu[947]" Mais en tant que semblable à un père il procure aux bons ce qui sert à leur louange, l’honneur lui est dû "Si donc moi je suis père, où est mon honneur ?" Et c’est pourquoi <l’Apôtre> ajoute à qui l’honneur, c’est-à-dire à qui vous le devez, rendez l’honneur. "Honorez le roi " En sens contraire, il est dit au Lévitique : "N’honore point le visage d’un puissant." Mais il faut entendre ce passage dans ce sens qu’on ne doit point, pour le puissant, s’écarter de la justice. Aussi lit-on ce qui suit : "Juge justement ton prochain."
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 8 à 10]**
	[n° 1045] 8 Ne devez rien à personne, sinon de vous aimer mutuellement; car qui aime le prochain a accompli la Loi. [n° 1050] 9 En effet : "Tu ne commettras pas d’adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, tu ne convoiteras pas"; et s’il est quelque autre commandement, il se résume dans cette parole : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même." [n° 1058] 10 L’amour du prochain n’opère pas le mal. L’amour est donc la plénitude de la Loi.
[86223] Super Rom., cap. 13 l. 2 Supra apostolus ostendit qualiter debeant fideles ad superiores iustitiam observare, hic ostendit quid debeant omnibus communiter exhibere. Et circa hoc duo facit. Primo ponit quod intendit; secundo reddit rationem, ibi *qui enim diligit*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est reddite omnibus debita, non quidem particulariter, sed integraliter, et hoc	**1044**. Après avoir montré plus haut [n° 1016] comment les fidèles doivent observer la justice à l’égard des supérieurs, l’Apôtre montre ici comment ils doivent la pratiquer en général à l’égard de tous. A cet effet **I)** Il commence par exposer son intention. **II)** Puis, il en donne la raison [n° 1048] : car qui aime, etc. **1045. — I**. On a commencé par dire Rendez à

[947] Pr 24, 21. Deum ne figure pas dans la Vulgate, mais dans la Septante. Voir éd. Alfred Rahifs, vol. II, p. 224 ephoboi2 ton theon.

est quod subdit *nemini quidquam debeatis*. Quasi dicat : ita plene omnibus omnia debita persolvatis, ut nihil remaneat, quod solvere debeatis. Et hoc quidem propter duo. Primo quia in ipsa mora reddendi peccatum committitur, dum homo iniuste detinet rem alienam. Unde dicitur Lev. XIX, 13. — *non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*. Et eadem est ratio de aliis debitis. Secundo quia quamdiu aliquis debet, est quodammodo servus et, cui debet, obligatur. Prov. XXII, 7. — *qui accipit mutuum, servus est foenerantis*. Sunt tamen quaedam debita, a quibus homo numquam potest se absolvere. Et hoc contingit dupliciter. Uno quidem modo propter excellentiam beneficii, cui aequivalens recompensari non potest : sicut philosophus dicit de honore qui exhibetur Deo vel parentibus, secundum illud Ps. CXV, 12. — *quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi ?* Alio modo propter causam debendi, quae semper manet; vel etiam propter hoc quod illud quod redditur, numquam exhauritur sed semper in reddendo crescit. Et propter has causas debitum dilectionis fraternae ita solvitur, quod semper debetur. Primo quidem quia dilectionem proximo debemus propter Deum, cui sufficienter recompensare non possumus. Dicitur enim I Io. IV, 21. — *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*. Secundo quia causa dilectionis semper manet, quae est similitudo naturae et gratiae. Eccli. XIII, 19. — *omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi*. Tertio quia charitas in diligendo non deficit sed proficit. Phil. I, 9. — *hoc oro, ut charitas vestra magis ac magis abundet*. Ideo dicit *nisi ut invicem diligatis*, quia scilicet dilectionis debitum ita semel redditur, ut tamen semper maneat sub debito praecepti. Io. XV, 12. — *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem*. Deinde cum dicit *qui enim diligit*, etc., assignat causam eius quod dixerat,

tous ce qui leur est dû, non en partie, mais intégralement, et c'est pourquoi il ajoute : 8 *Ne devez rien à personne.* Comme s'il disait : Rendez à tous tout ce que vous devez, avec une telle plénitude qu'il ne vous reste rien à devoir acquitter. Et cela pour deux raisons

A. Premièrement, parce que dans le retard même de la restitution l'homme commet un péché, puisqu'il retient injustement une chose qui appartient à autrui. D'où ces paroles du Lévitique : "Le travail de ton mercenaire ne demeurera point chez toi jusqu'au matin" La même raison vaut à l'égard des autres choses que l'on doit.

B. Deuxièmement, parce que aussi longtemps qu'on est débiteur on est en quelque sorte esclave et lié à l'égard de celui à qui l'on doit : "Celui qui emprunte est l'esclave de celui qui prête."

1046. — Cependant[948] il est certaines dettes dont l'homme ne peut jamais s'acquitter, et cela arrive de deux manières :

1. D'abord, en raison de l'excellence du bienfait dont on ne peut rendre l'équivalent, comme le remarque le Philosophe à propos de l'honneur que l'on doit à Dieu ou aux parents[949], selon ce passage du psaume 115 : "Que rendrai-je au Seigneur pour tous les biens qu'il m'a faits **?**"

2. Puis, en raison de la cause de la dette, cause qui demeure toujours; ou encore, parce que ce qui est rendu reste inépuisable et croît toujours à mesure qu'on le rend.

1047. — C'est[950] pour ces raisons que la dette de la charité fraternelle s'acquitte, tout en restant toujours à acquitter.

a. En premier lieu, parce que nous devons au prochain la charité à cause de Dieu, à l'égard duquel nous ne pouvons user d'une réciprocité suffisante; car il est dit : "Nous avons ce commandement de Dieu : Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère."

b. Puis, parce que le motif de la charité demeure toujours, motif qui est la similitude de nature et de grâce : "Tout animal aime son

[948] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 80, a. 1; Q. 101, a. 1.

[949] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque VIII, 14 [b) AL XXVI, fasc. 3, p. 321. Lieu parallèle : Ethic. 8, Iect. 14 (éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 497, col. 1 [1163 b 15."

[950] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 25, a. 11; De vu-tut., Q. 2, a. 8, sol. 9.

debito dilectionis nos numquam absolvi, quia scilicet in dilectione tota legis impletio consistit. Unde circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *nam non adulterabis*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *plenitudo ergo legis*, et cetera. Dicit ergo primo : ideo dictum est quod non intendamus nos expedire a debito dilectionis, sicut ab aliis debitis, *qui enim diligit proximum, legem implevit*, id est tota impletio legis ex proximi dilectione dependet. Sed hoc non videtur verum. Dicitur enim I Tim. I, 5. — quod *finis praecepti charitas est*. Unumquodque enim perficitur cum ad finem pervenit : et ideo tota legis perfectio in charitate consistit. Sed charitas duos habet actus, scilicet dilectionem Dei et dilectionem proximi; unde et dominus dixit Matth. XXII, v. 40 quod tota lex et prophetae pendet in duobus mandatis charitatis : quorum unum est de dilectione Dei, aliud de dilectione proximi. Non ergo videtur quod qui proximum diligit, impleat totam legem. Sed dicendum est quod illa dilectio proximi ad charitatem pertinet, et legem implet, qua proximus diligitur propter Deum; et ita in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut causa includitur in effectu. Dicitur enim I Io. IV, 21. — *et hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*. Et, e converso, dilectio proximi includitur in dilectione Dei, sicut effectus in causa; unde ibidem dicitur : *si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum odit, mendax est*. Et inde est quod in sacra Scriptura quandoque fit mentio solum de dilectione Dei, quasi sufficiat ad salutem, secundum illud Deut. X, 12. — *et nunc, Israel, audi, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum*. Quandoque autem fit mentio solum de dilectione proximi. Io. XV, v. 12. — *haec vobis mando, ut diligatis invicem*. Deinde cum dicit *nam non*

semblable, de même aussi tout homme aime ce qui lui est proche."

c. Enfin, parce que la charité ne s'épuise pas en aimant, mais elle progresse "Et voici ma prière : que votre charité abonde de plus en plus en science et en toute intelligence." Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : sinon de vous aimer mutuellement, c'est-à-dire que la dette de la charité, une fois payée, l'est de manière qu'elle demeure toujours sous l'obligation du commandement : "Voici mon commandement : que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés."

1048. — II. Lorsque <l'Apôtre> dit car qui aime le prochain, etc., il donne la raison de ce qu'il vient de dire, à savoir que jamais nous ne serons acquittés de la dette de la charité, puisque c'est dans la charité que consiste tout l'accomplissement de la Loi. A cet effet

A) Il commence par exposer son intention.

B) Puis, il fait connaître sa proposition [n° 1050] : En effet : Tu ne commettras pas d'adultère, etc.

C) Enfin, il déduit la conclusion qu'il avait en vue [n° 1059] : L'amour est donc la plénitude de la Loi.

1049. — A. Il dit donc d'abord[951] — On a dit que nous ne pouvions être dégagés de la dette de la charité, comme il en est des autres dettes, car qui aime le prochain a accompli la Loi, c'est-à-dire que tout l'accomplissement de la Loi dépend de l'amour du prochain.

On objecte que cela ne semble pas vrai, puisqu'il est dit que "la fin du précepte est la charité." En effet, chaque chose est parfaite lorsqu'elle est parvenue à sa fin. Il s'ensuit donc que toute la perfection de la Loi consiste dans la charité. Mais la charité a deux actes : l'amour de Dieu et l'amour du prochain[952]; ce qui a fait dire au Seigneur qu'"à ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les Prophètes ", dont l'un porte sur l'amour de Dieu, l'autre sur l'amour du prochain. Il ne semble donc pas que celui qui aime le prochain accomplisse toute la Loi.

Il faut répondre que cet amour du prochain

[951] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 44, a. 7; De v, rtut., Q. 2, a. 7 et 8; De perf. spir. vit., c. 13; Ad Gal. 5, 14, lect. 3 (éd. Marietti, n 304 et 305).

[952] Lieux parallèles : Somme Théologique 2a-2 Q. 25, a. 1; De t'irtut., Q. 2, a. 4 et 8.

adulterabis, etc., probat propositum. Primo quidem per inductionem; secundo vero per medium syllogismi, ibi *dilectio proximi*, et cetera. Circa primum, more inducentium, enumerat quaedam praecepta, quae dilectionem proximi implent. Et quia praecepta tria primae tabulae immediatius ordinantur ad dilectionem Dei, non facit mentionem hic de eis, quamvis et ipsa impleantur in dilectione proximi, prout dilectio Dei includitur in dilectione proximi. Enumerat autem mandata secundae tabulae, praetermittit tamen praeceptum affirmativum tantum quod est de honore parentum, in quo etiam intelligitur, ut omnibus reddamus quae debemus. Enumerat autem praecepta negativa, per quae aliquis prohibetur malum proximis inferre. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia praecepta negativa sunt magis universalia, et quantum ad tempora et quantum ad personas. Quantum ad tempora quidem, quia praecepta negativa obligant semper et ad semper. Nullo enim tempore est furandum et adulterandum. Praecepta autem affirmativa obligant quidem semper, sed non ad semper, sed pro loco et tempore; non enim tenetur homo, ut omni tempore honoret parentes, sed pro loco et tempore. Quantum ad personas autem, quia nulli hominum est nocendum, non autem sufficientes sumus, ut unus homo possit omnibus hominibus servire. Secundo quia	appartient à la charité et accomplit la Loi, en tant que le prochain est aimé pour Dieu, et qu'ainsi dans l'amour du prochain est renfermé l'amour de Dieu, comme la cause est enfermée dans l'effet. Car il est dit : "De plus, nous avons ce commandement de Dieu : Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère " Et inversement, l'amour du prochain est renfermé dans l'amour de Dieu, comme l'effet dans la cause, aussi est-il dit au même endroit : "Si quelqu'un dit : "J'aime Dieu" et qu'il haïsse son frère, c'est un Menteur." Il en résulte que dans la sainte Ecriture on fait parfois mention seulement de l'amour de Dieu, comme s'il suffisait au salut, selon ces paroles du Deutéronome "Et maintenant, Israël, <écoute>! Que te demande le Seigneur ton Dieu, sinon de craindre le Seigneur ton Dieu, et de marcher dans ses voies, et de l'aimer, de servir le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme." D'autres fois on ne fait mention que de l'amour du prochain : "Ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres." **1050. — B**. Lorsqu'il dit[953] : *En effet Tu ne commettras pas d'adultère, etc*., <l'Apôtre> prouve son propos : **1)** D'abord, par une induction. **2)** Puis, au moyen d'un syllogisme [n° 1**0581.** — 10 L'amour du prochain n'opère pas le mal. **1051. — 1**. Sur le premier point, à la manière de ceux qui raisonnent par induction[954],

[953] Lieux parallèles : Somme Théologique 1 Q. 100, a. 5; 3 Sentences dist. 37, Q. 1, a. 2, Q. 2; 3 Contra Gentiles c. 120 et 128; De virtut., Q. 2, a. 7, sol. 10.

[954] La déduction (du latin de-ducere, "tirer de") est l'opération de la raison par laquelle elle tire d'un antécédent la conséquence qui y est contenue. C'est l'acte essentiel du raisonnement rigoureux, dont la forme parfaite est le syllogisme : le syllogisme n'est rien d'autre que la mise en forme du raisonnement déductif. La possibilité de mettre le raisonnement sous forme syllogistique assure la raison qu'elle est parvenue â une certitude. Par sa formation étymologique, l'induction (du latin in "conduire dans", ou "vers") semble l'opposé de la déduction. En tant que l'induction consiste, partant de cas particuliers donnés, à s'élever vers le principe général, la loi, qui rend compte de l'existence de ces cas donnés et constatés, il semble bien en effet qu'elle suive une voie parallèlement contraire à celle de la déduction. Aristote l'admet, mais "d'une certaine manière') seulement (Premiers analytiques II, c. 23 [68 b 33]; trad. J. Tricot, p. 313; AL III, I-4, p. 134). Car l'induction, qui est une démarche de la pensée humaine, plutôt qu'une forme de raison nement au sens strict, n'exclut pas la déduction; au contraire elle consiste à supposer (par intuition, par imagination) le principe d'où il sera possible de déduire les cas particuliers, ou encore elle consiste à voir (à deviner ?) dans les cas que nous présente l'expénence le principe qui les régit et dont ils sont comme autant d'illustrations, mais avec un risque d'erreur, car peut-être qu'un autre principe (supposé) permettrait de rendre compte des faits observés (par exemple en astronomie : Somme Théologique Ia, Q. 32, a. 1, sol. 2). Saint Thomas

magis manifestum est quod per dilectionem proximi implentur praecepta negativa quam affirmativa. Qui enim diligit aliquem, magis abstinet a nocumento illius, quam ei beneficia impendat, a quo quandoque homo impeditur per impotentiam. Tripliciter autem aliquis nocumentum proximo inferre potest. Uno modo, facto; alio modo, verbo; tertio, desiderio. Facto quidem tripliciter. Uno modo quantum ad personam ipsius proximi, et hoc prohibetur cum dicitur *non occides*. In quo etiam intelligitur prohiberi omnis iniuria in personam proximi illata. I Io. III, 15. — *omnis homicida non habet vitam aeternam in seipso*. Secundo quantum ad personam coniunctam, scilicet uxorem, et hoc prohibetur cum dicitur *non adulterabis*. In quo etiam intelligitur prohiberi fornicatio et omnis illicitus usus genitalium membrorum. Hebr. ult. : *fornicatores et adulteros iudicabit Deus*. Tertio quantum ad res exteriores, quod prohibetur, cum dicitur *non furaberis*. In quo etiam prohibetur omnis iniusta subtractio rei alienae, sive per vim, sive per dolum. Zach. V, 3. — *omnis fur, sicut ibi scriptum est, iudicabitur*. Nocumentum autem, quod quis proximo infert verbo, prohibetur, cum dicitur *non falsum testimonium dices*. Quod non solum prohibetur in iudicio sed etiam extra

<l'Apôtre> énumère certains préceptes par lesquels on met en pratique l'amour du prochain Et parce que les trois préceptes de la première table[955] sont plus immédiatement ordonnés à l'amour de Dieu, <l'Apôtre> n'en fait pas mention ici, bien qu'eux-mêmes soient accomplis par l'amour du prochain, en tant que l'amour de Dieu est renfermé dans l'amour du prochain. Mais il énumère les commandements de la seconde table, omettant toutefois l'unique précepte affirmatif : celui de l'honneur à rendre aux parents, dans lequel on comprend aussi <celui> de rendre à chacun ce que nous lui devons.

1052. — Il énumère[956] les préceptes négatifs qui défendent de faire du mal au prochain, et cela pour une double raison :

a. La première, c'est que les préceptes négatifs sont plus universels, et quant au temps et quant aux personnes Quant au temps, parce que les préceptes négatifs[957] obligent toujours, de manière ininterrompue. Car en aucun temps il n'est permis de commettre le vol ou l'adultère. Quant aux préceptes affirmatifs, ils obligent toujours, mais non pas de manière ininterrompue, mais selon le lieu et le temps; ainsi l'homme n'est pas tenu d'honorer ses parents en tout temps, mais selon le lieu et le temps. Quant aux personnes, parce qu'il ne faut nuire à personne; mais il

---

n'a d'ailleurs pas consacré à l'induction de grands développements (H. GAis. DEIL, Initiation à la philosophie de saint Thomas, t. I, Intro duction-logique, p. 132). On voit pourquoi, cependant, il est amené à parler d'induction à propos du verset de saint Paul. L'Apôtre, en effet, énumère un certain nombre de commandements de Dieu, dont aucun ne parle directement de l'amour du prochain, mais que tous présupposent comme leur principe et dont chacun est une application a un cas particulier; ce qui est d'autant plus convenant qu'en effet l'énumération est une des méthodes de la démarche inductive une induction parfaite est celle qui peut se fonder sur une énumération complète des cas considérés.

[955] Les tables de la Loi sont traditionnellement représentées sous la forme de deux rectangles de pierres arrondis au sommet. Sur le premier (celui de droite par rapport â Moïse) sont inscrits les trois premiers préceptes qui se rapportent à Dieu; sur le second (celui de gauche) sont inscrits les sept autres qui se rapportent à l'amour du prochain par induction.

[956] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 71, a. 5, sol. 3; Q. 88, a. 1, sol. 2; Q. 100, a. 10; 2a-2ae, Q. 3, a. 3; Q. 33, a. 2; Q. 79, a. 3, sol. 3; Q. 140, a. 2, sol. 2; 2 Sentences dist. 22, Q. 2, a. 1, sol. 4; dist. 35, a. 3, sol. 3; dist. 41, Q. 1, a. 2, sol. 4; 3 Sentences dist. 36, Q. 1, a. 6; 4 Sentences dist. 15, Q. 2, a. 1, q De malo, Q. 2, a. 1, sol. Il; Q. 7, a. 1, sol. 8; a. 10, sol. 9; Q 16, a. 4, sol. 22; Dequodlibet 1, Q. 6, a. 2; 3, Q. 5, a. 4; Ad Rom. 10, 10, lect. 2 (éd. Marietti, n° 832); Ad Gal. 6, 1, lect. 1 (éd. Marietti, n° 343); II Ad Tim. 2, 21, lect. 4 (éd. Marietti, n° 77).

[957] La négation a, en effet, une portée plus universelle que l'affir mation elle ne fait qu'écarter quelque chose et laisse donc subsister l'universalité de tout ce qu'elle n'exclut pas, tandis que l'affirmation ne porte que sur ce qu'elle affirme.

iudicium, sive per modum detractionis, sive per modum contumeliae. Prov. XIX, 5. — *testis falsus non erit impunitus, et qui mendacia loquitur, non effugiet*. Nocumentum autem quod quis infert proximo, solo desiderio, prohibetur cum dicitur *non concupisces* rem proximi tui. Ubi etiam intelligitur prohiberi concupiscentia uxoris; supra VII, 7. — *nam concupiscentiam nesciebam*, scilicet esse peccatum, *nisi lex diceret : non concupisces*. Ponuntur autem haec mandata Ex. XX, 17 ss. Enumeratis autem pluribus praeceptis, colligit omnia alia in communi dicens *et si quod est aliud mandatum*, affirmativum vel negativum, vel ad Deum, vel ad proximum pertinens, per modum supra dictum, *instauratur*, id est perficitur et impletur, *in hoc verbo : diliges proximum tuum sicut teipsum*. Quod quidem ponitur Lev. c. XIX, 18; ubi nos habemus : *diliges amicum tuum sicut teipsum*. Quod autem dicit *proximum tuum*, referendum est ad omnem hominem et etiam ad sanctos Angelos, ut Augustinus probat in I de doctrina Christiana. Nomine enim proximi intelligitur quicumque facit alicui misericordiam, secundum illud Lc. X, 36. — *quis tibi videtur illi proximus fuisse, qui incidit in latrones ? Et ille dixit : qui fecit misericordiam*, et cetera. Et quia proximus est proximo proximus, consequens est quod etiam ille, qui ab aliquo misericordiam recipit, proximus ei dicatur. Sancti autem Angeli nobis misericordiam impendunt, et nos omnibus hominibus misericordiam debemus impendere et ab eis, cum necesse fuerit, recipere. Unde patet quod et sancti Angeli et omnes homines proximi nobis dicuntur, quia beatitudinem, ad quam nos tendimus, vel iam habent, vel ad eam nobiscum tendunt. Ex quo patet quod Daemones non sunt secundum hanc rationem proximi nobis, nec sub hoc praecepto eorum dilectio nobis iniungitur, quia sunt totaliter a dilectione Dei exclusi et non sunt computandi in numero

serait impossible qu'un seul homme puisse servir tous les hommes.

b. La seconde raison, c'est qu'on voit mieux qu'on accomplit par l'amour du prochain les préceptes négatifs que les préceptes affirmatifs; car celui qui aime le prochain s'abstient plutôt de lui nuire que de lui accorder des bienfaits, ce qu'il ne peut faire quelquefois par impuissance.

1053. Or on peut nuire au prochain de trois manières : soit en action, soit en parole, soit par désir.

En action, triplement :

D'abord quant à sa personne; ce qui est défendu par ce précepte : tu ne tueras pas. Précepte qui comprend aussi l'inter diction de toute injure faite à la personne du prochain : "Aucun homicide n'a la vie éternelle en lui."

Puis, quant à la personne à laquelle on est uni, à savoir l'épouse; et cela est défendu par ce <précepte> qu'il cite : tu ne commettras pas d'adultère. Précepte qui comprend aussi l'interdiction de la fornication et de tout usage illicite des organes de la génération : "Dieu jugera les fornicateurs et les adultères."

Enfin, quant aux choses extérieures; ce qui est défendu <par ce précepte> qu'il cite : tu ne voleras pas. Précepte qui interdit aussi toute soustraction injuste du bien d'autrui, soit par violence, soit par ruse : "Tout voleur, selon qu'il est écrit dans ce volume, sera jugé."

1054. — Le dommage que l'on cause au prochain en parole est défendu <par ce précepte> qu'il cite : tu ne porteras pas de faux témoignage. Ce qui est défendu non seulement au tribunal, mais aussi en dehors du tribunal, soit sous forme de diffamation (detractio)[958], soit sous forme d'outrage (contumelia)[959] — "Un témoin faux ne sera pas impuni, et celui qui dit des mensonges n'échappera pas."

— Le dommage que l'on cause au prochain par le désir seul est défendu <par ce précepte> qu'il cite : tu ne convoiteras pas le bien de ton prochain. On comprend aussi sous cette interdiction la convoitise de l'épouse : "car je ne connaîtrais pas la concupiscence", c'est-à-

[958] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 73; Ad Rom. 1, 30, lect. 8 (éd. Marietti, n° 162).
[959] Lieu parallèle : Somme Théologique 2a-2 Q. 72.

proximorum, sed in numero hostium. Quod autem dicit *sicut teipsum*, non est referendum ad aequalitatem dilectionis, ut scilicet aliquis teneatur diligere proximum aequaliter sibi : hoc enim esset contra ordinem charitatis, quo quilibet plus tenetur suam, quam aliorum salutem curare. Cant. II, 4. — *ordinavit in me charitatem*. Sed est referendum ad similitudinem dilectionis, ut scilicet similiter diligamus proximum sicut nosipsos. Et hoc tripliciter. Primo quidem quantum ad finem dilectionis, ut scilicet nos et proximum diligamus propter Deum. Secundo quantum ad formam dilectionis, ut scilicet sicut aliquis seipsum diligit, quasi sibi volens bonum, ita aliquis proximum diligat, quasi ei bona volens. Qui autem diligit proximum ad hoc solum ut eius utilitate vel dilectione potiatur, non vult bonum proximo, sed ex proximo vult sibi bonum. Quo quidem modo homo amare dicitur res irrationales, puta vinum vel aquam, ut scilicet eis utatur. Tertio quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet aliquis necessitati proximi subveniat, sicut sibi, et quod nihil illicitum, propter amorem proximi, committat sicut nec propter suum amorem. Deinde, cum dicit *dilectio proximi*, etc., manifestat propositum medio syllogismi per hunc modum : qui diligit proximum, nullum malum operatur ad ipsum. Sed ad hoc tendit omne legis praeceptum, ut abstineatur a malo. Qui ergo diligit proximum, legem implevit. Quod autem dilectio proximi malum non operetur, habetur 1 Co XIII, 4. — *charitas non agit perperam*, et cetera. Quocumque autem

dire qu'elle est un péché, "si la Loi n'eût dit : "Tu ne convoiteras pas." Ces commandements sont cités dans l'Exode**.**

1055. — Après avoir[960] énuméré de nombreux préceptes, <l'Apôtre> résume tous les autres sous une formule générale, en disant : *et s'il est quelque autre commandement*, affirmatif ou négatif, se rapportant ou à Dieu ou au prochain, selon la manière mentionnée plus haut, il se résume, c'est-à-dire atteint sa perfection et s'accomplit dans cette parole : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même"; précepte qui figure dans le Lévitique[961], là où <notre Vulgate[962]> porte : "Tu aimeras ton ami comme toi-même"

1056. — Ces mots[963]**.** — "ton prochain" doivent être étendu à tout homme et même aux saints anges, comme le prouve Augustin dans son traité De la doctrine chrétienne[964].

Car sous le nom du prochain on entend quiconque fait à autrui miséricorde, selon ce passage de Luc : "Lequel de ces trois te semble avoir été le prochain de celui qui tomba entre les mains des voleurs ? <Le docteur de la Loi> répondit : Celui qui a pratiqué la miséricorde à son égard Et parce que le prochain est celui qui est proche d'un autre, il s'ensuit que celui-là même qui a reçu la miséricorde d'un autre est appelé son prochain. Or les saints anges exercent à notre égard la miséricorde, et nous aussi, nous sommes nous-mêmes tenus de l'exercer à l'égard de tous les hommes, et <nous sommes en droit> de la recevoir d'eux dans un cas de nécessité. Il est donc évident que les saints anges et tous les hommes sont notre prochain, soit parce qu'ils possèdent déjà la béatitude

[960] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae, Q. 99, a. 1, sol. 2; 2 Q. 25, a. l; Q. 44, a. 1, a. 2, a. 7; De virtut., Q. 2, a. 4, a. 7et8; 3Contra Gentiles c. 116, 117; 1 Ad Tim. 1, 11, lect. 2 (éd. Marietti, n° 11.") Ad Gai. 5, 14, lect. 3 (éd. Marietti, n; De perfect. spir. vit., c. 13; Sup. Matth. 22, 37-38 (éd. Marietti, n° 1815-1820).

[961] Lv 19, 18 selon la Vetus latina, voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. I, p. 250.

[962] Voir Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, éd. Robert Weber et Roger Gryson, p. 161.

[963] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2 Q. 25, a. 10 et 11; 3 Sentences dist. 28, Q. I, a. 3; De virtut., Q. 2, a. 7, sol. 9; a. 8, sol. 9.

[964] Voir SAINT AUGUSTIN, De doctrina christiana I, XXX, 33 (PL 34, 30-31; CCL 32, 25; BA 11, 220-223; BA 11/2, 118-119).

modo accipiatur hic malum, vel pro malo transgressionis, vel etiam omissionis, poterit hoc referri non solum ad praecepta negativa sed etiam ad affirmativa. Inquantum vero dilectio proximi includit dilectionem Dei, intelligitur quod dilectio proximi excludit malum, non solum quod est contra proximum, sed etiam quod est contra Deum. Et sic includuntur etiam praecepta tabulae primae. Ultimo autem infert conclusionem principaliter intentam, dicens *plenitudo ergo legis est dilectio*, id est, per dilectionem lex impletur et perficitur. Eccli. XXIV, 16. — *in plenitudine sanctorum detentio mea*. Col. c. III, 14. — *charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*.	vers laquelle nous tendons, soit parce qu'ils y tendent avec nous[965]. Il est aussi manifeste que les démons ne sont pas notre prochain, et que ce précepte ne nous ordonne pas de les aimer, pour cette raison qu'ils sont totalement exclus de l'amour de Dieu et qu'on ne doit pas les compter au nombre de ceux qui sont notre prochain, mais au nombre de nos ennemis. **1057.** — Quant à ces mots : *"comme toi-même"*, on ne doit pas les rapporter à l'égalité de l'amour, c'est-à-dire de telle sorte que l'on soit tenu d'aimer le prochain d'un amour égal à celui qu'on a pour soi-même, car ce serait contre l'ordre de la charité[966], qui oblige chacun à prendre de son propre salut un soin plus grand que de celui des autres : "Il a ordonné en moi la charité." En revanche, il faut rapporter ces mots à la similitude de l'amour, c'est-à-dire de telle sorte que nous aimions le prochain tout comme nous nous aimons nous-mêmes; et cela de trois manières : D'abord, quant à la fin de l'amour, c'est-à-dire que nous nous aimions nous-mêmes et le prochain pour Dieu. Puis, quant à la forme de l'amour, c'est-à-dire que comme chacun s'aime soi-même en se voulant du bien, ainsi doit-on aimer le prochain en lui voulant du bien. Car celui qui aime le prochain seulement pour l'utilité ou

[965] À la question du pharisien : qui est mon prochain ?", le Christ répond par la parabole du bon Samaritain et renverse l'interrogation initiale qui s'est montré le prochain de l'homme blessé ? Le prochain, c'est donc aussi bien celui qui s'est approché de nous que celui dont nous approchons : au premier chef le Christ venu dans notre chair pour nous sauver, ensuite les anges qui nous protègent et nous aident, enfin tous ceux qui exercent à notre égard la misé ricorde ou à l'égard de qui nous l'exerçons. Ce n'est donc pas une catégorie déterminée d'êtres, mais tout homme dans la mesure où l'amour qu'il me porte et celui que je lui porte font de nous des prochains (voir Jean BORELLA, La Chanté profanée, p. 205-225).

[966] Il y a en effet, pour saint Thomas, un ordre dans la charité (Somme Théologique 2a-2ae, Q. 26). La charité est une vertu théologale, c'est-à-dire qui " Dieu pour objet; même lorsqu'il s'agit de l'amour de soi-même ou de l'amour du prochain, l'amour de charité est toujours en vue de Dieu et s'inscrit dans l'œuvre du salut, comme le montre la parabole du bon Samaritain. Selon cet ordre nous devons aimer Dieu plus que nous-mêmes (a. 3), nous-mêmes plus que le prochain en tant que l'amour est un acte de la personne s'unissant peronnellement à Dieu (a. 4), notre prochain plus que notre propre corps en tant que nous devons désirer le salut de sa personne plus fortement que celui de notre corps, puisque la première participera directement à la béatitude, alors que le second n'y participera qu'indirectement (a. 5), et ainsi de suite pour les diverses sortes de prochains. On voit et la rigueur de la conception thomasienne et l'exigence de sa visée spirituelle nous sommes assez loin, ici, de l'acception purement humanitaire selon laquelle est pris aujourd'hui le terme (." Mais, évidemment, comme le souligne la fin de ce paragraphe 1057, l'entraide fratemelle est partie intégrante de l'amour du prochain.

	l'amour qu'il en retire ne veut pas le bien du prochain, mais veut tirer du prochain un bien pour lui-même. C'est de cette manière qu'on dit de l'homme qu'il aime les créatures sans raison, par exemple le vin ou l'eau, pour s'en servir. Enfin, quant à l'effet de l'amour, c'est-à-dire qu'on doit subvenir aux nécessités du prochain comme aux siennes propres, et ne rien commettre d'illicite pour l'amour qu'on lui porte, pas plus que pour l'amour de soi-même. **1058. —** 2. Lorsque <l'Apôtre> dit ensuite : 10 L'amour du prochain, etc., il prouve son propos en recourant au syllogisme suivant : Celui qui aime son prochain n'accomplit aucun mal à son égard; or tout précepte de la Loi tend à empêcher le mal; donc celui qui aime le prochain a accompli la Loi. Que l'amour du prochain n'opère pas le mal, nous le lisons dans la première épître <de l'Apôtre> aux Corinthiens : "La charité n'agit pas insolemment; elle ne s'enfle pas; elle n'est pas ambitieuse, elle ne cherche pas son propre intérêt; elle ne s'irrite pas; elle ne pense pas le mal; elle ne se réjouit pas de l'iniquité, mais elle met sa joie dans la vérité; elle souffre tout, elle croit tout, elle espère tout, elle endure tout[967]." De quelque manière qu'on entende ici le mal, que ce soit le mal de la transgression ou même le mal d'omission, on pourra le rapporter non seulement aux préceptes négatifs, mais aussi aux préceptes affirmatifs. Car, en tant que l'amour du prochain renferme l'amour de Dieu, on comprend que l'amour du prochain exclue le mal, et non seulement le mal contre le prochain mais aussi contre Dieu. Et c'est ainsi que <dans l'amour du prochain> sont renfermés les préceptes de la première table. **1059. — C**. Enfin, <l'Apôtre> déduit la conclusion qu'il avait principalement en vue, en disant : *L'amour est donc la plénitude de la Loi,* c'est-à-dire par l'amour la Loi s'accomplit et se parfait : "Dans la plénitude des saints est ma demeure." Et encore : "Ayez la charité qui est le lien de la perfection."

[967] 1 Corinthiens 13, 4-7. Lieu parallèle I Ad Cor. 13, 4-7, lect. 2 (éd. Marietti, n 774 et s.).

Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 11 à 14]**
	[n° 1061] 11 D'autant plus que nous savons en quel temps nous sommes : c'est désormais l'heure de nous lever du sommeil; car notre salut est maintenant plus près qu'au temps où nous avons cru. [n° 1066] 12 La nuit est avancée, le jour est proche. [n° 10701 Rejetons donc les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de la lumière. [n° 1073] 13 Comme durant le jour, marchons honnêtement, [n° 1074] non dans les excès de table et dans les ébriétés, non dans les coucheries et les impudicités, non dans la dispute et la jalousie; [n° 1079] 14 mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et n'ayez pas soin de la chair pour <en satisfaire> les désirs.
[86224] Super Rom., cap. 13 l. 3 Postquam apostolus ostendit quomodo homo debet se Deo exhibere pium, convenienter eius donis utendo, et proximo iuste ei debita reddendo, hic ostendit quomodo in seipso debeat honestatem conservare. Et circa hoc duo facit. Primo proponit temporis congruitatem; secundo exhortatur ad honestatem operum, ibi *abiiciamus ergo*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponit temporis congruitatem; secundo assignat rationem, ibi *nunc enim propior est*, etc.; tertio adhibet similitudinem, ibi *nox praecessit*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quae debetis observare et hoc, non solum propter ea quae dicta sunt, sed etiam *scientes hoc tempus*, id est per hoc quod debetis considerare huius temporis conditionem, quia ut dicitur Eccle. VIII, 6. — *omni negotio tempus est et opportunitas*. Ier. VIII, 7. — *milvus in caelo cognovit tempus suum, turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventus sui, populus autem meus*, et cetera. Ad quid autem congruum sit hoc tempus ostendit, subdens *quia hora est iam nos de somno surgere*. Quod quidem intelligendum est non de somno naturae, qui quandoque dicitur mors,	**1060. —** Après avoir montré comment l'homme doit pratiquer sa piété à l'égard de Dieu en usant convenablement de ses dons et en rendant équitablement au prochain ce qui lui est dû [n° 953], <l'Apôtre> montre ici comment il doit garder en lui-même l'honnêteté[968]. A cet effet : **I)** Il commence par indiquer l'opportunité du temps. **II)** Puis, il exhorte à mettre en pratique l'honnêteté [n° 1070] : Rejetons donc, etc. **I.** Sur le premier de ces points **A)** <L'Apôtre> mentionne d'abord l'opportunité du temps. **B)** Puis il en donne la raison [n° 1063] car notre salut est maintenant plus près, etc. **C)** Enfin, il emploie une similitude [n° 1066] : 12 La nuit est avancée, etc. **1061. — A**. <L'Apôtre> commence donc par dire : On vous a rappelé ce que vous devez observer, et cela non seulement en vertu des raisons alléguées, mais d'autant plus que nous savons en quel temps nous sommes, c'est-à-dire parce que vous devez considérer la condition de ce temps, car il est dit dans l'Ecclésiaste : "A toute chose est son temps et son opportunité." Et dans Jérémie : "Le milan

[968] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 145.

secundum illud I Thess. IV, 12. — *nolumus vos ignorare de dormientibus*, quandoque autem est quies animalium virtutum, secundum illud Io. XI, v. 12. — *si dormit, salvus erit*. Nec enim intelligendum est de somno gratiae, qui quandoque dicitur quies aeternae gloriae, secundum illud Ps. IV, 9. — *in pace in idipsum*, etc., quandoque autem est quies contemplationis etiam in hac vita. Cant. V, 2. — *ego dormio, et cor meum vigilat*. Sed intelligitur de somno culpae, secundum illud Eph. V, 14. — *exurge, qui dormis, et exurge a mortuis*, etc., vel etiam negligentiae, secundum illud Prov. c. VI, 9. — *usquequo, piger, dormies ?* Tempus ergo est surgendi a somno culpae per poenitentiam Ps. CXXVI, 2. — *surgite, postquam sederitis*, etc., a somno vero negligentiae per sollicitudinem bene operandi Is. XXI, 5. — *surgite, principes, accipite clypeum*. Eccli. XXXII, 15. — *hora surgendi non te tristet*. Deinde, cum dicit *nunc enim*, etc., assignat rationem eius quod dixerat, dicens *nunc enim propior est salus nostra, quam cum credidimus*. Quod quidem secundum intentionem apostoli intelligitur de salute vitae aeternae, de qua dicitur Is. LI, 8. — *salus autem mea in sempiternum erit*. Ad hanc autem salutem homo ordinatur, primo quidem, per fidem. Mc. ult. : *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*. Sed semper magis ac magis homo accedit ad eam per bona opera et charitatis augmentum. Unde dicitur Iac. IV, 8. — *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*. Hoc est ergo quod apostolus dicit : ideo *hora est iam nos de somno surgere, nunc enim*, quando scilicet per opera bona et per charitatis augmentum profecimus, *propior*, id est propinquior, *est*, scilicet nobis, *nostra salus*, scilicet vitae aeternae de qua dicitur Is. LI, 8. — *salus autem mea in sempiternum erit; quam cum credidimus*, id est quam cum a principio fidem accepimus. Et potest hic intelligi duplex propinquitas. Una quidem secundum tempus, qua viri sancti, in operibus iustitiae proficientes, connaît dans le ciel son temps; la tourterelle, l'hirondelle et la cigogne gardent le temps de leur arrivée; mais mon peuple n'a pas connu le jugement du Seigneur."

1062. — [969]<L'Apôtre> montre à quoi doit servir cette opportunité du temps, en ajoutant : c'est désormais l'heure de nous lever du sommeil. Ce qu'il faut entendre non du sommeil naturel, qui est parfois appelé mort, selon ce passage de la première <épître> aux Thessaloniciens : <Nous ne voulons pas, mes frères, que vous soyez dans l'ignorance touchant ceux qui dorment "; parfois il signifie le repos des forces animales, selon ce passage de Jean : "S'il dort, il sera sauvé " Il ne faut pas l'entendre non plus du sommeil de la grâce, qui quelquefois se dit du repos de la gloire éternelle, comme dans ce verset du psaume 4 — "Dans la paix tout à la fois, je m'endormirai et je reposerai "; parfois du repos de la contemplation, même en cette vie : "Moi, je dors, mais mon cœur veille " Mais il faut l'entendre du sommeil de la faute, selon ce passage <de l'épître> aux Ephésiens : "Lève-toi, toi qui dors; lève-toi d'entre les morts, et le Christ t'illuminera "; ou même de la négligence[970]", selon ce passage des Proverbes "Jusques à quand, paresseux, dormiras-tu ?" Il est donc temps de se lever du sommeil de la faute par la pénitence : "Levez-vous après que vous aurez pris du repos, vous qui mangez un pain de douleur"; et du sommeil de la négligence, par la sollicitude pour les bonnes œuvres : "Levez-vous, princes, saisissez le bouclier" Et : "A l'heure du lever ne t'attarde pas."

1063. — B. En second lieu, <l'Apôtre> donne la raison de ce qu'il avait avancé, en disant : *car notre salut est maintenant plus près qu'au temps où nous avons cru*. Selon l'intention de l'Apôtre cela s'entend du salut de la vie éternelle, dont il est dit : "Mais mon salut sera à jamais." Or l'homme est dirigé vers ce salut, d'abord par la foi "Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé." Mais il s'en approche toujours et de plus en plus par les bonnes œuvres et par l'accroissement de la charité.

[969] Lieu parallèle Super Ioan. 11, 11, lect. 3 (éd. Marietti, n° 1495).
[970] Voir Glosa in Rom. XIII, 11 (GPL, col. 1510 A).

magis appropinquant ad terminum vitae huius, in quo mercedem accipiunt. Alia vero est propinquitas dispositionis vel praeparationis, quia per augmentum charitatis et operationem iustitiae homo praeparatur ad illam salutem. Matth. XXV, 10. — *quae paratae erant, intraverunt cum eo ad nuptias*. Sed secundum quod Ecclesia haec verba adventus tempore legit, videntur haec verba esse referenda ad salutem quam Christus fecit in suo primo adventu, ut intelligamus apostolum loquentem quasi ex persona omnium fidelium qui fuerunt ab initio mundi. Appropinquante enim iam tempore incarnationis Christi, quo vaticinia prophetarum crebrescebant, quod tempus repraesentat Ecclesia, poterit dici : *nunc propior est nostra salus* scilicet Christus, *quam cum credidimus*, id est cum homines a principio credere coeperunt Christi adventum futurum. Is. LVI, 1. — *iuxta est salus mea, ut veniat, et iustitia mea, ut reveletur*. Posset etiam assumi ad tempus misericordiae, quo quis incipit velle a praeteritis peccatis discedere. Tunc enim magis appropinquat suae saluti, quam a principio, dum haberet fidem informem. Iac. IV, 7 s.; *resistite Diabolo, et fugiet a vobis; appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*, et cetera. Deinde, cum dicit *nox praecessit, dies autem appropinquavit*, etc., ponit ad propositum similitudinem. Quod quidem secundum intentionem apostoli sic videtur esse intelligendum ut totum tempus vitae praesentis nocti comparetur propter ignorantiae tenebras, quibus praesens vita gravatur. Iob XXXI, 1. — *omnes quippe involvimur tenebris*, et cetera. Et de hac nocte dicitur Is. XXVI, v. 9. — *anima mea desideravit te in nocte*. Diei autem comparatur status futurae beatitudinis propter claritatem Dei, qua sancti illustrantur. Is. LX, 19. — *non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te, sed erit tibi dominus in lucem sempiternam*. Ad quem diem refertur quod dicitur in Ps. CXVII, 24. — *haec dies, quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea*. Alio modo potest intelligi quod status culpae nocti comparetur propter

D'où ces paroles de Jacques : "Approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous."
Tel est donc ce que dit l'Apôtre : c'est désormais l'heure de nous lever du sommeil; car maintenant, c'est-à-dire lorsque par les bonnes œuvres et l'accroissement de la charité nous avons fait des progrès, il est plus près, c'est-à-dire plus proche, notre salut, c'est-à-dire celui de la vie éternelle, dont il est dit "Mais mon salut sera à jamais." — Qu'au temps où nous avons cru, c'est-à-dire que lorsqu'au commencement nous avons reçu la foi.

1064. — Cette proximité peut s'entendre de deux manières :
1. La première quant au temps, au cours duquel les hommes saints, progressant dans les œuvres de justice, s'approchent davantage du terme de cette vie, terme où ils recevront leur récompense.
2. La seconde s'entend d'une proximité de disposition ou de préparation, parce que par l'accroissement de la charité et la pratique de la justice l'homme se prépare à ce salut : "Les vierges qui étaient prêtes entrèrent avec l'époux dans la salle des noces."

1065. — Mais étant donné que l'Église lit ces paroles au temps de l'Avent, elles semblent devoir être appliquées au salut que le Christ a apporté lors de son premier avènement, en sorte qu'il faut comprendre que l'Apôtre parle au nom de tous les fidèles qui ont existé depuis le commencement du monde. Car déjà à l'approche du temps de l'Incarnation du Christ, lorsque les oracles des prophètes devenaient plus fréquents, temps que représente l'Eglise, on pourra dire : notre salut est maintenant plus près, à savoir le Christ, qu'au temps où nous avons cru, c'est-à-dire lorsqu'au début les hommes ont commencé à croire que l'avènement du Christ aurait lieu : "Mon salut est près de venir et ma justice d'être révélée." On pourrait aussi appliquer <ces paroles> au temps de la miséricorde, quand chacun commence à vouloir rompre avec ses péchés passés.
C'est alors qu'on s'approche plus de son salut qu'au commencement, au temps où on n'avait qu'une foi informe : "Résistez au diable et il

tenebras culpae, de quibus dicitur in Ps. LXXXI, v. 5. — *nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant*. Et de hac nocte dicitur Sap. c. XVII, 20. — *solis autem illis superposita erat gravis nox, imago tenebrarum, quae superventurae erant illis*. Dies autem dicitur status gratiae propter lumen spiritualis intelligentiae, quod iusti habent sed impiis deest. Ps. XCVI, 11. — *lux orta est iusto*. Sap. V, 6. — *sol intelligentiae non est ortus nobis*. Tertio modo potest intelligi quod comparetur nocti tempus praecedens Christi incarnationem, quia nondum erat manifestata, sed sub quadam caligine. II Petr. I, v. 19. — *habetis propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco*. Et de hac nocte dicitur Is. XXI, 11. — *custos, quid de nocte ?* Unde, sicut in nocte apparent umbrae ita etiam illo tempore eminebant legalia, *quae sunt umbra futurorum*, ut dicitur Col. II, 17. Tempus autem ab incarnatione Christi comparatur diei propter potentiam spiritualis solis in mundo, de quo dicitur Mal. ult. : *vobis timentibus nomen meum orietur sol iustitiae*. Unde et ipse dominus dicit Io. IX, 4. — *me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est*. Et postea subdit : *quamdiu in mundo sum, lux sum mundi*. Quod ergo dicitur *nox praecessit*, indifferenter accipi potest pro qualibet praedictarum trium noctium. Iam enim praecesserat eos quibus scribebat, et magna pars temporis huius vitae, et, quod verius est, praecesserat nox culpae; praecesserat etiam tempus legis, quod fuit ante Christum. Quod autem subdit *dies autem appropinquavit*, videtur secundum intentionem apostoli referendum esse ad diem futurae gloriae, qui licet nondum advenisset fidelibus Christi quibus scribebat, tamen in propinquo erat eis. Secundum praedicta posset etiam intelligi tempus gratiae Christi, quod etsi iam advenerit secundum temporum cursum, s'enfuira loin de vous approchez vous de Dieu et il s'approchera de vous."

1066. — C. Lorsqu'il[971] dit : 12 La nuit est avancée, le jour est proche, <l'Apôtre> emploie une similitude pour <prouver> sa proposition. Ce passage, selon l'intention de l'Apôtre, doit, semble-t-il, s'entendre en ce sens que tout le temps de la vie présente est comparé à la nuit à cause des ténèbres de l'ignorance[972] qui s'appesantissent sur cette vie : "Car nous, nous sommes enveloppés de ténèbres." Et à propos de cette nuit il est dit dans <le livre d'>Isaïe : "Mon âme t'a désiré pendant la nuit." Mais l'état de la béatitude future est comparé au jour à cause de la clarté divine dont sont illuminés les saints : "Tu n'auras plus le soleil pour éclairer pendant le jour, et la clarté de la lune ne luira plus sur toi; mais le Seigneur sera ta lumière éternelle, et ton Dieu ta gloire." C'est à ce jour que se réfère ce verset du psaume **117. —** "Voici le jour qu'a fait le Seigneur; exultons et réjouissons-nous en lui."

1067. On peut encore entendre ce passage autrement, en comparant l'état de la faute à la nuit à cause de ses ténèbres, dont il est dit au psaume **81. —** "ils n'ont ni savoir ni intelligence, ils marchent dans les ténèbres." Et à propos de cette nuit il est écrit au livre de la Sagesse : "Sur eux seuls s'étendait une profonde nuit, image des ténèbres qui devaient leur survenir " Mais on appelle jour l'état de grâce, à cause de la lumière de l'intelligence spirituelle que possèdent les justes, mais qui manque aux impies : "La lumière s'est levée pour le juste." Et encore : "Le soleil de l'intelligence ne s'est pas levé pour nous."

1068. — Enfin, on peut expliquer ce passage d'une troisième manière, en comparant à la nuit le temps qui a précédé l'Incarnation du Christ, parce qu'elle n'avait pas encore été manifestée et qu'elle se trouvait au contraire dans une certaine obscurité : "Vous tenez la parole des prophètes, à laquelle vous faites bien d'être attentifs, comme à une lampe qui

[971] Lieu parallèle sur les paragraphes 1066 à 1069 Super Ioan. 9, 4, lect. 1 (éd. Marietti, n° 1305).

[972] Voir Glosa in Rom. XIII, 12 (GPL, col. 1510 B).

appropinquare tamen nobis dicitur per fidem et devotionem, sicut et Phil. IV, 5 dicitur : *dominus prope est*, et in Ps. CXLIV, 18. — *prope est dominus omnibus invocantibus eum*. Potest etiam hoc congruere his qui de peccatis poenitere incipiunt, quibus dies gratiae appropinquat. Deinde, cum dicit *abiiciamus*, etc., concludit exhortationem de honestate vitae. Et primo ponit exhortationem; secundo exponit eam, ibi *non in comessationibus*, et cetera. Circa honestatem vitae tria tangit. Primo quidem remotionem vitiorum concludens ex praemissis : si *nox praecessit*, ut dictum est, *abiiciamus opera tenebrarum*, quia, ut dicitur Eccle. VIII, 6, *omni negotio tempus est et opportunitas*. Unde, recedente nocte, cessare debent opera noctis. Dicuntur autem opera tenebrarum opera peccatorum : primo quidem, quia in seipsis privata sunt lumine rationis, quo illustrari debent humana opera, Eccle. II, 14. — *sapientis oculi in capite eius, stultus in tenebris ambulat*, secundo, quia in tenebris aguntur, Iob XXIV, v. 15. — *oculus adulteri observat caliginem*, tertio, quia per ea homo ad tenebras ducitur, secundum illud Matth. XXII, 13. — *mittite eum in tenebras exteriores*. Secundo inducit ad assumendas virtutes, quasi dicat : ex quo dies appropinquavit, assumentes ea quae congruunt diei, *induamur arma lucis*, id est virtutes, quae et arma dicuntur, inquantum nos muniunt. Eph. ult. : *induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli*. Et dicuntur lucis arma, tum quia lumine rationis decorantur et perficiuntur, unde dicitur Prov. IV, 18. — *iustorum semita quasi lux splendens procedit*, tum quia lucis examen requirunt, Io. III, 21. — *qui facit veritatem, venit ad lucem*, tum quia per opera virtutum alii illuminantur, Matth. V, 16. — *sic luceat lux vestra coram hominibus*, et cetera. Tertio exhortatur ad usum virtutum et profectum, cum dicit *sicut in die honeste ambulemus*. Haec enim duo videntur diei congruere.

luit dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour brille et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs." Et à propos de cette nuit il est écrit dans <le livre d'>Isaïe : "Sentinelle, où en est la nuit ?" Par conséquent, de même que pendant la nuit apparaissent les ombres, ainsi paraissaient pendant ce temps les choses de la Loi, "qui ne sont que l'ombre des choses à venir", comme il est dit dans <l'épître aux> Colossiens**.** Mais le temps <qui s'est écoulé> depuis l'Incarnation du Christ est comparé au jour, à cause de la puissance du soleil spirituel sur le monde; ce qui a fait dire à Malachie : "Pour vous qui craignez mon Nom, se lèvera le soleil de justice." Voilà pourquoi le Seigneur dit aussi lui-même <11 me faut travailler aux œuvres de Celui qui m'a envoyé, tant qu'il fait jour." Et il ajoute ensuite : "Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde."

1069. — Donc ces paroles : La nuit est avancée, peuvent être prises indifféremment pour n'importe laquelle de ces trois nuits. Car pour ceux à qui <l'Apôtre> écrivait, une grande partie du temps de cette vie s'était déjà écoulée, et ce qui est plus vrai encore, la nuit de la faute avait précédé, comme avait également précédé le temps de la Loi qui fut avant le Christ. Mais ce que <l'Apôtre> ajoute : *le jour est proche*, semble devoir se rapporter, selon son intention, au jour de la gloire future qui, bien que n'étant pas encore arrivé pour les fidèles du Christ auxquels il écrivait, était cependant proche pour eux. D'après ce qui précède, on pourrait encore l'entendre du temps de la grâce du Christ, dont on dit que, bien qu'il soit déjà venu selon le cours du temps, il s'approche cependant de nous par la foi et par la dévotion[973], selon ce que <l'Apôtre> écrit aux Philippiens : "Le Seigneur est proche "; et selon ce qui est écrit au psaume **144. —** "Le Seigneur est près de tous ceux qui l'invoquent." Ce sens peut aussi s'appliquer à ceux qui commencent à se repentir de leurs péchés : pour eux s'approche le jour de la grâce[974].

[973] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 82.

[974] On observera que, dans ces diverses interprétations, saint Thomas ne mentionne pas l'imminence de la seconde venue. Non qu'il l'ignore, évidemment, ni qu'elle ne joue aucun rôle dans sa philosophie de l'histoire du salut (voir Max SECKLER, Le Salut et l'Histoire. La pensée de saint

Primo quidem honestas. Nam in die unusquisque seipsum studet componere, ut coram aliis honestus appareat. In nocte autem non sic. Unde dicitur I Thess. c. V, 7. — *qui dormiunt, nocte dormiunt : et qui ebrii sunt, nocte ebrii sunt : nos autem qui diei sumus, sobrii simus*. Unde 1 Co c. XIV, 40 dicitur : *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis*. Secundo homo in die ambulat, non in nocte. Unde dicitur Io. XI, 10. — *qui ambulat in nocte offendit*. Et ideo, quia dies est, oportet quod ambulemus, id est de bono in melius procedamus. Unde dicitur Io. XII, 35. — *ambulate, dum lucem habetis*. Deinde, cum dicit *non in comessationibus*, etc., exponit quod dixerat. Et, primo, exponit quomodo sunt abiicienda opera tenebrarum, quae sunt opera peccatorum, de quibus quaedam enumerat. Primo ponens ea quae pertinent ad corruptionem concupiscibilis, cuius corruptio est intemperantia, quae est circa delectationes tactus et circa cibos. Unde, primo, excludit intemperantiam ciborum, cum dicit *non in comessationibus*. Dicuntur comessationes superfluae et nimis accuratae comestiones. Prov. c. XXIII, 20. — *noli esse in conviviis peccatorum, nec in comessationibus eorum qui carnes ad vescendum conferunt*. Quod quidem potest esse peccatum mortale ex hoc quod secundum legem pro hac culpa aliquis damnatur ad mortem. Dicitur enim de filio protervo Deut. XXI, 22. — *comessationibus vacat, et luxuriae atque conviviis; lapidibus eum obruet populus*, et cetera. Dicitur autem aliquis vacare comessationibus atque conviviis, non quidem si comedat magnifice secundum statum suae dignitatis, sicut dicitur, Esther II, 18, quod Assuerus iussit

1070. — II. Lorsque <l'Apôtre> dit ensuite : Rejetons, etc., il donne en conclusion une exhortation sur l'honnêteté de la vie. Et :
A) Il commence par exposer son exhortation.
B) Puis, il l'explique [n° 1074] : non dans les excès de table, etc.
A. Sur l'honnêteté de la vie <l'Apôtre> mentionne trois choses :
1071. — 1. En premier lieu, l'éloignement des vices, en concluant d'après ce qui précède. Si la nuit est avancée, ainsi qu'on l'a dit, rejetons les œuvres des ténèbres, car selon l'Ecclésiaste, "à toute chose est son temps et son opportunité." Donc, la nuit se retirant, les œuvres de la nuit doivent cesser. Or on appelle œuvres des ténèbres les œuvres des pécheurs :
a. D'abord, parce que en elles-mêmes elles sont privées de la lumière de la raison, qui doit éclairer les œuvres humaines : "Le sage a les yeux à la tête, l'insensé marche dans les ténèbres."
b. Ensuite, <parce qu'> elles sont faites dans les ténèbres "L'œil de l'adultère observe l'obscurité."
c. Enfin, parce qu'elles conduisent l'homme vers les ténèbres, selon ce passage de Matthieu "Jetez-le dans les ténèbres extérieures."

1072. — 2. Puis il exhorte à acquérir les vertus, comme s'il disait : Dès lors que le jour approche, en acquérant ce qui convient au jour, revêtons les armes de la lumière, c'est-à-dire les vertus qu'on appelle armes en tant qu'elles nous défendent : "Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir tenir contre les embûches du diable." On les appelle armes de la lumière, soit parce qu'elles sont embellies et perfectionnées par la lumière de

---

Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire, p. 216-222, qui montre que pour saint Thomas, l'ultima aetas, l'êge ultime, n'est pas seulement j la fin de l'histoire, mais aussi déjà là, dans le temps de l'Eglise, selon une relation de présence verticale qui fonde le caractère définitif de l'Eglise contre Joachim de Flore — et des sacrements qu'elle commu nique). Mais si saint Thomas évite d'attribuer aux versets pauliniens le sens d'une croyance (erronée) à l'imminence de la parousie, c'est qu'il apparaît étranger à l'intention de l'Apôtre. C'est aussi l'opinion de beaucoup d'exégètes modernes (voir HUBY, Saint Paul. Epître aux Romains, Paris, Beauchesne, 1957, p. 442-443). Le thème du kairos, le "moment favorable", joue un grand rôle dans la pensée grecque (voir PLATON, République II (370 b 8]; texte établi et traduit par Emile Chambry, dans PLATON, Œuvres complètes, t. VI, La Répu blique, II, p. 67), comme dans la pensée biblique.

praeparari convivium magnificum propter coniunctionem Esther, iuxta magnificentiam principalem; sed quando aliquis hoc facit praeter decentiam sui status, et praecipue si ad hoc principalis eius cura existat, sicut illi de quibus dicitur infra ult. : *huiusmodi Christo domino non serviunt, sed suo ventri*; et Phil. III, 9. — *quorum Deus venter est*. Secundo excludit intemperantiam circa potum, cum subdit *et ebrietatibus*, quae pertinent ad superfluitatem potus extra mensuram rationis hominem ponentis. Eccli. XXXI, 35. — *vinum in iucunditate creatum, et non in ebrietate*. Et est considerandum quod ebrietas ex suo genere est peccatum mortale, cum scilicet homo ex proposito inebriatur, quia videtur praeferre delectationem vini integritati rationis. Unde dicitur Is. V, 22. — *vae qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem*. Si vero aliquis inebrietur praeter intentionem, non ex proposito, puta quia ignorat virtutem vini, vel quia non aestimat se tanto potu inebriandum, non est peccatum mortale, quia non per se inebriatur sed per accidens, id est praeter intentionem, quod quidem non potest contingere in his, qui frequenter inebriantur. Et ideo dicit Augustinus in sermone de Purgatorio, quod ebrietas est peccatum mortale, si assidua fuerit. Unde signanter hic apostolus in plurali numero dicit : *non in comessationibus et ebrietatibus*. Tertio excludit intemperantiam circa corporalem quietem, cum dicit *non in cubilibus* id est non in superflua dormitione, quam convenienter post comessationem et ebrietatem prohibet, quia sequitur ex illis. Et potest esse in hoc peccatum mortale, quando propter quietem corporalem et somnum omittit homo quae facere debet et inclinatur ad aliqua mala facienda. Mich. II, 1. — *vae qui cogitatis inutile, et operamini malum in*

la raison; aussi est-il écrit : "Le sentier des justes s'avance comme une lumière éclatante et croît jusqu'au jour parfait "; soit parce qu'elles requièrent le contrôle de la lumière : "Celui qui fait la vérité vient à la lumière "; soit parce que les œuvres des vertus brillent sur les autres : "Qu'ainsi donc votre lumière luise devant les hommes pour qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux."

1073. — 3. Enfin, <l'Apôtre> exhorte à pratiquer les vertus et à progresser <dans leur pratique>, lorsqu'il dit : 13 *Comme durant le jour, marchons honnêtement*. Ces deux choses, <à savoir l'honnêteté et la marche>, semblent convenir au jour.

a. D'abord l'honnêteté. En effet, durant le jour chacun s'applique à se présenter tel qu'il paraisse honnête aux yeux des autres. Mais il n'en est pas ainsi durant la nuit. D'où <ce que l'Apôtre> dit <dans sa première épître> aux Thessaloniciens : "Ceux qui dorment de nuit, et ceux qui s'enivrent, s'enivrent de nuit." Et <dans sa première épître> aux Corinthiens : "Que tout se fasse chez vous honnêtement et avec ordre[975]."

b. Puis <la marche>. L'homme marche durant le jour, non durant la nuit. D'où ces paroles Celui qui "marche durant la nuit trébuche." Ainsi donc, puisqu'il fait jour, il faut que nous marchions, c'est-à-dire que nous progressions du bien vers le mieux.

D'où ces paroles de Jean : "Marchez pendant que vous avez la lumière"

1074. — B. Lorsqu'il dit : *non dans les excès de table, etc.*, <l'Apôtre> explique ce qu'il vient de dire.

1. Et il explique d'abord comment il faut rejeter les œuvres des ténèbres, qui sont les œuvres des péchés, et il en énumère quelques-unes.

a. Il mentionne en premier lieu celles qui se rapportent à la corruption du concupiscible[976].

[975] 1 Co 14, 40. L'addition des mots in vobis ("chez vous") figure dans la Bibiia latina (éd. Adolph Rusch, p. 332a); voir aussi DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. III (Notas ad versionem antiquam), p. 712.

[976] Voir ARISTOTE, *Ethique* à Nicomaque III, 10 [1118 a]. Lieux parallèles Ethic. 3, lect. 19 (éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. I, p. 182, col. 2 [a 23]); Ethic. 3, lect. 20 (éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. I, p. 184, col. 1 [a 26]); Somme Théologique 2a-2 Q. 142, a. 2, sol. 2.

cubilibus vestris. Potest etiam quod dicit *non in cubilibus* vestris, referri ad apparatum luxuriae. Unde dicitur in persona meretricis Prov. VII, 17. — *aspersi cubile meum myrrha*, et cetera. Gen. XLIX, v. 4. — *ascendisti cubile patris tui*. Et ideo convenienter, quarto, excludit intemperantiam circa venerea, cum subdit *et impudicitiis*, id est quibuscumque venereis actibus, qui dicuntur impudici, quia non cavent id quod est maxime pudore vel confusione dignum : tum quia omnes delectationes tactus, gulae et luxuriae sunt communes nobis et brutis. Unde qui eis inordinate insistit, brutalis efficitur. Ps. XXXI, 9. — *nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus*, et cetera. Tum etiam quia specialiter in actibus venereis ratio hominis totaliter absorbetur a delectatione, ut non possit homo tunc aliquid intelligere, sicut Aristoteles dicit in libro Ethicorum. Unde et Osee IV, 11 dicitur : *fornicatio, et ebrietas, et vinum auferunt cor*. Apoc. IX, 21. — *non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia, quam gesserunt*. Deinde excludit ea quae pertinent ad corruptionem irascibilis, cum dicit *non in contentione*. Quae quidem, ut Ambrosius dicit, est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Potest autem intelligi quod per hoc prohibetur omnis rixa, non solum verborum, sed et factorum, quae ut plurimum a verbis incipit. Prov. XX, 3. — *honor est homini qui separat se a contentionibus*. Solet autem contentio ex invidia generari, et ideo subdit *et aemulatione*. Unde Iac. III, v. 16 dicitur : *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum*. Secundo exponit quomodo debeamus induere arma lucis, dicens *sed induimini dominum Iesum Christum*, in quo scilicet abundantissime fuerunt omnes virtutes, secundum illud Is. IV, 1. — *apprehendent septem mulieres*

Cette corruption est l'intempérance, qui porte aux plaisirs du toucher et de la nourriture[977]. Aussi rejette-t-il en premier lieu l'intempérance des repas, lorsqu'il dit : *non dans les excès de table*. On appelle excès de table les repas trop abondants et trop soignés : "Ne sois pas dans les festins des buveurs ni dans les excès de table de ceux qui apportent des viandes pour les manger ensemble." Or cet excès peut être un péché mortel, puisque selon la Loi pour une telle faute on était condamné à mort. En effet, il est dit du fils débauché "Il s'adonne aux excès de table, <se livre à> la dissolution et <passe son temps> dans les festins. Le peuple de la ville le lapidera." On dit qu'on s'adonne aux excès de table et aux festins, non quand on fait un festin magnifique selon l'état de sa dignité, comme il est dit au livre d'Esther qu'Assuérus "commanda qu'on préparât un festin très magnifique à tous les princes et à tous ses serviteurs pour le mariage et les noces d'Esther. Il donna aussi du repos aux peuples de ses provinces et il fit des dons avec la magnificence d'un prince "; mais lorsqu'on va au-delà de la décence qui convient à son état, et surtout quand on fait <de ces festins> l'objet principal de ses soucis, comme le faisaient ceux dont il est dit plus loin, au dernier chapitre de cette épître : < ces sortes de gens ne servent point le Christ Notre Seigneur, mais leur ventre." Et dans l'épître aux Philippiens : "Il y en a beaucoup […] dont la fin sera la perdition, dont le Dieu est le ventre, qui mettent leur gloire dans leur ignominie et n'ont de goût que pour les choses de la terre."

1075. — b. <L'Apôtre>[978] rejette en second lieu l'intempérance dans le boire, lorsqu'il ajoute : *et dans les ébriétés*, excès qui concernent la boisson et dont la démesure fait déraisonner l'homme : "Le vin a été créé dès le commencement pour la joie et non pour l'ébriété." Il faut remarquer que l'ébriété est de par sa nature un péché mortel, c'est-à-dire

[977] Lieux parallèles : Somme Théologique 2 Q. 148, a. 2; Q. 154, a. 2, sol. 6; De maio, Q. 14, a. 2; Ad Gai. 5, 21, lect. 5 (éd. Marietti, n° 326).

[978] Lieux parallèles : Somme Théologique Ia-2 Q. 55, a. 3, sol. 2; Q. 76, a. 4, sol. 2 et 4; Q. 77, a. 7; Q. 88, a. 5, sol. 1; 2a-2 Q. 150, a. 2; 2 Sentences dist. 24, Q. 3, a. 6; Demalo, Q. 2, a. 8, sol. 3; Q. 7, a. 4, sol. 1; 1 Ad Cor. 5, 11, lect. 3 (éd. Marietti, n°258); Ad Gal. 5, 21, lect. 5 (éd. Marietti, n° 326).

virum unum. Induimus autem Iesum Christum, primo quidem, per sacramenti susceptionem. Gal. c. III, 27. — *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Secundo, per imitationem. Col. III, 9. — *expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum*, et cetera. Et Eph. IV, 24. — *induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia*, et cetera. Dicitur autem induere Christum qui Christum imitatur, quia, sicut homo continetur vestimento et sub eius colore videtur, ita in eo, qui Christum imitatur, opera Christi apparent. Per hoc ergo induimur arma lucis, quando induimur Christum. Tertio exponit quod dixerat *sicut in die honeste ambulemus*, per hoc quod subdit *et carnis curam ne feceritis in desideriis*. In hoc enim pulchritudo honestatis consistit ut homo non carnem spiritui sed spiritum praeferat carni. Supra VIII, 12. — *debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus*. Sed notandum quod non dicit simpliciter *carnis curam ne feceritis*, quia quilibet tenetur ut carnis curam gerat ad sustentandam naturam, secundum illud Eph. V, 29. — *nemo umquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet*, et cetera. Sed addit *in desideriis*, ut scilicet inordinata carnis desideria, id est concupiscentias, non sequamur. Unde dicitur Gal. V, 16. — *spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis*.	lorsque l'homme de propos délibéré s'enivre, parce qu'il semble préférer la délectation du vin à l'intégrité de sa raison. C'est pourquoi Isaïe écrit "Malheur <à vous> qui êtes puissants à boire le vin, et <qui êtes> des hommes vaillants à mêler des boissons enivrantes." Que si quelqu'un s'enivre contre son intention et non de propos délibéré, par exemple parce qu'il ignore la force du vin ou parce qu'il estime qu'une telle boisson ne peut le porter à l'ivresse, ce n'est pas un péché mortel; car ce n'est pas en tant que tel qu'il s'enivre mais accidentellement, c'est-à-dire contre son intention, ce qui toutefois ne peut avoir lieu chez ceux qui s'enivrent fréquemment. Voilà pourquoi Augustin[979] dit dans un *Sermon sur le purgatoire* que l'ébriété est un péché mortel dès lors qu'elle est fréquente. Et c'est ce qui explique pourquoi l'Apôtre met ici expressément le pluriel dans les excès de table et les ébriétés. **1076. —** c. En troisième lieu, <l'Apôtre> rejette l'intempérance dans le repos corporel, lorsqu'il dit : *non dans les coucheries*, c'est-à-dire non dans un sommeil abusif, qu'il interdit avec raison après l'excès de table et l'ébriété, parce qu'il en est la suite. Il peut y avoir en cela <matière à> péché mortel, quand pour ce repos corporel et ce sommeil on omet ce qu'on doit faire et on se dispose à commettre quelque autre mal : "Malheur <à vous> qui formez des projets inutiles et qui vous appliquez au mal sur vos couches " Cette expression : non dans les coucheries, peut encore s'entendre de la préparation à la luxure; d'où ces paroles que les Proverbes mettent dans la bouche de la courtisane <J'ai parfumé ma couche de myrrhe, d'aloès et de cinnamome." Et il est écrit dans la Genèse : "Tu es monté sur la couche de ton père et tu as souillé sa couche." **1077. —** d. Aussi en quatrième lieu, <l'Apôtre> rejette-t-il avec raison l'intempérance[980] dans les rapports sexuels, lorsqu'il dit : *et les impudicités*, c'est-à-dire dans tous les actes vénériens, qu'on appelle

[979] Voir PSESJDO-AUGTJSTIN, Sermo 104, 2, sur k purgatoire (PL 39, 1946). La citation est de saint Césaire d'Arles (Sermo 179, 2 [n° 104, 725." Lieu parallèle : 1 Ad Cor. 5 11, lect. 3 (éd. Marietti, n° 258).

[980] Ps 31, 9. — Lieu parallèle : Super Psalmos, in Ps. 31, 9.

	impudiques, parce qu'on ne veille pas à ce qui est principalement digne de pudeur ou de confusion, soit parce que toutes les délectations du toucher, de la gourmandise et de la luxure nous sont communes avec les animaux privés de raison; aussi celui qui s'y adonne en dépit de l'ordre leur devient semblable "Ne devenez point comme le cheval et le mulet, qui n'ont point d'intelligence l" soit encore, en particulier, parce que dans ces actes vénériens la raison de l'homme est totalement absorbée par la délectation, de telle sorte qu'alors il ne puisse rien comprendre, comme le dit Aristote dans son ouvrage de l'Ethique[981] Aussi est-il dit dans Osée : "La fornication, l'ébriété et le vin emportent le cœur[982]." Et dans l'Apocalypse : "Ils ne firent pénitence ni de l'impureté, ni de la fornication, ni de l'impudicité qu'ils ont commises[983]." **1078. —** e. <L'Apôtre> rejette ensuite [Voir n° 1074] les œuvres des ténèbres qui se rapportent à la corruption de l'irascible[984], lorsqu'il dit : *non dans la dispute*. Selon Ambroise, la dispute est une attaque contre la vérité accompagnée d'une clameur effrontée[985]. On peut aussi comprendre dans ce mot l'interdiction de toute rixe[986], non seulement en paroles mais encore en actions, rixe qui la plupart du temps commence par des paroles <injurieuses> : "C'est un honneur pour l'homme de se séparer des disputes."

[981] Voir AR1STOTE, *Ethique* à Nicomaque VII, c. 15 [1152 b] AL XXVI, fasc. 3, P. 291. Lieux parallèles Ethic. 7, lect. 11 (éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 425, coI. 1 [1152 b 16]); Somme Théologique 2 Q. 141, a. 2; Q. 142, a. 4.

[982] Os 4, 11. Inversion dans la citation des mois vinum (vin) et ebrietas (ébriété), probablement citée de mémoire.

[983] Ap 9, 21 (cité d'après le sens).

[984] On se souviendra que, selon Platon (République IV [; texte établi et traduit par Emile Chambry, dans PLATON, Œuvres complètes, t. VII, 1° partie, La République IV, p. 36-41), l'âme humaine comporte trois éléments fondamentaux auxquels on donne les noms de concupiscible (l'âme désirante), d'irascible (l'âme affective, passionnelle, noble) et de raisonnable (l'âme intellectuelle). Cette conception, devenue classique dans toute la philosophie grecque, a été reprise dans la pensée médiévale comme un donné universellement reçu.

[985] Glosa in Rom. XIII, 13 (GPL, col. 1335 C-D), sous le nom d'Ambroise, c'est-â-dire Ambrosiaster (Ad Romanos, XIII, 13 [CSEL 81/1, 430]). — Lieux parallèles : Somme Théologique 2a-2 Q. 38, a. 1 IIAd Tim. 2, 14, lect. 2 (éd. Marietti n° 60).

[986] Lieu parallèle : Somme Théologique 2a-2ae, Q. 41.

	Quant à la dispute, elle est habituellement engendrée par l'envie[987], et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *et la jalousie*. D'où ces paroles de Jacques : "Là où est la jalousie et l'esprit de dispute, là est l'inconstance et toute œuvre perverse." **1079. —** 2. <L'Apôtre> explique en suite comment nous devons nous revêtir des armes de la lumière, en disant : 14 *mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ*, à savoir en qui se trouvèrent très abondamment toutes les vertus[988], selon ce verset d'Isaïe "Sept femmes saisiront un seul homme en ce jour-là[989]." Or nous revêtons Jésus-Christ, d'abord par la réception du sacrement : "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ[990]." Ensuite, par l'imitation : < Dépouillez le vieil homme avec ses œuvres, et revêtez le nouveau qui se renouvelle à la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé." Et encore "Revêtez-vous de l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité." Or on dit que celui-là revêt le Christ qui l'imite, parce que, de même que l'homme est renfermé dans son vêtement et apparaît sous sa couleur, ainsi dans celui qui imite le Christ, apparaissent les œuvres du Christ. Il s'ensuit donc que nous revêtons les armes de la lumière lorsque nous revêtons le Christ. **1080. —** 3. Enfin, <l'Apôtre> explique ce qui précède : Comme durant le jour, marchons honnêtement, en ajoutant : et n'ayez pas soin de la chair pour <en satis faire> les désirs. Car la beauté de l'honnêteté consiste en ce que l'homme ne préfère point la chair à l'Esprit, mais l'Esprit à la chair : "nous ne sommes pas débiteurs envers la chair, pour vivre selon la

[987] Envisagée sous le rapport de l'éloignement de celui avec qui on se trouve en désaccord ou de celui avec qui on est en dispute, la dispute comme la discorde ont une affinité avec l'envie. En revanche, si l'on considère ce à quoi s'arrête celui qui se dispute, son sens propre, la dispute a une affinité avec l'orgueil et la vaine gloire. Voir Somme Théologique 2 Q. 38, a. 2, sol. 1.

[988] Lieu parallèle Somme Théologique 3 Q. 7, a. 2.

[989] Is 4, 1. Il faut sous-entendre ici l'interprétation traditionnelle de *la Glose* (GOS <Glosa marginalis et interlin. >, t. III, p. 9h) : Sept femmes", c'est-i-dire les sept vertus ou les sept dons du Saint-Esprit, " saisiront un homme, c'est-â-dire le Christ. — Lieux parallèles Super Is. 4, 1; Somme Théologique 3 Q. 7, a. 5 sed contra; Super Ioan. 1, 30, lect. 14 (éd. Marietti, n° 260).

[990] Lieu parallèle Ad Galat. 3, 27, lect. 9 (éd. Marietti, n° 183 et 184).

	chair." Mais il faut remarquer que <l'Apôtre> ne dit pas simplement n'ayez pas soin de la chair, parce que chacun est tenu d'en prendre soin pour entretenir la nature, selon cette parole <de l'Apôtre> aux Ephésiens : "Personne n'a jamais haï sa chair, mais il la nourrit et la soigne, comme le Christ l'Eglise "Mais il ajoute : *pour <en satisfaire> les désirs*, à savoir afin que nous ne suivions pas les désirs désordonnés de la chair, c'est-à-dire ses concupiscences. C'est pour cela qu'il est dit aux Galates : "Marchez selon l'Esprit et vous n'accomplirez pas les désirs de la chair "
Caput 14	CHAPITRE 14
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 13a]**
	[n° 1082] 1 Accueillez celui qui est faible dans la foi sans discuter sur les opinions. [n° 10831 2 Car l'un croit manger de tout, tandis que le faible ne mange que des légumes. [n° 1089] 3 Que celui qui mange ne méprise pas celui qui ne mange pas, et que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange, car Dieu l'a accueilli. [n° 1092] 4 Qui es-tu, toi qui juges l'esclave d'autrui ? [n° 1094] Qu'il se tienne debout ou qu'il tombe, <cela regarde> son maître; mais il se tiendra debout, car Dieu est puissant pour le maintenir. [n° 1097] 5 En effet, l'un juge entre jour et jour, tandis que l'autre les juge tous pareils. Que chacun abonde en son sens. [n° 1099] 6 Celui qui a telle opinion sur les jours le fait pour le Seigneur. Et celui qui mange mange pour le Seigneur, et il rend grâces à Dieu; et celui qui ne mange pas ne mange pas pour le Seigneur, et il rend grâces à Dieu. [n° 1101] 7 En effet, nul d'entre nous ne vit pour soi-même et nul ne meurt pour soi-même. [n° 1102] 8 Car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur. [n° 1104] 9 C'est pour cela même que le

	Christ est mort et qu'il est ressuscité, afin d'être le maître des morts et des vivants. [n° 1105] 10 Mais toi, pourquoi juges-tu ton frère ? Ou bien toi, pourquoi méprises-tu ton frère ? Tous, en effet, nous nous trouverons devant le tribunal du Christ. [n° 1107] 11 Car il est écrit : "Je vis, moi, dit le Seigneur : tout genou fléchira devant moi et toute langue confessera Dieu." [n° 1112] 12 Ainsi chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi. [n° 1114] 13a Ne nous jugeons donc plus les uns les autres.
[86225] Super Rom., cap. 14 l. 1 Postquam apostolus ostendit quomodo aliquis debeat perfectus fieri, hic ostendit quomodo perfecti debeant se habere ad imperfectos. Et primo ostendit quod non debeant eos scandalizare vel iudicare; secundo ostendit quod debent eos sustentare, cap. XV ibi *debemus autem nos firmiores*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo prohibet inordinata iudicia; secundo prohibet infirmorum scandala, ibi *sed hoc iudicate magis*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit admonitionem; secundo exponit eam, ibi *alius enim* etc.; tertio rationem assignat, ibi *Deus enim illum* et cetera. Circa primum considerandum est quod in primitiva Ecclesia aliqui ex Iudaeis conversi ad Christum, credebant legalia cum Evangelio esse servanda, ut patet Act. XV, 1 s. Et hos apostolus vocat infirmos in fide Christi, quasi nondum perfecte credentes quod fides Christi sufficiat ad salutem. Perfectos autem vel firmos in fide vocat eos qui fidem Christi sine legalibus credebant esse servandam. De utrisque tamen erant	**1081.** — Après avoir montré comment on doit devenir parfait [n° 953], <l'Apôtre> montre ici comment les parfaits doivent se comporter à l'égard des imparfaits[991]. — Et il montre en premier lieu qu'ils ne doivent ni les scandaliser ni les juger. — Puis, il montre qu'ils doivent les supporter [n° 1142] : 1 *Or, nous devons, nous qui sommes plus forts*, etc." Sur le premier de ces devoirs, <l'Apôtre> défend deux choses : — D'abord, les jugements désordonnés. — Puis, les scandales des faibles [n° 1115] : 13 "mais jugez plutôt qu'il ne faut pas mettre devant votre frère un obstacle ou <lui donner une occasion de> scandale." À l'égard des jugements désordonnés : **I)** <L'Apôtre> donne en premier lieu un avertissement. **II)** En deuxième lieu, il l'explique [n° 1083] Car l'un croit, etc. **III)** En troisième lieu, il en donne la raison [n° 1090] : car Dieu l'a accueilli, etc. **1082.** — **I**. Sur l'avertissement <de

[991] Le terme parfait " n'est pas ici à prendre au sens littéral qu'il a en français et où il désigne ce qui est sans défaut. Il s'agit en réalité d'un terme technique qui s'applique à l'une des trois classes de chrétiens, évalués selon leur degré de vertu et de charité, que l'Eglise distingue traditionnellement : les commençants, les progressants et les parfaits (en ce sens la perfection n'est pas la sainteté, mais elle y prédispose). " Ce qui d'abord incombe à l'homme, c'est principa lement de s'étudier à fuir le péché et à résister à ses concupiscences qui le meuvent au rebours de la charité; et cela concerne les commençants qui doivent en retenir en eux la charité et la réchauffer afin qu'elle ne se corrompe pas. Ce qui lui incombe ensuite, c'est principalement de s'étudier à tendre vers ce qui fait avancer dans le bien; et cette application concerne les progressants qui tendent principalement à ce qu'en s'accroissant en eux la charité se fortifie. En troisième lieu, l'homme s'étudie principalement à tendre vers l'union avec Dieu et à jouir de lui; et cela concerne les parfaits qui désirent "être déliés [la condition terrestrel pour être avec le Christ", Ph 1, 23" (Somme Théologique 2a-2 Q. 24, a. 9).

aliqui Romae inter fideles Christi. Alloquitur ergo apostolus perfectos in fide, dicens : dictum est quod sic debetis induere dominum Iesum Christum, *assumite autem*, id est affectu charitatis vobis coniungite ad supportandum, *infirmum in fide*, sicut expositum est, de quo potest intelligi illud Sap. c. IX, 5. — *infirmus homo et exigui temporis, et minor ad intellectum iudicii et legum*. Infra XV, 7. — *suscipite invicem, sicut et Christus suscepit vos*. Eccli. XXIX, 12. — *propter mandatum assume pauperem*. Et hoc *non in disceptationibus cogitationum*, id est non disceptando propter hoc quod unus contra alium cogitat, dum scilicet illi qui legalia servabant, iudicabant tamquam transgressores eos qui non servabant. Et illi qui non servabant, contemnebant tamquam errantes et ignorantes qui servabant. Supra II, 15. — *cogitationum invicem accusantium aut defendentium*, et cetera. Deinde, cum dicit *alius enim*, etc., exponit quod dixerat. Et primo ostendit qui sunt infirmi in fide; secundo ostendit qualiter sint disceptationes cogitationum vitandae, ibi *is qui manducat*, et cetera. Circa primum considerandum est quod inter caeteras legales observantias una erat discretio ciborum propter aliquos cibos in lege prohibitos, ut patet Lev. XI, 2 ss.; et hac quidem observantia quotidie erat utendum vel non utendum. Et ideo de hoc mentionem fecit specialiter apostolus, dicens *alius enim*, inter vos, qui scilicet est perfectus in fide, *credit se* posse licite *manducare omnia*, eo quod non reputat se astrictum ad legales observantias. Matth. XV, 11. — *quod intrat in os non coinquinat hominem*. I Tim. IV, 4. — *omnis creatura Dei bona est, et nihil reiiciendum, quod cum gratiarum actione accipitur*, et cetera. In veteri autem lege prohibebantur aliqui cibi, non quia naturaliter essent immundi. Sicut enim in verbis hoc nomen stultus significat aliquod malum, quamvis hoc nomen sit bonum, ita in rebus quoddam animal bonum

l'Apôtre>, il faut considérer que dans l'Eglise primitive quelques Juifs convertis au Christ croyaient qu'on était tenu d'observer les observances légales en même temps que l'Evangile, comme on le voit dans les Actes**.** L'Apôtre les appelle faibles dans la foi du Christ, attendu qu'ils ne croyaient pas encore parfaitement que la foi du Christ suffit au salut. A Rome précisément, parmi les fidèles du Christ, certains adhéraient à l'une et l'autre opinion. L'Apôtre s'adresse donc aux parfaits dans la foi, en disant : *On a dit que vous devez revêtir le Seigneur Jésus-Christ, aussi accueillez,* c'est-à--dire unissez-vous par l'affection de la charité pour supporter celui qui est faible dans la foi, comme on l'a expliqué. On peut entendre dans ce sens ce passage de la Sagesse : "Je suis un homme faible et de peu de temps, et peu capable de comprendre le jugement et les lois. " <Ou ce que l'Apôtre écrit> plus loin <dans cette même épître> : "Accueillez-vous les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis pour l'honneur de Dieu." <Enfin ce passage de> l'Ecclésiastique : "A cause du commandement, accueillez le pauvre." Et cela, sans discuter sur les opinions, c'est-à-dire en ne discutant pas le fait que l'un pense à l'encontre de l'autre, en ce sens que tandis que ceux qui observaient les observances légales jugeaient comme transgresseurs ceux qui ne les observaient pas, et que ceux qui ne les observaient pas méprisaient comme égarés et ignorants ceux qui les observaient : "Leurs pensées tour à tour les accusant, ou même les défendant."

1083. — II. En ajoutant[992] : Car l'un croit manger, etc., <l'Apôtre> explique ce qu'il avait dit. Et :

A) Il montre d'abord qui sont les faibles dans la foi.

B) Puis, comment il faut éviter les discussions sur les opinions [n° 1089]

Que celui qui mange, etc.

1084. — A. Sur[993] le premier point, il faut considérer que parmi toutes les autres

[992] Voir chap. 3, y. 22; leçon 3, n. 6, p. 175.

[993] Lieux parallèles Somme Théologique 1a Q. 102, a. 6; Super Matth. 15, 11 (éd. Marietti, n° 1300-1301); I Ad Tim. 4, 4, lect. 1 (éd. Marietti, n°' 146 et 147); Ad Tit. 1, 15, lect. 4 (éd. Marietti, n° 38 à 43).

est secundum naturam, sed significatione est malum, sicut porcus, qui significat immunditiam. Et ideo prohibitus est antiquis esus illarum carnium, ut significaretur in eorum vitatione vitatio immunditiae. Tota enim illius veteris populi vita figuralis erat, ut Augustinus dicit in libro contra Faustum. Veniente autem Christo qui est veritas, cessaverunt figurae. Subdit autem quantum ad infirmum *qui autem infirmus est, olus manducet*, quasi dicat : illis cibis utatur quibus non occurrit aliquod immundum in lege prohibitum. In singulis enim generibus animalium, puta terrestribus, volatilibus et aquaticis, quaedam genera erant concessa et quaedam prohibita; sed in herbis et arboribus nihil erat prohibitum, ut patet Levit. XI, T. Et huius potest esse ratio duplex. Una est quia terrae nascentia fuerunt a principio concessa homini ad edendum, secundum illud Gen. I, 29. — *ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam*. Sed post diluvium primo legitur homini concessus carnium esus. Unde dicitur Gen. IX, 3. — *quasi olera virentia tradidi vobis omnia*, scilicet animalium genera. Alia ratio est, quia primam prohibitionem de abstinendo a quibusdam terrae nascentibus homo in

observances légales il y en avait une <qui consistait> dans le discernement des aliments; car certains aliments étaient défendus dans la Loi, comme on le voit au chapitre **11** du Lévitique ; et chaque jour on devait appliquer ou ne pas appliquer cette observance. Voilà pourquoi l'Apôtre a fait spécialement mention de cela, en disant : *Car l'un d'entre vous,* à savoir celui qui est parfait dans la foi, croit pouvoir licitement manger de tout, parce qu'il ne se croit pas astreint aux observances légales." Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui souille l'homme." Et : "Toute créature de Dieu est bonne, et on ne doit rien rejeter de ce qui se prend avec actions de grâces, parce qu'il est sanctifié par la parole de Dieu et par la prière."

1085. — Si[994] dans la Loi ancienne certains aliments étaient défendus, ce n'est point qu'ils fussent impurs par nature; car de même que dans le langage le mot "insensé" signifie quelque chose de mauvais, bien qu'en lui-même ce mot soit bon, ainsi, dans les choses, tel animal est bon selon sa nature, mais est mauvais par sa signification : par exemple le porc, qui signifie quelque chose d'impur. Et l'usage de ces chairs fut interdit dans les temps anciens, afin de signifier dans leur abstention même qu'il fallait éviter toute impureté[995]. Toute la vie de cet ancien peuple

[994] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 102, a. 6, sol. 1; 3a, Q. 40, a. 4, sol. 2.

[995] Nous dirions aujourd'hui que saint Thomas nous invite à ne pas confondre le signe et son référent, ou encore, d'une manière moins abstraite, les mots et les choses. Ce n'est pas parce qu'il désigne une chose mauvaise qu'un mot est mauvais. La "bonté " d'un mot s'apprécie en fonction de critères linguistiques " insensé " est un "bon " mot parce qu'il est construit selon les règles de la formation des adjectifs è signification négative. De même, lorsque ce ne sont plus les mots qui signifient, mais les choses elles-mêmes qui sont prises comme symboles d'autres réalités le symbolisant, considéré dans sa nature propre, c'est-à-dire en tant précisément qu'il ne symbolise pas, ne participe pas nécessairement de la qualité de ce qu'il symbolise par ailleurs : le porc n'est pas nécessairement impur sous prétexte qu'il symbolise l'impureté dans certaines cultures. Cependant on ne doit pas forcer la séparation entre la nature propre de la chose prise comme symbole et ce qu'elle symbolise, comme si l'institution culturelle qui fait de cette chose un symbole agissait d'une manière purement arbitraire. Il faut bien que la signification symbolique conférée à la chose y trouve un certain fondement. C'est le cas, par exemple, pour les éléments sensibles utilisés dans les sacrements. D'une manière générale, c'est toute la création qui, en elle-même, nous parle de Dieu parce qu'elle est porteuse de ses vestiges; mais, sans la grâce du Christ, la création, sacrée en elle-même, ne peut nous sanctifier : "les créatures sensibles signifient quelque chose de sacré, à savoir la sagesse et la bonté divines, en tant qu'elles sont sacrées en elles-mêmes mais non en tant qu'elles servent à notre sanctification" (5. Th. V, Q. 60, a. 2, sol. 1).

Paradiso transgressus fuerat, ut patet Gen. III, T.; et propter hoc non erat ei similis prohibitio iteranda. Sed cum legalia cessaverunt in Christi passione, videtur quod inconvenienter apostolus infirmis in fide permittat quod a cibis prohibitis in lege abstineant, quod nunc in Christianis non sustinetur ab Ecclesia. Sed distinguendum est triplex tempus, secundum Augustinum, quantum ad legalia. Quorum primum est tempus ante passionem Christi, in quo legalia suum robur obtinebant quasi adhuc viventia. Secundum autem tempus est post passionem Christi ante divulgationem Evangelii, in quo quidem tempore legalia mortua erant, quia nullus ad ea tenebatur, nec observata aliquid conferebant alicui, nondum tamen erant mortifera, quia sine peccato poterant Iudaei ad Christum conversi legalia observare : et pro illo tempore loquitur hic apostolus. Tertium autem tempus est post divulgationem Evangelii, in quo legalia non solum sunt mortua sed mortifera, ut quisquis ea observet, peccet mortaliter. Exponitur autem et aliter in Glossa, ut dicatur infirmus qui est ad lapsus vitiorum carnalium pronus, et huic consulendum est quod comedat olus, id est, tenues et aridos cibos qui non sunt fomentum vitiorum, et abstineat ab illis quibus excitatur libido. Sed alius qui est fortior credit se absque periculo posse omnia manducare. Et haec differentia apparet inter discipulos Christi qui non ieiunabant, tamquam confortati praesentia Christi et discipulos Ioannis Baptistae qui ieiunabant. Unde et poenitentiam agentes a quibusdam cibis abstinent non propter eorum immunditiam, sed ad libidinem refrenandam. Deinde, cum dicit *is qui manducat*, etc., exponit quomodo sunt vitandae disceptationes cogitationum. Et primo quantum ad perfectos, dicens *is qui manducat*, scilicet cum secura conscientia

était en effet une figure, comme le remarque Augustin dans son ouvrage Contre Faustus[996]; mais à l'avènement du Christ, lui qui est la vérité, les figures cessèrent.

1086. — <L'Apôtre> ajoute pour celui qui est faible tandis que le faible ne mange que des légumes, autrement dit, qu'il fasse usage des aliments dans lesquels ne se rencontre pas quelque chose d'impur et de défendu par la Loi. Car dans chaque sorte d'animaux, par exemple chez ceux qui vivent sur la terre, dans les airs et dans les eaux, certaines espèces étaient permises et d'autres défendues; mais dans les herbes et dans les arbres rien n'était interdit, comme on le voit au chapitre 11 du Lévitique. Il peut y avoir à cela deux raisons :

1. La première, c'est que les plantes de la terre furent dès le commencement permises à l'homme pour s'en nourrir, selon ce passage de la Genèse : "Voici que je vous donne toute herbe portant de la semence sur la terre, et tous les arbres ayant en eux-mêmes la semence de leur espèce, pour être votre nourriture." Mais on lit qu'après le déluge l'usage <de manger> de la chair fut pour la première fois permis à l'homme. D'où ce qui est dit dans la Genèse : "De même que les légumes verts, je vous ai donné toutes ces choses ", à savoir <toutes> les espèces d'animaux.

2. La seconde raison, c'est que la première défense de s'abstenir de certaines plantes de la terre ayant été transgressée par l'homme en paradis, comme on le voit au chapitre **3** de la Genèse**,** il n'y avait donc pas lieu de réitérer une semblable défense.

1087. — Mais[997] puisque les observances légales cessèrent au moment de la passion du Christ, il semble qu'il soit inconvenant de la part de l'Apôtre de permettre aux faibles dans la foi de s'abstenir des aliments défendus par la Loi, étant donné que cette défense n'est plus maintenue actuellement par l'Eglise pour

[996] Voir SAINT AUGUSTIN, Contra Faustum 1V, 2 (PL 42, 217-220; CSEL 25/1, 268-271); VI, 2 (PL 42, 227-228; CSEL 25/1, 285-286); VI, 7 (PL 42, 233-234; CSEL 25/1, 294-296).

[997] Lieu parallèle Somme Théologique 1a-2ae Q. 103, a. 4, sol. 1.

omnia vel etiam sine periculo libidinis, *non spernat non manducantem*, scilicet indifferenter omnia, tamquam infirmum in fide, vel quasi pronum ad vitia. Is. XXXIII, v. 1. — *vae qui spernis, nonne et ipse sperneris ?* Lc. X, 16. — *qui vos spernit, me spernit*. Secundo loquitur quantum ad infirmos, dicens *et qui non manducat*, scilicet indifferenter omnia, vel quia est infirmus in fide, de quo loquitur apostolus, vel etiam quia pronus est ad libidinem, *non iudicet manducantem*, scilicet indifferenter omnia, quasi transgressorem legis, vel quasi in libidinem praecipitem. Matth. VII, 1. — *nolite iudicare, et non iudicabimini*. Supra II, 1. — *inexcusabilis es, o homo omnis qui iudicas*. Deinde cum dicit *Deus enim illum assumpsit*, etc., assignat tres rationes propter quas debemus a falso iudicio abstinere. Secunda ponitur, ibi *suo domino*, etc.; tertia, ibi *tu autem qui iudicas*, et cetera. Prima ratio sumitur ex auctoritate iudicantis. Unde primo ostendit hanc charitatem Deo competere; secundo concludit quod

les chrétiens. Touchant ces observances légales, il faut distinguer, selon Augustin[998], trois périodes. La première, c'est le temps qui précède la passion du Christ, où ces observances légales étaient en vigueur et étaient alors encore vivantes. La deuxième période est celle qui s'est écoulée après la passion du Christ, avant la diffusion de l'Evangile; pendant cette période les observances légales étaient frappées de mort, puisque personne n'y était tenu et qu'elles ne profitaient à personne; cependant elles ne causaient pas encore la mort, car les Juifs convertis au Christ pouvaient observer ces prescriptions sans <commettre de> péché. C'est de cette période que parle ici l'Apôtre. La troisième période est celle qui s'écoule après la promulgation de J'Evangile, période pendant laquelle les observances légales non seulement sont mortes, mais causent la mort, de telle sorte que les observer, c'est pécher mortellement[999].

1088. — La *Glose*[1000] donne une autre explication à ce passage. Elle dit : Le faible,

[998] Voir SAINT AUGUSTIN, Lettre LXXXII, ii, 14-15 (PL 33, 281-282; CSEL 34/2, 363-364).

[999] Comme on sait, et comme l'a montré Max Seckier dans son étude déjà citée (Das Heu in der Geschichte. Ceschichttheologisches Denken bei Thomas von Aquin, 1964, traduit sous le titre Le Salut et l'Histoire), saint Thomas n'est nullement celui qui aurait substitué à la conception cyclique du temps celle d'un " ordre linéaire", malgré ce que semble affirmer Etienne Gilson (L'Esprit de la philosophie médiévale, p. 369). L'ordre du créé est entraîné dans un processus " circulaire " En effet, c'est lorsqu'il fait retour à son principe qu'un effet est souverainement parfaït. Ainsi le cercle, parmi toutes les figures, et le mouvement circulaire, parmi tous les mouvements, sont souverainement parfaits parce que en eux se réalise le retour au principes (2 Contra Gentiles c. 46). Et encore "La fin des choses correspond à leur principe. C'est Dieu, en effet, qui est le principe et la fin des choses. Et donc, la sortie des choses hors du principe correspond à leur retour vers leur fin" (5. Th. P, Q. 90, a. 3, obj. 2). Mais cette histoire de l'univers n'exclut pas l'histoire du salut dont le pivot est l'avènement du Christ qui ordonne, au sein de ce processus circulaire, la succession linéaire des âges où le Fils et l'Esprit accomplissent leur œuvre de réunification du genre humain au Père, activité qui retrace et prolonge dans l'ordre du créé le mouvement éternel de la circumincession trinitaire (1 Sentences dist. 14, Q. 2, a. 2 in corpore). Quant à la succession des âges, saint Thomas reprend la doctrine paulinienne des trois ou quatre âges (Rm 5, 14). Il distingue donc trois états : l'état de nature, l'état de grâce, l'état de gloire. L'état de nature correspond au temps avant la Loi (tempus ante legem); l'état de grâce se subdivise en deux temps le temps de la Loi (tempus sué lege qui va de Moïse au Christ); le temps de la grâce (tempus sub gratia qui va du Christ du premier avènement à celui du second); enfin l'état de gloire, qui est également le temps de la grâce triomphante (Somme Théologique 2a-2ae, Q. 176, a. 6). Ici (n° 1087), la division des temps — qui ne contredit pas la précédente mais qui y introduit des subdivisions complémentaires — est faite du point de vue des observances de la Loi ancienne, selon qu'elles sont néces saires (de Moïse au Christ), inutiles mais permises (époque évangé lique), nuisibles et interdites (époque postévangélique, entrée des païens dans la foi).

[1000] Voir Glosa in Rom. XIV, 2 (GPL, col. 1512 B).

iudicium ad homines non pertinet, ibi *tu quis es*, et cetera. Dicit ergo primo : recte dictum est quod qui non manducat manducantem non iudicet, *Deus enim assumpsit illum*, scilicet in servum a se iudicandum. Zac. XI, 7. — *assumpsi mihi duas virgas*, id est duos populos. Ps. XVII, 17. — *assumpsit me de aquis multis*. Ille autem qui assumitur ad superioris iudicium, non debet ab inferiori iudicari. Et ideo concludit *tu quis es*, id est, cuius auctoritatis vel virtutis es, *qui iudicas alienum servum ?* Id est proximum tuum, qui est servus Dei ? Requiritur enim in iudicante auctoritas, secundum illud Ex. II, v. 14. — *quis constituit te principem et iudicem super nos ?* Et, Lc. XII, 14. — *quis me constituit iudicem aut divisorem super vos ?* Sed ex hac ratione sequi videtur hominis iudicium de alio homine esse illicitum. Sed dicendum est quod intantum hominis iudicium licitum est, inquantum agitur auctoritate concessa divinitus. Unde dicitur Deut. c. I, 16. — *audite illos, et quod iustum est iudicate*, et postea sequitur *quia Dei est iudicium*, id est auctoritate divina agitur. Si quis vero velit sibi usurpare iudicium super ea quae non sunt ei divinitus concessa ad iudicandum, est iudicium temerarium, sicut si quis iudex delegatus a Papa vellet in iudicando transgredi mandati fines. Deus autem soli sibi reservavit iudicare occulta, quae praecipue sunt cogitationes cordium et futura. Et ideo si quis de his iudicare praesumpserit, est temerarium iudicium. Unde Augustinus dicit in libro de sermone domini in monte : *in his duobus temerarium est iudicium, cum videlicet incertum sit quo animo quid factum sit; vel incertum qualis futurus sit qui nunc vel bonus vel malus apparet*. Deinde cum dicit *suo domino stat, aut cadit*, etc., ponit secundam rationem, quae quidem sumitur ex fine meriti vel demeriti. Posset aliquis dicere quod licet homo non habeat iudiciariam auctoritatem, tamen intromittere se debet iudicio alterius propter damnum vel fructum qui inde provenit; sed apostolus ostendit hoc ad Deum magis quam ad homines pertinere. Et sic etiam propter hoc debemus Deo

c'est-à-dire celui qui est enclin à succomber aux vices de la chair, à celui-là il faut conseiller de manger des légumes, c'est-à-dire des aliments légers et secs, qui ne stimulent pas les vices, et de s'abstenir de ceux qui excitent le désir charnel. Mais un autre, qui est plus fort, croit qu'il peut manger de tout sans danger. Cette différence apparaît entre les disciples du Christ qui ne jeûnaient pas, fortifiés qu'ils étaient par la présence du Christ, et les disciples de Jean-Baptiste qui jeûnaient**.** C'est ainsi que ceux qui font pénitence s'abstiennent de certains aliments non à cause de l'impureté de ces aliments, mais pour réprimer le désir charnel.

1089. — B. En ajoutant : Que celui qui mange, etc., <l'Apôtre> explique comment il faut éviter les discussions d'opinions.

1. Et premièrement, quant aux parfaits, en disant : *Que celui qui mange, etc*., toutes choses avec une conscience tranquille, ou encore sans danger <d'exciter> le désir charnel, ne méprise pas celui qui ne mange pas, à savoir indifféremment de toutes choses, en tant que faible dans la foi ou enclin aux vices : "Malheur à toi qui méprises, est-ce que toi-même tu ne seras pas méprisé ?" Et encore : "Qui vous méprise me méprise; mais qui me méprise méprise celui qui m'a envoyé."

2. Et deuxièmement, il parle en s'adressant aux faibles : et que celui qui ne mange pas, etc., à savoir indifféremment de toutes choses, soit parce qu'il est faible dans la foi, comme celui dont parle l'Apôtre, soit aussi parce qu'il est enclin au désir charnel, ne juge pas celui qui mange, à savoir indifféremment de toutes choses, comme transgressant la Loi et donnant libre cours au désir de la chair : "Ne jugez pas pour n'être pas jugés." Et : "Tu es inexcusable, ô homme, qui que tu sois, toi qui juges "

1090. — III. Lorsque <l'Apôtre> dit car Dieu l'a accueilli, etc., il donne trois raisons pour lesquelles nous devons nous abstenir de faire un faux jugement

A) <La première raison se fonde sur l'autorité de celui qui juge. >

B) La deuxième raison est exposée à ces mots [n° 1094] : <cela regarde> son maître, etc.

C) La troisième, <à ces autres mots> [n°

proximorum iudicia relinquere, nisi inquantum vice ipsius fungimur in iudicando per auctoritatem nobis commissam : circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit; secundo exemplificat, ibi *nam alius iudicat*, etc.; tertio probat propositum, ibi *qui sapit diem*, et cetera. Circa primum duo proponit. Primo quod quidquid circa hominem accidit, ad Deum pertinet, cum dicit *suo domino stat*, scilicet recte agendo Ps. CXXI, 2. — *stantes erant pedes nostri in atriis tuis, Ierusalem; aut cadit*, scilicet peccando Amos V, 1. — *domus Israel cecidit, et non adiiciet ut resurgat*. Ponit autem sub disiunctione *stat aut cadit*, propter incertitudinem, quia multi videntur cadere qui stant, et e converso, secundum illud Eccle. VIII, 10. — *vidi impios sepultos, qui cum adhuc viverent, in loco sancto erant, et laudabantur in civitate quasi iustorum operum*. Loquitur autem hic apostolus secundum similitudinem hominis servi, ad cuius dominum pertinet omne quod circa servum agitur. Nec intelligendum est quod Deo aliquid proficiat vel noceat, si homo stet aut cadat. Dicitur enim Iob XXXV, 6. — *si peccaveris, quid ei nocebis ? Porro si iuste egeris, quid ei donabis ?* Sed quantum ad homines, id quod iuste agimus, ad gloriam Dei spectat. Matth. V, 16. — *ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est*. Quod autem cadimus peccando, est hominibus occasio blasphemandi Deum. Supra II, v. 24. — *nomen Dei propter vos blasphematur inter gentes*. Vel quod dicit *suo domino stat, aut cadit*, exponendum est in iudicio domini sui. 1 Co c. IV, 4. — *qui iudicat me, dominus est*. Secundo ostendit quod hominis statum iudicare ad Deum pertinet, dicens *stabit autem*. Quasi dicat : et si aliquis nunc cadat per peccatum, tamen potest esse quod iterum stabit. Et hoc omnino implebitur, si est praedestinatus. Ps.

1105] : ‘° Mais toi, pourquoi juges-tu, etc.

A. La première raison se fonde sur l’autorité de celui qui juge, aussi

1) <L’Apôtre> commence-t-il par montrer que cette charité est due à Dieu.

2) Puis, il conclut que le jugement n’appartient pas à l’homme [n° 1092] "Qui es-tu, toi qui juges, etc.

1091. — 1. Il dit donc en premier lieu :

Il a été dit avec raison que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange, car Dieu l’a accueilli, comme un serviteur qu’il jugera lui-même : "J’ai pris pour moi deux houlettes ", c’est-à-dire deux peuples : "Il m’a retiré des grandes eaux." Or celui qui est remis au jugement d’un supérieur ne doit pas être jugé par un inférieur.

1092. — 2. Voilà pourquoi <l’Apôtre> conclut : 4 "Qui es-tu, c’est-à-dire de quelle autorité ou de quelle puissance es-tu <revêtu>, toi qui juges l’esclave d’autrui, c’est-à-dire ton prochain qui est le serviteur de Dieu ? Car dans celui qui juge est requise l’autorité[1001], selon ces paroles de l’Exode : "Qui t’a établi prince et juge sur nous." Et de Luc : "Qui m’a établi juge sur vous, ou pour faire vos partages ? "

1093. — Mais ne[1002] semblerait-il pas découler de cette raison que le jugement d’un homme par un autre est illicite ?

Il faut répondre que le jugement de l’homme est licite en tant qu’il est exercé en vertu de l’autorité accordée par Dieu. D’où ce qui est dit dans le Deutéronome : "Ecoutez-les et jugez selon ce qui est juste." Et puis ce qui suit : "Parce que c’est le jugement de Dieu ", c’est-à-dire parce qu’il est exercé en vertu de l’autorité divine. Si quelqu’un veut usurper le jugement sur ce qui ne lui a pas été permis par Dieu à cet effet, par exemple si un juge délégué par le pape voulait dans son jugement transgresser les limites de son mandat, c’est un jugement téméraire. Or Dieu s’est réservé à lui seul <le droit> de juger des choses

[1001] Trois conditions sont requises pour qu’un jugement soit licite la première, qu’il procède d’un sentiment de justice; la deuxième qu’il émane de l’autorité d’un supérieur; la troisième qu’il soit proféré avec prudence. Voir Somme Théologique 2 Q. 60, a. 2; 3a, Q. 59, a. 1; Contra impugn. Dci cuit. et reiig., c. 21; Ad Rom. 2, 1, lect. 1 (éd. Marietti, n° 174."); I Ad Cor. 4, 3-5, lect. 1 (éd. Marietti, n° 190.").

[1002] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2ae, Q. 60, a. 6; Q. 67, a. 1.

XL, 9. — *numquid qui dormit non adiiciet ut resurgat ?* Mich. VII, 8. — *ne laeteris, inimica mea, quia cecidi, resurgam*. Et propter hoc si videmus aliquem manifeste cadentem, non debemus eum despicere, temerarie iudicando de eo quod numquam resurget, sed magis debemus praesumere quod iterum stabit, non ex consideratione conditionis humanae, sed considerando virtutem divinam. Unde cum dicit *potens est Deus statuere illum*, propter eius bonitatem praesumere debemus, quod iterum statuet eum, Ez. III, 24. — *ingressus est in me spiritus, et statuit me supra pedes meos*, sicut et supra dictum est : *si non permanserint in incredulitate, inserentur; potens enim est Deus iterum inserere illos*. Deinde, cum dicit *nam alius iudicat*, etc., exemplificat quod dictum est. Et, primo, proponit diversitatem humanae sententiae, dicens : ideo dico quod *suo domino stat, aut cadit, nam alius iudicat inter diem et diem*, id est iudicat inter unum diem et alium, ut scilicet uno die abstineat et non alio. Quod quidem videtur pertinere ad infirmum in fide, qui reputat adhuc legalia esse observanda. Dicitur enim Lev. c. XXIII, 27. — *decimo die mensis septimi dies expiationum erit, affligetisque animas vestras in eo*. Et Iudith VIII, 6 dicitur quod Iudith ieiunabat omnibus diebus vitae suae praeter sabbata et Neomenias et festa domus Israel. *Alius autem iudicat omnem diem* indifferenter esse observandum quantum ad caeremonialia legis, quae iam cessaverunt. Unde hoc videtur pertinere ad eum qui est perfectus in fide. Ps. CXLIV, 2. — *per singulos dies benedicam tibi*. Potest hoc etiam referri ad abstinentias quae fiunt causa cohibendae libidinis, quibus omni die aliqui vacant, puta qui perpetuo a carnibus vel vino abstinent vel ieiunant, quidam autem interpositis diebus abstinent et ab abstinentia cessant, secundum illud Eccle. c. III, 1. — *omnia tempus habent*. Secundo ostendit haec omnia posse ad Dei gloriam pertinere, dicens *unusquisque in sensu suo* cachées, comme le sont en particulier les pensées des cœurs et les choses futures. Et c'est pourquoi si quelqu'un a la présomption de juger de ces choses, <il fait> un jugement téméraire. C'est ce qui fait dire à Augustin, dans son ouvrage
Du sermon sur la montagne : "Un jugement est téméraire sur deux points lorsqu'il y a une incertitude sur l'intention avec laquelle une action a été accomplie; ou bien lorsqu'il y a une incertitude sur ce que sera l'action, qui actuellement paraît bonne ou mauvaise[1003]."

1094. — B. En disant Qu'il se tienne debout ou qu'il tombe, <cela regarde> son maître, etc., <l'Apôtre> expose la deuxième raison qui se fonde sur la fin du mérite ou du démérite. On pourrait dire que, bien que l'homme n'ait pas l'autorité judiciaire, cependant il se doit d'intervenir dans le jugement d'autrui à cause du dommage ou du fruit qui en résulte mais l'Apôtre montre que cela appartient plutôt à Dieu qu'aux hommes. Et c'est pourquoi nous devons laisser à Dieu le jugement du prochain, à moins que nous ne nous acquittions à sa place du jugement, par l'autorité qu'il nous a conférée. Sur ce point, <l'Apôtre> fait trois choses :

1) Il commence par exposer son intention.

2) Puis, il l'appuie par un exemple [n° 1097] En effet, l'un juge, etc.

3) Enfin, il prouve sa proposition [n° 1099] Celui qui a telle opinion sur les jours, etc.

1095. — 1. Sur le premier de ces points, <l'Apôtre> expose deux choses :

D'abord, que tout ce qui arrive à l'homme est du ressort de Dieu, lorsqu'il dit : *<cela regarde> son maître, qu'il se tienne debout*, c'est-à-dire en agissant avec droiture — "Nos pieds se tenaient dans tes parvis, ô Jérusalem " — ou qu'il tombe, c'est-à-dire en péchant : "La maison d'Israël est tombée et il ne se trouvera personne pour la relever." <L'Apôtre> se sert d'une particule disjonctive : Qu'il se tienne debout ou qu'il tombe, en raison de l'incertitude car beaucoup semblent tomber qui se tiennent debout, et vice versa, selon cette parole de l'Ecclésiaste[1004] : "J'ai

[1003] SAINT AUGUSTIN, De sermone Domini in monte II, XVIII, 61 (CCL 35, 157).
[1004] Voir Glosa in Rom. XIV, 4 (GPL, col. 1513 B).

abundet, id est suo sensui dimittatur. Abundare enim in sensu suo est sensum suum sequi. Eccli. XV, 14. — *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui*. Vel *in sensu suo*, id est secundum sensum suum studeat abundare ad gloriam Dei, secundum illud 1 Co XIV, 12. — *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*. Sed hoc videtur locum habere in his quae non sunt secundum se mala. In his autem quae sunt secundum se mala, non est homo suo sensui relinquendus. Quod autem aliquis iudicet diem inter et diem, videtur esse secundum se malum, secundum primam expositionem. Dicitur enim Gal. IV, 10 s. : *dies observatis, et menses, et tempora, et annos, timeo ne sine causa laboraverim in vobis*. Et loquitur ibi ad litteram de his qui dixerunt dies observandos secundum caeremonias legis. Sed dicendum, quod apostolus hic loquitur secundum tempus illud in quo, Iudaeis ad fidem conversis, licitum erat legalia observare, ut dictum est. Sed quantum ad secundam expositionem videtur esse illicitum, quod dicit : *alius iudicat omnem diem*. Sunt enim quidam dies in quibus non est licitum ieiunare. Dicit enim Augustinus in epistola ad Casulanum : *quisquis diem dominicum ieiunio decernendum esse putarit, non parvo scandalo esset Ecclesiae, nec immerito. Illis enim diebus quibus nihil certi statuit Ecclesia vel Scriptura divina, mos populi Dei et instituta maiorum, pro lege tenenda sunt*. Et in decretis dicitur D. 30. — *si quis presbyter propter publicam poenitentiam a sacerdote acceptam absque alia necessitate die dominica pro quadam religione ieiunaverit, sicut Manichaei, anathema sit*. Sed intelligendum est quod hic apostolus loquitur quantum ad illas abstinentias, quae quolibet die licite fieri possunt absque dissonantia communis consuetudinis, vel eorum quae sunt a maioribus instituta. Deinde, cum dicit *qui sapit diem*, etc., probat propositum, quod

vu des impies ensevelis, qui, lorsqu'ils vivaient encore, étaient dans le lieu saint, et qu'on louait dans la cité comme si leurs œuvres eussent été justes." L'Apôtre emploie ici la comparaison d'un esclave et d'un maître, dont le pouvoir s'étend à tout ce qui concerne son esclave. Il ne faut pas entendre que, lorsque l'homme se tient debout ou qu'il tombe, Dieu en tire quelque profit ou quelque dommage; car il est dit au livre de Job "Si tu pèches, en quoi lui nuiras-tu ? Et si tes iniquités se multiplient, que feras-tu contre lui ? Mais si tu as agi justement, que lui donneras-tu, ou que recevra-t-il de ta main ?" Mais ce que nous faisons justement à l'égard des hommes se rapporte à la gloire de Dieu "Afin que <les hommes> voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux." Mais lorsque nous tombons en péchant, <nous donnons> aux hommes l'occasion de blasphémer Dieu "le Nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les nations." Ou bien[1005], ces paroles <de l'Apôtre> : <cela concerne> son maître, qu'il se tienne debout ou qu'il tombe, doivent se référer au jugement de son Maître : "Celui qui me juge, c'est le Seigneur "

1096. — Puis, <l'Apôtre> montre qu'il appartient à Dieu de juger l'état de l'homme[1006], en disant : *mais il se tiendra debout;* comme s'il disait Si quelqu'un tombe maintenant par le péché, il peut arriver cependant qu'il tienne de nouveau debout. Ce qui s'accomplira absolument s'il est prédestiné[1007]. — "Est-ce que celui qui dort ne continuera pas à se relever **?**"

Et encore : "Ne te réjouis pas sur moi, mon ennemie, parce que je suis tombée; je me relèverai lorsque je me serai assise dans les ténèbres." Donc quand nous voyons quelqu'un tomber manifestement, nous ne devons pas le mépriser en jugeant témérairement à son égard qu'il ne se relèvera jamais, mais nous devons plutôt être sûrs qu'il se tiendra de nouveau debout, non en considérant la condition humaine mais bien la

[1005] Voir Glosa in Rom. XIV, 4 (GPL, coI. 1513 B).
[1006] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2a Q. 33, a. 2, sol. I; Q. 60, a. 4.
[1007] Voir Glosa in Rom. XIV, 4 (GPL, col. 1513 C).

scilicet unusquisque suo domino stet aut cadat : et hoc tripliciter. Primo per actum fidelium; secundo per intentionem eorum, ibi *nemo enim vestrum*, etc.; tertio per eorum conditionem, ibi *sive ergo vivimus, sive morimur*, et cetera. Probat ergo primo quomodo unusquisque fidelium suo domino stat aut cadit, per hoc quod de omnibus quae fecit secundum suam conscientiam gratias agit Deo. Unde dicit *qui sapit diem*, ut scilicet uno die abstineat et alio die ab abstinentia cesset, *domino sapit*, id est ad reverentiam Dei cibos discernit, sicut etiam nos discernimus vigilias festorum in quibus ieiunamus, a diebus festis quibus ieiunium solvimus propter reverentiam Dei. Eccli. XXXIII, 7. — *quare dies diem superat, et iterum lux lucem*. Deinde loquitur quantum ad illos qui iudicant omnem diem, quorum quidam omni die a ieiunio cessabant, sicut dicitur Matth. c. IX, 14 quod discipuli Christi non ieiunabant. Unde dicit *et qui manducat*, scilicet omni die, *domino manducat*, id est ad gloriam domini, quod per hoc patet, *gratias enim agit Deo*, scilicet de cibo assumpto. I Tim. IV, 3. — *abstinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus*. Ps. XXI, 27. — *edent pauperes et saturabuntur*, et cetera. Ulterius quantum ad eum qui sic iudicat omnem diem, ut scilicet omni die abstineat, subdit *et qui non manducat*, id est abstinet omni die, *domino*, id est, ad honorem domini, *non manducat*. Et hoc patet per hoc quod *gratias agit Deo* qui sibi dedit voluntatem, et virtutem abstinendi. I Thess. ult. : *in omnibus gratias agite*. Sed quod hic dicit apostolus de his qui omni die vel abstinebant vel ab abstinentia cessabant, debet intelligi quantum ad illud tempus in quo hoc non erat contrarium statutis maiorum, nec communi consuetudini populi Dei. Deinde cum dicit *nemo enim vestrum sibi vivit*, etc., probat idem ex intentione

puissance divine. Aussi, lorsque <l'Apôtre> dit : car Dieu est puissant pour le maintenir, nous devons être sûrs que par sa bonté il le rétablira : "Un esprit entra en moi et m'établit sur mes pieds." Et selon ce qui a été dit plus haut : "s'ils ne demeurent pas dans l'incrédulité, ils seront entés; car Dieu est puissant pour les enter de nouveau."

1097. — 2. En ajoutant : 5 En effet, l'un juge, etc., <l'Apôtre> appuie par un exemple ce qui a été dit.

Et d'abord, il expose la diversité de l'opinion humaine, en disant : *Je dis donc qu'il se tienne debout ou qu'il tombe, <cela regarde> son maître*, [...], *en effet, l'un juge entre jour et jour*, c'est-à-dire entre un jour et un autre jour, à savoir pour s'abstenir tel jour et non pas tel autre. Ce qui semble s'appliquer au faible dans la foi, qui croit qu'il faut encore observer les prescriptions légales. Car il est dit dans le Lévitique : "Au dixième jour de ce septième mois, sera le jour très solennel des expiations et il sera appelé saint; or vous affligerez vos âmes en ce jour et vous offrirez un holocauste au Seigneur." Et dans le livre de Judith que cette dernière "jeûnait tous les jours de sa vie, excepté les sabbats, les néoménies[1008] et les fêtes de la maison d'Israël." — Tandis que l'autre les juge tous pareils, c'est-à-dire qu'il faut observer indifféremment les cérémonies de la Loi, lesquelles ont déjà cessé <d'obliger>. Cela semble donc s'appliquer à celui qui est parfait dans la foi : "Chaque jour je te bénirai, et je louerai ton Nom dans les siècles et dans les siècles des siècles." On peut aussi rapporter ce passage aux abstinences qui se pratiquent pour réprimer les désirs charnels, abstinences auxquelles certains vaquent tous les jours, par exemple ceux qui s'abstiennent ou jeûnent perpétuellement de viande et de vin, tandis que d'autres le font à certains intervalles, et cessent <ensuite> leur abstinence, selon ce passage de l'Ecclésiaste : "Toutes choses ont

[1008] La néoménie est le premier jour du mois, marqué par l'appa rition du premier croissant lunaire et célébré par des sacrifices et des oblations. On s'abstenait ce jour-là de tout travail (voir André-Marie GERARD, Dictionnaire de la Bible, p. 992-993).

fidelium. Et, primo, excludit inordinatam intentionem, dicens : recte dico quod unusquisque domino suo stat aut cadit, *nemo nostrum sibi vivit* vel naturali vita vel spirituali, de qua dicitur Hab. II, 4. — *iustus autem meus ex fide vivit. Sibi*, id est propter seipsum, quia hoc esset frui seipso. 1 Co X, 33. — *non quaerens quod mihi utile est*. Ps. CXIII, 9. — *non nobis, domine, non nobis*, etc.; vel *sibi*, id est, secundum suam regulam, sicut qui dicunt Sap. II, 11. — *sit fortitudo nostra lex iniustitiae*; vel *sibi*, id est suo iudicio, 1 Co c. IV, 3. — *sed neque meipsum iudico. Et nemo moritur*, scilicet morte corporali vel morte spirituali peccando, vel etiam morte spirituali qua quis moritur vitiis, puta in Baptismo, secundum illud supra VI, 7. — *qui mortuus est iustificatus est a peccato*; vel *sibi*, id est suo iudicio, vel propter seipsum aut suo exemplo; sed exemplo Christi moritur aliquis a vitiis. Rom. VI, 10. — *quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel*; et infra : *ita et vos existimate vos mortuos esse peccato*. Secundo ostendit qualis sit recta intentio fidelium, dicens *sive enim vivimus*, vita corporali, *domino vivimus*, id est ad gloriam domini; *sive morimur*, morte corporali, *domino morimur*, id est ad honorem domini. Phil. I, 20. — *magnificabitur Christus in corpore meo sive per mortem sive per vitam*. Vel sic exponatur quod dicit *vivimus* et *morimur* de vita et morte spirituali, exponendum est quod dicit *domino*, id est iudicio domini *qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum*, ut dicitur Act. X, 42. Deinde cum dicit *sive ergo vivimus*, etc., ostendit propositum ex conditione fidelium. Et, primo, concludit ex praemissis conditionem fidelium, scilicet quod non sunt sui, sed alterius. Illi enim qui sui sunt, sicut liberi homines, sibi vivunt et sibi moriuntur. Quia ergo dictum est quod fideles non sibi vivunt aut moriuntur sed domino, concludit sic *sive ergo vivimus, sive morimur, domini sumus*, quasi servi eius qui habet potestatem vitae et

leur temps."

1098. — <L'Apôtre>[1009] montre ensuite que toutes ces pratiques peuvent se rapporter à la gloire de Dieu, en disant : *Que chacun abonde en son sens*, c'est-à-dire soit laissé à son propre sens. Car abonder en son sens, c'est suivre son propre sens : "Dieu, dès le commencement, a créé l'homme et il l'a laissé dans la main de son propre conseil." Ou bien : en son sens, c'est-à-dire que <chacun> selon son sens propre s'applique à s'enrichir pour la gloire de Dieu, suivant cette parole <de Paul> aux Corinthiens : "Puisque vous désirez si ardemment les dons spirituels, faites que pour l'édification de l'Eglise vous en abondiez." Cependant cette règle ne semble valable que pour les choses qui ne sont pas mauvaises en soi; en revanche, dans les choses qui sont mauvaises en soi, l'homme ne doit pas être laissé à son sens propre. Or juger entre jour et jour semble mauvais en soi, suivant la première explication; car il est dit "Vous observez certains jours, certains mois, certains temps et certaines années. Je crains pour vous d'avoir en vain travaillé parmi vous." Dans ce passage, <l'Apôtre> parle à la lettre de ceux qui soutiennent que des jours doivent être fixés pour <pratiquer> les cérémonies de la Loi.

Mais il faut dire que l'Apôtre parle ici du temps pendant lequel il était licite aux Juifs convertis à la foi d'observer les prescriptions légales, comme on l'a dit [n° 1087].

Cependant, quant à la seconde explication, il semble que ce qu'il dit : *l'autre les juge tous pareils*, soit illicite. En effet, il est certains jours où il n'est pas licite de jeûner. C'est ainsi qu'Augustin déclare dans sa Lettre à Casulanus "Quiconque penserait devoir prendre la résolution de jeûner le jour du dimanche ne donnerait pas qu'un léger scandale à l'Eglise, et ce n'est pas sans raison. En effet, à l'égard de ces jours sur quoi l'Eglise ou l'Ecriture sainte ne statue rien de certain, la coutume du peuple de Dieu et les institutions des anciens doivent tenir lieu de loi[1010]." Et il est écrit dans les Décrets <de

[1009] Lieux paralléles : Somme Théologique 2 Q. 147, a. 4; 4 Sentences dist. 15, Q. 3, a. 2.
[1010] SAINT AUGUSTIN, Lettre XXXVI, iI, 2 (PL 33, 136 CSEL 34/2, 32).

mortis. 1 Co VII, 23. — *pretio empti estis, nolite fieri servi*. 1 Co VI, 20. — *empti enim estis pretio magno*. I Par. XII, 18. — *tui sumus, o David, et tecum, fili Isai*. Secundo assignat causam huius conditionis, dicens *in hoc enim Christus mortuus est, et resurrexit*, id est hoc adeptus est sua morte et resurrectione, *ut vivorum dominaretur*, quia resurrexit, vitam novam et perpetuam inchoando, *et mortuorum*, quia mortem nostram moriendo destruxit. 2 Co c. V, 15. — *pro quibus mortuus est Christus, ut qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei qui pro eis mortuus est, et resurrexit*. Sic igitur per omnia praedicta apostolus probavit, quod unusquisque domino suo stat aut cadit, per hoc scilicet quod fideles gratias agunt Deo, et quod domino vivunt et moriuntur, et quod domini sunt et in morte et in vita. Deinde cum dicit *tu autem quid iudicas*, etc., ponit tertiam rationem quae sumitur ex futuro iudicio. Et circa hoc tria facit. Primo proponit superfluitatem praesentis iudicii, dicens *tu autem quid iudicas ?* Id est qua utilitate vel necessitate iudicas, *fratrem tuum*, temere de occultis, quae tuo iudicio non sunt commissa ? *Aut tu*, alius qui iudicaris, *quare spernis fratrem tuum*, pro nullo reputans ab eo iudicari ? Mal. II, 10. — *quare despicit unusquisque fratrem suum ?* Secundo praenuntiat futurum Christi iudicium, quasi dicat : recte dico cur iudicas, quia non debes timere quod absque iudicio remaneat, *omnes enim stabimus ante tribunal Christi*. Dicitur enim tribunal Christi eius iudiciaria potestas, sicut et Matth. c. XXV, 21 dicitur : *cum venerit filius hominis in maiestate sua, tunc sedebit super sedem maiestatis suae*. Dicit autem *omnes stabimus*, quasi iudicandi, tam boni quam mali, quantum ad remunerationem vel punitionem. 2 Co V, v. 10. — *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum*. Sed quantum ad discussionem non omnes stabunt ut iudicandi, sed quidam consedebunt, ut iudices. Matth. XIX, 28. — *sedebitis super*

Gratien> "Si un prêtre, en raison d'une pénitence publique imposée par un prêtre, a sans autre nécessité jeûné le dimanche en vue d'une pratique religieuse, comme le font les manichéens, qu'il soit anathème[1011]." Mais il faut comprendre que l'Apôtre parle ici de ces abstinences qui peuvent se pratiquer licitement tous les jours et sans rompre avec l'usage commun ou avec les institutions des anciens.

1099. — 3. Lorsque <l'Apôtre> dit : 6 Celui qui a telle opinion, etc., il prouve sa proposition, à savoir que chacun se tienne debout ou tombe, <cela regarde> son maître. Et il prouve cela de trois manières :

a) D'abord, par la conduite des fidèles.

b) Puis, par leur intention [n° 1101] : En effet, nul d'entre nous, etc.

c) Enfin, par leur condition [n° 1103] : Soit donc que nous vivions, etc.

1100. — a. <L'Apôtre> prouve donc en premier lieu comment chaque fidèle se tient debout ou tombe pour son Maître, par le fait qu'il rend grâces à Dieu de tout ce qu'il a fait selon sa conscience. Aussi <Paul> dit-il : *Celui qui a telle opinion sur les jours*, c'est-à-dire celui qui un jour s'abstient et un autre jour cesse de s'abstenir, le fait pour le Seigneur, c'est-à-dire par respect pour Dieu distingue les aliments, comme nous-mêmes nous distinguons les veilles des fêtes en y pratiquant le jeûne, des jours de fête où nous rompons le jeûne par respect pour Dieu "Pourquoi un jour est-il préféré à un jour, une lumière à une lumière, et une année à une année, venant <tous> du soleil ?" <L'Apôtre> parle ensuite de ceux qui jugent tous les jours pareils, et parmi ceux-ci certains ne réservaient aucun jour au jeûne; ainsi, comme on le rapporte dans <l'évangile de> Matthieu, les disciples du Christ ne jeûnaient-ils point. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *Et celui qui mange, à savoir chaque jour, mange pour le Seigneur*, c'est-à-dire pour la gloire du Seigneur; ce que manifestent les mots <qui suivent> : et il rend grâces à Dieu, à savoir pour la nourriture qu'il a prise : "<Ils ordonneront> de s'abstenir des

[1011] GRATIEN, Décrets, première partie, dist. xxx, can. XVII, col. 110.

sedes, iudicantes duodecim tribus Israel. Tertio, ibi *scriptum est enim*, etc., probat quod dixerat. Et primo inducit auctoritatem; secundo infert conclusionem, ibi *itaque unusquisque*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod omnes stabimus ante tribunal Christi, et hoc patet per auctoritatem sacrae Scripturae. *Scriptum est enim*, Is. XLV, 23, *vivo ego, dicit dominus : quoniam mihi flectetur omne genu, et omnis lingua confitebitur Deo*. Littera nostra sic habet : *in memetipso iuravi, quia mihi curvabitur omne genu et iurabit omnis lingua*. Tria autem in his verbis ponuntur. Primo quidem iuramentum, quod interdum in verbis Dei ponitur ad ostendendum id, quod dicitur, firmum esse immutabilitate divini consilii, non autem esse mutabile sicut ea quae praenuntiantur secundum causas inferiores, ut prophetia comminationis. Unde dicitur in Ps. CIX, 4. — *iuravit dominus, et non poenitebit eum. Homines autem*, ut apostolus dicit Hebr. VI, 16. — *per maiorem sui iurant*. Quia vero Deus non habet maiorem in quo maior firmitas consistat veritatis, per seipsum iurat. Ipse autem est ipsa vita et fons vitae, secundum illud Deut. XXX, 20. — *ipse est enim vita tua, et longitudo dierum tuorum*, etc., Ps. XXXV, 10. — *apud te est fons vitae*, etc.; et ideo forma iuramenti domini est *vivo ego*, quasi dicat : iuro per vitam qua ego singulariter vivo. Secundo praenuntiatur subiectio communis creaturae ad Christum, cum dicitur *quoniam mihi*, scilicet Christo, *flectetur omne genu*. In quo designatur perfecta subiectio rationalis creaturae ad Christum. Solent enim homines in signum subiectionis maioribus flectere genua. Unde Phil. II, 10 dicitur : *in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et Infernorum*. Tertio praenuntiat fidei confessionem qua omnes gloriam Christi confitebuntur. Unde sequitur *et omnis lingua confitebitur Deo*, id est confitebitur

aliments que Dieu a créés pour être reçus avec actions de grâces par les fidèles et par ceux qui ont connu la vérité." Et : "Les pauvres mangeront et seront rassasiés; et ils loueront le Seigneur, ceux qui le recherchent; leurs cœurs vivront dans les siècles des siècles." Enfin, <l'Apôtre> parle de celui qui juge tous les jours pareils, c'est-à-dire qui s'abstient chaque jour, et il ajoute : *et celui qui ne mange pas*, c'est-à-dire celui qui s'abstient tous les jours, le fait pour le Seigneur, en d'autres termes ne mange pas pour honorer le Seigneur[1012]. Ce qui est une évidence puisqu'il rend grâces à Dieu, qui lui a donné la volonté et la force de s'abstenir : "Rendez grâces en toutes choses."

En réalité, ce que l'Apôtre dit ici de ceux qui tous les jours, ou pratiquaient l'abstinence, ou ne la pratiquaient pas, doit s'entendre quant au temps pendant lequel cette conduite ne s'opposait pas aux institutions des anciens et aux usages communs du peuple de Dieu.

1101. — b. Lorsqu'il ajoute : 7 *En effet, nul d'entre nous ne vit pour soi-même, etc.*, <l'Apôtre> prouve la même chose par l'intention des fidèles.

Il commence par rejeter l'intention qui est désordonnée : Je dis à juste titre que chacun de nous se tient debout ou tombe pour son Seigneur, car nul d'entre nous ne vit pour soi-même, ni de la vie naturelle ni de la vie spirituelle, dont il est dit : "Mais le juste vit de la foi[1013]." — Pour soi-même, c'est-à-dire en vue de lui-même, parce que ce serait jouir de soi-même : "Ne cher chant pas ce qui m'est utile, mais ce qui est au grand nombre, afin qu'ils soient sauvés." Et encore : "Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton Nom donne gloire[1014]." Ou : pour soi-même, c'est-à-dire selon sa propre règle, comme ceux qui disent, au livre de la Sagesse : "Que notre force soit la loi de la justice." Ou encore : pour soi-même, c'est-à-dire selon son propre jugement : "Je ne me juge pas moi-même." — Nul ne meurt, c'est-à-dire de la mort

[1012] Voir Glosa in Rom. XIV, 6 (GPL, 1514 A).
[1013] He 2, 4. Sur la variante vivi, au lieu de vivet, voir DOM SABATIER, Bibl. sacr., t. II (Notae ad versionem antiquam), p. 964.
[1014] Ps 113, 9 (numérotation de la Vulgate).

Christum esse dominum, secundum illud Phil. II, 11. — *omnis lingua confiteatur, quia dominus noster Iesus Christus in gloria est Dei patris*. Omnis enim lingua intelligi potest expressio cognitionis sive hominum, sive Angelorum, secundum illud 1 Co XIII, 1. — *si linguis hominum loquar et Angelorum*, et cetera. Hoc autem impletur nunc in hac vita, non quantum ad singulos homines sed quantum ad genera singulorum. De quolibet enim genere hominum nunc aliqui Christo subiiciuntur et ei confitentur per fidem, sed in futuro iudicio omnes et singuli ei subiicientur : boni quidem voluntarie, mali autem inviti. Unde dicitur Hebr. II, 8. — *in eo quod ei omnia subiecit, nihil dimisit non subiectum ei : nunc autem necdum videmus omnia subiecta ei*. Deinde, cum dicit *itaque unusquisque*, etc., infert conclusionem ex dictis. Et primo conclusionem intentam ex eo quod immediate dixerat, dicens *itaque*, ex quo Christo flectitur omne genu, *unusquisque nostrum per se reddet rationem Deo*, scilicet ante tribunal Christi. Matth. XII, v. 36. — *de omni verbo otioso quod locuti fuerint homines, reddent Deo rationem in die iudicii*. Et XVIII, 23. — *assimilatum est regnum caelorum homini regi qui voluit rationem ponere cum servis suis*. Sed videtur quod non quilibet per se rationem reddet, sed unus pro alio. Hebr. ult. : *obedite praepositis vestris et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem reddituri pro animabus vestris*. Sed dicendum quod in hoc ipso quod praelati pro aliis rationem reddent, reddent rationem pro suis actibus quos circa subditos agere debuerunt. Si enim fecerunt quod competebat eorum officio, non eis imputabitur si subditi pereant. Imputaretur autem eis si negligerent facere quod eorum officium requirebat. Unde dicitur Ezech. III, 18 s. : *si dicente me ad impium, morte morieris, non annuntiaveris ei, ipse in*

corporelle ou de la mort spirituelle qu'est le péché, ou bien[1015] encore de la mort spirituelle par laquelle on meurt aux vices, ainsi dans le baptême, selon ce qui a été dit plus haut : "celui qui est mort est justifié du péché." Pour soi-même, c'est-à-dire soit à son jugement, soit à cause de lui-même ou à son exemple; mais c'est à l'exemple du Christ que chacun meurt à ses vices : "Car en tant qu'il est mort au péché, il est mort une fois pour toutes." Et plus loin : "Ainsi de vous, estimez-vous comme morts au péché, mais <ne> vivant <plus que> pour Dieu dans le Christ Jésus Notre Seigneur."

1102. Puis il montre quelle est la droite intention des fidèles, en disant : 8 *Car si nous vivons, de la vie corporelle, nous vivons pour le Seigneur,* c'est-à-dire pour la gloire du Seigneur; si nous mourons, de la mort corporelle, nous mourons pour le Seigneur, c'est-à-dire pour l'honneur du Seigneur "Le Christ sera glorifié en mon corps, soit par ma mort, soit par ma vie[1016]." Ou bien si l'on expose ces paroles : nous vivons et nous mourons, en les appliquant à la vie et à la mort spirituelle, alors ces mots : *pour le Seigneur,* signifient au jugement du Seigneur, "qui a été établi par Dieu juge des vivants et des morts", comme le dit le livre des Actes**.**

1103. — c. En disant : Soit donc que nous vivions, etc., <l'Apôtre> prouve sa proposition par la condition <dans laquelle se trouvent> les fidèles.

Et pour commencer, il déduit de ce qui précède que leur condition est telle qu'ils ne sont plus à eux-mêmes, mais à un autre. Car ceux qui sont à eux-mêmes, comme le sont les hommes libres, vivent et meurent pour eux-mêmes. Or après avoir établi que les fidèles ne vivent pas ou ne meurent pas pour eux-mêmes, mais pour le Seigneur, <l'Apôtre> conclut ainsi : Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur, comme les esclaves de celui qui a

[1015] Voir Glosa in Rom. XIV, 7 (GPL, col. 1514 G).

[1016] Ph 1, 20. Pour la version citée ici, voir la Vetus latina, Epistula ad Philippenses, éd. H. J. Frede, vol. XXIV/2, I fasc. 1, p. 71

iniquitate sua morietur, sanguinem autem eius de manu tua requiram. Si autem tu annuntiaveris impio, et ille non fuerit conversus, ipse quidem in iniquitate sua morietur, tu autem animam tuam liberasti. Secundo infert conclusionem principaliter intentam in tota praecedenti parte, dicens *non ergo amplius invicem iudicemus*, scilicet temerario iudicio, quod includitur rationibus supradictis. 1 Co IV, 5. — *nolite ante tempus iudicare*, et cetera.	pouvoir de vie et de mort : "Vous avez été achetés à prix, ne vous rendez pas esclaves des hommes." Et : "Vous avez été achetés à grand prix." Et encore : "Nous sommes à toi, ô David, et avec toi, ô fils d'Isaïe." **1104. —** Puis <l'Apôtre> indique la cause de cette condition, en disant : 9 *C'est pour cela même que le Christ est mort et qu'il est ressuscité*, c'est-à-dire ce qu'il a acquis par sa mort et par sa résurrection c'est d'être le maître des vivants, parce qu'en ressuscitant il a commencé une vie nouvelle et perpétuelle, et des morts, parce que en mourant il a détruit notre mort : "Le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux, mais pour Celui qui est mort pour eux et est ressuscité." Ainsi donc, par tout ce qui précède, l'Apôtre a prouvé que chacun se tient debout ou tombe pour son Seigneur, étant donné que les fidèles rendent grâces à Dieu, qu'ils vivent ou qu'ils meurent pour le Seigneur, et qu'ils sont au Seigneur soit dans la mort, soit dans la vie. **1105. — C**. Lorsqu'il ajoute : 10 *Mais toi, pourquoi juges-tu, etc.*, <l'Apôtre> donne la troisième raison qui se fonde sur le jugement à venir. Et à ce propos il fait trois choses 1. Il expose en premier lieu l'inutilité du jugement présent, en disant : *Mais toi, pourquoi juges-tu ?*, c'est-à-dire quelle utilité ou quelle nécessité y a-t-il pour toi de juger ton frère témérairement sur des choses cachées, qui ne sont pas laissées à ton jugement ? Ou bien toi, qui seras jugé, pourquoi méprises-tu ton frère, regardant comme rien le fait d'être jugé par lui ? — "Pourquoi donc chacun de nous méprise-t-il son frère ? " **1106. —** 2. En deuxième lieu, il annonce le futur jugement du Christ, comme s'il disait : Je dis avec raison pourquoi juges-tu <ton frère>, puisque tu n'as pas à craindre qu'il reste sans jugement ? Tous, en effet, nous nous trouverons devant le tribunal du Christ. On appelle tribunal du Christ son pouvoir judiciaire[1017], ainsi qu'il est dit <dans l'évangile de> Matthieu "Quand le fils de l'homme viendra dans sa majesté, et tous les

[1017] Lieu parallèle Somme Théologique 3 Q. 59.

	anges avec lui, alors il s'assiéra sur le trône de sa majesté." Et <l'Apôtre> dit : Tous nous nous trouverons, comme pour être jugés, aussi bien les bons que les méchants, et recevoir la récompense ou la punition : "Nous devons tous comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive le prix de ce qu'il aura fait durant sa vie corporelle, soit en bien, soit en mal[1018]." Mais quant au jugement de discussion[1019], tous n'y comparaîtront pas pour être jugés, car certains siégeront comme juges[1020] — "Vous serez assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël" **1107. —** 3. En troisième lieu, par ces mots : 11 *Car il est écrit, etc.,* <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit. **a)** Et il cite d'abord une autorité. **b)** Puis, il en déduit une conclusion [n° 1112] : Ainsi chacun de nous, etc. **1108. —** a. On a dit que tous nous nous trouverons devant le tribunal du Christ, et cela est manifeste par l'autorité de la sainte Ecriture; car il est écrit "Je vis, moi, dit le Seigneur : tout genou fléchira devant moi, et toute langue confessera Dieu[1021]." Notre version porte : "Par moi-même j'ai juré que devant moi tout genou fléchira, et toute langue jurera[1022]." **1109. —** Trois choses sont mentionnées dans ces paroles : — Premièrement le serment,[1023] qui est parfois utilisé dans les paroles de Dieu, pour montrer que ce qui est dit <ainsi> est assuré par l'immutabilité du conseil divin et non pas

[1018] 2 Corinthiens 5, 10. — Lieu parallèle " II Ad Cor. 5, 10, lect. 2 (éd. Marietti, n° 170-172).

[1019] Le jugement de discussion désigne, dans le Jugement final, le moment où sont discutés les mérites ou les démérites de tous ceux qui ne sont pas morts parfaitement purifiés. Si donc tous tes hommes seront soumis au jugement "de sanction" par la sentence duquel ils seront ou élus ou réprouvés, tous ne seront pas soumis au jugement de discussion. Seuls le seront les élus non parfaitement purifiés et les damnés, afin que, dans l'un et l'autre cas, soit mani festée la justice divine. — Lieux parallèles " 5. Th., Suppi., Q. 89, a. 6 et 7; Compend. theol., c. 243; Super Psalmos, in Ps. 1, 5; 5, 1 lb; 42, 49, 7-16; Super Ioan. 3, 17 et l8b, lect. 3 (éd. Marietti, n° 483 et 488); 5, 24, lect. 4 (éd. Marietti, n° 776); Super Matth. 25, 32 (éd. Marietti, n° 2084); I Ad Cor. 5, 13, lect. 3 (éd. Marietti, n° 261); II ' Cor. 5, 10, lect. 2 (éd. Marietti, n° 171); Ad Hebr. 10, 30, lect. 3 (éd. Marietti, n° 533).

[1020] Lieux parallèles S. Th., Suppi., Q. 89, a. 1; 4 Sentences dist. 47, Q. 1, a. 2, q 1." ; Compend. theol., c. 245; Super Psalmos, in Pc. 49; 1 Ad Cor. 6, 1-6, lect. 1 (éd. Marietti, n° 264-276).

[1021] Is 45, 24. Pour la version citée ici, voir la Vetus latzna, Esaias; éd. Roger Gryson, vol. XII/2, fasc. 4, p. 1105.

[1022] Is 45, 23-24 (selon la vulgate).

[1023] Lieu parallèle : Ad Hebr. 3, 11, lect. 2 (éd. Marietti, n° 184).

	sujet au changement, comme il en est pour la prédiction de ce qui dépend des causes inférieures, telle la prophétie de menace[1024]. Aussi est-il dit au psaume **109.** — "Le Seigneur a juré et il ne s'en repentira pas." C'est que les hommes, comme le dit l'Apôtre, "jurent par celui qui est plus grand qu'eux." Mais Dieu, n'ayant rien de plus grand que lui pour donner de la fermeté à la vérité, jure par lui-même. Or il est la vie même et la source de la vie, selon ces paroles du Deutéronome : "Car c'est lui-même qui est ta vie et la longueur de tes jours, afin que tu habites dans la terre au sujet de laquelle le Seigneur a juré à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob, qu'il la leur donnerait" Et du psaume **35.** — "Auprès de toi est la source de la vie[1025]." Voilà pourquoi la forme du serment du Seigneur est : Je vis, moi, autrement dit je jure par la vie, dont moi je vis d'une manière unique. **1110**. Deuxièmement l'annonce de la soumission de toute créature au Christ devant moi, à savoir le Christ, tout genou fléchira. C'est la désignation de la soumission parfaite de la créature raison nable au Christ; car les hommes ont coutume de fléchir le genou devant les grands, en signe de soumission. D'où ces paroles <de l'Apôtre> aux Philippiens : "Qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers." **1111.** — Troisièmement l'annonce de la confession de la foi, par laquelle tous rendront gloire au Christ. D'où la suite de ces paroles : et toute langue confessera Dieu, c'est-à-dire confessera que le Christ est Seigneur, selon cette parole aux Philippiens : "Que toute langue confesse que notre Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père[1026]." Quant aux mots "toute langue", ils peuvent s'entendre de l'expression de la connaissance soit des hommes, soit des anges, selon ce passage de la première épître aux Corinthiens : "Quand je parlerais les langues des hommes

[1024] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a Q. 19, a. 7, sol. 2; 2a-2 Q. 174, a. 1; 4 Sentences dist. 46, Q. 2, a. 3; 3 Contr. Gentiles c. 154; De veritate, Q. 12, a. 10; Ad Rom. 3, 4, lect. 1 (éd. Marietti, n°258); Ad Hebr. 6, 17, lect. 4 (éd. Marietti, n°322).

[1025] Ps 35, 10. — Lieu parallèle Super Psalmos, in Ps. 35, løa.

[1026] Ph 2, 11. L'addition du mot notre (noster) figure dans le Vetus latina, voir Epistula ad Philippenses, éd. H. J. Frede, vol. XXIV/2, fasc. 2, p. 151.

	et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis comme un airain sonnant ou une cymbale retentissante." Or cette soumission s'accomplit maintenant en cette vie, non en chaque individu particulier, mais en chaque catégorie d'hommes en particulier. Car de chaque catégorie d'hommes quelques-uns sont maintenant soumis au Christ et le confessent par la foi, mais lors du jugement à venir, tous et chacun en particulier lui seront soumis : les bons volontairement, les méchants malgré eux. Aussi est-il dit dans l'épître aux Hébreux : "Par le fait qu'il lui a tout soumis, il n'a rien laissé qui lui demeure insoumis. Actuellement, il est vrai, nous ne voyons pas encore que tout lui soit soumis." **1112. —** b. En ajoutant : 12 chacun de nous, etc., il déduit sa conclusion de ce qui précède. Et d'abord la conclusion qu'il projetait à partir de ce qu'il vient de dire ainsi, puisque tout genou fléchit devant le Christ, chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi, c'est-à-dire devant le tribunal du Christ : "Je vous dis que toute parole oiseuse que les hommes auront dite ils en rendront compte" à Dieu "au jour du jugement." Et encore : "Le Royaume des cieux est comparé à un homme-roi qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs." **1113. —** Cependant il semble que chacun ne rendra pas compte pour soi, mais l'un pour l'autre : "Obéissez à vos préposés, et soyez-leur soumis, car ce sont eux qui veillent, comme devant rendre compte de vos âmes." Il faut répondre que par le fait même que les prélats rendront compte, ils rendront raison des actes qu'ils ont dû remplir à l'égard de leurs sujets. Car s'ils ont fait ce qui était dû à leur ministère, la perte de leurs sujets ne leur sera pas imputée. Au contraire, s'ils négligent d'accomplir ce que leur ministère requiert, elle leur sera imputée. D'où ces paroles d'Ezéchiel : "Si moi je dis à l'impie : Tu mourras de mort, et que tu ne le lui annonces pas, et ne lui parles pas pour qu'il se détourne de sa voie impie, et qu'il vive, l'impie lui-même dans son iniquité mourra; mais je redemanderai son sang à ta main. Mais si tu l'annonces à l'impie, et qu'il ne se détourne pas de son impiété et de sa voie impie, lui-même, à la vérité, mourra dans son iniquité;

	mais toi, tu auras libéré ton âme." **1114. —** Puis <l'Apôtre> déduit la conclusion qu'il s'était principalement proposée dans toute cette partie, en disant : 13 *Ne nous jugeons donc plus les uns les autres,* à savoir avec un jugement téméraire, ce qui est inclus dans les raisons mentionnées plus haut : "Ne jugez pas avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur, qui éclairera ce qui est caché dans les ténèbres, et manifestera les pensées secrètes des cœurs; et alors chacun recevra de Dieu sa louange.
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 13b à 20a]**
	[n° 1115] 13b mais jugez plutôt qu'il ne faut pas mettre devant votre frère un obstacle ou <lui donner une occasion de> scandale. [n° 1117] 14 sais et j'ai la certitude dans le Seigneur Jésus que rien n'est profane en soi, excepté pour celui qui estime une chose profane; pour lui elle est profane. [n° 1122] 15 En effet, si ton frère est contristé pour un aliment, tu ne marches plus selon la charité. Pour ton aliment veuille ne pas causer la perte de celui pour lequel le Christ est mort. [n° 1125] 16 Que notre bien ne soit donc pas une occasion de blasphème. [n° 1127] 16 Car le Règne de Dieu n'est pas nourriture et boisson, mais il est justice, paix et joie dans l'Esprit-Saint. [n° 1129] 18 Or celui qui par là sert le Christ est agréable à Dieu et approuvé des hommes. [n° 1130] 19 Poursuivons donc ce qui contribue à la paix et observons mutuellement ce qui contribue à l'édification. [n° 1131] : 20a Ne va pas pour un aliment détruire l'œuvre de Dieu.
[86226] Super Rom., cap. 14 l. 2 Postquam apostolus prohibuit humana iudicia, hic prohibet scandalum proximorum, et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi *si enim propter cibum*, et cetera. Circa primum	**1115. —** Après avoir interdit les jugements humains [n° 1081], l'Apôtre interdit ici de scandaliser Je prochain, et à cet égard il fait deux choses **I)** Il expose d'abord son intention. **II)** Puis, il prouve sa proposition [n° 1122] :

proponit tria. Primo enim docet scandala esse vitanda, dicens : dixi quod non iudicetis invicem sed unusquisque de suis actibus iudicare debet, ne sint in scandalum aliorum. Et hoc est quod dicit *sed hoc iudicate magis ne ponatis fratribus offendiculum, vel scandalum*. Scandalum autem, sicut dicit Hier. super Matthaeum, notat offendiculum vel ruinam, quam impactionem pedis possumus dicere. Unde scandalum est factum vel dictum minus rectum, praebens alicui occasionem ruinae, ad similitudinem lapidis ad quem in via positum homo impingit, et cadit. Maius autem aliquid videtur esse scandalum quam offendiculum. Nam offendiculum potest esse quicquid retinet seu retardat motum procedentis : scandalum autem, id est, impactio, videtur esse cum aliquis disponitur ad casum. Non ergo debemus fratri ponere offendiculum ut aliquid faciamus, unde impediatur proximus a via iustitiae. Is. LVI, 14. — *auferte offendiculum de via populi mei*. Neque etiam debemus fratri ponere scandalum, aliquid faciendo, unde ipse inclinetur ad peccatum. Matth. XVIII, 7. — *vae homini illi per quem scandalum venit*. Secundo docet id ex quo scandalum putabatur esse, secundum suam naturam, sive secundum se licitum. Circa quod sciendum est quod, sicut supra dictum est, apud Romanos erant quidam ex Iudaeis ad fidem Christi conversi, qui cibos secundum legem discernebant; alii vero habentes fidem perfectam indifferenter omnibus cibis utebantur, quod quidem secundum se

15 En effet, si ton frère est contristé, etc.

1116. — I. <L'Apôtre> enseigne[1027] d'abord que l'on doit éviter les scandales, en disant : *J'ai dit que vous ne devez pas vous juger les uns les autres, mais que chacun doit juger ses propres actes, pour qu'ils ne tournent pas au scandale des autres*. Et c'est ce que dit <l'Apôtre> : 13 Mais jugez plutôt qu'il ne faut pas mettre devant votre frère un obstacle ou <lui donner une occasion de> scandale. Or le mot "scandale", comme le dit Jérôme dans son Commentaire sur Matthieu, désigne un obstacle ou une chute, que nous pourrions traduire par "heurt du pied" (impactionem pedis)[1028]. Voilà pourquoi le scandale est une action ou une parole d'une moindre rectitude, fournissant à autrui une occasion de chute, semblable à une pierre placée sur le chemin, contre laquelle l'homme se heurte et tombe. Toutefois le scandale semble quelque chose de plus important qu'un obstacle. Car l'obstacle peut être quelque chose qui retient ou retarde le mouvement de celui qui marche; tandis que le scandale, c'est-à-dire le heurt, semble se produire lorsque quelqu'un est amené à tomber. Nous ne devons donc pas mettre d'obstacle devant notre frère, pour que notre entrave ne détourne pas le prochain de la voie de la justice "Otez <l'obstacle> de la voie de mon peuple[1029]."

Nous ne devons pas non plus donner <une occasion de> scandale à notre frère en faisant quelque chose qui l'incline au péché : "Malheur à l'homme par qui le scandale arrive[1030]."

1117. — Puis <l'Apôtre> enseigne ce qui faisait regarder le scandale comme licite de

[1027] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2ae, Q. 43, a. 1; 4 Sentences dist. 38, Q. 2, a. 1; Ad Rom. 7, 8 lect. 2 (éd. Marietti, n° 543) Super Matth. 15, 12 (éd. Marietti, n° 1305).

[1028] Voir SAINT JÉRÔME, Commentaire sur saint Matthieu 15, 12 (SC 242, 324-325).

[1029] Littéralement "commun", en latin : communis. La Vulgate donne ici l'équivalent exact du mot grec koinos de la basse grécité, lequel signifie en effet " commun * (Ac 2, 44; 4, 32). Dans un sens un peu différent, il s'oppose " saint" (voir I M 1, 47). Ainsi, en Mc 7, 2. 5, les pharisiens se scandalisent de voir certains disciples du Christ "manger les pains avec des mains souillées" (koinais, littéra lement : "communes", "profanes"). La raison en est que "les pharisiens traitent de souillé tout ce qui est commun " (Sœur Js D'ARC, Evangile selon Marc, p. 45, n. 2h). Le problème de traduction qui se pose ici vient de ce que l'adjectif français " commun" a plutôt une nuance péjorative, celle de vulgarité, et ne va pas jusqu'à celle de souillure. On pourrait ici le rendre également par " profane." Saint Thomas va expliquer (n° 1117) qu'il signifie " impur " (immundus).

[1030] Mt 18, 7 Lieu parallèle Super Matrh. 18, 6-9 (éd. Marietti, n° 1497-1502).

licitum erat. Unde dicit *scio et confido in domino Iesu, quia nihil est commune per ipsum*. Circa quod notandum est, sicut dicit Hier. super Matth., quod populus Iudaeorum partem Dei se esse iactans, communes cibos vocat quibus omnes utuntur homines, verbi gratia suillam carnem, lepores et huiusmodi; et caeterae gentes, quae talibus utebantur cibis, non erant de parte Dei, ideo talis cibus immundus appellatur. Quod ergo dicit *nihil commune* est, idem est ac si diceret : nihil immundum est. Et hoc quidem apostolus, primum, dicit se scire, quia ita est secundum rerum naturam, secundum illud I Tim. IV, 4. — *omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*. Secundo dicit se confidere in Christo Iesu, quia per seipsum nihil est commune, quia scilicet cibi secundum suam naturam nunquam fuerunt immundi, vitabantur tamen aliquo tempore ut immundi, secundum legis praeceptum propter figuram, sed hoc Christus removit implendo omnes figuras. Et ideo apostolus per fiduciam quam habet in domino Iesu, asserit nihil esse commune vel immundum per ipsum, id est, ipso hoc faciente. Act. X, v. 15. — *quod Deus purificavit, tu ne commune dixeris*. Tertio ostendit quomodo hoc posset esse per accidens illicitum, inquantum scilicet est contra conscientiam manducantis. Unde dicit : dictum est quod nihil est commune, sed hoc intelligendum est *nisi ei qui*, erronea conscientia, *aestimat quid*, id est aliquid ciborum, *commune esse*,

par sa nature ou en soi. Sur ce point, comme on l'a dit plus haut [n° 1082], il faut savoir qu'il se trouvait parmi les Romains quelques Juifs convertis à la foi du Christ, qui discernaient les aliments selon la Loi; quant aux autres, ayant une foi parfaite, ils usaient indifféremment de tous les aliments, ce qui en soi était licite. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : 14 Je sais et j'ai la certitude dans le Seigneur Jésus que rien n'est profane en soi. A ce propos il faut noter que, selon ce que dit Jérôme dans son Commentaire sur Matthieu[1031], le peuple juif se vantant d'être l'héritage de Dieu, appelle aliments profanes ceux dont usent tous les hommes, par exemple la chair de porc, de lièvre et autres chairs semblables; et parce que les autres nations, qui usaient de tels aliments ne faisaient pas partie de l'héritage de Dieu, ces aliments étaient appelés impurs. Donc ces mots <de l'Apôtre> rien n'est profane, équivalent à : rien n'est impur. L'Apôtre dit d'abord qu'il le sait, parce qu'il en est ainsi selon la nature des choses, selon ce passage : "Toute créature de Dieu est bonne et on ne doit rien rejeter de ce qui se prend avec action de grâces." Il dit ensuite qu'il a la certitude dans le Christ Jésus que rien n'est commun en soi, car les aliments selon leur propre nature n'ont jamais été impurs. Durant un certain temps, cependant, on les avait évités comme impurs, suivant ce que prescrivait la Loi à cause de ce qu'ils figurent; mais le Christ a supprimé ce précepte en accomplissant toutes les figures[1032]. Voilà pourquoi l'Apôtre, par la

[1031] Voir SAINT JÉRÔME, Commentaire sur saint Matthieu 15, 11 (SC 242, 324-325).

[1032] Le principe fondamental de l'exégèse chrétienne, c'est que le Christ accomplit les Ecritures, et donc que le Nouveau Testament révèle la véritable signification de ce que contient l'Ancien Testament, qu'il s'agisse de paroles, d'événements ou de pres criptions légales. C'est ce que déclare saint Paul â propos du rocher de Nb 20, 8 qui, selon une tradition rabbinique, accompagnait Israël au désert " Ces faits sont arrivés pour nous servir de figures " (1 Co 10, 6). Le terme grec est typos, " type", " image", "symbole " annonciateur de ce que le Christ réalisera et qui, pour cette raison, est nommé par saint Pierre " antitype " (antitypos) " Le baptême qui nous sauve aujourd'hui est "l'antitype" de l'arche de Noé qui sauva jadis le reste du genre humains (I P 3, 21). L'arche est le type, le baptême. La Vulgate a traduit typos par figura, et anntypos par une périphrase ("de forme semblables, similis forma). Saint Thomas (avec toute la tradition chrétienne) a hérité de ce vocabulaire qu'il rassemble en une formule souvent reprise e lex vetus est figura novae legis" ("l'ancienne Loi est la figure de la Loi nouvelle " à quoi il ajoute, dans la ligne d'Origène, de saint Ambroise et de bien d'autres (selon un enseignement de He 10, 1) que " nova lex est figura futurae gloriae " ("la Loi nouvelle est la figure de la gloire future", Somme Théologique Ia, Q. 1, a. 10; 1a-2ae, Q. 102, a. 2; Ad Gal. 4, 24, lect. 7 [éd. Marietti, n 254]). En ce sens, la figure est toujours une préfiguration lorsque

id est immundum, *illi commune est,* id est ita est illicitum sibi, ac si esset secundum se immundum. Tit. I, 15. — *omnia munda mundis, coinquinatis autem et infidelibus nihil mundum est, sed inquinata est eorum mens, et conscientia*. Et sic apparet quod aliquid, quod est secundum se licitum, efficitur illicitum ei qui id contra suam conscientiam agit, licet conscientia sua sit erronea, quod rationabiliter accidit. Nam actus iudicantur secundum voluntatem agentium, voluntas autem movetur a re apprehensa. Unde in id voluntas tendit quod ei vis apprehensiva repraesentat, et secundum hoc qualificatur, vel specificatur actio. Si igitur ratio alicuius iudicet aliquid esse peccatum et voluntas feratur in id faciendum, manifestum est quod homo habet voluntatem faciendi peccatum; et ita actio eius exterior, quae informatur ex voluntate, est peccatum. Et eadem ratione si aliquis aestimet id quod est veniale peccatum, esse mortale peccatum, si hac conscientia durante illud faciat, manifestum est quod elegit peccare mortaliter, et ita actio eius propter suam electionem est peccatum mortale. Si tamen aliquis post factum habeat conscientiam erroneam, per quam credat id quod est licitum a se factum fuisse peccatum, vel quod est veniale fuisse mortale, non propter hoc efficitur id quod est prius, vel peccatum, vel mortale, quia voluntas et actio non informantur ex apprehensione sequenti, sed ex praecedenti. Haec autem quae dicta sunt dubitationem non habent, sed dubium potest esse, utrum si aliquis habeat erroneam conscientiam ut credat esse necessarium ad salutem quod est peccatum mortale, puta si aliquis aestimet se peccare mortaliter nisi furetur vel fornicetur, utrum talis conscientia eum liget, ita scilicet si contra conscientiam agat, mortaliter peccet. Et videtur quod non. Primo quidem quia lex Dei quae prohibet fornicationem et furtum, fortius ligat, quam conscientia.

confiance qu'il a dans le Seigneur Jésus, affirme qu'il n'y a rien de commun ou d'impur en soi, c'est-à-dire que <Dieu> aurait fait lui-même ainsi : "Ce que Dieu a purifié, toi, ne l'appelle pas commun."

1118. — Enfin <l'Apôtre> montre comment cela pourrait être illicite par accident, à savoir en tant que cela s'oppose à la conscience de celui qui mange. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *On a dit qu'il n'y a rien de commun,* mais il faut entendre : excepté pour celui qui, par une conscience erronée, estime une chose, c'est-à-dire quelques aliments, profane, c'est-à-dire impure; pour lui elle est profane, c'est-à-dire illicite pour lui, comme si elle était impure en soi : "Tout est pur pour ceux qui sont purs; mais, pour les impurs et les infidèles, rien n'est pur; leur esprit même et leur conscience sont souillés."

1119. — On[1033] voit ainsi qu'une chose, licite en elle-même, devient illicite pour celui qui agit contre sa conscience, bien que cette dernière soit erronée : ce qui a lieu accidentellement selon la raison; car les actes sont jugés d'après la volonté de ceux qui les commettent, et la volonté est mue par l'objet appréhendé. C'est ainsi qu'elle tend vers ce que la puissance d'appréhension lui représente, et c'est selon cette règle qu'un acte est qualifié ou spécifié. Par conséquent, si la raison juge qu'un acte est peccamineux et que la volonté se détermine à le commettre, il est manifeste que l'homme a la volonté de commettre le péché, et qu'ainsi l'acte extérieur, qui est informé par la volonté, est un péché. Pour la même raison si l'on estime qu'un acte, qui est un péché véniel, est un péché mortel, et que l'on commette cet acte avec cette conscience, il est manifeste que l'on a choisi de pécher mortellement et qu'en conséquence, en raison de son propre choix, cet acte est un péché mortel. Si en revanche, une fois l'acte accompli, quelqu'un s'imagine, par une conscience erronée, avoir commis un péché en faisant quelque chose de licite, ou

---

advient ce qu'elle préfigure, elle disparaît en tant que telle. La valeur préfigurative de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau fonde ce que l'on appelle, dans les sciences de l'interpré tation scripturaire (l'herméneutique) la typologie" (voir â ce propos Jean DANIÉL0u, Les Figures du Christ dans l'Ancien Testament. "Sacramentum futuri").

[1033] Lieux parallèles Somme Théologique 1a-2ae Q. 19, a. 5 et a. 6.

Secundo quia hoc posito esset perplexus, peccaret enim et fornicando et non fornicando. Sed dicendum est quod etiam in per se malis conscientia erronea ligat. In tantum enim conscientia ligat, ut dictum est, inquantum ex hoc quod aliquis contra conscientiam agit, sequitur quod habeat voluntatem peccandi; et ita si aliquis credat non fornicari esse peccatum mortale, dum eligit non fornicari, eligit peccare mortaliter, et ita mortaliter peccat. Et ad hoc etiam facit quod hic dicit apostolus. Manifestum est enim quod discernere cibos quasi necessarium ad salutem erat illicitum, quia nec Iudaeis conversis etiam ante divulgationem Evangelii licebat servare legalia, spem ponendo in eis, quasi essent necessaria ad salutem, ut Augustinus dicit. Et tamen apostolus hic dicit quod si quis habens conscientiam cogentem discernere cibos, quod est aestimare aliquid esse commune, et non discernit eos, scilicet abstinendo ab eis, peccat ac si manducaret immundum. Et ita etiam in per se illicitis conscientia erronea ligat. Nec obstat quod primo obiicitur de lege Dei, quia idem est ligamen conscientiae etiam erroneae et legis Dei. Non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum vel vitandum, nisi quia credit hoc esse contra vel secundum legem Dei. Non enim lex nostris actibus applicatur, nisi mediante conscientia nostra. Similiter etiam nec obstat quod secundo obiicitur. Nihil enim prohibet aliquem esse perplexum aliquo supposito, licet nullus sit perplexus simpliciter, sicut sacerdos fornicarius, sive celebret Missam, sive non celebret quando debet ex officio, peccat mortaliter; non tamen est perplexus simpliciter, quia potest peccatum dimittere et celebrare. Et similiter potest aliquis conscientiam erroneam dimittere, et a peccato abstinere. Est autem adhuc alia dubitatio. Non enim dicitur scandalizare qui facit opus rectum, licet etiam ex eo aliquis sumat materiam scandali, legitur enim Matth. XV, v. 12 quod Pharisaei audito

que ce qui est véniel fut mortel, une telle croyance ne saurait faire que l'acte auparavant accompli soit un péché, ni un péché mortel, car ce qui donne leur forme à la volonté et à l'action ce n'est pas d'appréhender ce qui les suit mais ce qui les précède.

1120. — Sur ce qui précède il n'y a aucune difficulté, mais il peut s'en présenter une si la conscience est erronée au point de croire nécessaire au salut ce qui est péché mortel, par exemple en estimant pécher mortellement si l'on ne commet pas de vol ou si l'on ne fornique pas. Une telle conscience oblige-t-elle, en ce sens qu'en agissant contre elle on pèche mortellement ?

Il semble que non. Tout d'abord, parce que la Loi de Dieu, qui interdit la fornication et le vol, oblige plus fortement que la conscience. Puis, parce que cela étant établi, l'homme serait perplexe et pécherait en commettant ou en ne commettant pas la fornication.

Mais il faut répondre que, même à l'égard des choses qui sont mauvaises en soi, la conscience erronée oblige. Car, ainsi qu'on l'a dit, la conscience oblige dans l'exacte mesure où, si l'on agit contre sa conscience, c'est qu'on a la volonté de pécher. Et donc si l'on croit que ne pas forniquer est un péché mortel, choisir de ne pas forniquer c'est choisir de pécher mortellement, et de fait l'on pèche mortellement. Et de plus on pratique aussi ce que l'Apôtre dit ici. Car il est manifeste qu'opérer un discernement entre les aliments comme une chose nécessaire au salut était illicite puisque, même pour les Juifs convertis avant la diffusion de l'Evangile, il n'était pas permis d'observer les prescriptions légales, en mettant en elles son espérance, comme si elles étaient nécessaires au salut, ainsi que le dit Augustin[1034] [n° 1087]. Et cependant l'Apôtre dit que si quelqu'un force sa conscience à opérer une distinction entre les aliments, c'est-à-dire en estimant que tel aliment est commun, et qu'il ne fait pas la distinction entre eux, à savoir en s'en abstenant, il pèche comme s'il mangeait

[1034] Voir SAINT AUGUSTIN, Lettre LXXXII, II, 9 (PL 33 279; CSEL 34/2, 358-360); c. 2, 15 (PL 33, 281; CSEL 34/2, 364-366).

verbo Christi, scandalizati sunt. Sed non discernere cibos est opus rectum : ergo non est dimittendum propter scandalum eius qui perversam conscientiam habet errans in fide. Nam secundum hoc Catholici deberent abstinere a carnibus et matrimonio, ne inde haeretici scandalizarentur secundum erroneam conscientiam. Sed dicendum est quod aliquis scandalizare alium potest, non solum faciendo aliquod malum, sed etiam aliquid faciendo quod habet speciem mali, secundum illud I Thess. c. ult. : *ab omni specie mali abstinete vos*. Dicitur autem aliquid habere speciem mali dupliciter. Primo videlicet secundum opinionem eorum qui sunt ab Ecclesia praecisi; secundo, secundum opinionem eorum qui adhuc ab Ecclesia tolerantur. Infirmi autem in fide, aestimantes legalia esse observanda, adhuc tolerabantur ab Ecclesia ante Evangelii divulgationem. Et ideo non erat comedendum cum eorum scandalo de cibis in lege prohibitis. Haeretici autem non tolerantur ab Ecclesia, et ideo de eis non est	quelque chose d'impur. Donc, même pour les choses qui sont en soi illicites, la conscience erronée oblige. On ne peut opposer la première objection tirée de la Loi de Dieu, parce que l'obligation de la conscience, même erronée, et celle de la Loi divine, sont la même obligation. En effet, si la conscience prescrit de faire une chose ou de l'éviter, c'est qu'elle croit que cet acte s'oppose ou est conforme à la Loi de Dieu. Car la Loi n'est appliquée à nos actes que par l'intermédiaire de notre conscience[1035], On ne peut pas davantage opposer la seconde objection. En effet, rien n'interdit la perplexité dans une supposition, bien que personne ne soit perplexe absolument parlant : par exemple un prêtre fornicateur, soit qu'il célèbre la messe ou qu'il ne la célèbre pas, quand il y est tenu par son ministère, pèche mortellement; il n'est cependant pas perplexe absolument parlant, étant donné qu'il peut abandonner son péché et célébrer[1036]. Pareillement, on peut abandonner une conscience erronée et s'abstenir du péché[1037].

[1035] À propos du rôle de la conscience chez saint Thomas, voir J-P. TORISELL, Saint Thomas, maître spirituel, p. 418." — Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae, Q. 19, a. 5; 2 Sentences dist. 39, Q. 3, a. 2 et 3; Deveritate Q. 17, a. 4; De malo, Q. 2, a. 2, sol. 8; Dequodlibet 3, Q. 12, a. 2; 8, Q. 6, a. 3; Ad Rom. 9, 1, lect. 1 (éd. Marietti, n° 736); 14, 14-15, lect. 3 (éd. Marietti, n° 1119-1120); Ad Gal. 5, 3, lect. 1 (éd. Marietti, n° 282).

[1036] Lieu parallèle Somme Théologique 3a, Q. 82, a. 10, sol. 2.

[1037] Les textes qu'on vient de lire sont parmi les plus importants que saïnt Thomas ait consacrés au problème de la " conscience erronée." Il montre à quelle hauteur il situe cette notion. Pour la bien comprendre, il faut saisir le rapport qui unit la conscience à la syndérèse et la syndérèse à la raison. La raison est une faculté (une puissance), la syndérèse un habitus, la conscience un acte. La raison (qu'on ne distinguera pas ici de l'intelligence) est la faculté de la connaissance aussi bien théorétique (connaissance des essences et des existences) que pratique (tout ce qui conceme l'agir, les fins et les moyens de l'action). La raison pratique (Ou volonté raisonnable) obéissant à sa nature (que Dieu a voulue) cherche le bien pour l'accomplir (Somme Théologique 1", Q. 79, a. 11). Or, de même que l'intelligence spéculative (Ou raison théorétique), au contact des objets qu'elle appréhende (par les sens), prend une conscience explicite des principes de la connaissance (dont elle acquiert ainsi la possession

— c'est le sens du mot habitus " — en vue de leur application dans toute son activité cognitive), de même l'intelligence (ou raison) pratique, au contact de l'expérience, entre en possession consciente des principes de l'action bonne, principes qu'elle porte en elle et qui reflètent, inscrites dans notre intelligence sous la forme de la loi naturelle, les exigences de la Loi ètemelle. C'est cette connaissance des principes innés de l'action que saint Thomas appelle syndérèse on appelle la syndérèse, la loi de notre intellect en tant qu'elle est un habitus contenant les préceptes de la loi naturelle, lesquels sont les premiers principes des actes humains" (Somme Théologique 1a-2ae, Q. 94, a. 1, sol. 2). C'est donc un

similis ratio. Deinde cum dicit *si enim propter cibum*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo primum, scilicet quod non sit ponendum scandalum fratribus; secundo, secundum et tertium, quomodo scilicet sit aliquid commune, ibi *omnia quidem munda sunt*, et cetera. Circa primum ponit quatuor rationes quarum prima sumitur ex parte charitatis, dicens *si enim frater tuus contristatur*, de hoc quod reputat te peccare, *propter cibum* quem tu comedis, quem ipse reputat immundum, *iam non secundum*	**1121. —** Voici encore une autre difficulté : de celui qui accomplit une œuvre honnête, on ne dit pas qu'il scandalise, quoique le prochain prenne de cette action matière à scandale. On lit en effet dans <l'évangile de> Matthieu que les pharisiens, ayant entendu la parole du Christ, se sont scandalisés. Or ne pas opérer de discernement entre les aliments est une œuvre honnête; il ne faut donc pas y renoncer à cause du scandale de celui qui a une conscience perverse et qui s'égare dans la foi. Car suivant ce principe, les catholiques

savoir moral que nous portons avec nous, de même que l'intelligence du logicien porte en elle le savoir des règles du raisonnement vrai, qu'il fasse de la logique ou qu'il n'en fasse pas. En tant que tel, ce savoir moral, c'est ce que les modemes (et beaucoup d'anciens) appellent la conscience. Le mot syndérèsis (ou syntèrèsis), semble-t-il, n'existe pas en grec. II se lit pourtant dans un commentaire de saint Jérôme sur Ezéchiel (c. 1, 7; PL 25, 22 CCL 75, 12), sous la forme syntêrèsis que saint Jérôme traduit par étincelle de la consciences (scintilla conscientiae). Comme ce Père de l'Eglise savait parfaitement le grec, on a supposé qu'il avait écrit syneid. èsis qui, lui, signifie effectivement conscience", et qu'une erreur de copiste l'a transformé en syntàràsis. Quoi qu'il en soit, ce néologisme est passé tel quel dans la lirtérature chrétienne (sAINT Ja DAMASCÈNE, De fide orthodoxa IV, 22 (PG 94, 1200 A; éd. Buytaert, p. 359); SAINT AUGUSTIN, Enarr. in Ps. 57, 1, 1 (CCL 39, 708), et, sous la forme synderesis, dans le latin médiéval. Saint Thomas reçut très vraisemblablement cette formule de saint Albert le Grand, qui la cite souvent dans sa Summa de creaturis, secunda pars, Quae est de homme, Q. 71, De synderesi (éd. Borgnet, t. 35, 590-594). Saint Thomas doit donc lui faire une place dans sa doctrine. Ce qu'il importe de souligner, c'est que, étant connais sance naturelle des premiers principes de l'action, la syndérèse est infaillible et "ne comporte jamais d'erreurs (Somme Théologique Ia, Q. 79, a. 12, sol. 3). Ce n'est donc pas elle qui peut être erronée. L'erreur ne peut venir que d'une mauvaise application de ces principes aux cas parti culiers que nous présente l'action. Or, l'acte par lequel nous appliquons les principes pratiques â une action déterminée, c'est cela que saint Thomas appelle la conscience, parce qu'elle est la connaissance morale de ce que noua devons faire ou de ce que nous avons fait. Mais c'est aussi pourquoi elle peut être trompée puisqu'elle n'est rien d'autre que le jugement que la raison pratique porte sur telle ou telle action (à faire ou déjà faite); la vérité de ce jugement dépend donc, non de la syndérèse (les principes sont ce qu'ils sont), mais du discemement de la raison pratique, c'est-à-dire de sa capacité à appréhender le bien qui la meut (comme dit saint Thomas) dans telle circonstance donnée or, cette raison peut se tromper (Somme Théologique 1a-2ae, Q. 19, a. 6, sol. 2). Toutefois, nous n'avons aucun autre guide de nos actions que notre volonté de faire ce qui nous paraît objectivement bien; et ne pas faire ce que noua croyons bien, c'est vouloir faire le mal, et c'est un mal, même si notre discernement du bien se trompe. Ce qui peut aller très loin "Croire en Jésus-Christ est de soi chose bonne et nécessaire au salut; mais la volonté n'y est portée que selon que la raison la lui propose; si la raison lui présentait la chose comme un mal, la volonté s'y porterait comme à un mal; non certes qu'elle soit un mal en soi, mais parce qu'elle est un mal par accident à cause de l'appréhension <erronée> de la raison " (ibid., a. 5). Telle est la hauteur à laquelle saint Thomas place la conscience. Comme il le dit ici-même " L'obli gation de la conscience, même erronée, et celle de la loi divine, sont la même obligation [Car la loi n'est appliquée à nos actes que par l'intermédiaire de notre conscience, " Reste que, pour notre conscience, le devoir de s'informer et de s'éclairer est d'autant plus nécessaire, et d'autant moins excusable toute négligence à cet égard (ibid., â. 6). Enfin on ne saurait passer sous silence l'appui que trouve dans cette si ferme doctrine thomasienne la déclaration du concile Vatican II sur la liberté religieuse : "qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agsr, dans de justes limites, selon sa conscience " (Déclaration sur la liberté reli gieuse, 2; Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, décla rations, Paris, Le Centurion, 1967, p. 673; Les Conciles œcuméniques, t. II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II, Paris, Ed. du Cerf, 1994, p. 2032-2033).

charitatem ambulas, secundum quam aliquis proximum suum diligit sicut seipsum. Et ita vitat eius contristationem et non praefert cibum quieti fratris, quia, ut dicitur 1 Co c. XIII, 5. — *charitas non quaerit quae sua sunt*. Secundam rationem ponit, ibi *noli cibo tuo*, etc., quae sumitur ex parte mortis Christi. Videtur enim parum appretiare mortem Christi, qui pro cibo fructum eius evacuare non recusat. Unde dicit *noli cibo tuo*, quem tu scilicet indifferenter comedis non discernendo cibos, *illum perdere*, id est scandalizare, *pro quo*, id est pro cuius salute, *Christus mortuus est*. I Petr. III, 18. — *Christus semel mortuus est pro peccatis nostris, iustus pro iniustis*. Dicit autem illum perdi qui scandalizatur, quia scandalum passivum sine peccato scandalizati esse non potest. Ille enim scandalizatur qui occasionem sumit ruinae. 1 Co c. VIII, 11. — *peribit infirmus in tua conscientia frater, pro quo Christus mortuus est*. Tertiam rationem ponit, ibi *non ergo blasphemetur*, et cetera. Quae sumitur ex donis spiritualis gratiae. Et primo ostendit inconveniens quod sequitur contra huiusmodi dona ex eo quod alios scandalizamus; secundo manifestat quod dixerat, ibi *non enim*, etc.; tertio infert conclusionem intentam, ibi *itaque quae pacis sunt sectemur*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod ex hoc quod aliqui indifferenter cibis utebantur in primitiva Ecclesia cum scandalo infirmorum, hoc inconveniens sequebatur, quod infirmi fidem Christi blasphemabant, dicentes eam voracitatem ciborum inducere contra legis mandatum. Et ideo apostolus dicit : ex quo per dominum Iesum factum est quod nihil est commune, *non ergo bonum nostrum*, id est fides vel gratia Christi, per quam libertatem a caeremoniis consecuti estis, *blasphemetur* ab infirmis dicentibus eam gulae hominum indulgere. Iac. c. II, 7. — *ipsi blasphemant nomen bonum quod invocatum est super vos*; de hoc bono dicitur in Ps. LXXII, 28. — *mihi adhaerere Deo, bonum est*. Deinde cum dicit *non enim*, etc.,

devraient s'abstenir de viande et du mariage, de crainte que les hérétiques, dont la conscience est erronée, n'en soient scandalisés.

Il faut répondre qu'on peut scandaliser autrui non seulement en faisant quelque mal, mais même en faisant quelque chose qui en a l'apparence, selon cette parole <de l'Apôtre> dans sa première épître aux Thessaloniciens : "Abstenez-vous de toute apparence du mal." Or une chose peut avoir l'apparence du mal de deux manières : d'abord, selon l'opinion de ceux qui sont séparés de l'Eglise; ensuite, selon l'opinion de ceux qui sont encore tolérés par l'Eglise. Mais les faibles dans la foi, estimant que les prescriptions légales devaient être, observées, étaient encore tolérés par l'Eglise avant la diffusion de l'Evangile. Et c'est pourquoi on ne devait pas, en les scandalisant, manger des aliments interdits par la Loi. Quant aux hérétiques, ils ne sont pas tolérés par l'Eglise, et la même raison n'existe donc pas à leur égard.

1122. — II. Quand <l'Apôtre> dit : 15 En effet, si pour un aliment, etc., il prouve ce qu'il avait dit. Et

— D'abord, la première proposition, c'est-à-dire qu'il ne faut pas donner d'occasion de scandale à ses frères.

Puis, la deuxième et la troisième proposition, c'est-à-dire dans quel sens une chose est commune [n° 1132] : 20b "Assurément, toutes les choses sont pures, etc."

1123. — Sur le premier point, <l'Apôtre> expose quatre raisons :

A. La première se fonde sur la charité : En effet, si ton frère est contristé, en pensant que toi tu pèches, pour un aliment que toi tu manges et que lui regarde comme impur, tu ne marches plus selon la charité, charité par laquelle on aime son prochain comme soi-même. Et ainsi il évite de contrister son frère et préfère son repos à un aliment, puisque, selon ces paroles de l'Apôtre aux Corinthiens : "La charité ne cherche pas son propre intérêt."

1124. — B. Il expose[1038] la deuxième raison à ces mots : *Pour ton aliment veuille ne pas*

[1038] Lieu parallèle : Somme Théologique 2a-2ae, Q. 43, a. 1, sol. 4.

manifestat quod dixerat, scilicet in quo bonum nostrum consistat. Et primo ostendit in quo non consistat, dicens *non enim est regnum Dei esca et potus*. Regnum autem Dei dicitur hic id per quod Deus regnat in nobis et per quod ad regnum ipsius pervenimus; de quo dicitur Matth. VI, 10. — *adveniat regnum tuum*; et Mich. IV, 7. — *regnabit dominus super omnes in monte Sion*. Deo autem coniungimur et subdimur per interiorem intellectum, et affectum, ut dicitur Io. IV, 24. — *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*. Et inde est quod regnum Dei principaliter consideratur secundum interiora hominis, non secundum exteriora. Unde dicitur Lc. XVII, 21. — *regnum Dei intra vos est*. Ea vero quae sunt exteriora ad corpus pertinentia, intantum ad regnum Dei pertinent, inquantum per ea ordinatur, vel deordinatur interior affectus, secundum ea in quibus principaliter consistit regnum Dei. Et ideo cum esca et potus ad corpus pertineant, ipsa secundum se non pertinent ad regnum Dei, nisi secundum quod eis utimur, vel ab eis abstinemus. Unde dicitur 1 Co VIII, 8. — *esca autem nos non commendat Deo. Neque enim si non manducaverimus, deficiemus, neque si manducaverimus, abundabimus*. Pertinet tamen usus, vel abstinentia escae et potus ad regnum Dei, inquantum affectus hominis circa hoc ordinatur, vel deordinatur. Unde Augustinus dicit in libro de quaestionibus Evangelii, et habetur hic in Glossa : *iustificatur sapientia a filiis suis qui intelligunt non in abstinendo, nec in manducando esse iustitiam, sed in aequanimitate tolerandi inopiam, et in temperantia non se corrumpendi per abundantiam atque importunitatem sumendi. Non enim interest quomodo,* ut in Glossa dicitur, *quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personae suae et pro valetudinis suae necessitate; sed quanta facultate et severitate animi careat his, vel cum oportet vel cum necesse est his carere*. Secundo ostendit in quo consistat bonum nostrum,

causer, etc., raison qui se fonde sur la mort du Christ. Il semble, en effet, qu'il fasse peu de cas de la mort du Christ, celui qui se refuse d'en regarder le fruit. D'où ces paroles <de l'Apôtre> : Pour ton aliment, c'est-à-dire pour l'aliment que toi tu manges indifféremment, sans opérer de discernement entre les aliments, veuille ne pas causer la perte, c'est-à-dire scandaliser, de celui pour lequel, à savoir pour le salut duquel, le Christ est mort. — "Le Christ lui-même est mort une fois pour nos péchés, juste pour des injustes, afin de nous offrir à Dieu, ayant été mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'Esprit." Or l'Apôtre appelle perdu celui qui est scandalisé, parce que le scandale passif ne peut être sans péché du côté de celui qui est scandalisé; car celui-là est scandalisé qui prend occasion de chute : "Par ta science le faible périra, ce frère pour qui le Christ est mort."

1125. — C. Il expose la troisième raison à ces mots : 16 *Que notre bien ne soit donc pas une occasion de blasphème.* Cette raison se fonde sur les dons de la grâce spirituelle. Et :

1) Il montre en premier lieu l'inconvénient qui résulte pour ces dons de ce que nous scandalisons les autres.

2) Puis, il explique ce qu'il a dit [n° 1127] : 17 *Car le Règne de Dieu, etc*.

3) Enfin, il déduit la conclusion qu'il s'est proposée [n° 1130] : 19 *Poursuivons donc ce qui contribue à la paix, etc.*

1126. — 1. Sur le premier point, il faut considérer que dans l'Eglise primitive certains usant indifféremment des aliments au scandale des faibles, il en résultait cet inconvénient que les faibles blasphémaient la foi du Christ, en disant : *que cette foi favorisait la gloutonnerie contre le commandement de la Loi*. Et c'est pourquoi l'Apôtre dit : Puisque depuis l'avènement du Seigneur Jésus rien n'est commun, que notre bien, c'est-à-dire la foi ou la grâce du Christ, par laquelle vous avez obtenu d'être libérés des cérémonies légales, ne soit donc pas une occasion de blasphème pour les faibles, qui prétendent qu'elle favorise la gourmandise des hommes : "N'est-ce pas eux qui

quod regnum Dei vocat, dicens *sed regnum Dei est iustitia, et pax, et gaudium in spiritu sancto*. Ut *iustitia* referatur ad exteriora opera, quibus homo unicuique reddit quod suum est et ad voluntatem huiusmodi opera faciendi, ut dicitur Matth. VI, 33. — *primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius. Pax* autem referatur ad effectum iustitiae. Per hoc enim pax maxime perturbatur, quod unus homo non exhibet alteri quod ei debet. Unde dicitur Is. c. XXXII, 17. — *opus iustitiae pax. Gaudium* autem referendum est ad modum quo sunt iustitiae opera perficienda; ut enim dicit philosophus in I Ethic. : *non est iustus qui non gaudet iusta operatione*. Unde et in Ps. XCIX, v. 2 dicitur : *servite domino in laetitia*. Causam autem huius gaudii exprimit dicens *in spiritu sancto*. Est enim spiritus sanctus quo charitas Dei diffunditur in nobis, ut dicitur supra V, 6. Illud enim est *gaudium in spiritu sancto*, quod charitas parit, puta cum aliquis gaudet de bonis Dei et proximorum. Unde 1 Co XIII, 6 dicitur, quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Et Gal. V, 22 dicitur : *fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax*. Haec autem tria quae hic tanguntur, imperfecte quidem in hac vita habentur, perfecte autem quando sancti possidebunt regnum Dei sibi paratum, ut dicitur Matth. XXV, 34. Ibi erit perfecta iustitia absque omni peccato. Is. LX, 21. — *populus tuus omnes iusti*. Ibi erit pax absque omni perturbatione timoris. Is. c. XXXII, 18. — *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae*. Ibi erit gaudium. Is. XXXV, 10. — *gaudium et laetitiam obtinebunt, et fugiet dolor et gemitus*. Tertio probat quod dixerat, scilicet quod in his regnum Dei consistit. Ille enim homo videtur ad regnum Dei pertinere, qui placet Deo et a sanctis hominibus approbatur; sed hoc illi contingit in quo invenitur iustitia, pax et gaudium : blasphèment le beau (bonum) Nom qui a été invoqué sur vous ?" A propos de ce bien il est dit au psaume **72. —** "Pour moi, mon bien est d'adhérer à Dieu."

1127. — 2. Quand il ajoute : 17 *Car le Règne de Dieu, etc.*, il explique ce qu'il a dit, à savoir en quoi consiste notre bien.

a. Et pour commencer[1039], il montre en quoi il ne consiste pas, en disant : *Car le Règne de Dieu n'est pas nourriture et boisson*. On appelle ici Règne de Dieu ce par quoi Dieu règne en nous et ce par quoi nous parvenons à son Règne, dont il est dit "Que ton Règne arrive." Et "Le Seigneur régnera sur <tous> à la montagne de Sion[1040]." Or nous sommes unis et soumis à Dieu par l'intelligence intérieure et par l'affection, ainsi qu'il est dit dans <l'évangile de> Jean : "Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent adorer en esprit et en vérité." De là vient que le Règne de Dieu consiste principalement dans les actes intérieurs de l'homme et non dans des actes extérieurs. Aussi est-il dit "Le Royaume (regnum) de Dieu est au-dedans de vous." Mais quant aux actes extérieurs relatifs au corps, ils n'appartiennent au Règne de Dieu que dans la mesure où par eux l'affection intérieure se règle ou se dérègle à l'égard de ce qui constitue principalement le Règne de Dieu. Donc le boire et le manger appartenant au corps, ils n'appartiennent pas en tant que tel au Règne de Dieu, sinon en tant que nous en usons ou que nous nous en abstenons. D'où ces paroles <de l'Apôtre> dans sa première épître aux Corinthiens "Ce n'est pas la nourriture qui nous recommande devant Dieu. Si nous n'en mangeons pas, nous n'avons rien de moins; et si nous en mangeons, nous n'avons rien de plus." Toutefois l'usage ou l'abstinence de la nourriture et de la boisson appartiennent au Règne de Dieu, en tant que l'affection de l'homme est ordonnée ou désordonnée sur ce point. Aussi Augustin dit-il dans son livre Des questions évangéliques[1041], et *la Glose* cite ce

[1039] Lieu parallèle : Somme Théologique 1 Q. 108, a. 1, sol. I.

[1040] Mi 4, 7. Omnes (tous) au lieu de eos (eux), probablement cité de mémoire.

[1041] Voir sAINr AuousrlN, Quaesriones Evangeliorum II, 11 (PL 35, 1337-1338; CCL 44 B, 53-55).

ergo in his est regnum Dei. Dicit ergo : dictum est quod *regnum Dei est iustitia, pax et gaudium in spiritu sancto, qui ergo in hoc servit Christo*, qui est rex huius regni, secundum illud Col. I, 13. — *transtulit nos in regnum filii dilectionis suae*, ut scilicet vivat in iustitia, pace et spirituali gaudio, *placet Deo*, qui est huius regni auctor, Sap. IV, 10. — *placens Deo factus dilectus et probatus est hominibus*, id est ab eis approbatur, qui sunt huius regni participes. Eccli. XXXI, 10. — *qui probatus est in illo, et perfectus inventus est*. Deinde cum dicit *itaque*, etc., infert admonitionem intentam, dicens : ex quo regnum Dei consistit in iustitia, pace et spirituali gaudio, itaque, ut ad regnum Dei pervenire possimus, sectemur ea quae pacis sunt, id est ea studeamus adimplere per quae Christianorum pacem conservemus, Hebr. XII, v. 14. — *pacem sequimini et sanctimoniam*, et cetera. *Custodiamus invicem ea quae sunt aedificationis*, id est ea per quae invicem nos aedificemus, id est bonum conservemus, et in melius provocemur. 1 Co XIV, 12. — *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*. Quod quidem fiet si in iustitia et spirituali gaudio vixerimus. Quartam rationem ponit, ibi *noli propter escam*, et cetera. Quae sumitur ex reverentia divinorum operum, quibus hoc reverentiae debemus, ut ea quae Deus operatur non debeamus destruere propter aliquod commodum corporale. Et hoc est quod dicit *noli propter escam*, quae ad corporis utilitatem pertinet, *destruere opus Dei*.

passage en cet endroit[1042]**. —** < La sagesse est justifiée par ses fils, qui comprennent que la justice ne consiste ni dans l'abstinence ni dans le manger, mais dans l'égalité d'âme avec laquelle on supporte la privation, et dans la tempérance qui fait qu'on ne se laisse pas corrompre par l'abondance ou par l'inopportunité de prendre la nourriture." En effet, comme le dit *la Glose*[1043], <à la suite d'Augustin, > "peu importe la manière dont on use de la nature ou de la quantité des aliments, pourvu qu'on le fasse à la convenance des hommes avec qui l'on vit, et à sa convenance personnelle, et selon la nécessité de sa santé; mais ce qui importe, c'est la facilité et l'égalité d'âme dont on est capable, lorsque la nécessité s'impose de s'en abstenir."

1128. — b. Puis, <l'Apôtre> montre en quoi consiste notre bien, qu'il appelle Règne de Dieu, en disant : *mais le Règne de Dieu est justice, paix et joie dans l'Esprit-Saint*. — La justice se rapporte aux œuvres extérieures, par lesquelles l'homme rend à chacun ce qui lui appartient, avec la volonté d'accomplir ces œuvres, selon ces paroles de Matthieu : "Avant tout, cherchez le Royaume (regnum) de Dieu et sa justice[1044]." Quant à la paix, elle se rapporte à l'effet de la justice car la paix est troublée surtout quand un homme ne rend pas à autrui ce qu'il lui doit. D'où ces paroles d'Isaïe : "La paix sera l'œuvre de la justice[1045]. La joie, elle, il faut la rapporter à la manière avec laquelle les œuvres doivent être accomplies; car, le Philosophe dit dans *l'Ethique à Nicomaque*[1046] : "Il n'est pas juste celui qui n'éprouve pas de joie à pratiquer la

[1042] Glosa in Rom. XIV, 17 (GPL, col. 1517 D).
[1043] Glosa in Rom. XIV, 17 (GPL, col. 1517 C).
[1044] Mt 6, 33. Voir n 196, n. 8, p. 136.
[1045] Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2 Q. 29, a. 3, sol. 3 "La paix est indirectement une œuvre de la justice, c'est-à-dire en éloignant ce qui s'y oppose. Mais elle est directement une œuvre de la charité, parce que cette dernière cause la paix selon sa nature propre. L'amour est en effet, selon la parole de Denys (De div. nom. 4, 12), "une force unifiante", et la paix est l'union des inclinations appé titives.

4. Is 32, 17.
[1046] ARISTOTE, Ethique à Nicomaque I, 8 (1099 aJ; AL XXVI, fasc. 3, p. 153. Lieu parallèle Ethic. 1, Iect. 13 (éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. I, p. 47, col. 1(1099 a 17]).

Quod quidem non intelligitur de quocumque Dei opere. Nam omnia quae in cibum hominis veniunt, Dei opera sunt, sicut terrae nascentia et animalium carnes, quae sunt hominibus in cibum a Deo concessa, ut patet Gen. c. I, 29 et IX, 3. Sed intelligitur de opere gratiae, quod in nobis ipsis specialiter operatur. Phil. II, 13. — *Deus enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*. Hoc igitur opus Dei non debemus in proximo destruere propter escam nostram, sicut facere videbantur illi qui, turbatione et scandalo proximorum, indifferentibus utebantur.	justice. " Et d'où ces paroles du Psalmiste : "Servez le Seigneur avec joie." <L'Apôtre> exprime la cause de cette joie, en disant : *dans l'Esprit-Saint*. Car l'Esprit-Saint est celui par qui "la charité a été répandue" en nous, comme on l'a dit plus haut**.** Telle est, en effet, la joie dans l'Esprit-Saint, que la charité produit[1047], par exemple lorsqu'on se réjouit du bien de Dieu et du prochain. Aussi <l'Apôtre> dit-il dans la première épître aux Corinthiens que "la charité ne se réjouit pas de l'iniquité, mais [qu']elle met sa joie dans la vérité." Et dans l'épître aux Galates que "les fruits de l'Esprit sont : la charité, la joie, la paix." Or ces trois fruits indiqués ici ne se trouvent que d'une manière imparfaite en cette vie, mais ils se trouveront parfaitement quand les saints posséderont le Règne de Dieu préparé pour eux, comme le dit Matthieu[1048]. Là se trouvera la justice parfaite exempte de tout péché : "Quant à ton peuple, tous seront justes." Là se trouvera la paix exempte de tout trouble dû à la crainte : "Mon peuple se reposera dans la beauté de la paix, dans des tentes de confiance, et dans un repos opulent." Là se trouvera la joie : "Ils obtiendront la joie et l'allégresse, et la douleur fuira ainsi que le gémissement." **1129. —** c. Enfin, <l'Apôtre> prouve ce qu'il avait dit, à savoir que le Règne de Dieu consiste dans ces fruits. Car celui-là semble faire partie du Règne de Dieu, qui plaît à Dieu et reçoit l'approbation des saints; or cela se réalise dans celui en qui se trouvent la justice, la paix et la joie; donc le Règne de Dieu consiste dans ces fruits. <L'Apôtre> dit donc : On a établi que le Règne de Dieu est justice, paix et joie dans l'Esprit-Saint, donc celui qui par là sert k Christ, qui est le roi de ce Règne, selon cette parole de Paul aux Colossiens : "<Dieu> nous a transférés dans le Royaume du Fils de sa dilection ", c'est-à-dire afin de vivre dans la justice, la paix et la joie spirituelles, est agréable à Dieu, qui est l'auteur de ce Règne — "Plaisant à Dieu, il est devenu <son> bien-aimé " — et est

[1047] Lieux parallèles Somme Théologique 1 Q. 70, a. 3; 2a-2ae, Q. 28, a. 1; Q. 35, a. 2; ColI. in decem praec., Prol. ; Ad Gal. 5, 22, lect. 6 (éd. Marietti, n° 330).

[1048] Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite Venez les bénis de mon Père; possédez le Règne préparé pour vous depuis la fondation du monde" (Mt 25, 34).

	approuvé des hommes, c'est-à-dire ceux qui font partie de son Règne reçoivent leur approbation : <)Celui qui a été éprouvé par l'or et trouvé parfait, à celui-là sera une gloire éternelle." 1130. — **3**. Lorsque <l'Apôtre> ajoute *19 Poursuivons donc ce qui contribue, etc.*, il déduit par cette exhortation la conclusion qu'il s'est proposée. Puisque, dit-il, le Règne de Dieu consiste dans la justice, dans la paix et dans la joie spirituelles, donc, pour que nous puissions parvenir au Règne de Dieu, poursuivons ce qui contribue à la paix, c'est-à-dire appliquons-nous à accomplir ce qui nous <permettra> de conserver la paix chrétienne : "Recherchez la paix avec tous, et la sainteté sans laquelle nul ne verra Dieu." — Et observons mutuellement ce qui contribue à l'édification, c'est-à-dire ce par quoi nous pouvons nous édifier mutuellement; en d'autres termes, conservons le bien et excitons-nous <à faire> mieux "Puisque vous désirez si ardemment les dons, spirituels, faites que pour l'édification de l'Eglise vous en abondiez." Or cela se réalisera si nous vivons dans la justice et dans la joie spirituelles. **1131. — D**. <L'Apôtre> expose la quatrième raison, en disant : 20 *Ne va pas pour un aliment, etc.* Cette raison se fonde sur le respect des œuvres divines; nous devons à Dieu cette déférence de ne pas détruire, pour quelque avantage corporel, ce qu'il a fait. C'est bien ce que <l'Apôtre> dit Ne va pas pour un aliment, qui profite au corps, détruire l'œuvre de Dieu. Ce qu'il ne faut pas entendre de toute œuvre de Dieu, car tout ce qui sert à la nourriture de l'homme, comme les plantes de la terre et la chair des animaux que Dieu donne à l'homme pour nourriture, comme on le voit dans la Genèse est l'œuvre de Dieu; mais il faut l'entendre de l'œuvre de la grâce qu'il opère spécialement en nous-mêmes : "C'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire, selon sa bonne volonté." Nous ne devons donc pas détruire cette œuvre de Dieu dans le prochain à cause de notre nourriture, comme semblaient le faire ceux qui, en en usant indifféremment, le troublaient et le scandalisaient.

Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 20b à 23]**
	[n° 1132] 20b Assurément, toutes choses sont pures, mais telle chose est mauvaise pour l'homme qui mange en succombant au scandale. [n° 1134] 21 Il est bon de ne pas manger de chair et de ne pas boire de vin, et de ne rien faire qui offense, scandalise ou affaiblisse ton frère. [n° 1136] 22 Toi, as-tu la foi ? Garde-la pour toi-même devant Dieu. Bienheureux celui qui ne se juge pas lui-même dans ce qu'il éprouve comme bon! [n° 1139] 23 Mais celui qui fait une distinction, s'il mange, est condamné, parce que cela ne procède pas de la foi. Or tout ce qui ne procède pas de la foi est péché.
[86227] Super Rom., cap. 14 l. 3 Postquam apostolus posuit rationem ad ostendendum, quod non debemus cum scandalo proximorum indifferenter sumere omnia, hic ostendit qualiter aliqui cibi possunt esse mundi et immundi. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quae sunt munda ex sua natura, dicens *omnia quidem*, quae scilicet ad escam hominis pertinere possunt, *munda sunt*, scilicet ex sui natura, quia ex sui natura non habent quod animam hominis inquinent, secundum illud Matth. XV, 11. — *non enim omne quod intrat in os inquinat hominem*. I Tim. IV, 4. — *omnis creatura Dei bona*. Dicebantur autem in lege quaedam immunda, non natura, sed significatione, ut patet Lev. XI, 2 ss. Sed et hanc immunditiam Christus removit, implendo veteris legis figuras. Unde dictum est Petro, Act. X, 15. — *quod Deus purificavit, tu ne commune dixeris*, id est immundum. Secundo, ibi *sed malum est homini*, etc., ostendit qualiter aliquis cibus homini possit fieri immundus, ut scilicet ex eius esu secundum animam inquinetur, quod quidem ostendit fieri dupliciter. Primo ex eo	**1132. —** Après[1049] avoir exposé un raisonnement qui démontre que nous ne devons pas, au scandale du prochain, user indifféremment de tous <les aliments> [n° 1122], l'Apôtre montre ici comment certains aliments peuvent être purs et impurs. Et à cet effet il fait deux choses **I**. Il indique d'abord les choses qui sont pures par leur nature, en disant : *Assurément, toutes choses*, c'est-à-dire toutes les choses qui peuvent servir à la nourriture de l'homme, *sont pures*, c'est-à-dire par leur propre nature, parce que par leur propre nature elles n'ont rien qui puisse souiller l'âme de l'homme, selon ce passage de Matthieu : "Ce n'est pas tout ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui souille l'homme[1050]"; et de <Paul> à Timothée "Toute créature de Dieu est bonne." Or, dans la Loi, certaines choses étaient appelées impures, non à cause de leur nature, mais à cause de leur signification, comme on le voit au chapitre **11** du Lévitique**.** Mais le Christ, en accomplissant les figures de la Loi ancienne, a supprimé cette impureté. Aussi est-il dit à Pierre : "Ce que Dieu a purifié, toi

[1049] Somme Théologique Ia-2ae Q. 102, a. 6 sol. 1.
[1050] Mc 15, 11. Le mot omne (tout) figure dans certains manuscrits. Voir DOM SABATIER, Bibi. sacr., t. III (Notae ad versionem antiquam), p. 90.

quod aliquis cibum quemcumque cum scandalo proximorum manducat; secundo ex eo quod contra conscientiam manducat, ibi *beatus qui non iudicat*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quid circa esum ciborum sit malum, dicens : licet omnia ex sui natura sint munda, sed tamen *malum est homini qui manducat*, quemcumque cibum, *per offendiculum*, id est, cum confusione et scandalo proximorum. Matth. XVIII, 7. — *vae homini illi per quem scandalum venit*. Secundo ostendit quid circa huiusmodi usum ciborum sit bonum, dicens *bonum est non manducare carnem et non bibere vinum*; quorum primum praecipuum esse videtur inter cibos, secundum inter potus. Et ab his quidem abstinere ponit bonum esse, vel propter carnis concupiscentiam edomandam, secundum illud Eph. V, 18. — *nolite inebriari vino in quo est luxuria*; vel etiam ut homo reddatur habilior ad spiritualia contemplanda, secundum illud Eccle. II, 3. — *cogitavi a vino abstrahere carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam*. Sed hoc non intendit hic apostolus dicere, sed quod bonum est his non uti cum scandalo proximorum, quod quidem apparet ex hoc quod subditur *neque in quo frater tuus offenditur*, et cetera. Quod dico, non solum dico de vino et carnibus quod bonum est eis non uti, sed quocumque alio cibo; *frater tuus offenditur*, id est turbatur contra te, quasi illicite agentem, per quod pax eius perturbatur, *aut scandalizatur*, id est, ad casum peccati provocatur, propter quod laeditur eius iustitia, *aut infirmatur*, id est saltem in dubitationem venit, utrum hoc quod agitur sit licitum, per quod eius spirituale gaudium diminuitur. Unde et ipse apostolus dicit 1 Co VIII, 13. — *si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem*. Sed cum licitum sit his cibis uti, si est ab his abstinendum propter hoc quod vitetur scandalum proximorum, videtur pari ratione quod ab omnibus licitis quae non sunt necessaria ad salutem, sicut sunt necessaria iustitia, pax et spirituale

ne l'appelle pas commun ", c'est-à-dire impur.

II. Puis, [n° 1133] <en disant :> : *mais telle chose est mauvaise pour l'homme, etc*., <l'Apôtre> montre comment un aliment peut devenir impur pour l'homme, c'est-à-dire que par l'usage qu'il en fait il souille son âme; ce qui arrive manifestement de deux manières :

A) En premier lieu, lorsqu'on fait usage d'un aliment quelconque au scandale du prochain.

B) En second lieu, lorsqu'on mange contre sa conscience [n° 1138] : Bien heureux celui qui ne se juge pas lui-même, etc.

1133. — A. Sur le premier point <l'Apôtre> fait trois choses :

1. Il montre premièrement ce qui est mauvais dans l'usage des aliments, en disant : *Bien que par nature toutes choses soient pures,* cependant telle chose est mauvaise pour l'homme qui mange n'importe quel aliment en succombant au scandale, c'est-à-dire pour la confusion et le scandale du prochain "Malheur à l'homme par qui le scandale arrive."

1134. — 2. Il montre deuxièmement ce qui est bon dans l'usage de ces aliments, en disant : 21 *Il est bon de ne pas manger de chair et de ne pas boire de vin;* la première mention regarde principalement les aliments, la seconde la boisson. Et <l'Apôtre> établit qu'il est bon de s'en abstenir, soit pour dompter la concupiscence de la chair, selon ces paroles de Paul aux Ephésiens : "Ne vous enivrez pas du vin qui renferme la luxure "; soit même pour rendre l'homme plus capable de contempler les réalités spirituelles, selon ce passage de l'Ecclésiaste : "J'ai pensé dans mon cœur à détourner ma chair du vin, afin de porter mon esprit à la sagesse." Toutefois ce sens n'est pas dans l'intention de l'Apôtre, mais il veut dire qu'il est bon de ne pas user de ces aliments <pour éviter> le scandale du prochain. Et du reste, ce qui suit le montre manifestement et de ne rien faire qui offense, scandalise ou affaiblisse ton frère. Ce que je dis, non seulement je le dis à propos du vin et des chairs dont il est bon de s'abstenir, mais de n'importe quel autre aliment qui offense ton frère, c'est-à-dire qui le soulève dans son

gaudium, sit propter proximorum scandalum abstinendum. Et ita videtur quod homini non liceat sua repetere cum scandalo proximi. Sed dicendum est quod si scandalum ex infirmitate vel ex ignorantia proveniat eorum qui propter hoc scandalizantur, ad vitandum hoc scandalum, debet homo a licitis abstinere, si non sunt necessaria ad salutem. Hoc enim est scandalum pusillorum, quod dominus vitari iubet, Matth. XVIII, 10. — *videte ne contemnatis unum ex his pusillis*. Si vero huiusmodi scandalum ex malitia proveniat eorum qui scandalizantur, tale scandalum est quasi Pharisaeorum, quod dominus, Matth. c. XV, 12 ss., docuit esse contemnendum. Unde ad vitandum huiusmodi scandalum non oportet a licitis abstinere. Sed tamen circa scandalum pusillorum attendendum est, quod propter illud vitandum tenetur homo usum licitorum differre, quousque reddita ratione hoc scandalum amoveri possit. Si vero ratione reddita, adhuc scandalum maneat, iam non videtur ex ignorantia vel ex infirmitate procedere sed ex malitia : et sic iam pertinebit ad scandalum Pharisaeorum. Tertio excludit quamdam excusationem. Posset enim aliquis dicere : licet proximus scandalizetur de hoc quod indifferenter ego cibis utor, tamen ad ostensionem meae fidei, per quam certum est hoc mihi licere, volo indifferenter cibis uti. Sed hanc rationem excludens apostolus dicit *tu*, qui scilicet indifferenter cibis uteris, *fidem habes*, rectam apud temetipsum, per quam constat licitum esse his cibis uti. Bona quidem et laudabilis est fides ista, sed habe eam in occulto, *coram Deo*, cui talis fides placet, Eccli. I, 34 s. : *beneplacitum est Deo fides et mansuetudo*. Quasi dicat : non oportet quod fidem istam manifestes per operis executionem, ubi hoc fit cum scandalo proximorum. Sed contra videtur esse quod

trouble contre toi, comme si tu agissais d'une manière illicite, et par suite de quoi sa paix est perturbée; ou qui le scandalise, c'est-à-dire qui le provoque à tomber dans le péché et qui en raison de cela lèse sa justice; ou qui l'affaiblisse, c'est-à-dire qui le jette au moins dans le doute en se demandant si ce qu'on a fait est licite, ce qui diminue sa joie spirituelle. Aussi l'Apôtre dit-il lui-même : "Si un aliment scandalise mon frère, je ne mangerai plus de chair, afin de ne pas scandaliser mon frère."

1135. — Cependant[1051], puisqu'il est licite d'user de ces aliments, si, pour éviter le scandale du prochain, il faut s'en abstenir, pour une raison analogue il semble qu'il faille s'abstenir de toutes les choses licites, qui ne sont pas nécessaires au salut, comme le sont la justice, la paix et la joie spirituelles. Il semble donc qu'il ne soit pas permis à l'homme de réclamer ce qui lui appartient au scandale du prochain.

Il faut dire que si le scandale vient de la faiblesse ou de l'ignorance de ceux qui en prennent occasion de se scandaliser, pour éviter ce scandale, l'homme doit s'abstenir des choses licites dans la mesure où elles ne sont pas nécessaires au salut. Tel est, en effet, le scandale des petits que le Seigneur ordonne d'éviter : "Prenez garde de mépriser un seul de ces petits; parce que, je vous le dis, leurs anges voient sans cesse dans le ciel la face de mon Père qui est dans les cieux." Mais si un tel scandale provient de la malice de ceux qui se scandalisent, ce scandale est semblable à celui des pharisiens que le Seigneur nous a enseigné à mépriser**.** Donc, pour éviter un tel scandale il ne faut pas s'abstenir des choses licites. Toutefois, à l'égard du scandale des petits, il faut remarquer que, pour l'éviter, on est tenu de différer l'usage des choses licites jusqu'à ce que l'on puisse, après avoir donné une explication, l'écarter. Mais si, après avoir donné l'explication, le scandale demeure

[1051] Lieux parallèles : 5. Th. 2a-2 Q. 43, a. 7 et 8; 3a, Q. 42, a. 2;

4 Sentences dist. 38, Q. 2, a. 4, Q. 1, 2, 3; Contra tmpugn. De, cuit, et relig., c. 15; Super Maul,. 15, 14 (éd. Marietti, n° 1308).

dicitur supra X, 10. — *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*. Non ergo videtur quod sufficiat corde solum coram Deo fidem habere, sed oportet huiusmodi fidem proximo manifestare, confitendo. Dicendum est autem quod eorum quae sunt fidei, quaedam sunt quae non sunt perfecte per Ecclesiam manifestata, sicut in primitiva Ecclesia nondum erat perfecte declaratum apud homines quod illi qui erant ex Iudaeis conversi non tenerentur legalia observare, et sicut tempore Augustini nondum erat per Ecclesiam declaratum quod anima non esset ex traduce. Unde in huiusmodi sufficit homini quod fidem habeat coram Deo, nec oportet quod fidem suam propalet cum scandalo proximorum, nisi forte apud eos qui habent de fide determinare. Quaedam vero sunt ad fidem pertinentia iam per Ecclesiam determinata, et in talibus non sufficit fidem habere coram Deo, sed oportet quod coram proximo fidem quis confiteatur, quantumcumque ex hoc aliquis scandalizetur, quia veritas doctrinae non est dimittenda propter scandalum, sicut nec Christus veritatem suae doctrinae propter scandalum Pharisaeorum dimisit, ut habetur Matth. c. XV, 12 ss. Sciendum etiam quod licet circa talia oporteat quod homo fidem suam manifestet confessione verborum, non tamen oportet quod eam manifestet executione operis, sicut si aliquis tenet fide uti matrimonio esse licitum, non requiritur ab eo quod matrimonio utatur ad fidei suae manifestationem. Et sic etiam non requirebatur ab eis, qui rectam fidem habebant, quod fidem suam usu ciborum manifestarent. Poterant enim manifestare verbotenus confitendo. Deinde cum dicit *beatus qui non iudicat*, etc., ostendit

encore, il semble qu'il ne vienne plus de l'ignorance ou de la faiblesse, mais de la malice, et qu'il appartienne alors au scandale des pharisiens.

1136. — 3. En troisième lieu, <l'Apôtre> écarte une excuse. En effet, on pourrait dire : Bien que le prochain soit scandalisé de ce que moi j'use indifféremment des aliments, cependant pour montrer ma foi, d'après laquelle il est certain que cela m'est permis, je veux en user indifféremment. Mais l'Apôtre, écartant ce prétexte, dit : 22 Toi, c'est-à-dire toi qui uses indifféremment des aliments, as-tu la foi droite en toi-même, cette foi par laquelle il est certain qu'on peut licitement user de ces aliments ? Cette foi est bonne et louable, mais garde-la dans le secret devant Dieu, à qui elle est agréable : "Ce qui est agréable <à Dieu>, c'est la foi et la douceur." Comme si <l'Apôtre> disait : Il ne faut pas que tu manifestes cette foi par l'accomplissement des œuvres, lorsque cela se fait au scandale du prochain.

1137. — Mais[1052] cela semble contredit par ce verset du chapitre **10. —** "on croit de cœur pour la justice et on confesse de bouche pour le salut." On voit donc qu'il ne suffit pas seulement d'avoir la foi de cœur devant Dieu, mais qu'il faut manifester cette foi au prochain en la confessant.

On répondra en disant que, parmi les vérités qui sont de foi, certaines ne sont pas parfaitement manifestées par l'Eglise. Ainsi, dans l'Eglise primitive, il n'était pas parfaitement défini que ceux qui s'étaient convertis parmi les Juifs n'étaient plus tenus d'observer les prescriptions légales; et de même, au temps d'Augustin[1053] il n'était pas encore défini par l'Église que l'âme ne se transmettait pas[1054]. Donc en ce domaine, il

[1052] Lieux parallèles : Somme Théologique 3a, Q. 3, a. 2; 3 Sentences dist. 29, a. 8, Q. 2, sol. 3; De quodlibet 9, Q. 7, a. 1; Ad Rom. 10, 10, lect. 2 (éd. Marietti, n° 831".).

[1053] Voir SAINT AUGUSTIN, De libero arbitrés III, xxI, 59-62 (BA 6, 434-445); Lettre CLXVI (PL 33, 720-733; CSEL 44, 545-585).

[1054] Il s'agit du difficile problème de l'origine de l'âme qui "est une question non résolue dans les textes d'Augustin " (Edouard-Henri WÉBER, La Personne humaine au xiii' siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme, p. 32). Contrai rement à beaucoup de médiévaux qui sollicitent les textes augus tiniens (et parfois les fabriquent) pour les accorder à la

quomodo ciborum usus efficitur aliquibus immundus, ex eo quod est contra conscientiam. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid circa hoc sit bonum, ut scilicet de eo quod homo non facit non habeat conscientiam remordentem. Unde dicit *beatus qui non iudicat semetipsum*, id est cuius conscientia eum non reprehendit vel condemnat, *in eo quod probat*, id est approbat esse faciendum. Sed hoc est intelligendum, si recta fide approbet esse aliquid faciendum. Si autem falsa opinione approbat aliquid esse faciendum, puta si arbitratur obsequium se praestare Deo, de eo quod discipulos Christi interficit, ut dicitur Io. XVI, 2, non excusatur ex eo quod circa hoc non iudicat semetipsum; imo beatior esset si circa hoc eum conscientia reprehenderet, inquantum per hoc a peccato magis prohiberetur. Sed in his quae sunt licita, est intelligendum quod hic apostolus dicit. Hoc enim ad gloriam hominis pertinet quod eum sua conscientia non reprehendat. 2 Co I, 12. — *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*. Iob XXVII, 6. — *neque enim reprehendit me cor meum in omni vita mea*. Secundo ostendit quid circa hoc sit malum, ut scilicet contra conscientiam agat. Unde dicit *qui autem discernit*, id est, qui habet opinionem falsam quod oportuit cibos discernere, *si manducaverit*, scilicet cibos quos reputat esse illicitos, *damnatus est*, ex hoc quod quantum in ipso est, habet voluntatem faciendi quod est illicitum, et sic *delinquit*

suffit à l'homme d'avoir la foi devant Dieu, mais il ne faut pas la proclamer au scandale du prochain, si ce n'est peut-être devant ceux qui ont le pouvoir de définir ce qui est de foi. En revanche, d'autres vérités appartiennent à la foi et sont déjà définies par l'Eglise; à leur égard il ne suffit pas d'avoir la foi devant Dieu, mais il faut confesser sa foi devant le prochain, quel que soit le scandale qu'il en résulte, parce que la vérité de la doctrine ne doit pas être délaissée à cause du scandale, à l'exemple du Christ qui n'a pas délaissé la vérité de sa doctrine à cause du scandale des pharisiens, comme on le voit dans <l'évangile de> Matthieu**.** Il faut savoir aussi que, bien qu'à l'égard de ces vérités l'homme doit manifester sa foi par la confession en paroles, il ne doit cependant pas la manifester par l'accomplissement des œuvres; ainsi ne requiert-on pas de celui qui tient de foi qu'il est licite d'user du mariage qu'il en use pour la manifestation de sa foi. De même il n'était pas requis de ceux qui avaient une foi droite qu'ils manifestent leur foi en faisant usage des aliments. Car ils pouvaient la manifester en la confessant seulement en paroles.

1138. — B. En ajoutant[1055] — Bienheureux celui qui ne se juge pas, etc., <l'Apôtre> montre comment l'usage des aliments devient impur pour quelques-uns, du fait même que cet usage s'oppose à la conscience. Sur ce point il fait trois choses [n° 1139 et 1140].

1. Il montre premièrement ce qui est bien à ce propos, à savoir que la conscience ne

---

doctrine de l'Eglise, saint Thomas, avec son habituelle lucidité critique, prend acte des hésitations du grand Docteur de l'Occident. Dire que l'âme se transmet, signifie que l'âme est transmise par les parents à l'embryon au moment de l'acte générateur. "Transmettre " se disant en latin traducere, cette thèse a reçu le nom de traducianisme l'hypothèse inverse, qui affirme que l'âme est créée par Dieu direc tement et infusée ensuite dans l'embryon, a reçu le nom de créatia nisme (c'est la doctrine retenue par l'Eglise). Sans doute saint Augustin a-t-il commencé par combattre le traducianisme quasi matérialiste de Tertullien (la matière ne peut pas produire de l'esprit), mais, tout en déclarant sa perplexité, il n'écarte pas abso lument un traducianisme spiritualiste selon lequel l'ême de l'enfant viendrait des parents, ce qui rendrait compte de la transmission du péché originel (DTC, t. I, col. 2359-2361). — Voir aussi chap. 5, v. 12; leçon 3, n°408, n. 1, p. 219.

[1055] Lieux parallèles Somme Théologique 1 Q. 19, a. 5; 2 Sentences dist. 39, Q. 3, a. 2 et 3; De veritate, Q. 17, a. 4; De malo, Q. 2, a. 2, sol. 8; De quodlibet 3, Q. 12, a. 2; 8, Q. 6, a. 3.

proprio iudicio condemnatus, ut dicitur Tit. III, 11. Tertio assignat causam eius quod dixerat dicens *quia non ex fide*; ideo scilicet condemnatus est. Potest autem hic fides dupliciter accipi : uno modo de fide quae est virtus, alio modo secundum quod fides dicitur conscientia. Et hae duae acceptiones non differunt nisi secundum differentiam particularis et universalis. Id enim quod universaliter fide tenemus, puta usum ciborum esse licitum vel illicitum, conscientia applicat ad opus quod est factum vel faciendum. Dicitur ergo, ideo eum qui manducat et discernit, esse condemnatum, quia hoc non est ex fide, imo est contra fidem, id est contra veritatem fidei et contra conscientiam facientis. Hebr. XI, 6. — *sine fide impossibile est placere Deo*. Et quod haec sit sufficiens causa condemnationis, ostendit subdens *omne autem quod non est ex fide peccatum est*. Ex quo videtur quod, sicut dicitur in Glossa omnis vita infidelium peccatum sit, sicut omnis vita fidelium est meritoria, inquantum ad Dei gloriam ordinatur, secundum illud 1 Co c. X, 31. — *sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*. Sed dicendum est quod aliter se habet fidelis ad bonum, et infidelis ad malum. Nam in homine qui habet fidem formatam nihil est damnationis, ut supra VIII, 1 dictum est. Sed in homine infideli cum infidelitate est bonum naturae. Et ideo cum aliquis infidelis ex dictamine rationis aliquod bonum facit, non referendo ad malum finem, non peccat. Non tamen opus eius est meritorium, quia non est gratia informatum. Et hoc est quod in Glossa dicitur : *nihil bonum est sine summo bono*, id est, nullum bonum meritorium est sine gratia Dei, et *ubi deest agnitio vitae aeternae et incommutabilis veritatis*, quae scilicet est per fidem, *falsa virtus est in optimis moribus*, inquantum scilicet non refertur ad finem beatitudinis aeternae. Cum vero homo infidelis aliquid agit ex eo quod infidelis est, manifestum est quod peccat. Unde in Glossa cum dicitur :

tourmente pas l'homme sur ce qu'il n'a pas fait. Aussi dit-il : *Bienheureux celui qui ne se juge pas lui-même*, c'est-à-dire que la conscience ne reprend pas ou ne condamne pas, dans ce qu'il éprouve comme bon, c'est-à-dire dans ce qu'il approuve comme devant être fait. Entendez : s'il approuve avec une foi droite qu'une chose doit être faite. Mais si par une opinion fausse il estime rendre un culte à Dieu en mettant à mort les disciples du Christ, comme on le dit dans <l'évangile de> Jean**,** il est inexcusable pour ne s'être pas jugé lui-même. Au contraire, il serait plus heureux si sa conscience l'en reprenait, selon que ses reproches l'éloigneraient davantage du péché. Mais dans le domaine des choses qui sont licites, il faut comprendre ce que dit ici l'Apôtre : il appartient, en effet, à la gloire de l'homme que sa conscience ne lui fasse pas de reproche : "Ce qui fait notre gloire, c'est ce témoignage de notre conscience : nous nous sommes conduits dans ce monde, et plus particulièrement envers vous, avec la simplicité du cœur et la sincérité de Dieu, et non point selon la sagesse charnelle, mais selon la grâce de Dieu**.** "Et : "Mon cœur ne me reproche rien dans toute ma vie."

1139. — 2. Deuxièmement, <l'Apôtre> montre ce qui est mal à ce propos, à savoir d'agir contre sa conscience. Aussi dit-il : 23 *Mais celui qui fait une distinction*, c'est-à-dire celui qui a une opinion fausse d'après laquelle il faut faire une distinction dans les aliments, s'il mange, à savoir des aliments qu'il répute illicites, est condamné, étant donné qu'il dépend de lui d'avoir la volonté de faire ce qui est illicite, et par conséquent "il pèche, puisqu'il est condamné par son propre jugement**,** comme le dit <Paul> dans son épître à Tite.

1140. — 3. Troisièmement, <l'Apôtre> donne la raison de ce qu'il avait avancé, en disant : *parce que cela ne procède pas de la foi*, c'est-à-dire voilà pourquoi il est condamné. Or ce mot "foi" peut être pris ici de deux manières : d'abord pour la foi qui est une vertu, ensuite pour la foi selon qu'elle signifie la conscience[1056]. Et ces deux acceptions n'ont

[1056] Voir Glosa in Rom. XIV, 23 (GPL, col. 1519G).

opus omne quod non est ex fide, peccatum est, sic est intelligendum : omne quod est contra fidem vel contra conscientiam, peccatum est, et si ex genere suo bonum esse videatur, puta si Paganus ad honorem suorum deorum virginitatem servet, vel eleemosynam det, hoc ipso peccat. Tit. I, 15. — *coinquinatis et infidelibus nihil mundum est, sed inquinatae sunt eorum et mens, et conscientia*.	d'autre différence entre elles que celle du particulier et du général. Car ce que nous tenons en général par la foi, par exemple que l'usage des aliments est licite ou illicite, la conscience l'applique à l'œuvre qui a été accomplie ou à accomplir[1057]. <L'Apôtre> dit donc que celui qui mange et fait une distinction est pour cette raison condamné, parce que cela n'est pas de foi, au contraire cela est contre la foi, c'est-à-dire contre la vérité de la foi et contre la conscience de celui qui agit "Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu." Et que cette cause de condamnation soit suffisante, il le montre en ajoutant : Or tout ce qui ne procède pas de la foi est péché. De là il est évident que, selon le commentaire de *la Glose*[1058], "toute la vie des infidèles est péché ", comme toute la vie des fidèles est méritoire, en tant qu'elle est ordonnée à la gloire de Dieu, suivant ce passage de la première épître aux Corinthiens "Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu." **1141. —** Cependant[1059] il faut dire que la conduite du fidèle à l'égard du bien est différente de celle de l'infidèle à l'égard du mal. Car dans l'homme dont la foi est formée, il n'y a aucune condamnation, comme <l'Apôtre> l'a dit plus haut [n° 595]. Mais dans l'homme infidèle le bien de la nature demeure malgré son infidélité. Voilà pourquoi quand un infidèle, sous la prescription (dictamen) de la raison, accomplit quelque bien sans le rapporter à une fin mauvaise, il ne pèche pas. Cependant son œuvre est sans mérite, parce qu'elle n'est pas informée par la grâce. C'est ce que dit *la Glose* : "Il n'est pas de bien sans le bien souverain t>, c'est-â-dire il n'est pas de bien méritoire sans la grâce de Dieu, "et là où manque la connaissance de la vie éternelle et de l'immuable vérité", à savoir

[1057] Un rapport analogue existe en français : l'expression " de bonne foi signifie à peu près " en conscience." La foi, comme vertu, est du côté des vérités générales; la foi, comme conscience, est du côté des réalités particulières.

[1058] Glosa in Rom. XIV, 23 (GPL, col. 1520 A; GOS, t. IV, p. 303b).

[1059] Lieux parallèles Somme Théologique 2a-2ae, Q. 10, a. 4; Q. 23, a. 7, sol. 1; 2 Sentences dist. 41, Q. 1, a. 2; 4 Sentences dist. 39, Q. 1, a. 2, sol. 5; De mais, Q. 2, a. 5, sol. 7; Ad Tit. 1, 15, lect. 4 (éd. Marietti, n° 39."

	celle qui procède de la foi, "on y trouve la fausse vertu même dans les mœurs les meilleures[1060]", en ce sens qu'elle ne se rapporte pas à la fin de la béatitude éternelle. Mais quand l'homme infidèle fait quelque chose en tant qu'infidèle, il est évident qu'il pèche. Aussi, lorsque *la Glose*[1061] dit : "Toute œuvre qui ne procède pas de la foi est un péché ", il faut comprendre cela de la manière suivante : toute œuvre qui est contre la foi ou contre la conscience est un péché, bien que de par sa nature elle semble bonne. Par exemple, si un païen, en l'honneur de ses dieux, garde la virginité ou donne l'aumône, en cela même il pèche "Pour les impurs et les infidèles, rien n'est pur; leur esprit même et leur conscience sont souillés."
Caput 15	CHAPITRE 15
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 13]**
	[n° 1142] 1 Or nous devons, nous qui sommes plus forts, supporter les faiblesses des faibles, et ne point <rechercher ce qui> nous plaît. [n° 1143] 2 Que chacun de vous plaise à son prochain en vue du bien, pour l'édification. [n° 1145] 3 Car le Christ ne s'est pas complu en lui-même mais, ainsi qu'il est écrit : "Les outrages de ceux qui t'outragent sont tombés sur moi." [n° 1148] 4 Car tout ce qui a été écrit a été écrit pour notre instruction, afin que, par la patience et par la consolation des Ecritures, nous ayons l'espérance. [n° 1149] 5 Et que le Dieu de la patience et de la consolation vous donne d'être unis de sentiment les uns avec les autres selon Jésus-Christ, 6 afin que, d'un cœur unanime et d'une même bouche, vous honoriez Dieu, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ. [n° 1150] 7 C'est pourquoi accueillez-vous les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis pour l'honneur de Dieu. [n° 1153] 8 Car je dis que le Christ Jésus a été

[1060] Glosa in Rom. XIV, 23 (GPL, col. 1520 A; GOS, t. IV, p. 303b).

[1061] Glosa in Rom. XIV, 23 (GPL, col. 1520 A).

	le ministre de la circoncision pour <montrer> la véracité de Dieu, pour confirmer les promesses <faites> aux pères; [n° 1155] 9 et les nations honorent Dieu pour sa miséricorde, comme il est écrit : "C'est pourquoi je te confesserai parmi les nations, Seigneur, et je chanterai ton nom." [n° 1159] : 10 Et <l'Ecriture> dit encore "Réjouissez-vous, nations, avec son peuple." [n° 1160] 11 Et ailleurs : "Louez le Seigneur toutes les nations, et magnifiez-le tous les peuples." [n° 11161] 12 Et Isaïe dit de son côté : "Elle paraîtra la racine de Jessé, et celui qui se lèvera pour régir les nations, c'est en lui que les nations espéreront." [n° 1162] 13 Que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute joie et de paix dans votre acte de foi, afin que vous abondiez dans l'espérance et dans la vertu de l'Esprit-Saint.
[86228] Super Rom., cap. 15 l. 1 Supra apostolus docuit quod maiores debent scandala infirmorum vitare, hic docet quod maiores debent etiam infirmitates minorum sustinere. Et circa hoc duo facit. Primo proponit admonitionem; secundo manifestat eam, ibi *unusquisque vestrum*, et cetera. Ista admonitio duo continet, quorum primum pertinet ad exteriorem exhibitionem. Unde dicit : non solum debemus scandala infirmorum vitare, sed etiam nos qui sumus *firmiores* in fide, *debemus sustinere imbecillitates infirmorum*. Sicut enim in materiali aedificio eliguntur aliqua firmiora ad sustinendum totum aedificii pondus quod ex fragiliori materia superponitur, sicut sunt fundamenta et columnae; ita etiam in spirituali Ecclesiae aedificio, non solum eliguntur, sed efficiuntur aliqui firmiores, ut sustineant pondus aliorum. Unde in Ps. LXXVI, 4 dicitur : *ego confirmavi columnas eius*. Et Gal. VI, 2. — *alter alterius onera portate*. Sustinent autem firmiores imbecillitates infirmorum, dum eorum defectus patienter ferunt, et pro posse	**1142. —** Après[1062] avoir enseigné [n° 1081] que les plus forts doivent éviter de scandaliser les faibles, l'Apôtre enseigne ici que les plus forts doivent aussi supporter les faiblesses des plus petits. Et à cet effet il fait deux choses **I)** Il commence par donner un avertissement. **II)** Puis, il l'explique [n° 1143] : *2 Que chacun de vous plaise*, etc. **I**. Cet avertissement comprend deux parties, dont la première regarde sa manifestation extérieure. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *Non seulement nous devons éviter de scandaliser les faibles*, mais[1063] nous aussi, qui sommes plus forts dans la foi, nous devons supporter les faiblesses des faibles. Car de même que dans un édifice matériel on choisit des matériaux plus solides pour soutenir tout le poids de l'édifice, sur lequel reposent des matériaux plus fragiles, telles sont les fondations et les colonnes; de même dans l'édifice spirituel de l'Eglise, non seulement certains sont choisis, mais ils sont rendus plus forts pour supporter le poids des autres. D'où ce qui est écrit dans un psaume : "C'est moi qui ai affermi ses colonnes." Et <dans l'épître

[1062] Lieux parallèles 1 Ad Cor. 3, 10, lece. 2 (éd. Marietti, n° 148). Somme Théologique 2 Q. 4, a. 7, sol. 4.

[1063] Lieu parallèle Somme Théologique 3a, Q. 42, a. 1.

sublevare nituntur. Secundum autem pertinet ad interiorem intentionem. Unde dicitur : et non debemus *nobis placere*, ita scilicet ut semper illud velimus impleri quod nobis placet, sed debemus condescendere voluntatibus aliorum, ut faciamus ea quae aliis placent et quae eis sunt utilia. 1 Co X, 33. — *sicut et ego per omnia omnibus placeo*. Deinde cum dicit *unusquisque vestrum*, etc., manifestat propositam admonitionem, et primo quantum ad secundam partem; secundo quantum ad primam, ibi *propter quod suscipite invicem*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo exponit quod dixerat; secundo rationem inducit, ibi *etenim Christus non sibi*, et cetera. Dicit ergo primo : ita dictum est quod nos non debemus nobis placere, et hoc quidem est, quia *unusquisque nostrum*, qui sumus firmiores, debet placere *proximo suo* infirmo, id est, condescendere ei in his quae ei placent, non tamen in his quae mala sunt, sicut Is. XXX, 10 quidam requirunt : *loquimini nobis placentia*, et cetera. Et ideo subdit *in bonum*. Similiter etiam non debemus intendere ut hominibus placeamus propter humanum favorem vel gloriam, cum in Ps. LII, 6 dicatur : *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent*, sed ad honorem Dei, et utilitatem proximorum. Unde subdit *ad aedificationem*, id est propter hoc quod aliorum voluntati condescendentes, ipsi aedificentur in fide et dilectione Christi. Supra XIV, 19. — *quae aedificationis sunt, invicem custodiamus*. Deinde, cum dicit *etenim Christus*, assignat rationem eius quod dixerat exemplo Christi. Et primo proponit exemplum Christi; secundo ostendit eius exemplum esse a nobis imitandum, ibi *quaecumque scripta sunt*; tertio subiungit rationem, ut id implere possimus, ibi *Deus autem pacis* et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit exemplum, dicens : dictum est quod non debemus nobis placere, scilicet secundum nostram privatam voluntatem, *etenim Christus*, qui est caput nostrum, *non sibi placuit*, dum elegit pati pro nostra salute, et ea quae suae propriae voluntati erant

aux> Galates : "Portez les fardeaux les uns des autres." Or les plus forts supportent les faiblesses des faibles, lorsqu'ils portent patiemment leurs défauts et s'efforcent de les soutenir selon leur pouvoir.

La seconde partie regarde l'intention intérieure, aussi est-il dit : *Et nous ne devons point <rechercher ce qui> nous plaît*, c'est-à-dire vouloir que s'accomplisse toujours ce qui nous plaît, mais nous devons condescendre aux volontés des autres pour faire ce qui leur plaît et ce qui leur est utile : "Tout comme moi je cherche à plaire à tous en tout."

1143. — II. Puis, lorsqu'il dit : 2 *Que chacun de vous, etc*., il explique l'avertissement exposé, et

A) Premièrement, quant à la seconde partie.

B) Deuxièmement, quant à la première partie [n° 1150] : C'est pourquoi accueillez-vous les uns les autres, etc.

A. Sur le premier point il fait deux choses

1) Il expose ce qu'il avait dit.

2) Il en donne la raison [n° 1145] : Car le Christ ne s'est pas complu en lui-même, etc.

1144. — 1. <L'Apôtre> commence donc par dire : Il a été dit que nous, nous ne devons point <rechercher ce qui> nous plaît pour cette raison que chacun de nous, qui sommes les plus forts, doit plaire à son prochain qui est faible, c'est-à-dire doit condescendre â <sa faiblesse> en ce qui lui plaît, non cependant en ce qui est mal, à la manière de ceux qui, dans <le livre d'> Isaïe, demandent : "Dites-nous des choses qui nous plaisent, voyez pour nous des erreurs." Voilà pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *en vue du bien.* De même aussi, nous ne devons pas chercher à plaire aux hommes en vue d'une faveur ou d'une gloire humaine, puisqu'il est dit au psaume 52. — "Dieu a dispersé les os de ceux qui plaisent aux hommes; ils ont été confondus, parce que le Seigneur les a méprisés ", mais pour l'honneur de Dieu et l'utilité du prochain. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *pour l'édification,* c'est-à-dire pour que, condescendant à la volonté des autres, ils soient eux-mêmes édifiés dans la foi et dans la charité du Christ : "Observons mutuellement ce qui contribue à l'édification."

contraria, scilicet naturali voluntati humanae, ut impleret divinam, quae sibi et patri erat communis, secundum illud Matth. XXVI, 42. — *non mea voluntas, sed tua fiat*. Secundo ad hoc auctoritatem inducit, dicens *sed sicut scriptum est* in Psalmo ex persona Christi dicentis ad patrem : o pater, *improperia* Iudaeorum *improperantium tibi*, id est, te blasphemantium per sua mala opera et per hoc quod veritati tuae doctrinae contradicunt, *ceciderunt super me*, quia videlicet opprimere me voluerunt, quia voluntatem tuam eis proponebam, et eorum mala opera redarguebam. Io. XV, 24. — *sed oderunt me et patrem meum*. Potest et hoc referri ad peccata totius humani generis, quia omnia peccata quodammodo sunt improperia Dei, inquantum per ea lex Dei contemnitur. Is. I, 4. — *dereliquerunt dominum, blasphemaverunt sanctum Israel*. Sic ergo improperia improperantium Deo ceciderunt super Christum, inquantum ipse pro peccatis omnium mortuus est. Is. c. LIII, 6. — *Deus posuit in eo iniquitates omnium nostrum*. I Petr. II, 24. — *peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum*. Deinde, cum dicit *quaecumque enim scripta sunt*, etc., ostendit quod hoc exemplum Christi sit nobis imitandum, dicens *quaecumque enim scripta sunt* in sacra Scriptura, vel de Christo vel de membris eius, *scripta sunt ad nostram doctrinam*. Nulla enim necessitas fuit haec scribere, nisi propter nos, ut ex his instruamur. II Tim. III, v. 16. — *omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum et erudiendum*, et cetera. Quid autem in Scripturis ad nostram doctrinam contineatur, ostendit subdens *ut per patientiam et consolationem Scripturarum*, id est quas Scripturae continent. Continetur enim in sacra Scriptura patientia sanctorum in malis sustinendis. Iac. ult. : *patientiam Iob audistis*. Continetur etiam in eis consolatio, quam Deus eis exhibuit, secundum illud Ps. XCIII, 19. — *secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo,*

1145. — 2. Quand <l'Apôtre> dit : Car le Christ ne s'est pas complu, etc., il donne la raison de ce qu'il avait dit, par l'exemple du Christ. Et :

a) Il commence par proposer l'exemple du Christ.

b) Puis, il montre que nous devons imiter son exemple [n° 1148] : 4 Car tout ce qui a été écrit, etc.

c) Enfin, il y ajoute une raison pour que nous puissions l'accomplir [n° 1149] : Et que le Dieu de la patience, etc.

1146. — a. Sur le premier point, <l'Apôtre> fait deux choses :

— Il commence par proposer l'exemple <du Christ>, en disant : *On a dit que nous ne devons pas nous complaire en nous-mêmes*, c'est-à-dire selon notre volonté particulière, car le Christ, qui est notre Tête, ne s'est pas complu en lui-même, quand il a choisi de souffrir pour notre salut et ce qui était contraire à sa volonté propre, c'est-à-dire à sa volonté humaine naturelle, afin d'accomplir la volonté divine, qui lui était commune avec le Père, selon ce verset de Luc : "Que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne."

1147. — Puis il cite l'autorité de l'Ecriture, en disant : *mais, ainsi qu'il est écrit dans un psaume* à propos de la personne du Christ s'adressant au Père : O Père, les outrages des Juifs qui t'outragent, c'est-à-dire qui blasphèment contre toi par leurs mauvaises œuvres et par leur opposition à la vérité de ta doctrine, sont tombés sur moi**,** à savoir parce qu'ils ont voulu m'opprimer quand je leur proposais ta volonté et quand je blâmais leurs œuvres mauvaises : "Ils ont haï et moi et mon Père." Ce passage peut aussi se rapporter aux péchés de tout le genre humain, parce que tous les péchés sont en quelque sorte des outrages envers Dieu, en tant que par eux la Loi de Dieu est méprisée : "Ils ont abandonné le Seigneur, ils ont blasphémé le Saint d'Israël." Ainsi donc les outrages de ceux qui outragent Dieu sont tombés sur le Christ, en tant que lui-même est mort pour les péchés de tous : "<Dieu> a mis sur lui <les iniquités> de

consolationes tuae laetificaverunt animam meam. Unde et I Petr. I, 11 dicitur : *praenuntians eas, quae in Christo sunt, passiones*, quod pertinet ad patientiam, *et posteriores glorias*, quod pertinet ad consolationem. Quem autem fructum ex hac doctrina suscipiamus, ostendit subdens *spem habeamus*. Per hoc enim quod ex sacra Scriptura instruimur eos, qui patienter propter Deum tribulationes sustinuerunt, divinitus consolatos fuisse, spem accipimus, ut et ipsi consolemur, si in ipsis fuerimus patientes. Iob XIII, 15. — *et si occiderit me, in ipso sperabo*. Deinde cum dicit *Deus autem patientiae*, etc., quia videbatur nimis arduum ut purus homo possit exemplum Christi imitari, secundum illud Eccle. II, 12. — *quid est homo ut sequi possit regem, factorem suum ?* Ideo adhibet orationis suffragium, dicens *Deus autem patientiae*, scilicet dator, Ps. LXX, v. 5. — *tu es patientia mea, et solatii*, idest qui spiritualem consolationem largitur, 2 Co c. I, 3. — *pater misericordiarum et Deus totius consolationis, det vobis, a quo est omne datum optimum*, ut dicitur Iac. I, 17, *idipsum sapere in alterutrum*, idest ut invicem idem sapiatis, 2 Co ult. : *idem sapite, pacem habete*, non quidem secundum consensum in peccatum, sed *secundum Iesum Christum*, de quo dicitur Eph. II, 14. — *ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum. Ut*, per hoc quod idem sapiatis, *unanimes*, existentes per fidem et charitatis consensum, secundum illud Ps. secundum aliam litteram : *qui habitare facit unanimes in domo, uno ore*, idest una oris confessione, quae ex unitate fidei procedit, 1 Co I, 10. — *idipsum dicatis omnes*; ut, pro conformitate cordis, *honorificetis Deum*, omnium creatorem, idipsum etiam existentem *patrem domini nostri Iesu Christi*, per quem nos sibi in filios adoptavit. I Reg. II, 30. — *qui honorificaverit me, honorificabo eum*. Mal.

nous tous." — "Il a porté nos péchés dans son propre corps sur le bois[1064]."

1148. — b. Puis, lorsqu'il dit : 4 *Car tout ce qui a été écrit, etc.*, <l'Apôtre> montre que nous devons imiter cet exemple du Christ. Car tout ce qui a été écrit, dit-il, dans la sainte Ecriture, soit à propos du Christ, soit à propos de ses membres, a été écrit pour notre instruction. Car il n'y eut aucune nécessité d'écrire cela, si ce n'est pour nous, afin que nous en soyons instruits : "Toute Ecriture divinement inspirée est utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour former à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait et préparé à toute bonne œuvre."

<L'Apôtre> montre ce qui est contenu dans les Ecritures pour notre instruction, en ajoutant : afin que, par la patience et la consolation des Ecritures, c'est-à-dire qui sont contenues dans les Ecritures. Car dans la sainte Ecriture est contenue la patience des saints à supporter les maux : "Vous avez appris la patience de Job " En elles est aussi contenue la consolation que Dieu leur a donnée, selon ce verset du psaume "Selon la multitude de mes douleurs <qui étaient> dans mon cœur tes consolations ont réjoui mon âme." C'est de là qu'il est dit aussi : "En prédisant les souffrances du Christ", ce qui concerne la patience, "et les gloires qui devaient les suivre ", ce qui regarde la consolation.

<L'Apôtre> montre quel fruit nous recevons de cette doctrine, en ajoutant nous ayons l'espérance. Car, en apprenant par la sainte Ecriture que ceux qui ont supporté avec patience des tribulations pour Dieu ont été divinement consolés, nous concevons l'espérance d'être consolés nous-mêmes dans la mesure où nous avons été patients dans les mêmes tribulations : "Quand il me tuerait, c'est en lui que j'espérerais."

1149. — c. <L'Apôtre> ajoute ensuite : 5 Et que le Dieu de la patience, etc. Parce qu'il semblait extrêmement difficile que l'homme

[1064] Ps 67, 7. Il s'agit quasiment de la version du Psautier romain, à l'exception de la graphie du mot unanimes, lequel figure notamment dans le texte du Psautier mozarabe. Voir dans l'apparat cntlque en marge et en bas du texte du Psautier romain, éd. Dom Robert Weber, p. 148. Cette version est utilisée dans l'antienne de l'Introït Deus in loco suo du Gommun du Graduel romain (XI' dimanche après la Pentecôte, actuellement XVII' dimanche du temps per annum).

I, 6. — *si ego pater, ubi est honor meus ?* Deinde, cum dicit *propter quod suscipite invicem*, manifestat primam partem admonitionis, in qua dixerat quod firmiores debent imbecillitatem infirmorum sustinere. Et circa hoc duo facit. Primo resumit admonitionem; secundo inducit rationem exemplo Christi, ibi *sicut et Christus*, etc.; tertio subiungit rationem, ibi *Deus autem spei*, et cetera. Dicit ergo primo *propter quod*, id est, quia ea quae scripta sunt ad nostram doctrinam ordinantur, scilicet exempla Christi et aliorum sanctorum, consequenter, *suscipite invicem*, secundum charitatis affectum, ut scilicet unus sustineat ea quae sunt alterius, sicut vult se sustineri quantum charitas permittit : et unus alium etiam suscipiat ad adiuvandum et promovendum. Supra c. XIV, 1. — *infirmum in fide suscipite*. Deinde, cum dicit *sicut et Christus suscepit vos*, etc., assignat rationem exemplo Christi. Et, primo, ponit eius exemplum, dicens *sicut et Christus suscepit vos*, scilicet in sua protectione et cura. Is. XLII, 1. — *ecce servus meus, suscipiam eum*. Lc. I, 54. — *suscepit Israel puerum suum, recordatus misericordiae suae*. Et hoc *in honorem Dei*, in quem omnia referebat. Io. VIII, 49. — *honorifico patrem meum, et vos inhonorastis me*. Ex quo datur intelligi, quod nos invicem debemus suscipere in his quae pertinent ad honorem Dei. Secundo, ibi *dico enim Christum*, etc., manifestat quod dixerat. Et primo quidem quantum ad Iudaeos; secundo, quantum ad gentiles, ibi *gentes autem*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est quod Christus vos suscepit, qui estis congregati in unitate fidei ex Iudaeis et gentibus. Et hoc patet quantum ad utrosque. *Dico*, ergo, *Christum ministrum fuisse circumcisionis*. Est enim ipse auctor fidei quantum ad omnes, secundum illud Hebr. XII, 2. — *aspicientes in auctorem fidei*, et cetera. Sed in propria persona non exhibuit seipsum nisi Iudaeis, secundum illud Matth. XV, 24. — *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*. Is. XLII, 2. — *non audietur vox eius foris*. Et hoc quidem *propter veritatem Dei*, ut scilicet veritas Dei

en tant que tel puisse imiter l'exemple du Christ, selon ce verset de l'Ecclésiaste : "Qu'est-ce que l'homme pour pouvoir suivre le roi son créateur ?" <L'Apôtre> recourt au suffrage de la prière, en disant : *Et que le Dieu de la patience* — c'est-à-dire celui qui la donne, selon ce verset du psaume **70. —** "C'est toi qui es ma patience, Seigneur " — et de la consolation, c'est-à-dire celui qui accorde la consolation spirituelle — que "le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation ", "de qui vient tout don excellent ", — vous donne d'être unis de sentiment les uns avec les autres, c'est-à-dire d'avoir mutuellement les mêmes sentiments : "N'ayez qu'un sentiment, conservez la paix ", non à la vérité en consentant au péché, mais selon Jésus-Christ — dont il est dit : "C'est lui qui est notre paix, lui qui des deux choses en a fait une seule " — afin que, en ayant les mêmes sentiments, d'un cœur unanime, vivant en accord par la foi et la charité — selon ce verset du psaume**,** <cité> d'après une autre version : "Lui qui fait habiter dans sa maison ceux qui ont le cœur unanime " — et d'une même bouche, c'est-à-dire par la même confession de bouche qui procède de l'unité de la foi : "Je vous en conjure donc, frères, par le Nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, de n'avoir tous qu'un même langage "; afin que, par la conformité du cœur, vous honoriez Dieu, le Créateur de toutes choses, et qui est en même temps le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, par lequel il a fait de nous ses fils adoptifs : "Quiconque m'aura honoré, je l'honorerai**,** " Et encore : "Si donc moi je suis votre père, où est mon honneur

1150. — B. En disant ensuite : C'est pourquoi accueillez-vous les uns les autres, <l'Apôtre> développe la première partie de son avertissement, dans laquelle il avait dit que les plus forts doivent supporter la faiblesse des faibles. A cet égard, il fait trois choses :

1) Il commence par reprendre son exhortation.

2) Puis, il en donne la raison par l'exemple du Christ [n° 1152] : comme le Christ vous a accueillis, etc.

3) Enfin, il y ajoute une prière [n° 1162] : Que le Dieu de l'espérance, etc.

1151. — 1. Il commence donc par dire : C'est

promittentis comprobaretur. Supra III, 4. — *est autem Deus verax*. Unde subdit *ad confirmandas promissiones patrum*, id est, ut per hoc implerentur promissiones patribus factae. Lc. I, v. 69. — *erexit cornu salutis nobis in domo David pueri sui; sicut locutus est per os sanctorum*. 2 Co I, 20. — *quotquot sunt promissiones Dei, in illo est*. Deinde, cum dicit *gentes autem*, etc., ostendit etiam gentes susceptas a Christo. Et primo proponit quod intendit; secundo confirmat per auctoritatem, ibi *sicut scriptum est*, et cetera. Dicit ergo : ita dictum est quod Christus suscepit Iudaeos propter veritatem Dei, ut promissiones patrum implerentur, gentibus autem non erant promissiones factae. Unde hoc non habet locum quantum ad gentiles, sed sunt propter misericordiam suscepti. Et hoc est quod dicit *gentes autem* debent *honorare Deum super misericordia* eis exhibita per Christum, quia licet eis personaliter non praedicaverit, ad eos tamen discipulos suos misit, qui in gentibus ministerium exercuerunt, sicut ipse exercuerat in Iudaeis, secundum illud Matth. ult. : *euntes docete omnes gentes*. Et de hac misericordia dicitur in Ps. XXXII, 5. — *misericordia domini plena est terra*. Lc. I, 50. — *misericordia eius a progenie in progenies timentibus eum*, et cetera. Sic ergo apostolus conversionem Iudaeorum attribuit veritati divinae, conversionem gentilium divinae misericordiae. Contra quod videtur esse quod dicitur in Ps. XXIV, 10. — *universae viae domini misericordia et veritas*. Sed dicendum est quod per hoc quod ascribit vocationem Iudaeorum divinae veritati, non excludit misericordiam, quia et apostolus ex Iudaeis natus dicit I Tim. I, 13. — *misericordiam consecutus sum*. Et hoc ipsum misericordiae fuit quod Deus patribus

pourquoi, c'est-à-dire parce que ce qui a été écrit a été ordonné en vue de notre instruction, à savoir les exemples du Christ et des saints, conséquemment accueillez-vous les uns les autres par l'affection de la charité; autrement dit, que l'un supporte ce qui vient de l'autre, comme il veut lui-même être supporté, autant que la charité le permet, et que l'un accueille l'autre aussi pour l'aider et le faire progresser : "Accueillez celui qui est faible dans la foi."

1152. — 2. En disant : comme le Christ vous a accueillis (suscepit), <l'Apôtre> donne la raison <de son avertissement> par l'exemple du Christ.

Et il commence par citer son exemple, en disant : *comme le Christ vous a accueillis*, c'est-à-dire par sa protection et par sa sollicitude : "Voici mon serviteur, je le soutiendrai (suscipiam)." Et encore : "Il a secouru (suscepit) Israël son serviteur, se souvenant de sa miséricorde " Et cela pour l'honneur de Dieu, auquel il rapportait toutes choses : "J'honore mon Père, et vous, vous me déshonorez."

Il nous est ainsi donné de comprendre que nous devons nous accueillir les uns les autres dans tout ce qui se rapporte à l'honneur de Dieu.

1153. — Puis, par ces mots : 8 *Car je dis que le Christ, etc.*, <l'Apôtre> développe ce qu'il avait dit. Et

a) Premièrement, à l'égard des Juifs.

b) Deuxièmement, quant aux Gentils [n° 1155] : Et les nations, etc.

1154. — a. <L'Apôtre> commence donc par dire : On a dit que le Christ vous a accueillis, vous, Juifs et nations païennes, qui êtes rassemblés dans l'unité de la foi. Et cela est évident quant aux uns et aux autres. Je dis donc que le Christ a été le ministre de la circoncision[1065], car il est lui-même pour tous

[1065] Ministre de la "circoncision" : saint Thomas interprète cette affirmation comme s'appliquant (mais pas de la même manière) en même temps aux Juifs et aux païens convertis. Ce qui suppose que le terme "circoncision" doit être entendu au sens large de foi au vrai Dieu; et non au sens strict. Le Christ est alors ministre de l'Alliance dont la circoncision fut le signe. La plupart des exégètes modernes pensent que cette expression ne s'applique qu'aux Juifs (voir la Bible de Jérusalem qui traduit "Ministre des circoncis") elle signifie que le Christ "s'est mis pendant sa vie sur terre au service des Juifs, leur consacré son ministère (voir HUBY, Epître aux Romains, Beauchesne, 1957, p. 470-471).

promissiones facit de posterorum salute. Similiter etiam per hoc quod vocationem gentium ascribit divinae misericordiae, non excludit totaliter divinam veritatem, quia hoc ipsum ad divinam veritatem pertinebat, quod propositum suum de salvatione gentium implevit, quod dicit apostolus ad Eph. III, 9 esse *sacramentum absconditum a saeculis in Deo*. Sed aliquis modus veritatis, scilicet pro impletione promissorum, consideratur in vocatione Iudaeorum, qui non consideratur in vocatione gentium, quibus promissiones non sunt factae. Deinde, cum dicit *sicut scriptum est*, etc., confirmat quod dixerat de conversione gentium, per auctoritatem. Licet enim gentibus non fuerit repromissa vocatio ad fidem Christi, non tamen ex improviso accidit, sed fuit praenuntiata vaticiniis prophetarum. Inducit autem quatuor auctoritates, quarum prima continet gratiarum actiones Christi ad patrem, pro conversione gentium per ipsum facta. Unde dicit *sicut scriptum est*, in Ps. XVII, 50 ex persona Christi : *constitues me in caput gentium, et ab insurgentibus in me* Iudaeis *exaltabis me*. O Deus pater, ego Christus *confitebor tibi*, confessione gratiarum actionis, *in gentibus*, id est pro gentium conversione per me facta, *et cantabo* nova quadam mentis exultatione *nomini tuo*, quod eis manifestum est, secundum illud Io. XVII, v. 6. — *manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi*. Vel aliter : *confitebor tibi in gentibus*, id est, faciam quod tibi gentes confiteantur confessione fidei, Ps. LXVI, 4. — *confiteantur tibi populi, Deus, confiteantur tibi populi omnes, et nomini tuo cantabo*, id est faciam quod gentes cantent tibi canticum quod consistit in exultatione spiritus renovati. Ps. XCV, 1. — *cantate domino canticum novum, cantate domino, omnis terra*. Secunda auctoritas continet adunationem gentium et Iudaeorum. Unde subdit *et iterum dicit*, Scriptura, *o gentes quae eratis*

l'auteur de la foi[1066], selon ce verset de l'épître aux Hébreux : "Contemplant l'auteur et le consommateur de la foi, Jésus qui, au lieu de la joie qui lui était proposée, endura une croix, méprisant la honte, et qui est désormais assis à la droite du trône de Dieu." Mais selon sa propre personne il ne s'est manifesté qu'aux Juifs, selon ce verset de Matthieu : "Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël." Et encore : "Sa voix ne sera pas entendue au dehors." Et cela pour <montrer> la véracité de Dieu, c'est-à-dire afin que la véracité de Dieu qui promet soit confirmée : "Au contraire Dieu est véridique." Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *pour confirmer les promesses <faites> aux pères*, c'est-à-dire afin que par ce ministère les promesses faites aux pères soient accomplies : "<Le Dieu d'Israël> nous a suscité une corne de salut dans la maison de son serviteur David, comme il l'a promis par la bouche de ses saints prophètes des temps anciens." Et : "Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur oui en lui."

1155. — b. En ajoutant : Et les nations, etc., <l'Apôtre> montre que les nations païennes ont été accueillies par le Christ. Et :

— Il commence par exposer son intention.

— Puis, il la confirme par l'autorité <scripturaire> [n° 1158] : comme il est écrit, etc.

1156. — Il dit donc : On a dit que le Christ a accueilli les Juifs pour <montrer> la véracité de Dieu, afin que les promesses des pères soient accomplies, mais les promesses n'avaient pas été faites aux nations païennes. Elles ne concernent donc pas ces nations, mais ces dernières ont été accueillies pour <montrer> la miséricorde <divine>. Et c'est ce que dit <l'Apôtre> et les nations doivent honorer Dieu pour sa miséricorde qui leur a été manifestée par le Christ; car, bien qu'il ne leur ait pas prêché en personne, il leur a cependant envoyé ses disciples, qui ont exercé leur ministère dans ces nations, comme lui-même l'avait exercé chez les Juifs, selon cette

---

Saint Thomas n'ignore évidemment pas cette signification — à laquelle il fait droit — mais il la situe â sa place dans une interprétation plus large.

[1066] Lieux parallèles 4 Sentences dist. 46, Q. 2, a. 2, Q. 2; De veritate, Q. 28, a. 1, sol. 8; Super Ptalm., in Ps. 24.

alienae, a conversatione Israel, ut dicitur Eph. II, 12, *laetamini, gentes, cum plebe eius*, idest simul communem exultationem assumatis cum Iudaeis, qui olim erant plebs eius. Is. IX, 3. — *laetabuntur coram te, sicut qui laetantur in messe*. Io. X, 16. — *fiet unum ovile et unus pastor*. Nostra autem littera habet : *laetamini cum Ierusalem et exultate in ea, omnis qui diligitis eam*. Tertia autem auctoritas continet devotionem gentium ad Deum. Unde subdit *et iterum* scriptum est in Psalmis *laudate, omnes gentes, dominum*, scilicet eius bonitatem confitentes, Ps. : *a solis ortu usque ad occasum laudabile nomen domini; et omnes populi*, non solum populus Iudaeorum, *magnificate eum*, id est credite esse magnum, id est quod sua magnitudine omnem laudem excedat. Eccli. XLIII, v. 33. — *benedicentes dominum, exaltate illum quantum potestis : maior enim est omni laude*. Matth. I, 11. — *ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus*. Quarta auctoritas continet reverentiam gentium ad Christum. Unde subditur *et rursus Isaias ait erit radix Iesse*. In quo praenuntiat Christi originem, ex David semine nasciturum. Iesse namque fuit pater David. Dicit ergo *erit radix Iesse*, ex cuius semine Christus nascetur. Is. XI, 10. — *egredietur virga de radice Iesse, et flos*, et cetera. Vel Christus erit radix Iesse, quia licet ex Iesse processerit secundum carnis originem, tamen sua virtute Iesse sustentavit et gratiam ei influxit. Supra XI, 18. — *non tu radicem portas, sed radix te*. Deinde

parole de Matthieu : "Allez donc, enseignez toutes les nations les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit" Et il est dit de cette miséricorde au psaume 32. — "La terre est pleine de la miséricorde <du Seigneur>." Et <dans l'évangile de Luc> "Sa miséricorde se répand d'âge en âge sur ceux qui le craignent."

1157. — L'Apôtre attribue donc la conversion des Juifs à la vérité divine[1067], la conversion des Gentils à la miséricorde divine[1068].

En sens contraire, il semble qu'il soit dit au psaume 24. — "Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité."

Il faut répondre qu'en attribuant la vocation des Juifs à la vérité divine, <l'Apôtre> n'exclut pas la miséricorde, puisque lui-même, étant né de parents juifs, dit : "J'ai obtenu miséricorde de Dieu." Et ce fut par la même miséricorde que Dieu a fait aux pères des promesses de salut pour leur postérité. De même aussi, quand il attribue la vocation des nations païennes à la miséricorde divine, il n'exclut pas totalement la vérité divine, parce qu'il appartenait aussi à cette dernière d'accomplir son dessein de salut à l'égard des nations païennes[1069]; ce que <l'Apôtre> appelle "un mystère caché, dès l'origine des siècles, en Dieu qui a créé toutes choses." Cependant, dans la vocation des Juifs on considère un mode particulier de la vérité, c'est-à-dire en vue de l'accomplissement des promesses, ce qui n'est pas pris en considération dans la vocation des nations païennes, à qui les promesses n'ont pas été faites.

[1067] Dt 32, 43 cité d'après la Septante. Voir A. Rahlfs, vol. I, p. 350. — euphranthête, ethnê, meta tou laou autou ("nations, réjouissez-vous avec son peuple").

[1068] Voir Glosa in Rom. XV, 9 (GPL, col. 1522 B).

[1069] On voit ici se confirmer la cohérence et l'ampleur de l'interpré tation thomasienne et combien elle s'accorde avec les vues de saint Paul sur les relations mystérieuses qui unissent le destin d'Israel à la révélation du Christ. En Jésus-Christ s'est accomplie la vérité des promesses de Dieu, dans le salut apporté aux nations se révèle sa miséricorde. Mais la vérité n'exclut pas l'amour, ni l'amour la vérité les promesses données aux patriarches (les " pères") sont œuvre de miséricorde, et le salut donné aux nations est œuvre de vérité. L'extension à l'humanité entière de la grâce christique est inscrite dans la vérité du mystère salvifique depuis l'origine des siècles." En ce sens, Jésus-Christ est bien l'unique ministre de l'unique circoncision.

tangit Christi officium, subdens *et qui exurget* in tantam gratiae excellentiam, ut possit *regere gentes*, eos divino cultui subiugando, quod nullus ante eum facere potuit. Ps. II, 8. — *dabo tibi gentes haereditatem tuam. Reges eos in virga ferrea*. Ultimo ponit devotionem gentium ad Christum, dicens *in eum gentes sperabunt*, ut scilicet per eum haereditatem caelestis gloriae consequantur. I Petr. I, 3. — *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis*. Deinde, cum dicit *Deus autem spei*, etc., subiungit orationem, dicens : dictum est quod in Christum gentes sperabunt. *Deus autem spei*, id est, qui nobis hanc spem infundit, secundum illud Ps. LXX, 5. — *spes mea, domine*. Vel *Deus spei*, i. e., in quo sperandum est, *repleat vos omni gaudio*, scilicet spirituali, quod est de Deo, Nehem. c. VIII, 10. — *gaudium enim domini est fortitudo vestra, et pace* per quam homo in seipso et ad Deum et proximum est pacatus, Ps. CXVIII, 165. — *pax multa diligentibus legem tuam, domine; in credendo*, quasi dicat : ut cum hoc quod creditis, etiam pacem et gaudium habeatis, quae quidem sunt charitatis effectus, secundum illud Gal. V, 22. — *fructus autem spiritus sunt charitas, gaudium, pax*. Unde patet quod a Deo, qui est dator spei, optat eis ut cum fide habeant charitatem, per quam fides operatur, ut habetur Gal. V, 6, ne fides eorum sit informis et mortua : *quia fides sine operibus mortua est*, ut dicitur Iac. II, 26. *Et ut* sic per plenitudinem harum virtutum *abundetis*, proficiendo de bono in melius, non solum *in spe*, sed etiam *in virtute spiritus sancti*, id est in charitate, quae in cordibus nostris diffunditur per spiritum sanctum, ut supra V, 5 dictum est. 2 Co IX, 8. — *potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in nobis*.

1158. — Lorsque <l'Apôtre> dit en suite : comme il est écrit "C'est pourquoi je te confesserai parmi les nations, Seigneur, et je confesserai ton nom[1070]", il confirme ce qu'il avait dit à propos de la conversion des nations païennes, par l'autorité <scripturaire>. Car, bien que la promesse de la vocation à la foi du Christ n'ait pas été faite aux nations païennes, toutefois cette vocation n'est pas arrivée à l'improviste, mais elle fut annoncée par les oracles des prophètes.

L'Apôtre cite quatre autorités scripturaires, dont la première contient les actions de grâces du Christ à son Père pour la conversion des nations païennes opérée par lui-même. Aussi dit-il comme il est écrit au psaume 17 à propos de la personne du Christ : "Tu m'établiras à la tête des nations ", "et tu m'élèveras au-dessus de ceux", c'est-à-dire des Juifs, "qui s'insurgent contre moi." O Dieu, mon Père, moi le Christ je te confesserai, par la confession de l'action de grâces, parmi les nations, c'est-à-dire pour la conversion des nations opérée par moi, et je chanterai avec une nouvelle exultation de l'âme ton nom, qui leur a été manifesté, selon ce passage de <l'évangile de> Jean : "J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés." Ou encore[1071]**. —** Je te confesserai parmi les nations, c'est-à-dire je ferai en sorte que les nations te confessent par la confession de la foi : "Que les peuples te confessent, ô Dieu, que tous les peuples te confessent." — Et je chanterai ton nom, c'est-à-dire je ferai en sorte que les nations te chantent un cantique qui soit une exultation de l'âme régénérée[1072]**. —** "Chantez au Seigneur un cantique nouveau, chantez au Seigneur, toute la terre."

1159. — La deuxième autorité <scripturaire> contient l'union des nations païennes et des Juifs. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : 10 *Et <l'Ecriture>* dit encore "Ô nations, vous [qui] étiez en ce temps-là sans Christ, séparés de la cité d'Israël t>, ainsi que le dit <Paul> aux Ephésiens réjouissez-vous avec son

[1070] 2 R (2") 22, 50; voir Ps 17, 50.
[1071] Voir Glosa in Rom. XV, 9 (GPL, col. 1522 C).
[1072] Lieux parallèles : Super Psalmos, in Prol. ; Ps 4, 1; Ps 32, 3.

	peuple, prenez part à l'exultation commune avec les Juifs, qui étaient autrefois son peuple "Ils se réjouiront devant toi, comme ceux qui se réjouissent dans la moisson." Et : "Il y aura un seul troupeau et un seul pasteur." <Enfin il est écrit dans <le livre d'Isaïe>, selon notre <Vulgate> : "Réjouissez-vous avec Jérusalem, exultez en elle, vous tous qui l'aimez." **1160. —** La troisième autorité <scripturaire> contient la dévotion des nations envers Dieu[1073]. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : 11 *Et il est écrit ailleurs dans les psaumes* 8 — "Louez le Seigneur toutes les nations — à savoir en confessant sa bonté "Du lever du soleil jusqu'à son coucher, louable est le nom du Seigneur " — et tous les peuples, non seulement le peuple des Juifs, magnifiez-le, c'est-à-dire croyez qu'il est grand, que par sa grandeur il dépasse toute louange : "En bénissant le Seigneur, exaltez-le autant que vous pouvez, car il est au-dessus de toute louange." Et encore "Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, grand est mon nom parmi les nations." **1161. —** La quatrième autorité <scripturaire> contient la révérence des nations à l'égard du Christ. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : 12 *Et Isaïe dit de son côté : Elle paraîtra la racine de Jessé*[1074]. Par ces mots <le prophète> annonce l'origine du Christ, qui doit naître de la semence de David, car Jessé fut le père de David. <Isaïe> dit donc : Elle paraîtra la racine de Jessé, de la semence duquel naîtra le Christ : "Il sortira un rejeton de la racine de Jessé et une fleur s'élèvera de sa racine " Ou bien, le Christ sera la racine de Jessé, parce que, bien qu'il procède de Jessé par son origine chamelle, cependant il a soutenu Jessé par sa puissance et a déversé sur lui sa grâce : "Ce n'est pas toi qui portes la racine, mais la racine qui te porte." Puis, <l'Apôtre> traite du ministère du Christ, en ajoutant : et celui qui se lèvera, avec une telle excellence de grâce qu'il pourra régir les nations, en les soumettant au culte divin; ce que nul n'a pu faire avant lui : "Je te donnerai

[1073] Lieu parallèle Somme Théologique 2 Q. 82.
[1074] Is 11, 10 cité d'après la Septante. Voir A. Rahlfs, vol. II, p. 581 "estai hê rhiza tou lessai.

	les nations en héritage. […] Tu les régiras avec un sceptre de fer." Enfin, il expose la dévotion des nations envers le Christ, en disant : *c'est en lui que les nations espéreront,* à savoir afin d'obtenir par lui l'héritage de la gloire céleste : "Il nous a régénérés pour une vive espérance, par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts." **1162. —** 3. Après avoir dit que les nations espéreront dans le Christ, <l'Apôtre> y ajoute une prière, en disant : 13 *Que le Dieu de l'espérance,* c'est-à-dire celui qui a répandu en nous cette espérance, selon ce verset du psaume 70 — "C'est toi mon espérance, Seigneur." Ou bien[1075] — Que le Dieu de l'espérance, c'est— à-dire en qui il faut espérer, vous remplisse de toute joie, à savoir <de la joie> spirituelle qui vient de Dieu : "Car la joie du Seigneur est notre force." — et de paix, par laquelle l'homme est apaisé en lui-même à l'égard et de Dieu et du prochain : "Une paix abondante est pour ceux qui aiment ta Loi", Seigneur**.** — dans votre acte de foi, autrement dit afin qu'en croyant vous ayez aussi la paix[1076] et la joie[1077] qui sont les effets de la charité, selon ce passage de l'épître aux Galates : "Les fruits de l'esprit sont : la charité, la joie, la paix." Il est évident par là que c'est de Dieu, le donateur de l'espérance, qu'il leur souhaite d'obtenir avec la foi la charité, par laquelle la foi opère[1078], ainsi qu'il est écrit dans les Galates**,** de peur que leur foi ne soit informe et morte, car "la foi sans les œuvres est morte", dit Jacques**.** — afin qu'aussi, par la plénitude de ces vertus, vous abondiez, en progressant du bien vers le mieux, non seulement dans l'espérance, mais encore dans la vertu de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire dans la charité, qui est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, comme on l'a dit plus haut. Et <l'Apôtre écrit dans sa seconde épître> aux Corinthiens : "Et Dieu est

[1075] Voir Glosa in Rom. XV, 13 (GPL, coI. 1522 D).
[1076] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae Q. 70, a. 3; 2 Q. 29, a. 3; Coll. in decem praec., Prol.
[1077] Lieux parallèles Somme Théologique Ia-2 Q. 70, a. 3; 2 Q. 28, a. 1 Q. 35, a. 2; Cou, in decem praec., Prol. ; Ad Gal. 5, 22, lect. 6 (éd. Marietti, n 330).
[1078] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 4, a. 3; Q. 23, a. 8; 3 Sentences dist. 23, Q. 3, a. 1; De veritate, Q. 14, a. 5; De virtut., Q. 2, a. 3.

	puissant pour faire abonder toute grâce en vous"
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 14 à 21]**
	[n° 1164] 14 Je suis bien persuadé, mes frères, moi-même, en ce qui vous concerne, que vous êtes vous-mêmes pleins de charité, remplis de toute science, et qu'ainsi vous pouvez vous avertir les uns les autres. [n° 1165] 15 Cependant je vous ai écrit, mes frères, assez audacieusement en partie, comme pour raviver vos souvenirs, selon la grâce qui m'a été donnée par Dieu, [n° 1167] 16 pour être le ministre du Christ Jésus auprès des nations païennes, sanctifiant l'Evangile de Dieu, afin que l'oblation des nations païennes soit acceptée, et sanctifiée par l'Esprit-Saint. [n° 1168] 17 donc sujet de me glorifier dans le Christ Jésus pour Dieu. [n° 1169] 18 Car je n'oserais parler de choses que le Christ n'aurait pas faites par moi pour <amener> les nations païennes à l'obéissance, par la parole et par les œuvres, [n° 1171] 19 par la vertu des signes et des prodiges, par la vertu de l'Esprit-Saint; ainsi, depuis Jérusalem en rayonnant jusqu'à l'Illyrie, j'ai répandu l'Evangile du Christ. [n° 1173] 20 Ainsi donc j'ai prêché cet Evangile là où le Christ n'avait pas été nommé, pour ne pas édifier sur le fondement d'autrui, mais selon qu'il est écrit : [n° 1175] 21 "Ceux à qui on ne l'avait pas annoncé verront, et ceux qui n'en avaient pas entendu parler comprendront."
[86229] Super Rom., cap. 15 l. 2 Postquam apostolus generalibus admonitionibus Romanos instruxerat, hic incipit eis quaedam familiaria scribere. Et primo quaedam pertinentia ad seipsum; secundo, quaedam pertinentia ad alios ibi cap. XVI *commendo autem vobis Phoeben*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo excusat	**1163. —** Après avoir donné aux Romains des avertissements généraux, l'Apôtre leur adresse maintenant des avertissements familiers. Et : **—** D'abord, en ce qui le concerne lui-même. **—** Puis, en ce qui concerne les autres, et cela au chapitre **16** [n° 1193] : "Je vous recommande Phoébé, etc."

praesumptionem de hoc quod eos instruxerat et reprehenderat; secundo excusat suam tarditatem circa visitationem eorum, ibi *propter quod plurimum impediar*; tertio petit suffragia orationum ipsorum, ibi *obsecro autem vos, fratres*, et cetera. Et circa primum duo facit. Primo excludit oppositam causam instruendi et arguendi eos; secundo assignat veram causam, ibi *audacius enim scripsi vobis, fratres, ex parte*, et cetera. Circa primum considerandum est, quod aliquis posset credere apostolum ideo scripsisse Romanis, quia aestimaret illum esse apud Romanos qui posset instruere et corrigere. Sed hoc ipse excludit, dicens *certus sum enim, fratres mei*, per ea quae de vobis audivi, quoniam idonei estis ad admonendum eos qui inter vos admonitione indigent. Ad hoc autem ut aliquis recte admoneat duo requiruntur, quorum primum est ut non ex odio vel ira, sed ex dilectione moneat secundum illud Ps. CXL, 6. — *corripiet me iustus in misericordia*. Et Gal. VI, 1. — *vos qui spirituales estis, instruite huiusmodi in spiritu lenitatis*. Et quantum ad hoc dicit *quoniam et ipsi pleni estis dilectione*. Ez. X, 2. — *imple manum tuam prunis ignis quae sunt inter Cherubim*, qui est ignis charitatis. Secundo requiritur scientia veritatis, eo quod quidam habent zelum Dei in corrigendo, sed non secundum scientiam, ut supra c. X, 2 dictum est. Et ideo subdit *repleti omni scientia*, scilicet humana et divina : et veteris et novae legis. 1 Co I, 5. — *in omnibus divites facti estis in illo, in omni verbo et in omni scientia*. Et ex hoc concludit sic *ita ut possitis* convenienter propter dilectionem et scientiam *alterutrum monere*. Quia enim *in multis offendimus omnes*, ut dicitur Iac. III, 2, oportet ut invicem moneamus; quia, ut dicitur Eccli. XVII, 12, *unicuique mandavit Deus de proximo suo*. Deinde, cum dicit *audacius*, etc., assignat veram causam quare eos admonuerat et correxerat. Et circa hoc duo

En ce qui le concerne il fait trois choses :
— Il commence par s'excuser de sa présomption[1079] à les avertir et à les reprendre.
— Puis, il s'excuse de sa lenteur à leur rendre visite [n° 1178] : *22 "C'est pourquoi à plusieurs reprises."*
— Enfin, il demande le suffrage de leurs prières [n° 1188] : 30 "Je vous demande donc avec obsécration, frères, etc."
Sur le premier de ces points :
I) Il rejette d'abord la raison qu'on oppose à ses instructions et à ses blâmes <adressés aux Romains>.
II) Puis, il en donne la véritable raison [n° 1165] Cependant je vous ai écrit, mes frères, assez audacieusement, etc.
1164. — I. Sur le premier point[1080], il faut considérer le fait qu'on pouvait croire que l'Apôtre avait écrit aux Romains en estimant que lui seul, parmi les Romains[1081], pouvait les instruire et les corriger. Mais lui-même écarte cette <supposition> en disant : 14 *Je suis bien persuadé, mes frères, par ce que j'ai appris de vous, que vous êtes aptes à avertir ceux qui parmi vous ont besoin d'avertissement*. Or, pour avertir avec rectitude, deux choses sont requises :
A. La première est que l'avertissement ne vienne ni de la haine ni de la colère, mais de la charité, selon ce verset du psaume 140. — "Le juste me corrigera dans sa miséricorde. > Et <selon ce passage de l'épître> aux Galates : "Vous qui êtes spirituels, instruisez-le en esprit de douceur." Quant à cette disposition, <l'Apôtre> dit : que vous êtes vous-mêmes pleins de charité. — "Remplis tes mains de charbons ardents de feu qui sont entre les chérubins ", ce qui signifie le feu de la charité.
B. La seconde chose requise pour avertir, c'est la science de la vérité. Car il en est qui ont le zèle de Dieu en corrigeant, mais <ils ne le font> pas selon la science, comme on l'a dit plus haut**.** Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *remplis de toute science,* c'est-à-dire de la

[1079] Lieu parallèle : Somme Théologique 2 Q. 21.
[1080] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 33, a. 1; 4 Sentences dist. 19, Q. 2, a. 1, sol. 6.
[1081] N'oublions pas qu'en effet Paul est citoyen romain (Ac 22, 27).

facit. Primo ostendit quod hoc pertinebat ad auctoritatem apostolatus sibi commissam; secundo ostendit qualiter hac potestate usus fuerit, ibi *habeo igitur gloriam*, et cetera. Dicit ergo *audacius autem*, id est securius, *scripsi vobis*, errores et defectus vestros arguendo, quod quidem ad audaciae praesumptionem posset ascribi propter hoc quod offensionem vestram non timui. Iob XXXIX, 21. — *audacter in occursum pergit armatis*. Sed haec praesumptio excusatur ex tribus. Primo quidem ex conditione eorum quibus scribebat, quia etsi inter Romanos essent aliqui respectu quorum talis reprehensio audax et praesumptuosa videretur, erant tamen aliqui, qui indigebant dura reprehensione propter contentionum insolentiam. Tit. I, 13. — *increpa illos dure*. Et hoc est quod dicit *ex parte*, quasi dicat : non videtur mea Scriptura esse audax quantum ad omnes vos, sed quantum ad partem aliquam vestrum. Vel potest intelligi *ex parte* epistolae, in qua eos reprehendit. Potest intelligi etiam *ex parte* Ecclesiae, quae, scilicet, mecum est. Secundo excusatur praedicta audacia ex intentione apostoli. Non enim scripsit eis tamquam reputans eos ignorantes, sed in memoriam eos reducens cognitorum. Et hoc est quod subdit *tamquam in memoriam vos reducens*, quasi oblitos eorum quae sciebatis, sicut et Phil. IV, 10 dicitur : *occupati autem eratis*. Hebr. X, 32. — *rememoramini pristinos dies, in quibus illuminati magnum certamen sustinuistis passionum*. Tertio excusatur ex auctoritate apostoli, quae hoc requirebat. Unde subdit *per gratiam*, scilicet apostolatus mihi commissi. 1 Co XV, 10. — *gratia Dei sum id quod sum*. Huius autem gratiae, primo, describit auctoritatem, cum dicit *quae data est mihi a Deo*, quasi diceret : non ab hominibus. Ad Gal. I, 1. — *Paulus apostolus non ab hominibus, neque per hominem*. Secundo specificat istam gratiam, cum dicit *ut sim minister Christi Iesu in*

science humaine et de la science divine, de la Loi ancienne et de la nouvelle[1082] — "Vous avez été comblés de toutes les richesses en lui, toutes celles de la parole et toutes celles de la science."

<L'Apôtre> conclut de la manière suivante : et qu'ainsi vous pouvez, comme il convient en raison de votre charité et de votre science, vous avertir les uns les autres. Car, comme <gnous faisons tous beaucoup de fautes", selon Jacques**,** il faut que nous nous avertissions réciproquement, étant donné, dit l'Ecclésiastique, que Dieu "a ordonné à chacun d'eux <de veiller sur> son prochain."

1165. — II. Ensuite, lorsqu'il dit : 15 *assez audacieusement, etc.*, <l'Apôtre> donne la vraie raison pour laquelle il les avait avertis et corrigés. A cet égard il montre deux choses :

A) Premièrement, que ce droit appartenait à l'autorité apostolique qui lui a été confiée.

B) Deuxièmement, comment il a usé de ce pouvoir [n° 1168] : 17 donc sujet de me glorifier, etc.

1166. — A. <L'Apôtre>[1083] dit donc assez audacieusement, c'est-à-dire avec assez d'assurance, je vous ai écrit, en reprenant vos erreurs et vos défauts; ce qu'on pourrait attribuer à une audace présomptueuse, étant donné que je n'ai pas craint de vous offenser : "Il s'élance avec audace, il court au-devant des hommes armés." Mais cette présomption est excusable pour trois raisons :

1. En premier lieu, en raison de la condition de ceux à qui il écrivait, car, si parmi les Romains il y en avait quelques-uns pour qui un tel blâme semblait audacieux et présomptueux, cependant il en était d'autres qui avaient besoin d'un blâme sévère à cause de leurs disputes insolentes : "Réprimande-les durement." C'est ce que <l'Apôtre> dit en partie, autrement dit, ce que je vous écris ne semble pas audacieux pour vous tous, mais pour une partie d'entre vous. Ou bien en partie peut s'entendre de la partie de l'épître dans laquelle il les réprimande[1084]; ou encore

[1082] Voir Glosa in Rom. XV, 14 (GPL, col. 1523 B).
[1083] Lieu parallèle Somme Théologique lj-2ae, Q 45, a. 1.
[1084] C'est le sens retenu par les exégètes modernes qui traduisent "Je vous ai écrit assez audacieusement par endroits.

gentibus, id est ut serviam Christo in gentium conversione. 1 Co IV, 1. — *sic nos existimet homo ut ministros Christi*. Supra XI, 3. — *quamdiu sum gentium apostolus, ministerium meum honorificabo*. Tertio ostendit huius gratiae actum, cum dicit *sanctificans Evangelium Dei*, id est sanctum esse ostendens et verbo veritatis et opere bonae conversationis et miraculorum. Col. I, 5 s. : *in verbo veritatis Evangelii quod pervenit ad vos, sicut et in universo mundo est, et fructificat, et crescit*. Prov. VIII, 8. — *recti sunt sermones mei*. Quarto ponit finem huius gratiae, cum dicit *ut fiat oblatio gentium*, id est, gentes per meum ministerium conversae. In quo quasi quoddam sacrificium et oblationem Deo obtuli, secundum illud Phil. II, 17. — *et si immolor super sacrificium et obsequium fidei vestrae, gaudeo et congratulor omnibus vobis. Fiat accepta*, scilicet Deo per rectitudinem intentionis. Ps. l, 20. — *tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta; et sanctificata in spiritu sancto*, id est per charitatem et alia spiritus sancti dona. 1 Co VI, 11. — *sanctificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi, et in spiritu Dei nostri*. Deinde, cum dicit *habeo igitur gloriam*, etc., ostendit quomodo auctoritate apostolica fuerat usus. Et primo ponit fructum quem fecit; secundo ostendit huius fructus magnitudinem, ibi *ita ut*, et cetera. Tertio ostendit difficultatem, ibi *sic autem praedicavi*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo dat gloriam Deo de fructu quem fecit, dicens *igitur*, quia talem gratiam accepi et diligenter executus sum id ad quod mihi haec gratia data est, *habeo gloriam*, id est meritum dignum gloriae, sicut fidelis minister. 1 Co IX, 15. — *melius est mihi mori, quam ut gloriam meam quis evacuet*. Sed hanc gloriam non mihi principaliter attribuo sed eam habeo *in Christo Iesu*, id est per Iesum Christum, cuius virtute fructificare potui. Io. XV, v. 5. — *sine me* de la part de L'Eglise[1085] c'est-à-dire de celle qui est avec moi[1086].

2. En deuxième lieu, cette audace est excusable en raison de l'intention de l'Apôtre. Car il ne leur a pas écrit comme si il les tenait pour ignorants, mais pour leur rappeler des choses connues. Aussi ajoute-t-il : *comme pour raviver vos souvenirs, comme si vous aviez oublié les choses que vous saviez : "Mais vous étiez occupés*." Et encore : "Souvenez-vous des anciens jours, où après avoir été éclairés, vous avez soutenu le grand combat des souffrances."

3. En troisième lieu, cette audace est excusable en raison de l'autorité de l'Apôtre qui exigeait cette réprimande. Aussi ajoute-t-il : *selon la grâce,* c'est-à-dire de l'apostolat qui m'a été confié : "C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis."

1167. — a. L'Apôtre commence par indiquer l'autorité de cette grâce, lorsqu'il dit : *qui m'a été donnée par Dieu;* comme s'il disait : Non par des hommes : "Paul, apôtre, non par des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père, qui l'a ressuscité d'entre les morts."

b. Puis, il spécifie cette grâce, en disant : 16 *pour être le ministre du Christ Jésus auprès des nations païennes,* c'est-à-dire pour que je serve le Christ dans la conversion des nations païennes "Qu'on nous regarde donc comme des ministres du Christ." Et encore : "dans la mesure où je suis, moi, l'apôtre des nations, j'honorerai mon ministère."

c. Ensuite, il montre l'action de cette grâce, en disant : *sanctifiant l'Evangile de Dieu,* c'est-à-dire montrant qu'il est saint, et par la parole de vérité, et par les œuvres d'une vie sainte, et par les miracles[1087]**. —** "Par la parole de vérité de l'Evangile, qui vous est parvenu, comme il est aussi répandu dans le monde entier, où il fructifie et croît, ainsi qu'en vous, depuis le jour où vous l'avez entendu, et où vous avez connu la grâce de Dieu dans la vérité." — "<Toutes> mes paroles sont droites "

d. Enfin, il expose la fin de cette grâce,

[1085] En latin, ex parte peut en effet signifier de la part " (de l'Eglise).

[1086] Voir Glosa in Rom. XV, 15 (GPL, col. 1523 D).

[1087] Voir Glosa in Rom. XV, 16 (GPL, col. 1524 A).

nihil potestis facere. Et quia ipsi omnia tradita sunt a patre, ut dicitur Matth. XI, 27, et pater in eo manens, ipse facit opera, Io. XIV, 10, ideo ulterius hanc gloriam refert ad patrem, dicens *ad Deum*, scilicet patrem. Ps. CXIII, 9. — *non nobis, domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*. Assignat autem rationem eius quod dixerat, subdens *non enim audeo loqui aliquid eorum quae per me non effecit Christus*, quasi dicat : nihil referam de fructu per me facto, quod per me factum non sit. Alioquin gloriam non haberem apud Deum, et si apud homines. Quae quidem refero non tamquam per me principaliter facta, sed sicut quae per me Christus fecit. Et ideo hanc gloriam dixi me habere in Christo Iesu. Is. c. XXVI, 12. — *omnia opera nostra operatus es in nobis*. Secundo ponit ipsum fructum, dicens *in obedientiam gentium*, quasi dicat : gloria mea haec est pro eo quod feci gentes fidei obedire. Supra I, 5. — *ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Ps. XVII, 44. — *in auditu auris obedivit mihi*. Tertio ostendit quomodo gentes ad hanc obedientiam adduxerit. Quia autem supra X, 17 dictum est *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*, ideo dicit *in verbo*, id est per verbum praedicationis fidei. Argumenta autem fidei praedicatae sunt bona conversatio praedicantis, et quantum ad hoc subdit *et factis*, quasi scilicet per recta opera vos ad fidem allexi, Matth. V, 16. — *videant opera vestra*, etc., et opera miraculorum, quibus Deus dat testimonium doctrinae praedicatae, secundum illud Mc. ult. : *domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*. Unde subdit *in virtute signorum*, id est miraculorum minorum, puta sanationes aegritudinum; *et prodigiorum*, id est maiorum miraculorum, quae ex sua magnitudine aliquid magni portendunt, id est ostendunt. Sed hoc totum non sufficeret nisi spiritus sanctus intus corda audientium ad fidem commoveret. Unde dicitur Act. X, 44 quod, loquente Petro verba fidei, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum. Et ideo

lorsqu'il dit : *afin que l'oblation des nations païennes,* c'est-à-dire les nations converties par mon ministère, dans lequel j'ai offert comme un sacrifice et une oblation à Dieu, selon ces paroles de l'épître aux Philippiens : "Et si je suis immolé sur le sacrifice et l'oblation de votre foi, je m'en réjouis et m'en félicite avec vous tous."

— soit acceptée, c'est-à-dire par Dieu à cause de la rectitude de l'intention : "Alors tu accepteras un sacrifice de justice, des oblations et des holocaustes " — et sanctifiée par l'Esprit-Saint, c'est-à-dire par la charité et les autres dons de l'Esprit-V Saint : "Mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, et par l'Esprit de notre Dieu "

1168. — B. Lorsqu'il dit ensuite : 17 J'ai donc sujet de me glorifier, etc., <l'Apôtre> montre comment il a usé de son autorité apostolique. Et

1) Il expose d'abord le fruit qu'il a obtenu.

2) Puis, il montre la grandeur de ce fruit [n° 1172] : ainsi, depuis Jérusalem, etc.

3) Enfin, sa difficulté [n° 1173] : 20 donc j'ai prêché, etc.

1169. — 1. Sur le premier de ces points, <l'Apôtre> fait trois choses :

a. 1l commence par rendre gloire à Dieu pour le fruit qu'il a obtenu, en disant : *Donc, parce que j'ai reçu une telle grâce et que j'ai accompli avec soin ce ministère pour lequel cette grâce m'a été donnée, j'ai sujet de me glorifier*, c'est-à-dire j'ai un mérite digne de gloire[1088], comme ministre fidèle : "Mieux vaut pour moi mourir que de laisser quelqu'un m'enlever cette gloire." Mais je n'attribue pas cette gloire principalement à moi-même, je la tiens dans le Christ Jésus, c'est-à-dire par Jésus-Christ, par la puissance duquel j'ai pu produire du fruit : "Sans moi vous ne pouvez rien faire." Et puisque < toutes choses <lui> ont été données par <le> Père", comme il est dit dans <l'évangile de> Matthieu**,** et que "<le> Père demeurant en moi fait lui-même les œuvres ", <l'Apôtre> rapporte en dernier lieu cette gloire au Père, en disant : *pour Dieu*, â savoir le Père : "Non pas à nous,

[1088] Voir Glosa in Rom. XV, 17 (GPL, col. 1524 B).

subdit *in virtute spiritus sancti*. Hebr. II, 4. — *contestante Deo signis et prodigiis et variis spiritus sancti distributionibus*. Deinde, cum dicit *ita ut ab Ierusalem*, ostendit magnitudinem fructus ex multitudine locorum, in quibus praedicavit, dicens *ita ut* incipiens *ab Ierusalem*, ubi in principio suae conversionis praedicavit in synagogis Iudaeorum, ut dicitur Act. IX, 28. Ut sic impleret quod dicitur Is. II, 4. — *de Sion exibit lex, et verbum domini de Ierusalem. Usque ad Illyricum*, quod est mare Adriaticum ex parte opposita Italiae, *repleverim Evangelium Christi*, id est omnia illa loca replevi praedicatione Evangelii. Et ne aliquis intelligat quod solum vadens per rectam viam ab Ierusalem in Illyricum praedicaverit Evangelium, addit *per circuitum*, quia scilicet gentibus circumquaque praedicavit et eas ad fidem convertit. Unde sibi potest competere quod dicitur Iob c. XXXVIII, 25. — *quis dedit vehementissimo imbri cursum ?* Deinde, cum dicit *sic autem praedicavi*, etc., ostendit difficultatem hunc fructum faciendi : difficile enim est omnino ignaros ad fidem convertere. Primo igitur difficultatem se passum ostendit, dicens *sic autem praedicavi Evangelium, non* quidem *ubi nominatus est Christus*, idest non apud illos qui nomen Christi audiverant. Ps. XVII, 44. — *populus, quem non cognovi, servivit mihi*. Is. LV, 5. — *ecce gentes, quas nesciebas, vocabis, et gentes, quae te non cognoverunt, ad te current*. Subdit autem rationem, dicens : *ne super alienum fundamentum aedificarem*. Potest autem *alienum fundamentum* dupliciter intelligi. Uno modo doctrina haeretica, quae est aliena a verae fidei fundamento : et sic, hoc quod dicit *ne*, ponitur causaliter. Ea enim intentione apostolus voluit praedicare illis, qui nomen Christi non audierant, ne si praeventi essent a doctrina pseudoapostolorum, difficilius esset eos ad veritatem reducere. Unde Matth. VII, 27 dicitur *stultus est qui aedificat domum suam super arenam*, cui comparatur falsa doctrina. Alio modo per *alienum fundamentum* potest intelligi doctrina verae

Seigneur, non pas à nous, mais à ton Nom donne gloire." Il donne ensuite la raison de ce qu'il avait dit, en ajoutant : 18 Car je n'oserais parler de choses que le Christ n'aurait pas faites par moi; autrement dit : Je ne ferai pas mention du fruit obtenu par moi, puisqu'il n'a pas été produit par moi autrement je n'aurais pas sujet de me glorifier auprès de Dieu, mais bien auprès des hommes. Ce que je rapporte, ce n'est même pas en tant que produit principalement par moi, mais <je le rapporte> en tant que le Christ l'a produit par moi. Et j'ai dit que je tiens cette gloire dans le Christ Jésus. — "Tu as opéré toutes nos œuvres pour nous."

1170. — b. Puis il mentionne ce fruit, en disant : *pour <amener> les nations païennes à l'obéissance,* autrement dit, ma gloire la voici : c'est d'avoir fait obéir les nations à la foi : < <prêcher> l'obéissance à la foi à toutes les nations." Et encore : "Dès que son oreille a entendu, il m'a obéi."

1171. — c. Enfin il montre comment il a amené les nations à cette obéissance. Etant donné ce qui a été dit plus haut : "la foi provient de l'audition, et on entend par la Parole du Christ ", <l'Apôtre> dit <ici> : par la parole, c'est-à-dire par la parole de la prédication de la foi. Mais la preuve de la foi prêchée, c'est la vie sainte de celui qui prêche; aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *et par les œuvres;* autrement dit Je vous ai attirés à la foi par mes œuvres saintes : "Qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux ", et par les œuvres miraculeuses, par lesquelles Dieu rend témoignage à la doctrine qui est prêchée, selon ces paroles de Marc : "Le Seigneur coopérant avec eux, et confirmant leur parole par les signes qui l'accompagnaient " Aussi ajoute-t-il : *la vertu des signes*, à savoir par la vertu des miracles moins éclatants, par exemple les guérisons des maladies, et des prodiges, c'est-à-dire des miracles plus éclatants, qui par leur grandeur présagent, c'est-à-dire montrent quelque chose de grand. Mais tout cela ne suffirait pas si l'Esprit-Saint ne touchait pas intérieurement les cœurs des auditeurs <pour les disposer> à la foi.

D'où ce passage des Actes où il est dit que

fidei ab aliis praedicata : et sic potest sumi *ne*, consecutive. Non enim vitavit apostolus praedicare illis quibus ante fuerat ab aliis praedicatum, sicut ipsis Romanis specialiter praedicavit, quos prius Petrus instruxerat, sed, eo praedicante illis qui nihil de Christo audierant, consecutum est, ut non aedificaret super alienum fundamentum, sed ipse iaceret prima fidei fundamenta, secundum illud 1 Co III, 10. — *ut sapiens architectus fundamentum posui*. Secundo, ad hoc quod dixerat, auctoritatem inducit dicens *sicut scriptum est*, Is. LII, 15, *quoniam quibus non est annuntiatum de eo, videbunt, et qui non audierunt, contemplati sunt*. In quibus verbis propheta videtur praedicere, quoniam gentiles excellentiori modo ad cognitionem Dei essent perventuri quam Iudaei, qui ante cognoverant. Ostendit ergo, primo, excellentiam quantum ad causam cognitionis, quae scilicet duplex est : scilicet verba audita et res visae. Hi enim duo sensus sunt disciplinabiles. Iudaei ergo in notitiam mysteriorum Christi pervenerunt per verba annuntiata eis a prophetis. I Petr. I, 10 s. : *prophetae, quae de futura in vobis gratia prophetaverunt, scrutantes in quod vel quale tempus significaret in eis spiritus Christi, praenuntians eas, quae in Christo sunt, passiones et posteriores glorias*. Sed gentiles huiusmodi Christi mysteria iam realiter impleta vident, ideo dicitur *quoniam gentes, quibus non est annuntiatum* per prophetas *de eo*, id est de Christo, sicut fuit annuntiatum Iudaeis, *videbunt* res iam impletas. Lc. X, 24. — *multi reges et prophetae voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt*. Secundo ostendit excellentiam quantum ad modum cognoscendi, quia Iudaei ex Annuntiatione prophetarum solum auditum habebant. Abd. v. 1. — *auditum audivimus a domino, et legatos ad gentes misit*. Sed gentiles ex visione intellectum perceperunt. Unde dicitur *et*, gentes scilicet, *qui*, ante, *non*

"tandis que Pierre provoquait encore ces paroles" de foi, "l'Esprit-Saint descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole." Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *par la vertu de l'Esprit-Saint.* Il est écrit dans l'épître aux Hébreux : "Dieu attestant leur témoignage par des signes, par des prodiges, par différents effets de sa puissance, et par les dons de l'Esprit-Saint, qu'il a distribués selon sa volonté."

1172. — 2. Ensuite, lorsqu'il dit : *ainsi, depuis Jérusalem*, <l'Apôtre> montre la grandeur du fruit dû à la multitude des lieux dans lesquels il a prêché. Il dit : ainsi, en commençant depuis Jérusalem, où au début de sa conversion il a prêché dans les synagogues des Juifs, comme le disent les Actes, afin d'accomplir ce que dit Isaïe "De Sion sortira la Loi, et la Parole du Seigneur de Jérusalem" — Jusqu'à l'Illyrie, située au bord de la mer Adriatique[1089], du côté opposé à l'Italie, j'ai répandu l'Evangile du Christ, c'est-à-dire j'ai répandu en tous ces lieux la prédication de l'Evangile. Et de crainte que l'on comprenne qu'il n'a prêché l'Evangile qu'en parcourant seulement le chemin qui va directement de Jérusalem à l'Illyrie, il ajoute : *en rayonnant,* c'est-à-dire parce qu'il a prêché aux nations tout à l'entour et qu'il les a converties à la foi C'est ainsi qu'on peut lui appliquer cette parole de Job : "Qui a donné cours à l'ondée la plus impétueuse."

1173. — 3. En ajoutant : 20 donc j'ai prêché, etc., <l'Apôtre> montre la difficulté de produire ce fruit. Il est en effet particulièrement difficile de convertir à la foi les ignorants.

a. 1l montre donc en premier lieu qu'il a éprouvé cette difficulté, en disant : *Ainsi donc j'ai prêché cet Evangile là où en vérité le Christ n'avait pas été nommé,* c'est-à-dire non auprès de ceux qui avaient entendu nommer le Christ : "Un peuple que je ne connaissais pas m'a servi." Et : "Voici que tu appelleras une nation que tu ne connaissais pas; et des

[1089] La formule "en rayonnant" (per circulum) a été diversement interprétée il s'agit, pour certains, des environs de Jérusalem. L'exégése de saint Thomas est celle de beaucoup d'interprétes actuels : Paul n'a pas suivi un itinéraire rectiligne, mais il a circulé, allant et venant entre les points extrêmes de son apostolat, de Jéru salem à l'lllyrie, terme qui désigne alors la nve onentale de la mer Adriatique, "du côté opposé", c'est-à-dire " qui fait face " à la nve italienne (la Bosnie actuelle).

audierunt, praenuntiari Christum per prophetas, *intelligent*, scilicet fidei veritatem. Ps. II, 10. — *et nunc, reges, intelligite*, et cetera.	nations, qui ne t'ont pas connu, accourront vers toi à cause du Seigneur ton Dieu, et du Saint d'Israël qui t'a glorifié." **1174. —** <L'Apôtre> en donne la raison, en disant : *pour ne pas édifier sur le fondement d'autrui*. Or cette expression : "sur le fondement d'autrui" peut s'entendre de deux manières[1090] — selon une première manière, de la doctrine hérétique, qui est étrangère au fondement de la véritable foi; et ainsi en disant : *pour ne pas on indique la cause*. Avec cette intention, en effet, l'Apôtre a voulu prêcher à ceux qui n'avaient pas entendu nommer le Christ, de crainte que s'ils eussent été prévenus par les doctrines des faux apôtres, il n'eût été plus difficile de les ramener à la vérité. D'où ce qui est écrit dans <l'évangile de> Matthieu : "<Celui-là est> insensé qui <bâtit> sa maison sur le sable ", auquel on compare la fausse doctrine. Selon une autre manière, par sur le fondement d'autrui on peut entendre la doctrine de la foi véritable prêchée par d'autres; et dans ce sens, l'expression pour ne pas peut être prise comme indiquant la conséquence. Car l'Apôtre n'a pas évité de prêcher à ceux à qui d'autres avaient prêché d'abord, par exemple il prêcha spécialement aux Romains eux-mêmes que Pierre avait déjà instruits auparavant. Mais par sa prédication à ceux qui n'avaient pas entendu parler du Christ, il s'en est suivi qu'il n'a pas édifié sur le fondement d'autrui, mais que lui-même a jeté les premiers fondements de la foi[1091], selon ce

[1090] Voir Glosa in Rom. XV, 20 (GPL, col. 1524 C-D).

[1091] Sur le fondement d'autrui" (en latin super alienum funda mensum), peut se traduire également "sur un fondement étranger." L'interprétation de saint Thomas joue sur ces deux sens : un " fondement étranger " à la vraie foi, c'est le premier sens, un "fondement étranger" à moi, Paul, c'est-à-dire le "fondement d'autrui", second sens. Le premier sens est clair : l'extrême difficulté de ramener des fidèles imbus d'une doctrine hérétique à la vraie foi, telle est l'intention qui a déterminé causalement (causaliter) la volonté de saint Paul de ne pas prêcher à ceux qui avaient déjà entendu parler du Christ. Mais le second sens pose un problème. Si l'on interprète super alienumfundamentum comme signifiant non plus sur un fondement étranger " à la vraie foi, mais "sur le fondement d'autrui", c'est-à-dire "posé par un prédicateur de la vraie foi autre que moi-même", on ne peut comprendre qu'il s'agit là de la raison qui a determine le choix des lieux de l'évangélisation paulinienne, puisque saint Paul a effectivement prêché là où d'autres apôtres (saint Pierre à Rome) avaient déjà parlé du Chnst. Il faut donc mter préter la conjonction " ne" qui introduit la proposition (ne super fundamentum alienum aedificarem) comme signifiant non plus la cause mentale (l'intention, ce que traduit "de crainte que"), mais la conséquence qui a résulté de sa pratique évangélisatrice : j'ai prêché "de telle sorte que je n'ai pas édifié sur le fondement d'autrui"; cette construction est grammaticalement possible en latin.

	passage de la première épître aux Corinthiens : "Comme un sage architecte j'ai posé le fondement." **1175. —** b. En second lieu, pour appuyer ce qu'il avait dit, il cite l'autorité <scripturaire>, en disant : *selon qu'il est écrit* : 21 "*Ceux à qui on ne l'avait pas annoncé verront, et ceux qui n'en avaient pas entendu parler comprendront*." Dans ces paroles, le Prophète semble annoncer que les Gentils parviendraient à la connaissance de Dieu d'une manière plus excellente que les Juifs qui l'avaient connu auparavant. **1176. —** <L'Apôtre> montre donc d'abord cette excellence quant à la cause de la connaissance, laquelle est double : ce qu'on a entendu et ce qu'on a vu. Or ces deux sens sont susceptibles de se laisser former. Les Juifs donc sont parvenus à la connaissance des mystères du Christ par les paroles annoncées par les prophètes : "C'est ce salut qu'ont recherché et scruté les prophètes qui ont prédit la grâce que vous deviez recevoir; et comme ils cherchaient quel temps et quelles circonstances l'Esprit du Christ qui était en eux indiquait, en prédisant les souffrances du Christ et les gloires qui devaient les suivre, il leur fut révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes, mais pour vous, qu'ils étaient dispensateurs des choses qui vous sont annoncées maintenant par ceux qui vous ont évangélisés par l'Esprit-Saint envoyé du ciel, et que les anges désirent contempler" Mais les Gentils virent ces mystères du Christ déjà réellement accomplis, voilà pourquoi il est dit que les nations auxquelles les prophètes ne l'avaient pas annoncé, c'est-à-dire <n'avaient pas annoncé> le Christ, comme il l'avait été aux Juifs, verront les mystères déjà accomplis : "Beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont point vu." **1177. —** Puis, il montre l'excellence de la connaissance de Dieu quant à son moyen d'y parvenir, parce que les Juifs n'en avaient

Notons que le grec contient une précision qui fait défaut dans la Vulgate; saint Paul déclare, non pas "je n'ai pas prêché", mais "tenant à honneur (philotimotmenon) de ne pas prêcher." Cette précision indique, chez l'Apôtre, une intention ferme, un "programme d'apostolat", et présuppose qu'il ne considère pas Rome comme relevant de son propre domaine d'évangélisation, même s'il y séjourne : il n'est pas le fondateur de l'Eglise de Rome.

	entendu parler que par l'annonce des prophètes "Nous avons entendu une nouvelle venant du Seigneur, et il a envoyé <des messagers> vers les nations " Mais les Gentils en ont pris connaissance visuellement[1092]. Aussi est-il dit : *et ceux*, c'est-à-dire les nations, qui, auparavant, n'avaient pas entendu les prophètes annoncer le Christ, comprendront, à savoir la vérité de la foi "Et maintenant, rois, comprenez, laissez-vous enseigner, vous qui jugez la terre."
Lectio 3	**Leçon 3 [Versets 22 à 33]**
	[n° 1178] 22 C'est pourquoi j'ai été empêché à plusieurs reprises de venir vers vous, et j'ai été retenu jusqu'à présent. [n° 1180] 23 Mais maintenant puisqu'il n'y a pas lieu de rester davantage dans ces régions, et que j'éprouve un vif désir de venir vers vous depuis bien des années déjà; [n° 1181] 24 lorsque je me mettrai en route pour l'Espagne, j'espère vous voir en passant et que vous m'y conduirez, une fois que j'aurai un peu joui de vous. [n° 1183] 25 Mais maintenant je m'en vais à Jérusalem pour le service des saints. [n° 1184] 26 Car la Macédoine et l'Achaïe ont jugé bon de faire une mise en commun pour les pauvres d'entre les saints qui sont à Jérusalem. [n° 1185] 27 Or il leur a plu aussi, et elles leur sont redevables. Car si les Gentils ont eu part à leurs biens spirituels, ils doivent aussi les servir de leurs biens temporels. [n° 1186] 28 Lors donc que j'aurai terminé cette affaire et que je leur aurai remis ce fruit, je partirai pour l'Espagne <en passant> par chez vous. [n° 1187] 29 Or je sais qu'en venant à vous, c'est dans l'abondance de la bénédiction de l'Evangile du Christ que j'y viendrai. [n° 1188] 30 vous demande donc avec obsécration, frères, par Notre Seigneur Jésus-Christ et par la charité de l'Esprit-Saint, de

[1092] Cela ne veut pas dire qu'ils ont eu des visions du Christ, mais qu'ils ont pu voir, de leurs yeux, l'édification et le développement de ce Corps du Christ qu'est l'Eglise répandue par toute la terre, ce que les Juifs n'avaient connu que par la voix des prophètes.

	m'aider dans les prières <que vous adresserez> à Dieu pour moi, [n° 1191] 31 afin que je sois libéré des infidèles qui sont en Judée et que l'offrande que je me fais un devoir de porter à Jérusalem soit agréée des saints; 32 en sorte que je vienne vers vous avec joie par la volonté de Dieu et que je me repose avec vous. [n° 1192] 33 Que le Dieu de la paix soit avec vous tous! Amen.
[86230] Super Rom., cap. 15 l. 3 Postquam apostolus se excusavit de praesumptione quae ei potuisset adscribi, ex hoc quod Romanos instruxerat et correxerat, hic se excusat de eo quod eos visitare distulerat. Et circa hoc tria facit. Primo ponit impedimentum visitationis praeteritum; secundo ponit visitandi propositum, ibi *nunc vero ulterius*, etc.; tertio promittit visitationis fructum, ibi *scio autem*, et cetera. Dicit ergo primo : dictum est : praedicavi Evangelium per multa loca, in quibus Christus non fuerat nominatus, *propter quod*, hactenus, *impediebar plurimum*, ex huiusmodi occupatione, *venire ad vos*. Et istud impedimentum usque nunc duravit, unde subdit *et prohibitus sum usque adhuc*. Quod quidem potest referri ad multitudinem occupationum quas in aliis locis habuerat, vel etiam ad divinam providentiam per quam apostoli impediebantur ne pervenirent ad quosdam et dirigebantur in salutem aliorum, secundum illud Act. XVI, 6. — *transeuntes Phrygiam et Galatiae regionem, vetati sumus a spiritu sancto loqui verbum in Asia*. Unde et supra I, 13 dictum est : *saepe proposui venire ad vos, et prohibitus sum usque adhuc*. Et hoc est quod dicitur Iob XXXVII, 12 de nubibus, per quas praedicatores intelliguntur : *lustrant cuncta per circuitum quocumque eos voluntas gubernantis duxerit*. Deinde cum dicit *nunc vero ulterius*, etc., manifestat propositum suum de eorum visitatione. Et primo promittit eis suam visitationem; secundo assignat causam quare oporteat	**1178. — I**. Après s'être excusé de la présomption qu'on pouvait lui imputer pour avoir instruit et corrigé les Romains [n° 1163], l'Apôtre s'excuse à présent de son retard à les visiter. Et sur ce point il fait trois choses : **A)** Il expose en premier lieu l'empêchement qu'il a eu. **B)** En deuxième lieu, son propos de les visiter [n° 1180] : 23 Mais maintenant, etc. **C)** En troisième lieu, le fruit de sa visite [n° 1187] : 29 Or je sais, etc. **1179. — A**. Il est dit : j'ai prêché l'Evangile en beaucoup de lieux où le nom du Christ n'avait pas été proclamé, c'est pourquoi, pour le moment, j'ai été empêché à plusieurs reprises, à cause de cette occupation, de venir vers vous. Et cet empêchement a duré jusqu'à maintenant, aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *et j'ai été retenu jusqu'à présent.* Paroles qui peuvent s'appliquer à la multitude des occupations qu'il avait eues en d'autres lieux, ou même à la divine Providence qui empêchait les Apôtres de parvenir chez certains et qui les dirigeait en vue du salut des autres, selon ce passage des Actes : < Comme ils traversaient la Phrygie et le pays de Galatie, il leur fut défendu par l'Esprit-Saint d'annoncer la Parole de Dieu en Asie." Et d'où ce qui a été dit plus haut <par l'Apôtre> : "Je me suis souvent proposé de venir chez vous, mais j'en ai été empêché jusqu'à maintenant." Il est écrit au livre de Job à propos des nuées, qui signifient les prédicateurs[1093] — "Elles répandent leur lumière; elles éclairent de toutes parts, partout

[1093] Voir Glosa ordinaria in Job XXXVII, 1 lb (GOS, t. II, p. 44 lb). — Lieux parallèles Ad Rom. 1, 13; Lect. 5 (éd. Marietti, n°91); Super Psalmos, in Ps. 17, 16.

eam differre, ibi *nunc igitur proficiscar*, etc.; tertio assignat eis visitationis terminum, ibi *hoc igitur cum consummavero*, et cetera. Dicit ergo primo ita : usque modo sum prohibitus, *nunc vero*, iam peragratis omnibus his locis, *ulterius non habens locum*, id est necessitatem permanendi *in his regionibus*, in quibus iam per me fundata est fides, *cupiditatem habens veniendi ad vos ex multis iam praecedentibus annis* secundum illud supra I, 11. — *desidero enim videre vos, ut aliquid impartiar vobis gratiae spiritualis, cum in Hispaniam proficisci coepero*, quo scilicet ire intendebat ut etiam in extremis terrae fundamenta fidei collocaret, secundum illud Is. XLIX, 6. — *dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae, spero quod praeteriens videbo vos*. Per quod dat intelligere quod non intendebat ad eos principaliter ire, quia reputabat eis sufficere doctrinam Petri, qui primus inter apostolos Romanis fidem praedicavit. Et quia tunc Romani dominabantur in toto occidente, eorum auxilio et ducatu se sperabat in Hispaniam proficisci, unde subdit *et a vobis deducar illuc*. Intendebat tamen aliquam moram apud eos contrahere; unde subdit *si vobis fruitus fuero*, id est consolatus secundum illud quod supra I, 12 dictum est : *simul consolari in vobis*. Et hoc *ex parte*, scilicet temporis, quia per aliquod tempus intendebat cum eis consolari. Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de doctrina Christiana, quod illis solis rebus fruendum est, quae nos beatos faciunt, scilicet patre, filio et spiritu sancto. Inconvenienter ergo dicit, se fruiturum esse Romanis. Sed dicendum est quod sicut Augustinus dicit ibidem, hominem in se non esse fruendum, sed in Deo, secundum illud ad Philemonem, 20. — *ita, frater, ego te fruar in domino*, quod est delectari in homine propter Deum. Et sic intelligendum est quod dicit *si fuero fruitus vobis*, scilicet in Deo. Vel quod dicit *ex parte*, potest referri ad bonos, quibus

où les conduit la volonté de celui qui les gouverne."

1180. — B. Lorsqu'il dit : 23 Mais maintenant, etc., <l'Apôtre> manifeste son propos de les visiter. Et

1) Il leur promet d'abord sa visite.

2) Puis, il donne la raison pour laquelle il fallait qu'il la retarde [n° 1183] : 25 Mais maintenant je m 'en vais, etc.

3) Enfin, il leur fixe le moment de sa visite [n° 1186] : 28 Lors donc que j'aurai terminé, etc.

1181. — 1. Il dit donc : J'ai été ainsi empêché jusqu'à ce jour, mais maintenant, ayant parcouru toutes ces contrées, puisqu'il n'y a pas lieu, c'est-à-dire puisqu'il n'y a pas de nécessité de rester dans ces régions, où la foi a été implantée par <mon ministère>, et que j'éprouve un v désir de venir vers vous depuis bien des années déjà — <l'Apôtre le disait déjà au début de son épître> : "Car je désire vous voir, pour vous faire part de quelque grâce spirituelle " —, 24 lorsque je me mettrai en route pour l'Espagne, c'est-à-dire où il se proposait d'aller afin d'établir, même aux extrémités de la terre, les fondements de la foi — selon cette parole d'Isaïe : "Voici que je t'ai donné comme lumière des nations, afin que tu sois mon salut jusqu'à l'extrémité de la terre " —, j'espère vous voir en passant. <L'Apôtre> donne à entendre par là qu'il n'avait pas l'intention d'aller principalement chez eux, parce qu'il estimait que la doctrine de Pierre, lui qui fut le premier des Apôtres à avoir prêché aux Romains, leur suffisait. Et, parce que les Romains dominaient alors sur tout l'Occident, il espérait que grâce à leur concours et sous leur conduite, il partirait pour l'Espagne, aussi ajoute-t-il : *et que vous m'y conduirez.* Il avait cependant l'intention de s'arrêter quelque temps chez eux, aussi ajoute-t-il une fois que j'aurai joui de vous, c'est-à-dire après avoir été consolé — selon ce qui a été dit plus haut : "de nous consoler mutuellement chez vous " — un peu (ex parte), c'est-à-dire quant au temps, parce qu'il avait l'intention <de s'arrêter> quelque temps

poterat frui in Deo. Nam alia parte, scilicet malis, non poterat frui, sed magis de eis dolere, sicut dicitur 2 Co XII, v. 21. — *ne cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt*. Deinde cum dicit *nunc igitur proficiscar*, assignat rationem quare differebat visitationem. Et circa hoc tria facit. Primo ponit causam, dicens *nunc igitur proficiscar*, id est ideo non statim venio ad vos, quia proficiscor *Ierusalem ministrare sanctis*. Circa quod sciendum est quod legitur Act. c. IV, 34 s., illi qui ex Iudaeis a principio convertebantur ad fidem, venditis possessionibus suis, de pretio communiter vivebant, quod cum defecisset, maxime quadam magna fame imminente, ut legitur Act. XI, 27 ss., discipuli, scilicet Christiani, ex diversis partibus mundi, prout quisque habebat, proposuerunt singuli in ministerium mittere habitantibus in Iudaea fratribus, quod et fecerunt, mittentes ad seniores per manus Barnabae et Sauli. Ministerium igitur sanctorum hic dicit eleemosynam, quam fidelibus Christi attulit in Ierusalem, secundum illud 1 Co ult. : *quos probaveritis, hos mittam perferre gratiam vestram in Ierusalem, quod si dignum fuerit, ut et ego eam, mecum ibunt*. Secundo exponit quod dixerat de ministerio sanctorum, dicens *probaverunt enim*, id est approbaverunt, *Macedonia et Achaia*, id est fideles utriusque regionis, per eum conversi, *collectionem aliquam facere*, id est aliquam collectam, *in pauperes* Christi, id est ad usum pauperum, qui sunt de numero sanctorum, secundum illud Eccli. c. XII, 4. — *da iusto, et non recipias peccatorem. Qui sunt in Ierusalem*, in paupertate viventes. 2 Co IX, 1. — *de ministerio quod fit in sanctos ex abundanti est mihi scribere vobis. Scio enim promptum animum vestrum, pro quo de vobis glorior apud Macedones*. Tertio assignat rationes dictorum, quarum prima est beneplacitum.

pour se consoler avec eux.

1182. — Objection.[1094] Augustin dit, dans son ouvrage De la doctrine chrétienne, qu'il ne faut jouir seulement que de ce qui nous rend bienheureux, à savoir du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint[1095]. <L'Apôtre> parle donc mal à propos <en exprimant son intention> de jouir des Romains.

Réponse. Comme Augustin le dit dans ce même ouvrage[1096], l'homme ne doit pas mettre sa jouissance en lui-même, mais en Dieu, selon cette parole : "Oui, mon frère, que moi j'obtienne cette jouissance de toi dans le Seigneur ", ce qui veut dire mettre sa jouissance dans l'homme à cause de Dieu. Ainsi faut-il entendre ce qu'il dit ici : quand j'aurai un peu joui de vous, c'est-à-dire en Dieu.

Ou bien ces mots : *en partie* (ex parte) peuvent s'appliquer aux bons, qui pouvaient lui donner de la jouissance en Dieu.

Car de l'autre côté, c'est-à-dire du côté des méchants, il ne pouvait pas jouir, mais plutôt s'affliger à leur égard, selon ce qui est dit : "Que venant de nouveau, Dieu ne m'humilie parmi vous, et que je n'aie à pleurer beaucoup de ceux qui, ayant déjà péché, n'ont point fait pénitence des impuretés, des fornications et des impudicités qu'ils ont commises."

1183. — 2. En disant : 25 main tenant je m'en vais, etc., <l'Apôtre> donne la raison pour laquelle il différait sa visite. Et à ce propos

a. 1l commence par en exposer la raison, en disant : *Mais maintenant je m'en vais*, c'est-à-dire la raison pour laquelle je ne viens pas aussitôt vers vous, c'est que je m'en vais à Jérusalem pour le service des saints. La lecture des Actes nous enseigne ici que ceux d'entre les Juifs qui s'étaient convertis à la foi dès le début, ayant vendu leurs possessions, vivaient en commun avec le prix <de leurs ventes>; mais cette ressource venant à manquer, surtout à cause d'une grande famine qui menaçait, lit-on aussi dans les Actes**,** "les disciples", c'est-à-dire les chrétiens des

[1094] Lieux parallèles : Somme Théologique 1a-2ae Q. 11, a. 3, obi. 1 et sol. 1; Ad Philem. 1, 20, lect. 2 (éd. Marietti, n° 28).

[1095] Voir SAINT AUGUSTIN, De doctrina christiana I, V, 5 (BA 11, 184-185; HA 11/2, 82-83).

[1096] Voir ibid., xxii, 20-21 (BA 11, 202-207; BA 11/2, 100-103); xxxii 36-37 (HA 11, 224-227; HA 11/2, 122-125).

Unde dicit *placuit enim illis*, 2 Co IX, 7. — *unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut necessitate*. Secunda causa est debitum. Unde subdit *et debitores sunt eorum*. Supra XIII, 7. — *reddite omnibus debita*. Rationem autem debiti assignat, dicens *nam si* gentiles *facti sunt participes* bonorum *spiritualium*, quae erant specialiter *eorum*, id est Iudaeorum, scilicet notitiae divinae, et promissionum et gratiae, secundum illud supra IX, 4. — *quorum adoptio est filiorum et gloria*, etc.; et supra XI, 17. — *socius radicis et pinguedinis olivae factus es*. Sunt etiam facti participes spiritualium eorum, per hoc quod illi praedicatores eis miserunt. *Debent et in carnalibus ministrare illis*, secundum illud Eccli. c. XIV, 15. — *in divisione sortis da et accipe*. Et Ps. *sumite Psalmum*, id est spiritualia, *et date tympanum*, id est temporalia. Et ex hoc sumitur argumentum quod debentur sumptus non solum illis qui praedicant, sed etiam qui praedicatores mittunt. Deinde cum dicit *hoc igitur cum*, etc., praefigit terminum quo ad eos sit venturus, dicens *hoc igitur cum consummavero*, scilicet ministerium sanctorum, *et assignavero eis fructum hunc*, id est eleemosynam gentilium, quae est quidam fructus conversionis eorum, Os. X, 1. — *vitis frondosa Israel fructus est ei adaequatus; proficiscar per vos in Hispaniam*. Sed videtur hic apostolus falsum dicere : nunquam enim in Hispania fuisse legitur. In Ierusalem enim captus fuit, et exinde Romam perlatus est in vinculis, ut habetur Act. ult., ubi est occisus simul cum Petro. Dicunt ergo quidam quod, sicut dicitur Act. ult., *cum venisset Romam Paulus, permissum est ei manere sibimet cum custodiente se milite*; et postea dicitur, quod *mansit biennio toto in suo conductu*, et in illo spatio dicunt eum in Hispaniam ivisse. Sed quia hoc certum non est, potest melius dici, quod apostolus falsum non dixit, quia proponebat se facturum quod

diverses parties du monde, "chacun selon ses moyens, décidèrent d'envoyer des secours aux frères qui habitaient en Judée; ce qu'ils firent, en les envoyant aux anciens par les mains de Barnabé et de Saul." <L'Apôtre> appelle donc ici service des saints l'aumône qu'il a apportée à Jérusalem aux fidèles du Christ, selon ce passage de la première épître aux Corinthiens : "Ceux que vous aurez jugés dignes, je les enverrai avec des lettres, pour porter votre charité à Jérusalem. Que si la chose mérite que j'y aille moi-même, ils iront avec moi "

1184. — b. <L'Apôtre> développe ensuite ce qu'il avait dit du service des saints, en disant : 26 *Car la Macédoine et l'Achaïe*, c'est-à-dire les fidèles de ces deux régions, converties par <l'Apôtre> lui-même, ont jugé bon, c'est-à-dire ont approuvé, de faire une mise en commun, c'est-à-dire une collecte, pour les pauvres du Christ, c'est-à-dire pour l'usage des pauvres qui sont au nombre des saints — selon ce passage de l'Ecclésiastique : "Donne à celui qui est juste et n'accueille point le pécheur[1097]" — qui sont à Jérusalem, vivant dans la pauvreté : "Quant à ce service en faveur des saints, il est superflu pour moi de vous en écrire. Je sais en effet votre bonne volonté, pour laquelle je me glorifie de vous auprès des Macédoniens."

1185. — c. Il donne enfin les raisons de ce qu'il a dit :

— La première[1098] de ces raisons est le bon plaisir. Aussi <l'Apôtre> dit-il : 27 *Or il leur a plu ainsi.* — "Que chacun donne comme il l'a résolu en son cœur, non avec tristesse ou par nécessité; car Dieu aime celui qui donne avec joie."

— La seconde raison est la dette. Aussi ajoute-t-il : *et elles leur sont redevables.*

— "Rendez à tous ce qui leur est dû." Et <l'Apôtre> donne le motif de cette dette, en disant : Car *si les Gentils ont eu part à leurs biens spirituels, qui leur appartenaient spécialement,* c'est-à-dire aux Juifs, à savoir la connaissance de Dieu, de ses promesses et

[1097] Eccli (Si) 12, 4. Pour la version citée Ici, voir Vetus latina, Sirach (Ecciesiasticus) 2, 8, éd. W. Thiele, vol. X112, fasc. 6, p. 404-405.

[1098] Lieux parallèles : Contra impugn. Dei cuit, et reiig., c. VII Somme Théologique 2 Q. 187, a. 4 sol. 2; II Ad Cor. 11, 12, lect. 3 (éd. Marietti, n 401); II Ad TIses. 3, 8-9, lect. 1 (éd. Marietti, n° 73-74).

dicebat. Et sic verba eius erant intelligenda quasi insinuantia eius propositum, non autem futurum eventum qui ei erat incertus; unde non poterat hoc praedicere, nisi forte sub conditione quam Iacobus dicit apponendam Iac. c. IV, 15. — *pro eo ut dicatis : si dominus voluerit, et : si vixerimus, faciemus hoc aut illud*. Et sic etiam apostolus se excusat 2 Co c. I, 17, de hoc quod ad eos non iverat, sicut promiserat; dicens : *cum ergo volui, numquid levitate usus sum ? Aut quae cogito, secundum carnem cogito, ut sit apud me est et non ?* Et sic ex hoc quod ex iusta causa praetermisit facere quod promiserat, se immunem dicit a levitate, carnalitate et falsitate. Et sic etiam solvit hoc Gelasius Papa, et habetur in decretis : *beatus*, inquit, *Paulus apostolus non ideo, quod absit, fefellisse credendus est, aut sibi extitisse contrarius, quoniam cum ad Hispaniam se promisisset iturum, dispositione divina, maioribus occupatus causis, implere non potuit quod promisit. Quantum enim ipsius voluntatis interfuit, hoc pronuntiavit quod re vera voluisset efficere. Quantum vero ad divini secreta consilii (quae ut homo non potuit, licet spiritu Dei plenus, agnoscere) superna praetermisit dispositione praeventus*. Licet enim propheticum spiritum habuerit, tamen prophetis non omnia revelantur, ut patet IV Reg. IV, 27, ubi Eliseus dixit : *anima eius in amaritudine est, et dominus celavit a me, et non indicavit mihi*. Deinde cum dicit *scio autem*, etc., praenuntiat eis fructum suae visitationis, dicens *scio autem*, scilicet ex fiducia divinae gratiae, *quoniam veniens ad vos, in abundantia benedictionis Christi veniam*, id est, Christus abundantius suam benedictionem dabit vobis in meo adventu, de qua dicitur in Ps. LXXXIII, 7. — *etenim*

de sa grâce, selon ce qui est écrit plus haut : "à qui appartiennent l'adoption des fils, et la gloire, et l'alliance, et la législation, et le culte et les promesses." Et encore : "Tu as été fait participant à la racine et à la grasse sève de l'olivier." Ils ont aussi eu part à leurs biens spirituels, parce qu'ils leur ont envoyé des prédicateurs. — Ils doivent aussi les servir de leurs biens temporels, selon ces paroles de l'Ecclésiastique : "Dans le partage du sort, donne et reçois " et du psaume **80.** — "Recevez un psaume", c'est-à-dire <recevez> les choses spirituelles, "et donnez du tambourin ", c'est-à-dire <donnez> les choses temporelles[1099]. Et c'est sur cela que repose la preuve que l'on doit une rétribution non seulement à ceux qui prêchent, mais aussi à ceux qui envoient les prédicateurs.

1186. — B. Lorsqu'il dit : 28 *Lors donc que j'aurai terminé cette affaire*, <l'Apôtre> fixe le moment où il viendra vers eux. Lors donc, dit-il, que j'aurai terminé cette affaire, c'est-à-dire le service des saints, et que je leur aurai remis ce fruit, c'est-à-dire l'aumône des Gentils, qui est en quelque sorte un fruit de leur conversion — "Israël était une vigne couverte de feuilles, le fruit l'égalait " —, je partirai pour l'Espagne <en passant> par chez vous.

Mais l'Apôtre semble s'exprimer ici de manière erronée, car on ne lit nulle part qu'il ait été en Espagne. En effet, il fut pris à Jérusalem, et de là, enchaîné, il fut transporté jusqu'à Rome, comme le rapportent les Actes**,** et c'est en ce lieu qu'il fut mis à mort en même temps que Pierre.

En se fondant sur ces mêmes Actes, à savoir que Paul étant venu "à Rome, on lui permit de demeurer seul avec le soldat qui le gardait "; et plus loin, qu'" il demeura deux ans entiers dans le logis qu'il avait loué ", d'aucuns[1100] prétendent que ce serait pendant ce laps de

[1099] Voir SAINT AUGUSTIN, Enarr. in Ps. 80, 3, 4 (CCL 39, 1122).

[1100] Il s'agit principalement de saint Clément de Rome, pape vers 90-100. Dans sa Lettre aux Corinthiens (vers 95), il affirme que saint Paul a enseigné la justice au monde " jusqu'aux bornes du couchant", ce qui signifie effectivement, pour un Romain, " jusqu'en Espagne " (V, 7; voir dans Les Ecrits des Pères apostoliques, p. 64; SC 167, 109). De même " l'auteur du fragment de Muratori rapporte (vers 180) que Paul y est allé " (1. 39; voir dans l'Enchi ridionfontium historiae ecclesiasticae antiquae, B. Herder, 1914, p. 90). On ne sait rien de certain sur ce voyage, comme le dit saint Thomas, mais il n'est pas impossible que l'Apôtre l'ait accompli.

benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem. Et sic Laban dixit ad Iacob, Gen. III, v. 27. — *experimento didici quod benedixerit mihi Deus propter te*. Deinde cum dicit *obsecro, ergo*, etc., petit ab eis orationis suffragia, et primo petit eorum orationes, secundo ipse pro eis rogat, ibi *Deus pacis*, et cetera. Circa primum tria facit. Primo inducit eos ad orandum pro se ex tribus. Primo quidem ex superna charitate, cum dicit *obsecro ergo vos, fratres*. Ad Philemonem *propter charitatem autem magis obsecro*. Secundo ex reverentia Christi, cuius ipse erat minister, dicens *per dominum nostrum Iesum Christum*; in quo omnes unum sumus, ut supra XII, 5 dictum est. Tertio ex dono spiritus sancti, quod eius ministerio tradebatur, unde subdit *per charitatem spiritus sancti*, quam spiritus sanctus in cordibus nostris diffundit, ut supra c. V, 5 dictum est. Secundo petit auxilium orationis eorum, dicens *ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum*, scilicet pro me fusis. Prov. XVIII, 19. — *frater qui iuvatur a fratre, quasi civitas firma*. Hoc autem, ut Glossa dicit, *non ideo dicit apostolus quia ipse minus mereatur quam alii minores, sed ordinem sequitur*. Primo quidem ut ab Ecclesia pro rectore suo fiat oratio, secundum illud I Tim. II, 1 s. : *obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui sunt in sublimitate constituti*, et cetera. Secundo, quia multi minimi dum congregantur unanimes, magis merentur. Et ideo impossibile est, ut multorum preces non impetrent. Matth. XVIII, v. 19. — *si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis a patre meo qui est in caelis*. Tertio, ut dum multi orant, multi etiam gratias agant exauditi, secundum illud 2 Co I, 11. — *adiuvantibus vobis in oratione pro nobis, ut per multos gratiae agantur Deo*. Tertio

temps qu'il alla en Espagne. Mais parce que cela n'est pas certain, il vaut peut-être mieux dire que l'Apôtre ne s'est pas exprimé de manière erronée, parce qu'il se proposait de faire ce qu'il disait; et dans ce sens ses paroles doivent être comprises comme une insinuation de son propos, mais non <comme se rapportant à> un événement futur, qui pour lui était incertain; aussi ne pouvait-il prévoir cela autrement que sous la condition que <l'Apôtre> Jacques <nous> enseigne à appliquer : "Que ne dites-vous au contraire "Si le Seigneur le veut", et "Si nous vivons nous ferons ceci ou cela"." Et c'est encore ainsi que l'Apôtre <Paul> s'excuse de ce qu'il n'était pas allé chez eux, comme il l'avait promis, en disant : "Ayant donc eu ce dessein, aurais-je fait preuve de légèreté ? ou bien, ce que je projette, le projetai-je selon la chair, de sorte qu'en moi il y ait le oui et le non ?" Et ainsi du fait qu'il a omis, pour une juste cause, de faire ce qu'il avait promis, il se dit exempt de légèreté, de vues selon la chair et de fausseté. C'est aussi de cette manière que le pape Gélase résout cette difficulté, et on lit dans ses Décrets "Doit-on croire, dit-il, que Dieu nous en préserve!, que le bienheureux Apôtre Paul ait voulu tromper, ou qu'il ait été en contradiction avec lui-même, parce que, bien qu'il ait promis d'aller en Espagne, occupé à des affaires plus importantes par une disposition divine, il ne put accomplir ce qu'il avait promis. Pour autant que cela dépendait de sa propre volonté, il a exprimé ce qu'il aurait, en réalité, voulu accomplir. Mais quant aux secrets du divin conseil (que l'homme n'a pu connaître, bien qu'il ait été rempli de l'Esprit de Dieu), il les négligea après avoir été prévenu par une disposition divine[1101]." Car, bien qu'il ait eu l'esprit prophétique, cependant toutes choses ne sont pas révélées aux prophètes[1102], comme on le voit au quatrième livre des Rois, où Elisée dit : "Son âme est dans l'amertume, et le Seigneur me l'a caché et ne me l'a point fait connaître."

1187. — C. Lorsqu'il dit ensuite : *29 Or je*

[1101] PSEUDO-GÉLASE, Décrets II, cause 22, Q. 2, can. 5 (PL 59, 154 C) voir aussi GRATIEN, Décrets, deuxième partie, cause XXII, Q. II, can. V, éd. E. Friedberg, coI. 868.

[1102] Lieux parallèles Somme Théologique 2 Q. 171, a. 4; De veritate, Q. 12, a. 1, sol. 5 et 6.

ponit ea quae vult sibi impetrari, quorum primum pertinet ad hostes quos habebat in Iudaea. Unde dicit *ut liberer ab infidelibus qui sunt in Iudaea*, qui praecipue Paulum impugnabant et odiebant, quia fiducialiter praedicabat cessationem legalium. Act. XXI, 21. — *audierunt de te quod discessionem doces a Moyse*, et cetera. Secundum pertinebat ad eos in quorum ministerium ibat. Et hoc est quod subdit *et oblatio obsequii mei*, id est Ecclesia in qua eis ministro, *fiat accepta sanctis qui sunt in Ierusalem*, scilicet ut ex hac provocentur ad gratias agendum Deo et ad orandum pro ipsis gentibus a quibus recipiunt. Eccli. XXXI, v. 28. — *splendidum in panibus benedicent labia multorum*. Tertium pertinet ad ipsos quibus scribebat. Unde subdit *ut veniam ad vos in gaudio*, et hoc *per voluntatem Dei*, contra quam nihil agere volebat. Supra I, 10. — *obsecrans si quomodo prosperum iter habeam in voluntate Dei veniendi ad vos. Et refrigerer vobiscum*, id est ut ex vestra praesentia refrigerium tribulationum mearum accipiam. Deinde cum dicit *Deus autem pacis*, etc., ostendit quod pro eis orat, dicens : *Deus autem*, dator *pacis, sit cum omnibus vobis*, per hoc scilicet quod vos ad invicem pacem habeatis. 2 Co ult. v. 11. — *idipsum sapite, et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum*. Subdit *amen*, id est fiat. Psalmista : *et dicet omnis populus, fiat, fiat*.

sais, etc., <l'Apôtre> leur annonce le fruit de sa visite. Or je sais, à savoir par la confiance dans la grâce divine, qu'en venant à vous, c'est dans l'abondance de la bénédiction du Christ que j'y viendrai, c'est-à-dire que le Christ vous donnera plus abondamment, à mon arrivée, sa bénédiction, dont il est dit au psaume 83. — "Car le législateur donnera sa bénédiction, ils iront de vertu en vertu." Et c'est dans ce sens que Laban dit à Jacob : "J'ai connu par mon expérience que le Dieu m'a béni à cause de toi."

1188. — III. Lorsqu'il dit : 30 *vous demande donc avec obsécration, etc.*, <l'Apôtre> demande le suffrage de leurs prières. Et

A) Il commence par demander leurs prières.

B) Puis, il prie lui-même pour eux [n° 1192]. **—** Que le Dieu de la paix, etc.

1189. — A. Sur le premier point il procède de trois manières

1. Il les engage premièrement à prier pour lui pour trois raisons

a. D'abord en raison de la charité céleste, lorsqu'il dit : *Je vous demande donc avec obsécration, frères*. <Et l'Apôtre écrit> à Philémon : "Cependant j'aime mieux te demander avec obsécration par charité."

b. Ensuite par respect pour le Christ, dont il était lui-même le ministre, en disant : *par Notre Seigneur Jésus-Christ,* en qui nous sommes tous un <seul corps>, comme on l'a dit plus haut**.**

c. Enfin en raison du don de l'Esprit-Saint, qui était transmis par son ministère, aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *par la charité de l'Esprit-Saint,* charité que l'Esprit-Saint répand dans nos cœurs, comme on l'a dit plus haut**.**

1190. — 2. Puis il demande le secours de leur prière, en disant : *de m'aider dans les prières <que vous adresserez> à Dieu pour moi*, c'est-à-dire répandues à mon intention : "Un frère qui est aidé par son frère est comme une cité forte." Or, remarque *la Glose*[1103] "si l'Apôtre parle ainsi, ce n'est pas qu'il mérite moins que ceux qui lui sont inférieurs, mais il se conforme à un ordre" :

a. En premier lieu, "que la prière soit faite par

[1103] Glosa in Rom. XV, 30 (GPL, col. 1526 D).

	l'Eglise pour celui qui dirige", selon ces paroles de <l'Apôtre> à Timothée "Je demande donc instamment, avant tout, qu'on fasse des obsécrations, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous ceux qui sont élevés en dignité, afin que nous menions une vie paisible et tranquille, en toute piété et chasteté[1104]." **b**. En deuxième lieu, parce qu'"une multitude de simples fidèles, quand ils se rassemblent d'un cœur unanime" méritent davantage, et voilà pourquoi "il est impossible que les prières d'une multitude ne soient pas exaucées[1105]." <Il est écrit dans l'évangile de> Matthieu : "Que si deux d'entre vous s'accordent sur la terre pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux." **c**. En troisième lieu, quand une multitude prie, plusieurs, ayant été exaucés, rendent grâces, selon ce passage de la seconde épître aux Corinthiens : "Vous-mêmes nous aiderez par la prière, afin que ce bienfait, qu'un grand nombre de personnes nous auront obtenu, soit pour un grand nombre un motif d'action de grâces" à Dieu "pour nous[1106]." **1191. —** 3. Enfin, <l'Apôtre> expose ce qu'il veut qu'on demande pour lui. **a**. La première de ces demandes concerne les ennemis qu'il avait en Judée, aussi dit-il : 31 *afin que je sois libéré des infidèles qui sont en Judée,* lesquels combattaient principalement Paul et le haïssaient, parce qu'il prêchait avec hardiesse la suppression des observances légales : "Ils ont entendu dire de toi que tu enseignes aux Juifs, qui sont parmi les Gentils, d'abandonner Moïse, disant qu'ils ne doivent point circoncire leur fils, ni marcher selon les coutumes." **b**. La deuxième demande concernait ceux auxquels il allait porter des aumônes, d'où ce qu'il ajoute : *et que l'offrande de mon service,* c'est-à-dire que l'Eglise dans laquelle je sers pour eux, soit agréée des saints qui sont à Jérusalem, en sorte que par là ils soient

[1104] 1 Tm 2, 1-2. — Lieu parallèle 1 Ad Tim. 2, 1-2, lect. 1 (éd. Marietti, n° 55-59).
[1105] Voir Glosa in Rom. XV, 30 (GPL, col. 1526 D; GOS, t. IV, p. 305a).
[1106] 2 Co 1, 11 Lieu parallèle IIAd Cor. 1. 11, lect. 3 (éd. Marietti, n 28).

	provoqués à rendre grâces à Dieu et à prier pour les nations elles-mêmes, dont ils reçoivent ces aumônes : "Des lèvres de la multitude béniront celui qui est splendide dans les repas <qu'il donne>." **c**. La troisième demande concerne ceux-là mêmes auxquels il écrivait, aussi ajoute-t-il : 32 *en sorte que je vienne vers vous dans la joie*, et cela par la volonté de Dieu, contre laquelle il ne voulait rien faire "demandant avec obsécration, si en quelque manière c'est la volonté de Dieu, de m'accorder enfin un heureux voyage pour venir jusqu'à vous " — Et que je me repose avec vous, c'est-à-dire que par votre présence je reçoive un soulagement à mes tribulations. **1192. — B**. Lorsque <l'Apôtre> dit : 33 Que le Dieu de la paix soit avec vous tous, etc., il montre qu'il prie pour eux. Que le Dieu de la paix, le donateur de la paix, soit avec vous tous, c'est-à-dire pour que vous, vous ayez la paix mutuellement "N'ayez qu'un sentiment, conservez la paix, et le Dieu de paix et de dilection sera avec vous." Il ajoute : *Amen*, c'est-à-dire fiat, ainsi soit-il[1107]. <Comme> le psalmiste <l'écrit> au psaume **105. —** "Et tout le peuple dira : "Ainsi soit-il, ainsi soit-il."
Caput 16	CHAPITRE 16
Lectio 1	**Leçon 1 [Versets 1 à 16]**
	[n° 1194] 1 Je vous recommande Phoebé, notre sœur, attachée au ministère de l'Eglise qui est à Cenchrées, [1195] 2 afin que vous la receviez dans le Seigneur d'une manière digne des saints, et que vous l'assistiez en toute affaire où elle aurait besoin de vous; car elle en a elle-même assisté un grand nombre, et moi en particulier. [n° 1198] 3 Saluez Prisca et Aquilas, mes coopérateurs dans le Christ Jésus, [n° 1199] 4 qui ont exposé leurs têtes pour ma vie; à qui je rends grâces, non pas moi seulement, mais aussi toutes les Eglises des nations païennes,

[1107] Lieux parallèles Super Psalmos, in Prol. (in fine); in Ps. 40, 14.

	5 et <saluez> aussi l'Eglise qui est dans leur maison. [n° 1200] Saluez Epénète, mon bien-aimé, qui est les prémices de l'Asie pour le Christ. [n° 1201] 6 Saluez Marie, qui a beaucoup travaillé pour vous. [n° 1202] 7 Saluez Andronicus et Junie, mes parents et compagnons de captivité, qui sont illustres parmi les Apôtres, qui même ont été avant moi dans le Christ. [n° 1203] 8 Saluez Ampliatus, qui m'est très cher dans le Seigneur. [n° 1204] 9 Saluez Urbain, notre coopérateur dans le Christ Jésus, et Stachys, mon bien-aimé. [n° 1205] 10 Saluez Apelle, qui a fait ses preuves dans le Christ. [n° 1206] 11 ceux de la maison d'Ans tobule. Saluez Hérodion, mon parent. Saluez ceux de la maison de Narcisse, qui sont au Seigneur. [n° 1207] 12 Saluez Tryphène et Tryphose, qui ont travaillé dans le Seigneur. Saluez ma très chère Persis, qui a beaucoup travaillé dans le Seigneur. [n° 1208] 13 Saluez Rufus, l'élu dans le Seigneur, et sa mère, qui est aussi la mienne. [n° 1209] 14 Saluez Asyncrite, Phiégon, Hermès, Patrobas, Hermas, et les frères qui sont avec eux. [n° 1210] 15 Saluez Philologue et Julie, Nérée et sa sœur, et Olympas et tous les saints qui sont avec eux. [n° 1211] 16 Saluez-vous mutuellement d'un saint baiser. Toutes les Eglises du Christ vous saluent.
[86231] Super Rom., cap. 16 l. 1 Postquam apostolus proposuit fidelibus Romanis quibus scribebat quaedam familiaria pertinentia ad suam personam, hic ponit quaedam familiaria pertinentia ad alios. Et circa hoc tria facit. Primo monet quid ad alios debeant facere; secundo ostendit quid alii ad eos agant, ibi *salutat vos*, etc.; tertio epistolam finit in gratiarum actione, ibi *ei autem qui potens*, et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quos debeant salutare; secundo ostendit quos debeant vitare, ibi *rogo autem vos, fratres*. Circa primum mandat quasdam personas salutari in speciali; secundo ponit in generali	**1193. —** L'Apôtre, après avoir exposé aux fidèles Romains, auxquels il écrivait, quelques détails familiers concernant sa propre personne [n° 1163], donne à présent quelques détails familiers concernant d'autres personnes. A cet effet **—** Il commence par donner une exhortation aux fidèles sur ce qu'ils doivent faire pour autrui. **—** Puis, il montre ce que les autres font pour eux [n° 1221] : 21 "Timothée, mon coopérateur, vous salue, etc." **—** Enfin, il termine son épître par une action de grâces [n° 1223] : 25 "Et à Celui qui est puissant, etc."

modum salutationis, ibi *salutate invicem*, et cetera. Tertio salutat eos in communi ex parte fidelium, ibi *salutant vos*, et cetera. Circa primum loquitur de quadam muliere Corinthia quae Romam ibat, quam eis recommendat, describens eam, primo, ex nomine, dicens *commendo autem vobis Phoeben*, quae licet esset Deo devota, non tamen erat tantae auctoritatis ut commendatitiis litteris non egeret, sicut ipse de se dicit 2 Co III, 1. — *aut numquid egemus, sicut quidam, commendatitiis litteris ?* Secundo describit eam ex fidei religione, dicens *sororem nostram*. Omnes enim mulieres fideles, sorores vocantur, sicut et omnes viri fratres. Matth. XXIII, 8. — *omnes vos fratres estis*. Tertio ex officio pietatis, cum dicit *quae est in ministerio Ecclesiae, quae est in Cenchris*, portu Corinthiorum, ubi aliqui Christiani erant congregati, quibus dicta mulier serviebat, sicut et de ipso Christo Lc. c. VIII, 3 dicitur quod quaedam mulieres ministrabant ei de facultatibus suis. Et de vidua eligenda dicitur I Tim. V, 10. — *si hospitio recepit, si pedes sanctorum lavit*. Deinde dicit duo in quibus vult eam commendatam haberi, quorum primum est ut honeste recipiatur. Et hoc est quod dicit *ut suscipiatis eam in domino*, id est propter amorem Dei. *Digne sanctis*, id est secundum quod dignum est recipi sanctos, secundum illud Matth. X, 11. — *qui recipit iustum in nomine iusti, mercedem iusti recipiet*. Quidam libri habent, *digne satis*, id est, convenienter; tamen littera non concordat cum Graeco. Secundum est ut eam sollicite adiuvent. Unde subdit *ut assistatis ei*, scilicet consilium et auxilium ferendo in quocumque negotio vestri indiguerit. Habebat enim forte aliquid expedire in curia Caesaris. Sed contra hoc videtur esse quod dicitur I Thess. IV, 11. — *vestrum negotium agatis*, quasi dicat : non intromittatis vos de negotiis alienis. Sed dicendum est quod assistere negotiis alienis contingit dupliciter. Uno modo saeculariter, id est propter favorem hominum vel lucra, et hoc non

Sur le premier point, <l'Apôtre> montre deux choses :
— D'abord, ceux que <les fidèles> doivent saluer.
— Puis, ceux qu'ils doivent éviter [n° 1213] : 17 "Mais je vous prie, frères, etc."

I) Il recommande donc premièrement de saluer quelques personnes en particulier.
II) II indique deuxièmement d'une manière générale le mode de salutation [n° 1211] : 16 Saluez-vous mutuellement, etc.
III) Troisièmement, il les salue en général de, la part des fidèles [n° 1212]
Toutes les Eglises du Christ vous saluent.
1194. — I. <Parmi les personnes qu'il salue spécialement, l'Apôtre> mentionne une femme de Corinthe qui allait à Rome. Il la leur recommande, en la désignant d'abord par son nom, en disant : 1 *Je vous recommande Phoebé*[1108] qui, bien que consacrée à Dieu, n'avait cependant pas une autorité telle qu'elle puisse se passer de lettres de recommandation, comme <l'Apôtre> le dit de lui-même : "Commencerons-nous de nouveau à nous recommander nous-mêmes ? ou, comme certains, avons-nous besoin de lettres de recommandation auprès de vous, ou même de vous ?"
Puis, il la décrit par sa foi et sa religion, en disant : *notre sœur*. Car toutes les femmes croyantes sont appelées sœurs, comme tous les hommes sont aussi appelés frères : "Vous êtes tous frères."
Enfin, <il la décrit> par son ministère de piété, lorsqu'il dit : *attachée au ministère de l'Eglise qui est à Cenchrées,* port de Corinthe, où quelques chrétiens s'étaient rassemblés; et cette femme les servait, comme il est dit du Christ lui-même, que quelques femmes "l'assistaient de leurs biens." Et sur le choix des veuves il est dit : "Elle devra produire le témoignage de ses bonnes œuvres : si elle a élevé des enfants, si elle a exercé l'hospitalité, si elle a lavé les pieds des saints, si elle a secouru les affligés, si elle a pratiqué toutes les formes de la bien aisance
1195. — Ensuite <l'Apôtre> mentionne deux

[1108] Beaucoup d'exégètes modernes voient dans Phœbé la porteuse de la lettre de saint Paul.

convenit servis Dei. II Tim. c. II, 4. — *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*. Alio modo assistit aliquis negotiis alienis ex pietate, puta in auxilium indigentium et miserorum et hoc est religiosum, secundum illud Iac. I, 27. — *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum*. Et hoc modo apostolus hic loquitur. Ultimo autem ostendit apostolus meritum eius, quare hoc sibi debeatur, dicens *etenim ipsa quoque multis astitit et mihi ipsi*. Is. III, 10. — *dicite iusto quoniam bene, retributio enim manuum eius fiet ei*. Matth. V, 7. — *beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*. Deinde mandat salutari quasdam alias personas sibi coniunctas, dicens *salutate Priscam et aquilam*, qui erat vir Priscae, sed mulierem praeponit, forte propter maiorem fidei devotionem, *adiutores meos in Christo Iesu*, id est in fide Christi praedicanda. Apud enim eos Corinthi hospitabatur, ut habetur Act. XVIII, 2 s. *Qui pro anima mea suas cervices supposuerunt*, id est seipsos mortis periculo exposuerunt pro vita mea conservanda, quod est indicium maximae charitatis. Io. XV, 13. — *maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Hoc autem videtur factum fuisse Corinthi, ubi Paulus persecutionem est passus, sicut habetur Act. XVIII, 6. Vel forte melius dicendum est quod alii se periculo pro apostolo exposuerunt. Nam illud quod legitur Act. XVIII, 2, factum fuit quando Prisca et aquila de Roma recedentes Corinthum venerunt, ut ibidem dicitur. Sed hoc scribebat apostolus quando adhuc aestimabat eos esse Romae. Vita autem apostoli, non tam sibi quam aliis necessaria erat, secundum illud Phil. I, v. 24. — *permanere autem in carne necessarium propter vos*. Et ideo subdit *quibus non solum ego gratias ago, sed et cunctae*

choses sur lesquelles il veut que cette recommandation soit prise en considération :
La première, c'est qu'on la reçoive avec honneur; aussi dit-il : 2 *afin que vous la receviez dans le Seigneur,* c'est-à-dire pour l'amour de Dieu. D'une manière digne des saints, c'est-à-dire ainsi qu'il convient de recevoir les saints, selon cette parole de Matthieu : "Qui reçoit un juste en tant que juste recevra une récompense de juste " Quelques manuscrits[1109] lisent : "assez dignement", c'est-à-dire convenablement, mais cette version ne concorde pas avec le grec. La seconde, c'est de l'aider avec sollicitude; aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *et que vous l'assistiez,* c'est-à-dire en lui apportant votre conseil et votre secours en toute affaire où elle aurait besoin de vous. Car peut-être avait-elle quelque affaire à traiter à la cour de César <Néron>.
1196. — Objection. Il semble que <l'Apôtre> dit dans sa première épître aux Thessaloniciens : "Nous vous exhortons à vous occuper de ce qui vous est propre ", autrement dit : Ne vous immiscez pas dans les affaires d'autrui.
Réponse. On peut prêter assistance à autrui dans ses affaires de deux manières
A. D'abord, à la manière du siècle, c'est-à-dire en vue de la faveur des hommes ou du profit, et cette assistance ne convient pas aux serviteurs de Dieu : "Quiconque est enrôlé au service de Dieu ne s'embarrasse point dans les affaires du siècle, afin de satisfaire celui à qui il s'est donné."
B. Puis, on prête assistance à autrui dans ses affaires par piété, par exemple en secourant les indigents et les malheureux; ce qui est un acte religieux[1110], selon ces paroles de Jacques "La religion pure et sans tache devant Dieu le Père, la voici Visiter les orphelins et les veuves dans leurs tribulations, et se garder sans tache à l'écart de ce siècle." Et c'est dans ce sens que <l'Apôtre> parle ici.
1197. — Enfin, <l'Apôtre> montre le mérite <de Phoebé>, qui lui donne droit à cette

[1109] Voir notamment dans le codex Fuldensis; dans Glosa in Rom. XVI, 2 (GPL, 1527 D-1528 A), sous le nom d'Haymon, Expo sitio in epistolam ad Romanos XVI, 2 (PL 117, 503 D).
[1110] Lieux parallèles : Somme Théologique 2a-2ae, Q. 187, a. 2; Q. 188, a. 2, sol. 2.

Ecclesiae gentium : quarum sum apostolus et doctor I Tim. II, 7. — *doctor gentium in fide et veritate. Et* etiam salutate *domesticam eorum Ecclesiam*. Habebant enim in domo sua multos fideles congregatos. Deinde vult alium salutari sibi dilectione coniunctum, dicens *salutate Ephenetum dilectum mihi, qui est primitivus Asiae in Christo*. Primus enim in tota Asia fuit ad fidem Christi conversus, quod erat ei ad magnam dignitatem, Hebr. XII, 22 s. : *accessistis ad Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis*. Tunc autem erat Romae. Deinde dicit *salutate Mariam, quae multum laboravit in vobis*, ad hoc ut eos ad concordiam revocaret, quae cum hoc facere non posset, significavit apostolo. Sap. c. III, 15. — *bonorum laborum gloriosus est fructus*. Deinde dicit *salutate Andronicum et Iuniam*, quos, primo, describit ex genere, cum dicit *cognatos meos*. In quo ostendit eos fuisse Iudaeos, de quibus supra c. IX, 3. — *qui sunt cognati mei secundum carnem*. Secundo ex passione pro Christo suscepta, dicens *et concaptivos meos*. Fuerant enim aliquando cum apostolo Christi incarcerati. 2 Co XI, 23. — *in carceribus abundantius*. Tertio ex auctoritate, cum dicit *qui sunt nobiles in apostolis*, id est nobiles inter praedicatores, secundum illud Prov. ult. : *nobilis in portis vir eius*. Quarto ex tempore, cum dicit *et ante me fuerunt in Christo Iesu*. Prius enim fuerunt conversi quam ipse apostolus et ex hoc eis maior reverentia debebatur. I Tim. V, 1. — *seniorem te ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*. Deinde dicit *salutate ampliatum dilectum meum in domino*, scilicet dilectione charitatis, quae est in Christo. Phil. I, 8. — *testis est mihi Deus, quomodo cupiam omnes vos esse in visceribus Christi*. Deinde dicit *salutate Urbanum adiutorem nostrum in Christo*, scilicet in praedicatione fidei, Prov. XVIII, 19. — *frater qui adiuvatur a fratre*, et cetera. *Et Stachyn dilectum meum*, quos coniungit, quia forte simul habitabant, vel aliqua alia necessitudine erant coniuncti. Deinde dicit *salutate Apellen, probum in*

assistance, en disant : *car elle en a elle-même assisté un grand nombre,* et moi en particulier. — Il est écrit dans <le livre d'>Isaïe "Dites au juste qu'il est heureux, car il recevra le salaire de ses mains[1111]." Et dans <l'évangile de> Matthieu "Bien heureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront eux-mêmes miséricorde."

1198. — <L'Apôtre> recommande ensuite de saluer quelques autres personnes qui lui sont unies, en disant : *Saluez Prisca et Aquilas,* qui était l'époux de Prisca; mais il nomme d'abord l'épouse, sans doute à cause de la plus grande ferveur de sa foi; mes coopérateurs dans le Christ Jésus, c'est-à-dire dans la prédication de la foi du Christ. C'était en effet chez eux qu'il recevait l'hospitalité à Corinthe, comme on le lit dans les Actes**.**

1199. — 4 Qui ont exposé leurs têtes pour ma vie, c'est-à-dire qui se sont exposés eux-mêmes au péril de leur mort pour me sauver la vie, ce qui est une preuve de très grande charité : "Personne n'a de plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ses amis " Cela semble avoir eu lieu à Corinthe, où Paul a souffert la persécution, comme on le voit dans les Actes**.** Ou bien, il vaut mieux peut-être dire que d'autres s'exposèrent au danger pour l'Apôtre, car ce qu'on lit au chapitre **18** des Actes se passa lorsque Prisca et Aquilas s'éloignèrent de Rome pour venir à Corinthe, ainsi qu'on le rapporte au même endroit. Mais l'Apôtre écrivait cela quand il croyait encore qu'ils étaient à Rome. Or la vie de l'Apôtre n'était pas aussi nécessaire à lui-même qu'aux autres, selon ce passage de l'épître aux Philippiens : "Demeurer dans la chair <est> chose nécessaire pour vous." Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *à qui je rends grâces,* non pas moi seulement, mais aussi toutes les Eglises des nations païennes, dont je suis l'Apôtre et le docteur : "J'ai été établi moi-même prédicateur et Apôtre (je dis la vérité, je ne mens point), docteur des nations dans la foi et la vérité." — Et <saluez> aussi l'Eglise qui est dans leur maison. Ils avaient, en effet, dans leur maison plusieurs fidèles qui se réunissaient.

[1111] Is 3, 10 a et 11 b. Le verset I lb s'applique, selon Isaïe, à l'impie et non au juste.

Christo, id est approbatum in Christo forte per aliquas tribulationes. Iob c. XXIII, 10. — *probavit me quasi aurum quod per ignem transit*. Deinde dicit *salutate omnes qui sunt ex domo*, id est ex familia *Aristoboli*, in cuius domo multi fideles erant congregati, quem non salutat, quia forte ex aliqua causa erat absens. Deinde dicit *salutate Herodionem cognatum meum*, qui ex hoc ipso dicitur fuisse Iudaeus. Deinde dicit *salutate omnes qui sunt ex domo Narcissi*, qui dicitur fuisse presbyter et peregrinabatur per deserta loca ut fideles Christi confortaret. Unde quia tunc eum absentem noverat esse apostolus non mandat eum salutari, sed familiam eius. Erant tamen in eius familia aliqui infideles, et ideo ad discretionem subdit *qui sunt in domino*, quia solos fideles salutari mandat. II Io. V, 10. — *si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave dixeritis ei*. Deinde dicit *salutate Tryphaenam et Tryphosam quae laboraverunt in domino*, id est in ministerio sanctorum, quod dominus sibi reputat fieri, secundum illud Matth. XXV, 40. — *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Deinde dicit *salutate Persidem charissimam* meam, quam scilicet apostolus propter eius devotionem specialiter diligebat. Unde subdit *quae multum laboravit in domino*, scilicet exhortando alios et ministrando sanctis, et etiam in paupertate et aliis spiritualibus laboribus. 2 Co XI, 27. — *in laboribus, in ieiuniis, in vigiliis*, et cetera. Deinde dicit *salutate Rufum electum in domino*, id est, in gratia Christi, Eph. I, 4. — *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, et matrem eius*, scilicet carne, *et meam*, quia fuit eius mater beneficio. Aliquando enim servierat apostolo, licet tunc Romae non esset. I Tim. V, 2. — *anus ut matres, iuvenculas ut sorores in omni castitate*. Deinde dicit *salutate Asyncritum, Hermem, Patrobam, Hermam et qui cum eis sunt fratres*, quos simul salutat, quia simul concorditer habitabant. Ps. LXVII, v. 6. — *qui habitare*

1200. — Il veut ensuite qu'on salue un autre <fidèle> qui lui est uni par l'affection, en disant : *Saluez Epénète, mon bien-aimé, qui est les prémices de l'Asie pour le Christ,* car il fut le premier dans toute l'Asie à se convertir à la foi du Christ, ce qui était pour lui un grand titre d'honneur : "Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste,, d'une réunion de myriades d'anges, de l'Eglise des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux, d'un Dieu juge de tous, et des esprits des justes qui ont été rendus parfaits, et de Jésus médiateur d'une Alliance nouvelle, et d'une aspersion de sang plus éloquente que celle d'Abel." <Epénète> était alors à Rome.

1201. — <L'Apôtre> ajoute : 6 *Saluez Marie, qui a beaucoup travaillé pour vous,* c'est-à-dire afin de les ramener à la concorde, et ne pouvant y parvenir, elle le fit savoir à l'Apôtre : "Le fruit des bons travaux est glorieux."

1202. — Puis il dit : *Saluez Andronicus et Junie,* qu'il décrit :

1. En premier lieu par leur naissance, lorsqu'il dit : *mes parents*. Il montre par là qu'ils étaient Juifs, et <de la race> de ceux dont il a parlé plus haut : "qui sont mes parents selon la chair."

2. En deuxième lieu, <il les décrit> par les souffrances qu'ils ont endurées pour le Christ, en disant : *et compagnons de captivité,* car ils avaient été autrefois en prison avec l'Apôtre du Christ : "Ayant enduré plus de prisons."

3. En troisième lieu, <il les décrit> par leur autorité, lorsqu'il dit : *qui sont illustres parmi les Apôtres,* c'est-à-dire illustres parmi les prédicateurs[1112], selon cette parole des Proverbes : "Illustre sera son époux aux portes de la ville, quand il siégera avec les sénateurs de la terre."

4. En quatrième lieu, <il les décrit> par l'époque <de leur conversion>, lorsqu'il dit : *qui même ont été avant moi dans le Christ Jésus*. Car ils se convertirent avant l'Apôtre lui-même, et pour cette raison on leur devait un plus grand respect : "Ne réprimande pas un

[1112] Voir Glosa in Rom. XVI, 7 (GPL, coI. 1528 C).

facit unius moris in domo. Deinde dicit *salutate Philologum et Iuliam, Nereum et sororem eius Olympiadem, et omnes qui cum eis sunt sanctos*, id est in fide Christi sanctificatos. 1 Co VI, 11. — *abluti estis et sanctificati estis*. Deinde ostendit modum quo se generaliter salutent, dicens *salutate invicem in osculo sancto*, quod dicitur ad differentiam osculi libidinosi, de quo dicitur Prov. c. VII, 13. — *apprehensum deosculatur iuvenem*. Et etiam dolosi, de quo dicitur Prov. c. XXVII, 6. — *meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula inimici*. Osculum autem sanctum est quod in signum sanctae Trinitatis datur. Cant. I, 1. — *osculetur me osculo oris sui*. Exinde autem mos in Ecclesia inolevit ut fideles inter Missarum solemnia invicem dent oscula pacis. Deinde salutat eos ex parte aliarum Ecclesiarum, dicens *salutant vos omnes Ecclesiae Christi*, id est, in nomine et fide Christi congregatae quia omnes vestram salutem optant et pro vobis orant. Iac. ult. : *orate pro invicem ut salvemini*.	vieillard, mais demande-lui avec obsécration comme <à ton> père." **1203. —** Il dit ensuite : 8 Saluez Ampliatus, qui m'est très cher dans le Seigneur, c'est-à-dire par l'affection de la charité qui est dans le Christ : "Dieu m'est témoin combien je soupire après vous tous dans les entrailles du Christ." **1204. —** <L'Apôtre> ajoute : *Saluez Urbain, notre coopérateur dans le Christ*, c'est-à-dire <notre coopérateur> dans la prédication de la foi : "Un frère qui est aidé par son frère est comme une cité forte." — Et Stachys, mon bien-aimé. <L'Apôtre> l'associe à Urbain, <soit> parce qu'ils habitaient peut-être ensemble, soit parce qu'ils étaient unis pour quelque autre nécessité. **1205. —** <L'Apôtre> continue : *10 Saluez Apelle, qui a fait ses preuves dans le Christ*, c'est-à-dire qui a été éprouvé dans le <service du> Christ, peut-être par quelques tribulations : "Il m'a éprouvé[1113] comme l'or qui passe par le feu." **1206. —** <L'Apôtre> poursuit : Saluez tous ceux de la maison, c'est-à-dire de la famille d'Aristobule, dans la maison duquel étaient réunis un grand nombre de fidèles. Il ne le salue pas, parce que peut-être était-il absent pour quelque motif. Il dit ensuite : Saluez Hérodion, mon parent, indiquant par là qu'il était Juif. Saluez tous ceux qui sont de la maison de Narcisse, qui, dit-on, était prêtre et parcourait les lieux écartés pour affermir les fidèles du Christ Aussi l'Apôtre, le sachant absent, ne le fait pas saluer, mais sa famille. Cependant, il y avait dans sa famille quelques infidèles, aussi l'Apôtre ajoute-t-il par discrétion : qui sont au Seigneur, car il ne fait saluer que les fidèles : "Si quelqu'un vient à vous et n'apporte point cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et abstenez-vous de le saluer." **1207. —** Il dit ensuite : *12 Saluez Tryphène et Tryphose, qui ont travaillé dans le Seigneur*, c'est-à-dire au service des saints, service que le Seigneur regarde comme étant rendu à lui-même, selon cette parole de Matthieu : "Ce

[1113] Voir Glosa in Rom. XVI, 10 (GPL, col. 1528 C).

	que vous avez fait à l'un de mes plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait[1114]." — Saluez ma très chère Persis, à savoir celle que l'Apôtre affectionnait spécialement à cause de sa dévotion[1115] aussi ajoute-t-il : *qui a beaucoup travaillé dans le Seigneur,* à savoir en exhortant les autres et en servant les saints, même dans la pauvreté et les autres travaux spirituels." Dans les travaux, dans les jeûnes, dans les veilles, etc.[1116]" **1208. —** *Saluez Rufus, l'élu dans le Seigneur*, c'est-à-dire dans la grâce du Christ — "Il nous a élus en lui avant la fondation du monde, afin que nous soyons saints et immaculés en sa présence, dans la charité " — et sa mère, c'est-à-dire selon la chair, qui est aussi la mienne, parce qu'elle fut sa mère par ses bienfaits. En effet, elle avait autrefois servi l'Apôtre, bien qu'alors elle ne fût pas à Rome : "Exhorte les jeunes hommes, comme tes frères, les femmes âgées, comme tes mères, les jeunes, comme tes sœurs, en toute chasteté." **1209. —** Il ajoute : 14 *Saluez Asyncrite, Phiégon, Hermès, Patrobas, Hermas, et les frères qui sont avec eux;* il les salue ensemble, parce qu'ils habitaient ensemble et en bon accord : "Lui qui fait habiter d'un seul cœur dans sa maison." **1210. —** Il ajoute : 15 *Saluez Philologue et Julie, Nérée et sa sœur, et Olympas, et tous les saints qui sont avec eux,* c'est-à-dire qui ont été sanctifiés dans la foi du Christ "Mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés." **1211. —** <L'Apôtre>[1117] montre ensuite le mode par lequel ils se saluent d'une manière générale, en disant : 16 *Saluez-vous mutuellement d'un saint baiser,* à la différence du baiser libidineux, dont il est dit au livre des Proverbes : "Et se jetant sur le jeune homme, elle l'embrasse." Et aussi du

[1114] Mt 25, 40. Ce texte abrégé par rapport à la Vulgate semble emprunté à une antienne du commun du Graduel romain (lundi après le premier dimanche de carême), qui vers le xr siècle a remplacé l'antienne psalmique (Ps 3). Voir M. -Ph. SCHUERMANS, Parole de Dieu et rite sacramentel. Etude critique des antiennes de communion nêotestamentaires, p. 42, n. 1.
[1115] Lieu parallèle Somme Théologique 2a-2 Q. 82.
[1116] 2 Co 11, 27 (citation non littérale, plus proche de 2 Co 6, 5).
[1117] Lieux parallèles II Ad Cor. 13, 12, lect. 3 (éd. Marietti, n 1 Ad Thes. 5, 26, lect. 2 (éd. Marietti, n 139).

	baiser trompeur : "Les baisers que fait celui qui aime valent mieux que les baisers trompeurs de l'ennemi " Mais le saint baiser est celui qu'on donne en signe de la sainte Trinité : "Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche." De là cette coutume implantée dans l'Eglise, que les fidèles se donnent mutuellement le baiser de paix, au cours de la sainte messe. **1212. — III**. Enfin <l'Apôtre> les salue de la part, des autres Eglises, en disant : *Toutes les Eglises du Christ vous saluent,* c'est-à-dire les Eglises rassemblées au nom et dans la foi du Christ, parce que toutes souhaitent votre salut et prient pour vous "Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés."
Lectio 2	**Leçon 2 [Versets 17 à 27]**
	[n° 1214] 17 Mais je vous prie, frères, d'observer ceux qui causent des dissensions et des occasions de chute contre la doctrine que vous avez apprise, et détournez-vous d'eux. [n° 1218] 18 Car ces sortes de gens ne servent pas le Christ Notre Seigneur, mais leur ventre, et par de douces paroles et des bénédictions ils séduisent les cœurs des innocents. [n° 1219] 19 Votre obéissance s'est fait connaître en tout lieu. Je me réjouis donc à votre sujet, mais je veux que vous soyez sages dans le bien et simples dans le mal. [n° 1220] 20 Le Dieu de la paix écrasera Satan sous vos pieds rapidement. Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous! [n° 1221] 21 Timothée, mon coopérateur, vous salue, ainsi que Lucius, Jason et Sosi patros, mes parents. 22 Je vous salue dans le Seigneur, moi Tertius, qui ai écrit cette lettre, 23 Caïus, mon hôte, et toute l'Eglise, vous saluent. Eraste, le trésorier de la ville, vous salue, ainsi que Quartus, <notre> frère. [n° 1222] 24 Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous. Amen. [n° 1223] 25 Et à celui q est puissant pour vous affermir selon mon Evangile et la prédication de Jésus-Christ, selon la

	révélation du mystère tu aux temps éternels, [n° 1226] 26 qui maintenant est révélé par les écrits prophétiques, selon l'ordre du Dieu éternel, en vue de l'obéissance de la foi, <et qui est> connu parmi toutes les nations; [n° 1227] 27 à Dieu <qui> seul <est> sage, par Jésus-Christ, (à qui) <reviennent> honneur et gloire dans les siècles des siècles. Amen.
[86232] Super Rom., cap. 16 l. 2 Postquam apostolus mandavit quos salutarent hic ostendit eis quos debeant vitare. Et circa hoc tria facit. Primo docet quos debeant vitare; secundo rationem assignat, ibi *huiusmodi enim*, etc.; tertio promittit eis divinum auxilium ad hoc implendum, ibi *Deus autem pacis*, et cetera. Et quia illi quos vitari volebat fraudulenter incedebant decipientes sub specie pietatis, secundum illud Matth. VII, 15. — *veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*; ideo, primo, inducit eos ad cautelam habendam, dicens *rogo autem vos, fratres, ut observetis eos qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam quam vos didicistis, faciunt*. Ubi, primo, considerandum est quod observare, nihil aliud est quam diligenter considerare, quod quidem quandoque in bono sumitur, quandoque in malo. In malo quidem sumitur, quando aliquis diligenter considerat conditionem et processum alicuius ad nocendum, secundum illud Ps. XXXVI, 12. — *observabit peccator iustum et stridebit super eum dentibus suis*. Et Lc. XIV, v. 1 dicitur : *et ipsi observabant eum*. In bono autem accipitur, uno modo, quando quis considerat praecepta Dei ad faciendum. Ex. XXIII, 21. — *observa igitur et audi vocem eius*. Alio modo quando diligenter considerat bonos ad imitandum, secundum illud Phil. III, 17. — *imitatores mei estote, fratres, et observate eos qui ita ambulant, sicut habetis formam nostram*. Tertio observantur mali ad cavendum, et ita accipitur hic. Erant enim quidam ad fidem conversi ex Iudaeis, qui praedicabant legalia esse observanda, et ex hoc, primo, quidem in Ecclesia sequebantur dissensiones et sectae, dum quidam eorum errori	**1213. — I**. Après avoir recommandé ceux qu'ils devaient saluer [n° 1193], l'Apôtre leur montre ceux qu'ils doivent éviter. Et dans ce dessein il fait trois choses **A)** Il montre d'abord qui ils doivent éviter. **B)** Puis, il en donne la raison [n° 1218] Car ces sortes de gens, etc. **C)** Enfin, il leur promet le secours divin pour accomplir cette recommandation [n° 1220] : 20 Le Dieu de la paix, etc. **1214. — A**. Et, parce que ceux qu'il voulait éviter s'avançaient frauduleusement, séduisant sous une apparence de piété, selon ces paroles de Matthieu : "Gardez-vous des faux prophètes qui viennent à vous sous des vêtements de brebis, tandis qu'au-dedans ce sont des loups rapaces ", <l'Apôtre> les exhorte tout d'abord à avoir de la prudence, en disant : 17 *Mais je vous prie, frères, d'observer ceux qui causent des dissensions et des occasions de chute contre la doctrine que vous avez apprise*. **1215. —** Il faut d'abord remarquer ici qu'observer, ce n'est pas autre chose que considérer avec attention, ce qui est pris parfois <dans le sens du> bien, parfois <dans le sens du> mal. On le prend <dans le sens du> mal, quand on considère avec attention la condition et le progrès d'autrui afin de lui nuire, selon cette parole <du psalmiste> : "Le pécheur observera le juste et grincera des dents contre lui " Et il est dit dans <l'évangile de> Luc : "Il arriva que comme Jésus était entré un jour de sabbat dans la maison d'un chef des pharisiens pour y manger du pain, ceux-ci l'observaient" On le prend <dans le sens du> bien, soit quand on considère les préceptes de Dieu en vue de les accomplir : "Observe et écoute sa voix "; soit quand on considère attentivement

adhaererent, alii vero in vera fide persisterent. Gal. V, 20. — *dissensiones, sectae,* et cetera. Secundo sequebantur offendicula et scandala, de quibus supra XIV actum est, dum quidam alios iudicarent, et alii alios spernerent, qui dissensiones et offendicula faciunt. Is. c. LVII, 14. — *auferte offendicula de medio populi mei*. Dicit autem *praeter doctrinam quam vos didicistis* a veris Christi apostolis, ut ostendat quod huiusmodi dissensiones et scandala ex falsitate doctrinae proveniebant. Gal. I, 9. — *si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit*. Secundo, monet ut cogniti vitentur, dicens *et declinate ab illis,* id est eorum doctrinam et consortia fugiatis. Ps. CXVIII, v. 115. — *declinate a me, maligni, et scrutabor mandata Dei mei*. Deinde cum dicit *huiusmodi enim*, etc., assignat eius quod dixerat duas rationes, quarum prima sumitur ex parte eorum quos vult vitari. Et primo describit eorum intentionem, dicens *huiusmodi enim* homines *non serviunt Christo domino, sed suo ventri*. Non enim praedicabant propter gloriam Christi, sed propter quaestum, ut suum ventrem implerent. Phil. III, 18. — *multi ambulant quos saepe dicebam vobis, nunc autem et flens dico, inimicos crucis Christi, quorum Deus venter est*. Secundo describit eorum deceptionem, dicens *et per dulces sermones seducunt corda innocentium,* id est, simplicium et imperitorum. Prov. XIV, 15. — *innocens credit omni verbo*. Per dulces sermones in quibus sanctitatem praetendunt, secundum illud Ps. XXVII, v. 3. — *qui loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum. Et benedictiones*, quibus scilicet benedicunt et adulantur illis qui eos sequuntur. Is. III, v. 12. — *populе meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt*. Mal. II, 2. — *maledicam benedictionibus vestris*. Secundam rationem assignat ex conditione Romanorum, qui faciles se exhibebant ad sequendum bonum et malum. Unde primo commendat eos de facilitate ad bonum, dicens *vestra enim obedientia*, qua de facili fidei obedistis, *in omni loco divulgata est*, propter dominium

les bons en vue de les imiter, selon cette parole <de l'Apôtre> aux Philippiens : "Mes frères, soyez mes imitateurs, et observez ceux qui marchent selon le modèle que vous avez en nous " Enfin on observe les méchants pour s'en garder, et c'est dans ce sens que <le mot "observer"> est pris ici.

1216. — Car il y avait quelques Juifs convertis qui affirmaient qu'on était tenu aux observances légales; ce qui entraînait premièrement dans l'Eglise des dissensions et des sectes, certains d'entre eux adhérant à leur erreur, d'autres persistant dans la vraie foi : "Or on connaît aisément les œuvres de la chair, qui sont : la fornication, l'impureté, l'impudicité, la luxure, les contestations, les jalousies, les colères, les rixes, les dissensions, les sectes, les envies, les homicides, les ivrogneries, les débauches de table, et autres choses semblables. Je vous le dis, comme je l'ai déjà dit, ceux qui font de telles choses n'obtiendront point le Royaume de Dieu." Deuxièmement, cette affirmation entraînait des occasions de chute et des scandales, ce qui a déjà fait l'objet d'un développement plus haut, au chapitre **14** [n° 1081 et 1131], les uns jugeant les autres, et les autres méprisant ceux qui causent des occasions de chute et des scandales : "Otez les occasions de chute du milieu de mon peuple." Et <l'Apôtre> ajoute : *contre la doctrine que vous avez apprise des véritables apôtres du Christ,* pour montrer que ces dissensions et ces scandales provenaient de la fausseté de la doctrine : "Si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! "

1217. — Puis, <l'Apôtre> avertit qu'après les avoir reconnus on les évite, en disant : *et détournez-vous d'eux,* c'est-à-dire fuyez leur doctrine et leur compagnie "Détournez-vous de moi, méchants, et je scruterai les commandements de mon Dieu."

1218. — B. Lorsqu'il ajoute : 18 *Car ces sortes de gens, etc.,* <l'Apôtre> donne deux raisons à ce qu'il a dit

1. La première d'entre elles est prise du côté de ceux qu'il veut qu'on évite [n° 1219].

Il commence par exposer leur intention, en disant : *Car ces sortes de gens ne servent pas*

quod tunc Romani obtinebant super alias nationes. Unde quod a Romanis fiebat, de facili divulgabatur ad alios. Supra I, 8. — *fides vestra in universo mundo annuntiatur. Gaudeo igitur in vobis*, quia scilicet fidei obedistis, et hoc in charitate, de qua dicitur 1 Co XIII, 6 quod *non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Secundo reddit eos cautos contra malum, dicens *sed volo vos esse sapientes in bono*, ut scilicet ei quod bonum est inhaereatis, I Thess. ult. : *quod bonum est tenete; et simplices in malo*, ne scilicet per aliquam simplicitatem declinetis ad malum, ut talis sit vobis simplicitas, quod nullum decipiatis in malum. Matth. X, 16. — *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae*. E converso de quibusdam dicitur Ier. IV, 22. — *sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nesciunt*. Deinde cum dicit *Deus autem pacis*, etc., promittit eis divinum auxilium contra huiusmodi deceptores. Et primo ponitur promissio, cum dicit *Deus autem pacis*, scilicet auctor, qui dissensiones odit quas isti faciunt, *conteret Satanam*, id est, Diabolum qui per istos pseudoapostolos vos decipere conatur, *sub pedibus vestris*, quia scilicet per vestram sapientiam eum vincetis. Et hoc fiet *velociter*, scilicet in adventu meo. Lc. X, 19. — *ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones et omnem virtutem inimici*. Mal. ult. : *calcabitis impios, cum fuerint sicut cinis sub planta pedum vestrorum*. Secundo ponitur oratio ad hoc obtinendum, cum dicit *gratia domini nostri Iesu Christi sit vobiscum*, quae scilicet sufficit ad vos tuendos. 2 Co XII, 9. — *sufficit tibi gratia mea*. Deinde cum dicit *salutat vos*, etc., salutat eos ex parte aliorum, dicens *salutat vos Timotheus adiutor meus*, scilicet in praedicatione Evangelii. 1 Co IV, 17. — *misi ad vos Timotheum, qui est filius meus charissimus et fidelis*, et cetera. Addit autem *et Lucius et Iason et Sosipater, cognati mei*, qui Iudaei erant, scilicet vos salutant. Erat autem quidam notarius Pauli nomine tertius, cui Paulus concessit ut ex sua persona Romanos salutaret. Unde subditur *ego tertius qui*

le Christ notre Seigneur, mais leur ventre. En effet, ils ne prêchaient pas pour la gloire du Christ, mais pour leur profit, afin de satisfaire leur ventre : "Il y en a beaucoup dont je vous ai souvent parlé (et je vous en parle encore avec larmes), qui marchent en ennemis de la croix du Christ, dont la fin sera la perdition, dont Dieu est le ventre, qui mettent leur gloire dans leur ignominie et qui n'ont de goût que pour les choses de la terre."

Puis, il expose leur tromperie, en disant : *et par de douces paroles et des bénédictions ils séduisent les cœurs des innocents,* c'est-à-dire des simples et des inexpérimentés : "L'innocent croit à toute parole." — par de douces paroles, par lesquelles ils affichent leur sainteté, selon ces paroles du <psalmiste> : "<Ces pécheurs> qui parlent de paix avec leur prochain et qui ont le mal dans leurs cœurs." — et des bénédictions, c'est-à-dire par lesquelles ils bénissent et flattent ceux qui les suivent : "Mon peuple, ceux qui te disent heureux, ceux-là mêmes te trompent." Et encore "Je maudirai vos bénédictions."

1219. — 2. Il donne la seconde raison en se fondant sur la disposition des Romains, qui se montraient enclins à suivre le bien et le mal.

Aussi commence-t-il par les louer pour leur inclination au bien, en disant : 19 *Votre obéissance, par laquelle vous obéissez facilement à la foi,* s'est fait connaître en tout lieu, à cause du pouvoir que les Romains avaient alors sur toutes les autres nations, en sorte que ce qui se faisait par eux parvenait facilement à la connaissance de tous : "Votre foi est annoncée dans le monde entier." **—** Je me réjouis donc à votre sujet, à savoir parce que vous obéissez à la foi, et cela dans la charité, dont il est dit qu'"elle ne se réjouit pas de l'iniquité, mais [qu'] elle met sa joie dans la vérité."

Ensuite il les rend prudents contre le mal, en disant : *mais je veux que vous soyez sages dans le bien,* c'est-à-dire que vous adhériez à ce qui est bien : "Retenez ce qui est bon " — et simples dans le mal, c'est-à-dire que par une certaine simplicité vous ne vous tourniez pas vers le mal, en sorte que votre simplicité soit telle que vous ne trompiez personne pour le mal : "Soyez prudents comme des serpents

scripsi hanc epistolam, saluto vos in domino. Deinde dicit *salutat vos Caius hospes*, cui scribitur Ioannis tertia canonica, in qua commendatur de charitate, quam exhibebat sanctis. *Et universa Ecclesia*, scilicet quae erat in domo eius congregata, vel quae erat in illa provincia. Deinde dicit *salutat vos Erastus, arcarius civitatis*, qui scilicet custodiebat arcam communem, id est communes redditus civitatis, *et* quidam *frater*, id est, fidelis, nomine *quartus*. Deinde salutat eos ex parte sua, dicens *gratia domini nostri Iesu Christi sit cum omnibus vobis. Amen*. Et finit epistolam cum gratiarum actione, dicens *ei autem*, scilicet Deo qui est Trinitas, *qui potens est vos confirmare*, I Petr. ult. : *modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque*. Et hoc in fide quae est *iuxta Evangelium* meum id est secundum Evangelium quod ego praedico. 1 Co c. XV, 11. — *sive ego, sive illi sic praedicavimus et sic credidistis*. Et etiam secundum *praedicationem Iesu Christi*, qui primo Evangelium praedicavit, secundum illud Hebr. c. II, 3. — *quae cum initium accepisset enarrari per dominum*. Unde Matth. IV, 23 dicitur, quod *circuibat Iesus praedicans Evangelium regni*. Subditur autem, *in revelatione mysterii*, id est, secreti, quod quidem potest referri ad id quod dixerat *iuxta Evangelium meum*; vel quia in ipso Evangelio revelatur secretum incarnationis divinae, secundum illud supra I, 17. — *iustitia Dei revelatur in eo*; vel quia ipsi apostolo est Evangelium revelatum. 1 Co II, 10. — *nobis autem revelavit Deus per spiritum suum*. De hoc autem secreto dicitur Is. XXIV, 16. — *secretum meum mihi*. Vel potest melius hoc referri ad hoc quod dixerat *confirmare*, quasi dicat : Deus potest vos confirmare in Evangelio meo et praedicatione, et hoc secundum revelationem mysterii, id est, secreti, scilicet de conversione gentium, sicut habetur Eph. III, 8 s. : *mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia*

et simples comme des colombes[1118]." Inversement il est dit de certains qu'"ils sont sages pour faire le mal, mais ne savent pas faire le bien."

1220. — C. En disant : 20 Dieu de la paix, etc., <l'Apôtre> leur promet le secours divin contre de tels trompeurs.

Et il expose premièrement sa promesse, lorsqu'il dit : *Le Dieu de la paix*, c'est-à-dire son auteur, qui hait les dissensions que ceux-ci causent, écrasera Satan, c'est-à-dire le diable, qui s'efforce de vous tromper par ces faux apôtres, sous vos pieds, à savoir, parce vous le vaincrez par votre sagesse. Et cela ce fera rapidement, c'est-à-dire à mon arrivée "Voilà que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions, et toute la puissance de l'ennemi." Et encore : "Vous foulerez aux pieds les impies, lorsqu'ils seront comme de la cendre sous la plante de vos pieds."

Puis il fait une prière pour obtenir cela, lorsqu'il dit : *Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous*, c'est-à-dire celle qui suffit à vous protéger : "Ma grâce te suffit, car ma puissance se déploie dans la faiblesse."

1221. — II. Lorsque <l'Apôtre> dit ensuite : 21 vous salue, il les salue de la part des autres. Timothée, dit-il, mon coopérateur dans la prédication de l'Evangile, vous salue. <Et dans sa première épître aux Corinthiens, l'Apôtre écrit> "C'est pourquoi je vous ai envoyé Timothée, qui est mon fils bien-aimé, et fidèle dans le Seigneur; il vous rappellera mes voies en Jésus-Christ, selon ce, que j'enseigne partout dans toutes les Eglises." Et il ajoute ainsi que Lucius, Jason et Sosipatros, mes parents, qui étaient Juifs, <lesquels> vous saluent également. Il y avait encore un secrétaire de Paul, appelé Tertius, auquel il permit de saluer en son propre nom[1119] les Romains; aussi ajoute-t-il : 22 *moi Tertius, qui ai écrit cette lettre, je vous salue dans le seigneur*. Il continue en disant : 23 *Caïus, mon hôte vous salue*, celui à qui s'adresse la rédaction de la troisième épître canonique de Jean**,** dans laquelle <ce Caïus> est loué pour

[1118] Mt 10, 16. Lieu parallèle : SuperMatth. 10, 16 (éd. Marietti, n 839-841).
[1119] Voir Glosa in Rom. XVI, 22 (GPL, col. 1530 B).

haec in gentibus, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti, et cetera. Unde et ipse subdit *temporibus aeternis*, quia videlicet occultum erat apud homines quod gentes essent convertendae ad fidem. Vocat autem haec *tempora aeterna* quasi diu durantia, quia a principio mundi hoc fuit occultum, sicut et in Ps. LXXV, 4 dicitur : *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis*. Et potest dici quod tempora aeterna dicuntur ipsa aeternitas, de qua dicitur Is. LVII, v. 15. — *excelsus et sublimis habitans aeternitatem*, ut sicut simplex Dei essentia per quamdam similitudinem dimensionibus corporalibus describitur, secundum illud Iob c. XI, 9. — *longior terra mensura eius et latior mari*, ita et simplex eius aeternitas per tempora aeterna designatur, inquantum omnia tempora continet. Subdit autem *quod*, scilicet mysterium, *nunc patefactum est*, de conversione gentium, *per Scripturas prophetarum*, id est, secundum quod prophetae praedixerunt, ut patuit supra XV. Unde ad Eph. c. III, 5 s. dicitur : *aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc manifestum est sanctis apostolis eius et prophetis in spiritu esse gentes cohaeredes*, et cetera. Est autem patefactum per operis impletionem ex praecepto Dei. Unde *secundum praeceptum aeterni Dei*, qui scilicet aeterno proposito ea quae vult temporaliter facit, quod quidem praeceptum Dei *ad obeditionem fidei est in cunctis gentibus*, id est, ut omnes gentes obediant fidei. Supra I, 5. — *ad obedientiam fidei in omnibus gentibus*. Si autem loquamur de mysterio incarnationis, sic construenda est littera : *mysterii*, inquam, temporibus *aeternis taciti*, quia antea non erat ita manifestum. *Quod*, inquam, mysterium *nunc patefactum est per Scripturas prophetarum*, qui hoc praedixerunt *secundum praeceptum aeterni Dei*, qui voluit mysterium incarnationis patefieri, et hoc ad obedientiam *fidei in cunctis gentibus*. Mysterii, inquam, licet taciti apud homines, tamen cogniti *soli Deo*

la charité envers les saints, et toute l'Église, c'est-à-dire celle qui était rassemblée dans sa maison, ou qui était dans cette province. Eraste, le trésorier de la ville, c'est-à-dire celui qui gardait la caisse commune, ou les revenus communs de la ville, vous salue, ainsi qu'un frère, c'est-à-dire un fidèle, appelé Quartus.

1222. — Puis <l'Apôtre> les salue lui-même, en disant : 24 *Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous*. *Amen*.

1223. — III. Enfui, <l'Apôtre> finit sa lettre par l'action de grâces, en disant : 25 *Et à celui*, c'est-à-dire à Dieu, lequel est Trinité, qui est puissant pour vous affermir. <Il est écrit> dans la première épître de Pierre : "Mais le Dieu de toute grâce, qui nous a appelés par le Christ Jésus à son éternelle gloire, après que vous aurez souffert un peu de temps, vous perfectionnera lui-même, vous fortifiera et vous affermira." Et cela dans la foi qui est selon mon Evangile, c'est-à-dire selon l'Evangile que moi je prêche : "Soit moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons et voilà ce que vous avez cru." Et aussi selon la prédication de Jésus-Christ, qui le premier a prêché l'Evangile, suivant cette parole de l'épître aux Hébreux : "<Ce salut>, ayant été annoncé par le Seigneur, <avec qui> il commença d'être, nous a été garanti par ceux qui l'ont entendu." Aussi est-il dit dans <l'évangile de> Matthieu que "Jésus parcourait toute la Galilée, enseignant dans leurs synagogues, prêchant l'Evangile du Royaume, et guérissant toute langueur et toute infirmité parmi le peuple ".

1224. — <L'Apôtre> ajoute : *selon la révélation du mystère*, c'est-à-dire du secret. Ce mot peut se rapporter à ce qu'il vient de dire : selon mon Evangile, soit[1120] parce que le secret de l'Incarnation divine est révélé dans l'Evangile lui-même, selon ces paroles dites plus haut : "la justice de Dieu se révèle, <dans cet Evangile> "; soit parce que l'Evangile a été révélé à l'Apôtre lui-même : "C'est aussi ce que Dieu nous a révélé par son Esprit." A propos de ce secret, il est dit dans <le livre d'>Isaïe : "Et j'ai dit : mon secret est

[1120] Sur les deux interprétations données, voir Gloni sn Rom. XVI, 25 (GPL, col. 1531 A).

sapienti, quia ipse solus hoc cognovit et quibus hoc voluit revelare, quia, ut dicitur 1 Co II, 11. — *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*. Vel potest intelligi de eo qui solus est sapiens, scilicet per essentiam, sicut dicitur Matth. c. XIX, 17, et Mc. X, 18. — *nemo bonus, nisi solus Deus*. Nec excluditur per hoc filius, quia eadem est perfectio totius Trinitatis, sicut e converso dicitur : *nemo novit patrem nisi filius*, Matth. XI, 27. Non excluditur pater a notitia sui ipsius. Subdit autem *per Iesum Christum*; quod non sic intelligendum, quod Deus pater sit sapiens per Iesum Christum; quia cum Deo sit idem sapere quod esse, sequeretur quod pater esset per filium, quod est inconveniens; sed hoc referendum est ad hoc quod supra dixerat : *nunc patefactum est*, scilicet per Iesum Christum. *Cui*, Iesu Christo, est *honor et gloria*, per reverentiam totius creaturae, secundum illud Phil. II, 10. — *in nomine Iesu omne genu flectatur*. Et gloria, scilicet quantum ad plenam divinitatem, sicut ibi subditur : *et omnis lingua confiteatur quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris*. Et hoc non ad tempus, sed *in saecula saeculorum*. Hebr. c. ult. : *Iesus Christus heri et hodie, ipse in saecula*. Addit autem ad confirmationem veritatis : *amen*. Vel potest sic construi : cogniti soli sapienti Deo, cui per Iesum Christum est gloria, qui Deum glorificavit, secundum illud Io. XVII, 4. — *ego clarificavi te super terram*. Est autem advertendum quod haec constructio est defectiva, et est sic supplenda : ei qui potest, etc., sit honor et gloria per Iesum Christum, cui est honor et gloria. Si autem non sit ibi ly cui, erit constructio plana.

pour moi, mon secret est pour moi, malheur à moi." Ou bien, mieux vaut rapporter ce mot à ce que l'Apôtre avait dit : affermir, comme s'il disait : Dieu peut vous affermir selon mon Evangile et ma prédication, et cela selon la révélation du mystère, c'est-à-dire du secret touchant la conversion des nations païennes, comme on le lit dans son épître aux Ephésiens : "A moi, le moindre des saints, a été donnée cette grâce d'annoncer parmi les nations les richesses incompréhensibles du Christ, et d'éclairer tous les hommes touchant la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu qui a créé toutes choses, pour que les Principautés et les Puissances célestes aient maintenant connaissance, par le moyen de l'Eglise, de la sagesse multiforme de Dieu, selon le dessein éternel qu'il a accompli dans le Christ Jésus Notre Seigneur, en qui nous avons la hardiesse d'approcher avec confiance par la foi en lui."

1225. — <L'Apôtre> ajoute : *aux temps éternels*, à savoir parce qu'il était caché aux yeux des hommes que les nations païennes se convertiraient à la foi. Et il appelle ces temps éternels, comme ayant duré long temps, parce que cela fut caché depuis la création du monde, comme le dit aussi ce verset du psaume **75. —** "Toi, tu illumines d'une façon merveilleuse du haut des montagnes éternelles." On peut dire que les temps éternels sont l'éternité même, dont il est dit : "Le Très-Haut, le sublime, celui qui habite l'éternité " car de même que la simple[1121] essence de Dieu est décrite en recourant à une similitude prise dans les dimensions matérielles, selon ce passage de Job : "Sa mesure est plus longue que la terre et plus large que la mer ", ainsi sa simple éternité[1122] est également désignée par les temps éternels, en tant qu'elle renferme tous les temps.

1226. — <L'Apôtre> dit ensuite qui, c'est-à-dire le mystère, est maintenant révélé, touchant la conversion des nations, par les écrits prophétiques, c'est-à-dire comme les prophètes l'ont annoncé, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut [n° 1158s]. D'où ce qui est

[1121] Lieu parallèle Somme Théologique Ia, Q. 3.
[1122] Lieu parallèle Somme Théologique Ia, Q. 10.

	dit aux Ephésiens : "Mystère qui, dans les autres générations n'a pas été découvert aux enfants des hommes, comme il est maintenant révélé par l'Esprit aux saints Apôtres et aux prophètes, que les nations païennes sont cohéritières, membres d'un même corps, et participantes avec eux de sa promesse en Jésus-Christ par l'Evangile, dont j'ai été fait le ministre, en vertu du don de la grâce de Dieu, qui m'a été donnée par l'opération de sa vertu." Or il est révélé par l'accomplissement de l'œuvre selon l'ordre de Dieu. Aussi <l'Apôtre dit-il> selon l'ordre du Dieu éternel, qui selon son dessein éternel fait ce qu'il veut dans le temps. Cet ordre de Dieu est donné pour amener à l'obéissance de la foi toutes les nations, c'est-à-dire pour que toutes les nations obéissent à la foi, <comme l'Apôtre l'a dit> plus haut "Pour <prêcher> l'obéissance à la foi à toutes les nations." **1227. —** Mais si nous parlons du mystère de l'Incarnation, la construction du sens littéral se fera comme suit du mystère, dis-je, tu aux temps éternels, parce que auparavant il n'était pas alors manifesté, mystère, dis-je, qui maintenant est révélé par les écrits prophétiques, les quels l'ont annoncé selon l'ordre du Dieu éternel, qui a voulu que le mystère de l'Incarnation soit révélé, et cela pour <amener> à l'obéissance de la foi toutes les nations. Ce mystère, dis-je, bien qu'il fût tu aux hommes, a cependant été connu de Dieu seul sage, parce que lui seul l'a connu et ceux à qui il a voulu le révéler; car, selon ces paroles de <l'Apôtre dans> la première épître aux Corinthiens, "ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu." Ou bien, on peut l'entendre de celui qui seul est sage, c'est-à-dire par essence, comme on le dit dans <l'évangile de> Matthieu "Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon ? Dieu seul est bon ", et dans <celui de> Marc : "Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon, que Dieu seul " Ce qui n'exclut point le Fils[1123] parce que cette même perfection appartient à la Trinité tout entière, comme lorsqu'il est dit inversement : "Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils ", le Père n'est point exclu de sa

[1123] Lieux parallèles Somme Théologique Ia, Q. 39, a. 8; Ad Rom. 11, 36, lect. 5 (éd. Marietti, n 949).

	propre connaissance. **1228.** — <L'Apôtre> ajoute : *par Jésus-Christ;* ce qu'il ne faut pas comprendre dans le sens où Dieu le Père est le seul sage par Jésus-Christ[1124], parce que, comme en Dieu être sage c'est être, il s'ensuivrait que le Père serait par le Fils, ce qui ne convient pas[1125] mais il faut rapporter cette expression à ce que <l'Apôtre> avait dit plus haut : est maintenant révélé[1126], à savoir par Jésus-Christ, à qui soit honneur et gloire, par la vénération de toute créature, selon ce verset <de l'épître> aux Philippiens : "Afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers[1127]," — et gloire, c'est-à-dire quant à la plénitude de la

[1124] Voir SA AUGUSTIN, Contra Maximinum haereticum aria norum episcopum II, XIII, I (PL 42, 769); voir aussi Glosa in Rom. XVI, 27 (GPL, col. 1532 D).

[1125] Le rapport que Dieu soutient avec les qualités que nous lui attribuons ne peut être conçu sur le modèle du rapport qu'une créature soutient avec les qualités et les déterminations qu'on lui attribue. Si je dis : le coquelicot est rouge, je constate que la couleur rouge attribuée au coquelicot n'existe pas toute seule (en elle-même et par elle-même), mais de l'existence du coquelicot qui, lui, est un être individuel existant par lui-même. On dit que le coquelicot a un exister substantiel (c'est une substance, un sujet réel) et que le rouge a un exister accidentel (c'est un accident, qui, pour être, doit être inhérent à un sujet). Il y a donc une distinction réelle entre l'être substantiel et l'être accidentel. Et d'ailleurs les accidents peuvent changer (la couleur d'un arbre, par exemple) alors que la substance demeure. Mais en Dieu, tout est Dieu. Les attributs divins ne sont pas des accidents de la substance divine et ne forment pas avec elle un tout composé, car Dieu est entièrement simple et il est tout ce qu'il est, absolument (Somme Théologique Ia, Q. 3, a. 6 et 7). D'une certaine manière, on ne peut distinguer en lui la substance et les attributs et, à rigoureusement parler, on ne peut pas même le ranger dans le genre "substance, (ibid., a. 5, sol. 1). Ainsi donc, quand on attribue la sagesse à Dieu, puisque Dieu est sa sagesse, on désigne aussi bien l'être même de Dieu, Dieu dans sa pure réalité " Pour Dieu, dit saint Augustin cité par saint Thomas [saint Thomas, Ia, Q. 13, a. 2]. [cependant] c'est tout un d'être et d'êtrefort ou d'être sage ou quoi que ce soit que l'on dise de cette simplicité de sa substance ainsi signifiée" (De Trinitate, I. VI, iv, 6; BA 15, 480-483). Si alors on dit que Dieu le Père est sage " par le Fils", c'est comme si on disait que l'être de Dieu le Père dépend du Fils, ce qui est impossible. La sagesse est un attribut essentiel (qui convient à toute l'essence divine). Cependant, la sagesse est parfois spécialement attribuée au Fils ("le Christ, force de Dieu et sagesse de Dieu", I Co 1, 24). Cette attribution est possible parce que la sagesse a un rapport étroit avec l'intelligence et que le Fils procède du Père par mode intel lectuel; cette analogie est éclairante. Toutefois "le Père n'est point sage de la sagesse qu'il engendre — comme si le Fils seul était la sagesse." Mais le Père et le Fils sont sages d'une sagesse unique qui est l'essence divine elle-même (Somme Théologique Ia, Q. 39, a. 7, tol. 2). — Lieux parallèles Ad Rom. 2, 5, lect. 1 (éd. Marietti, n° 187); 11, 36, lect. 5 (éd. Marietti, n° 949).

[1126] Rm 16, 26.

[1127] Ph 2, 10.

	divinité, comme la suite <du texte des Philippiens> le dit "Et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père[1128]." Et cette vénération n'est pas pour un temps, mais dans les siècles des siècles. — "Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera dans les siècles[1129]." Et pour confirmer cette vérité, <l'Apôtre> ajoute : *Amen.* **1229. —** Ou bien, on peut construire la phrase de la manière suivante : connu de Dieu, seul sage, à qui est la gloire par Jésus-Christ, qui <en effet> a glorifié Dieu[1130], selon ce verset de Jean : "Moi, je t'ai glorifié sur la terre[1131], " Mais il faut remarquer que cette construction est défectueuse et qu'il faudrait alors compléter à Celui qui est puissant, etc., par "que soit l'honneur et la gloire" par Jésus-Christ à qui <reviennent> honneur et gloire. Mais s'il n'y avait pas ce pronom à qui (cui), la construction serait claire[1132].

[1128] Ph2, 11.
[1129] He 13, 8.
[1130] Voir SAINT AUGUSTIN, Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum II, xm, 2 (PL 42, 769-770); Glosa in Rom. XVI, 27 (GPL, col. 1532 C).
[1131] Jn 17, 4.
[1132] On peut comprendre ce paragraphe assez elliptique de la manière suivante. La deuxième construction envisagée rapporte l'adjectif cogniti ("qui est connu"), non plus à 'parmi les nations", mais aux mots qui le suivent immédiatement "soli sapienti Deo" ("du seul sage, Dieu"). Si l'on adopte cette construction, le groupe" honor et gloria" ("à qui est honneur et gloire") ne peut plus être rapporté au groupe ""oh sapienti Deo ("seul sage, Dieu"), puisque ce groupe est déjà rattaché à cogni ("qui est connu"). "A qui reviennent honneur et gloire" ne peut être rattaché qu'au mot qui le précède immédiatement, "Jésus-Christ." On aura "qui est connu du seul sage, Dieu, par Jésus-Christ à qui reviennent honneur et gloire." Mais alors surgit une nouvelle difficulté. Puisque " honneur et gloires se rapporte à Jésus-Christ et non à Dieu le Père, il ne peut non plus se rapporter au premier mot de la doxologie *ei* ("à Celui qui est puissant"), qui annonce pourtant que quelque chose va lui être attribué; mais quoi ? la phrase ne le dit plus. On est alors contraint de suppléer ce manque, dit saint Thomas, et d'ajouter le groupe de mots suivants "que reviennent honneur et gloire." On aura donc, "à Celui qui est puissant […] que reviennent honneur et gloire", et le texte se continuera ainsi" par Jésus-Christ à qui reviennent honneur et gloire." Mais ce sens n'est pas satisfaisant puisqu'il répète la même formule, une fois pour le Père et une fois pour le Fils. Il y aurait cependant une solution, c'est que le texte ne contienne pas le pronom cui (à qui), car alors "honneur et gloire" pourrait se rapporter à ei (à celui), c'est-à dire au premier mot de la doxologie; et l'on aurait " à Celui qui est puissant […] par Jésus-Christ, honneur et gloire." Cette ultime remarque de saint Thomas est confirmée par la philologie. La doxologie de saint Paul présente, en grec, une anomalie syntaxique, signalée par les meilleurs hellé nistes il s'agit d'une anacoluthe, c'est-â-dire d'une rupture dans la construction normale de la phrase. Certains y ont vu un hébraïsme (CORNELIUS A LAPIDE, Commentaria in Scripturam Sacram, t. 18, In Epistulas Divi Pauli, p. 245). Comme l'a compris saint Thomaa, cette anacoluthe est constituée par la présence insolïte du pronom relatif "à qui", en grec : hô, et que le latin a fidèlement rendu par cui (ce sont les formes du datif, en grec comme en latin); pronom relatif inutile puisque celui â qui honneur et gloire sont attribués " été déjà mentionné à Celui qui, etc. La traduction Ici donnée du texte de taint Paul a respecté cette anomalie "à Celui qui est puissant […] â Dieu seul sage, par Jésus-Christ,

Table analytique

Abraham.
Il est le père non seulement de ceux qui ont été circoncis, mais aussi des croyants en l'état d'incirconcision (chap. 4, 11; leçon 2, ° 344)
Il a été justifié de telle sorte qu'il a sujet de se glorifier devant Dieu (chap. 4, 3; leçon 1, n° 327).
Acception des personnes.
Il y a acception des personnes quand on donne à quelqu'un plus ou moins sans égard à sa dignité (chap. 2, 11; leçon 2, n° 205).
Action.
L'action est toujours attribuée à l'agent principal, de préférence à l'agent secondaire (chap. 9, 16; leçon 3, n° 777).
Action de grâces.
Avant toutes choses nous devons commencer par rendre grâces (chap. 1, 8; leçon 5, n° 75).
L'action de grâces doit remonter à Dieu dans le même ordre que les grâces descendent de Dieu vers nous, c'est-à-dire par Jésus-Christ (chap. 1, 8; leçon 5, n° 76).
Adam.
Voir aussi : PÉCHÉ.
Ressemblances entre Adam et le Christ.
De même que par Adam le péché et la mort sont entrés dans le monde, ainsi par le Christ sont entrées la justice et la vie. De même que le corps d'Adam fut formé sans union charnelle, ainsi le corps du Christ fut-il formé pareillement de la Vierge. De même que du côté d'Adam qui dormait la femme a été tirée, ainsi du côté du Christ dormant sur la croix coulèrent le sang et l'eau, comme le dit Jean, signifiant les sacrements par lesquels l'Eglise a été formée (chap. 5, 14; leçon 4, n° 429).
Adoption.
Celui qui est adopté comme fils de Dieu, devient conforme à son véritable Fils d'abord par le droit de participer à l'héritage; ensuite par la participation à sa splendeur, etc. (chap. 8, 29; leçon 6, n° 704).
Âme.
Elle vit de Dieu par la vie de la grâce (chap. 1, 17; leçon 6, n° 108).
Elle donne son assentiment à la raison contre le péché, mais uniquement par la grâce du Christ (chap. 7, 25; leçon 4, n° 592).
Elle n'est seulement libérée de la vanité que lorsqu'elle s'appuie sur Dieu (chap. 1, 21; leçon 7, n° 129).
Ami.
Voir : COMPASSION.
Amour, aimer.
Voir aussi : DILECTION et PROCHAIN.
Aimer c'est vouloir du bien à celui que l'on aime (chap. 1, 7; leçon 4, n° 67; chap. 8, 28; leçon 6, n° 699).

[à qui]< reviennent> honneur et gloire. — Voir SAINT AUGUSTIN, Contra Maximinum haereeicum arianorum episcopum II, xiiI, 2 (PL 42, 769-770).

Nous devons aimer notre prochain comme nous-mêmes de trois manières : d'abord, quant à la fin de l'amour, c'est-à-dire que nous nous aimions nous-mêmes et le prochain pour Dieu. Puis, quant à la forme de l'amour, c'est-à-dire que comme chacun s'aime soi-même en se voulant du bien, ainsi doit-on aimer le prochain en lui voulant du bien. Enfin, quant à l'effet de l'amour, c'est-à-dire qu'on doit subvenir aux nécessités du prochain comme aux siennes propres (chap. 13, 9; leçon 2, n° 1057).
L'amour du prochain est renfermé dans l'amour de Dieu, comme l'effet dans la cause (chap. 13, 8; leçon 2, n° 1049).
Anathème.
Mot grec composé de *anà*, qui veut dire "sur", et de *thésis*, qui veut dire "position", en sorte qu'on appelle anathème ce qui est comme superposé; car lorsque dans un pillage on prenait quelque chose qu'on ne voulait pas laisser à l'usage des hommes, on le suspendait dans le temple. On a coutume de donner le nom d'anathème" à ce qui est séparé de l'usage commun des hommes (chap. 9, 3; leçon 1, n° 739).
Ange
Voir aussi : DÉMON et DIABLE.
Ils sont <les esprits> inférieurs qui sont préposés à la garde de chaque homme en particulier (chap. 8, 38; leçon 7, n° 728).
L'ange connaît Dieu par sa propre essence (chap. 1, 20; leçon 6, n° 120).
Ils nous ont apporté les lumières divines, étant donné que nous nous sommes éloignés de Dieu (Prol., n° 4).
Les saints anges exercent à notre égard la miséricorde (chap. 13, 9, leçon 2, n° 1056).
Les saints anges et tous les hommes sont notre prochain, soit parce qu'ils possèdent déjà la béatitude vers laquelle nous tendons, soit parce qu'ils y tendent avec nous (chap. 13, 9, leçon 2, n° 1056).
Péché de l'ange.
Par son péché, selon Jean Damascène, l'ange s'est détourné de ce qui est conforme à sa nature, pour aller vers ce qui est contre elle (chap. 1, 26; leçon 7, n° 149).
Angoisse.
L'angoisse se dit du resserrement de l'âme de l'homme incapable de trouver le remède contre les maux qu'il craint, ou dont il souffre déjà (chap. 2, 9; leçon 2, n° 200).
Apollinaire.
Il prétendit que le Christ n'avait pas eu d'âme, mais que le Verbe lui en tenait lieu (chap. 1, 3; leçon 2, n° 38).
Apostolat.
Il ne peut être reçu dignement qu'en présupposant la grâce sanctifiante (chap. 1, 5 leçon 4, n° 61).
Nous sommes envoyés pour faire obéir les hommes à la foi (chap. 1, 5; leçon 4, n° 62); pour étendre le nom du Christ, et non pour nous procurer un avantage temporel (chap. 1, 5; leçon 4, n° 64).
Apôtre (s).
Le mot "apôtre" signifie la même chose qu'envoyé (chap. 1, 5; leçon 4, n° 61).
Ils ont été choisis en vue d'une dignité plus grande, c'est-à-dire pour recevoir immédiatement le Christ lui-même et transmettre aux autres ce qui concerne le salut (chap. 8, 23; leçon 5, n° 678).
Ils ont eu l'Esprit-Saint les premiers dans l'ordre du temps, et plus abondamment que tous les autres (chap. 8, 23; leçon 5, n° 676).
Ils ont été envoyés par le Christ comme investis de son autorité et de sa fonction (chap. 1, 5; leçon 4, n° 61); sont venus au nom du Christ et comme dans sa personne (chap. 1, 5 leçon 4, n° 64).

Ils ont été envoyés non point uniquement pour l'instruction de la nation juive seule, mais pour <l'instruction> de toutes les nations (chap. 1, 5; leçon 4, n° 63).
Ils nous ont apporté la doctrine évangélique (Prol., n° 4).
Appropriations.
La puissance, qui a le caractère de principe, est appropriée au Père, qui est le principe de toute divinité; la sagesse est appropriée au Fils, qui procède en tant que Verbe, parce qu'il n'est autre chose que la Sagesse engendrée; la bonté est appropriée à l'Esprit-Saint, qui procède en tant qu'amour, dont l'objet est la bonté. Et c'est pourquoi nous pouvons dire par appropriation : de lui; c'est-à-dire du Père, par lui, c'est-à-dire par le Fils, en lui, c'est-à-dire en l'Esprit-Saint, sont toutes choses (chap. 11, 36; leçon 5, n° 949).
Arche.
L'arche signifie l'Église (Prol., n° 6).
Arius.
Il prétendit que la filiation <du Christ> était créée, en sorte qu'il serait une créature très excellente, mais qu'elle fut tirée du néant, après un temps où elle n'avait pas existé (chap. 1, 3; leçon 2, n° 32. — Ch. 9, 5; leçon 1, n° 747).
Prétendit que l'Esprit-Saint était une créature et qu'il était inférieur au Père et au Fils (chap. 8, 26; leçon 5, n° 692).
Assistance.
On peut prêter assistance à autrui dans ses affaires de deux manières d'abord, à la manière du siècle, c'est-à-dire en vue de la faveur des hommes ou du profit, et cette assistance ne convient pas aux serviteurs de Dieu; puis on prête assistance à autrui dans ses affaires par piété, par exemple en secourant les indigents et les malheureux (chap. 16, 2; leçon 1, n° 1196).
Auditions.
Il y a deux sortes d'audition : l'une intérieure, par laquelle on entend Dieu qui révèle. Cette dernière n'appartient pas communément à tous, mais relève à proprement parler de la grâce de prophétie; l'autre, par laquelle on entend une personne qui parle extérieurement (chap. 10, 14; leçon 2, n° 837).
Avarice.
Elle est un appétit immodéré de posséder (chap. 1, 29; leçon 8, n° 158).
Avertissement.
Pour avertir avec rectitude, deux choses sont requises la première est que l'avertissement ne vienne ni de la haine ni de la colère, mais de la charité; la seconde chose requise pour avertir, c'est la science de la vérité (chap. 15, 14; leçon 2, n° 1164).
Baiser.
Il y a trois sortes de baiser : le baiser libidineux, le baiser trompeur et le saint baiser (chap. 16, 16; leçon 1, n° 1211).
Baptême.
Il est appelé le sacrement de la foi (chap. 8, 1; leçon 1, n° 596).
La triple immersion dans le baptême se fait non seulement à cause de la foi en la Trinité, mais aussi pour représenter les trois jours de la sépulture du Christ (chap. 6, 4; leçon 1, n° 474).
Les baptisés sont marqués du signe de la croix avec l'onction du saint chrême sur le front, qui est le siège de la honte, afin qu'ils ne rougissent pas de l'Evangile (chap. 1, 15 leçon 5, n° 96. — Chap. 10, 10; leçon 2, n° 832).
Par le baptême l'homme est libéré non seulement de la faute, mais aussi de toute la peine, par la vertu de la passion du Christ, qui a satisfait pour les péchés de tous (chap. 11, 29; leçon 4, n° 927).
Par le baptême l'homme est libéré du péché originel quant à l'Esprit, mais l'infection <du foyer> du péché demeure quant à la chair (chap. 5, 12; leçon 3, n° 420).

Le baptême solennel se célèbre dans l'Eglise le samedi saint, où l'on fait mémoire de la sépulture du Christ, et à la vigile de la Pentecôte, où l'on célèbre la solennité du Saint-Esprit, dont la vertu communique à l'eau du baptême sa puissance de purifier (chap. 6, 4; leçon 1, n° 474).
Dans le baptême rien ne se fait par l'action de l'homme (chap. 2, 16; leçon 3, n° 223).
Baptême de Jean.
Le baptême de Jean était un baptême de péni tence, parce que en le recevant on s'enga geait en quelque sorte à faire pénitence de ses péchés (chap. 11, 29; leçon 4, n° 929).
Béatitude.
La béatitude de l'homme vient de Dieu (chap. 4, 6; leçon 1, n° 333).
L'état de la béatitude future est comparé au jour à cause de la clarté divine dont sont illuminés les saints (chap. 13, 12; leçon 3, n° 1066).
Bénir, c'est dire du bien (chap. 12, 14; leçon 3, n° 997).
Bénir ou dire du bien se fait de trois manières d'abord en l'énonçant, par exemple lorsqu'on loue le bien d'autrui. Puis en commandant. Bénir ainsi par autorité est le propre de Dieu, dont le commandement fait dériver le bien sur ses créatures. Or ce ministère appartient aux prêtres qui invoquent sur le peuple le nom du Seigneur. Enfin on bénit en exprimant des souhaits. Dans ce sens, bénir c'est vouloir du bien à quelqu'un, et pour ainsi dire demander du bien pour lui (chap. 12, 14; leçon 3, n° 997).
Nous bénissons Dieu en tant que nous reconnaissons de cœur sa bonté et que nous la célébrons de bouche (chap. 1, 25; leçon 7, n° 144).
Bien(s).
Le bien, selon Denys, implique une diffusion (chap. 2, 1; leçon 1, n° 182).
Bien de la grâce.
Le bien de la grâce n'habite pas mais dans l'Esprit (chap. 7, n° 573).
Bien divin.
On appelle bien divin le bien commun auquel tous participent (chap. 1, 20; leçon 6, n° 117).
Biens spirituels.
Ils peuvent être possédés en même temps par plusieurs (chap. 8, 17; leçon 3, n° 648).
Biens temporels.
Ils ne peuvent être possédés en même temps par plusieurs (chap. 8, 17; leçon 3, n° 648). dans la chair, 18; leçon 3,
Bienfaisance.
Elle est un acte de la charité, elle consiste à faire du bien à celui qu'on aime sans jamais le blesser (chap. 12, 1; leçon 3, n° 996).
Bienveillance.
Elle est un acte qui se rapporte à la charité, elle consiste à vouloir du bien à autrui sans jamais lui vouloir du mal (chap. 12, 1; leçon 3, n° 996).
Charité.
La charité de Dieu peut se prendre en deux sens : soit de la charité par laquelle Dieu nous aime, soit de la charité par laquelle nous l'aimons (chap. 5, 5; leçon 1, n° 392).
La charité de Dieu est dite être répandue dans nos cœurs, en ce sens qu'elle s'étend à toutes les habitudes et à tous les actes de l'âme pour les parfaire (chap. 5, 5; leçon 1, n° 392).
La charité a deux actes : l'amour de Dieu et l'amour du prochain (chap. 13, 8; leçon 2, n° 1049).
La charité ne s'épuise pas en aimant, mais elle progresse (chap. 13, 8; leçon 2, n° 1047). la charité de l'homme ne vient pas de lui, mais de la grâce de Dieu, qui est donnée à chacun selon la mesure du don du Christ (chap. 8, 23; leçon 5, n° 678).
Chrême (saint).

Les baptisés sont marqués du signe de la croix avec l'onction du saint chrême sur le front, qui est le siège de la honte, afin qu'ils ne rougissent pas de l'Evangile (chap. 1, 15 leçon 5, n° 96. — Chap. 10, 10; leçon 2, n° 832).
Christ, Jésus-Christ.
Son nom signifie la miséricorde (Prol., n° 6).
Jésus signifie Sauveur, Christ signifie Oint (chap. 1, 1; leçon 1, n° 20).
Il sera la racine de Jessé, parce que, bien qu'il procède de Jessé par son origine charnelle, cependant il a soutenu Jessé par sa puissance et a déversé sur lui sa grâce (chap. 15, 12 leçon 1, n° 1161).
Il est appelé apôtre (chap. 1, 5; leçon 4, n° 61).
Il est la vérité sans mensonge (chap. 9, 1 leçon 1, n° 736. — Chap. 14, 2; leçon 1, n° 1085).
Il est l'héritier principal de la gloire et il y est parvenu par ses souffrances (chap. 8, 17 leçon 3, n° 651).
Il est lui-même pour tous l'auteur de la foi (chap. 15, 8; leçon 1, n° 1154).
En lui se trouve toute la plénitude des grâces (chap. 5, 15; leçon 5, n° 433).
En lui se trouvèrent très abondamment toutes les vertus (chap. 13, 14; leçon 3, n° 1079).
Il a été choisi pour que sa nature <humaine> soit assumée dans l'unité de sa personne divine (chap. 8, 23; leçon 5, n° 678).
Il est donateur de la grâce et même de la justice (chap. 5, 21; leçon 6, n° 467).
Il est la voie de la paix (chap. 3, 17; leçon 2, n° 289).
Il a été établi par décret divin comme le fondement de l'Eglise (chap. 9, 32; leçon 5, n°811).
Il est exempt de péché (chap. 3, 4; leçon 1, n° 261. — Chap. 3, 24; leçon 3, n° 307).
Il n'a pas contracté le péché originel, parce qu'il a pris chair de la femme seule, sans le concours de la semence virile (chap. 5, 12; leçon 3, n° 414).
Il nous a pour frères, soit parce qu'il nous a communiqué la ressemblance de sa filiation, soit parce qu'il a assumé une nature semblable à la nôtre (chap. 8, 29; leçon 6, n° 706).

Baptême du Christ.

Le baptême du Christ est le baptême de la rémission de tous les péchés, en sorte qu'il ne reste à acquitter chez le baptisé aucune satisfaction pour les péchés passés (chap. 11, 29; leçon 4, n° 929).

Chair du Christ.

Il n'a pas eu la chair du péché, c'est-à-dire la chair conçue avec le péché, puisque sa chair fut conçue par l'Esprit-Saint qui ôte le péché, mais il eut une chair semblable à celle du péché, c'est-à-dire une chair semblable à la chair pécheresse, en tant qu'elle était passible (chap. 8, 3; leçon 1, n° 608).

Esprit du Christ.

L'Esprit du Christ et l'Esprit de Dieu le Père sont un même Esprit; mais on dit l'Esprit de Dieu le Père en tant qu'il procède du Père, et l'Esprit du Christ en tant qu'il procède du Fils (chap. 8, 9; leçon 2, n° 627).

Filiation du Christ.

Diverses erreurs sur sa filiation : Pour Photin, il avait une filiation adoptive. Pour Sabellius, cette filiation n'était que nominale. Pour Anus, cette filiation était créée (chap. 1, 3; leçon 2, n° 30-33).
Réfutation de ces erreurs (chap. 1, 3; leçon 2, n° 34-41).
Il est, selon saint Hilaire, son vrai et propre Fils par origine et non par adoption, en vérité et non au figuré, par naissance et non par création; car il procède du Père comme le verbe procède du cœur" (chap. 1, 3; leçon 2, n° 33).

Grâce du Christ.

Au Christ homme a été donné la plus excellente des grâces (chap. 8, 23; leçon 5, n° 678).
La grâce du Christ n'habite pas dans la chair, mais dans l'Esprit (chap. 7, 18; leçon 3, n 573).

Humanité du Christ.

L'Apôtre énumère quatre bienfaits venant de l'humanité du Christ : premièrement sa mort pour notre salut, lorsqu'il dit : *qui est mort*; deuxièmement, sa résurrection par laquelle il nous vivifie, maintenant par la vie spirituelle, et enfin par la vie corporelle, lorsqu'il dit : *qui est aussi ressuscité;* troisièmement, la confession même du Père, en disant : *qu'il est à la droite de Dieu*, c'est-à-dire égal à Dieu le Père selon la nature divine; quatrièmement son intercession, en disant : *et qui même intercède pour nous, en étant comme notre avocat* (chap. 8, 34; leçon 7, n° 719).

Incarnation du Christ.

La nécessité, le mode et le fruit de l'Incarnation du Christ (chap. 8, 3-4; leçon 1, nos 611, 607 et 609).

Le secret de l'Incarnation du Christ, de la race d'Abraham, était caché sous le sceau de la circoncision (chap. 4, 11; leçon 2, n° 343).

Le secret de l'Incarnation divine est révélé dans l'Evangile lui-même (chap. 16, 25; leçon 2, n° 1224).

L'Incarnation a un double effet : le premier est la suppression du péché; le second l'accom plissement de la justification de la Loi en nous (chap. 8, 3; leçon 1, n° 609).

Intercession du Christ.

Le Christ intercède pour nous de deux manières : d'abord, en priant pour nous. Son intercession en notre faveur consiste en sa volonté de nous sauver. Ensuite, il intercède pour nous en mettant sous le regard de son Père l'humanité qu'il a assumée pour nous et les mystères célébrés en elle (chap. 8, 34 leçon 7, n° 720).

Justification du Christ.

La justification du Christ passe à tous les hommes quant à la satisfaction, toutefois quant à l'efficacité elle ne s'étend qu'aux fidèles seulement (chap. 5, 18; leçon 5, n° 443).

Mort du Christ.

Elle peut être envisagée selon trois points de vue : selon le point de vue de la raison même de la mort, selon l'acte de ceux qui tuent le Christ, selon qu'elle procède de la volonté du Christ souffrant, volonté qui fut disposée à endurer la mort par son obéissance au Père et par sa charité envers les hommes. Selon ce dernier point de vue sa mort fut méritoire pour nos péchés, et elle fut acceptée par Dieu à tel point qu'elle a suffi à la réconciliation de tous les hommes, même de ceux qui ont tué le Christ, certains d'entre eux ayant été sauvés par sa prière (chap. 5, 10; leçon 2, n° 403).

Elle nous fut salutaire, non seulement par mode de mérite, puisqu'il nous a mérité la destruction des péchés, mais aussi par mode d'efficience; en effet, comme l'humanité du Christ était en quelque sorte l'instrument de sa divinité, toutes les souffrances et les actions de l'humanité du Christ nous furent salutaires, en tant qu'elles procédaient de la vertu de sa divinité (chap. 4, 25; leçon 3, n° 360).

Elle nous est appliquée au moyen de la foi, par laquelle nous croyons que par sa mort il a racheté le monde (chap. 3, 25; leçon 3, n° 309).

La mort même du Christ pour nous montre la charité de Dieu, puisque Dieu a donné son Fils, afin de satisfaire pour nous en mourant (chap. 5, 8; leçon 2, n° 399).

Obéissance du Christ.

L'obéissance du Christ procède de l'amour de charité qu'il eut pour son Père et pour nous (chap. 5, 19; leçon 5, n° 446).

Origine ou naissance du Christ.

Elle est éternelle (chap. 1, 3; leçon 2, nos 29.") et temporelle (chap. 1, 3; leçon 2, n° 34).

Il a été conçu dans le sein virginal par le Saint-Esprit (chap. 1, 4; leçon 3, n° 59).

Selon l'ordre naturel sous quelque rapport, c'est-à-dire en tant que conçu d'une femme et dans l'espace de neuf mois, on dit que le Christ est né; en revanche sous un autre rapport, en tant

que le Christ est sorti <de la Vierge> non selon l'ordre naturel, sans semence d'homme, mais par la vertu divine, on dit qu'il a été fait (chap. 1, 3; leçon 2, n° 39).

Passion du Christ.

— Vertu de la Passion.

Dans le baptême la vertu de la passion du Christ opère par mode de régénération, ce qui requiert de l'homme qu'il meure tota lement à la première vie pour recevoir la vie nouvelle. Dans les autres sacrements la vertu de la passion du Christ opère par mode de guérison, comme dans la pénitence (chap. 11, 29; leçon 4, n°928).

Prédestination du Christ.

La prédestination du Christ, qui a été prédestiné pour être Fils de Dieu par nature, est la mesure et la règle de la vie, et par conséquent de notre prédestination (chap. 1, 4; leçon 3, n° 48).

Il a été prédestiné, pour être le Fils de Dieu par nature, non à cause de ses mérites anté cédents, mais par la grâce seule (chap. 1, 4; leçon 3, n° 48).

Elle n'implique pas ici l'antériorité qu'elle suppose (chap. 1, 4; leçon 3, n° 49).

Elle est attribuée nécessairement à la personne du Christ (chap. 1, 4; leçon 3, n° 51).

Prédication du Christ.

Le Christ a prêché l'Évangile le premier (chap. 16, 25; leçon 2, n° 1223).

Puissance du Christ.

Il a la puissance divine, puisqu'il donne lui-même l'Esprit-Saint (chap. 1, 4; leçon 3, n° 58).

La puissance du Fils et celle du Père sont la même (chap. 8, 11; leçon 2, n° 630).

Les deux signes de la puissance divine du Christ sont sa conception dans le sein virginal par le Saint-Esprit et la résurrection des morts (chap. 1, 4; leçon 3, n° 59).

Résurrection du Christ.

Le Christ lui-même est ressuscité par sa propre puissance, parce que la puissance du Père et la puissance du Fils sont la même (chap. 8, 11; leçon 2, n° 630).

La vie que le Christ a acquise en ressuscitant est conforme à celle de Dieu (chap. 6, 10; leçon 3, n° 490).

Sang du Christ.

Seul le sang du Christ a pu remettre les péchés, non seulement présents, mais passés, parce que la vertu de son sang opère par la foi de l'homme, foi qu'eurent ceux qui ont vécu avant la passion du Christ (chap. 3, 25 leçon 3, n° 310).

Satisfaction, rachat ou rédemption du Christ.

Nul autre ne pouvait satisfaire pour le péché du genre humain tout entier, si ce n'est le Christ seul qui était exempt de péché (chap. 3, 24; leçon 3, n° 307).

La satisfaction du Christ obtint son efficacité pour justifier et pour racheter, de ce que Dieu l'avait ordonné selon son propos (chap. 3, 25; leçon 3, n° 308).

Tribunal du Christ.

On appelle tribunal du Christ son pouvoir judi ciaire (chap. 14, 10; leçon 1, n° 1106).

Volonté du Christ.

Sa volonté divine lui était commune avec le Père (chap. 15, 1; leçon 1, n° 1146).

Le Christ a choisi de souffrir pour notre salut et ce qui était contraire à sa volonté propre, c'est-â-dire à sa volonté humaine naturelle, afin d'accomplir la volonté divine (chap. 15, 3; leçon 1, n° 1146).

Circoncision.

Elle était une sorte de profession obligeant les hommes à l'observance de la Loi (chap. 2, 25; leçon 4, n° 238).

Elle a une similitude expresse avec la foi d'Abraham, d'abord quant à l'objet de la foi, car Abraham crut à la multiplication de la postérité, puis quant à l'effet de cette foi, qui consiste

en l'éloignement de la faute, ce qui est désigné par le retranchement d'une membrane superflue (chap. 4, 11; leçon 2, n° 343).
La circoncision corporelle signifie la circon cision spirituelle, qui devait avoir lieu par le Christ (chap. 4, 12; leçon 2, n° 348).

Efficacité de la circoncision.

La circoncision n'avait de vertu efficace par l'œuvre elle-même accomplie (ex opere operato), ni quant à l'éloignement de la faute, ni quant à l'opération de la justice. Elle était seulement le signe de la justice, par la foi du Christ dont la circoncision était le signe, que le péché originel était remis et que le secours de la grâce était conféré pour agir avec rectitude (chap. 4, 12; leçon 2, n° 349).
Sans l'observance de la Loi la circoncision est inutile (chap. 2, 25; leçon 4, n° 237).

Institution de la circoncision.

Elle a été instituée pour deux raisons : en raison du culte divin, auquel les hommes étaient portés par ces sortes de cérémonies, et pour signifier la circoncision spirituelle, qui devait avoir lieu par le Christ dans l'âme et dans le corps (chap. 4, 12; leçon 2, nos 347-348).

Nécessité de changer la circoncision.

La circoncision était le signe de ce qui devait s'accomplir. Or le même signe ne convient pas à une chose présente, passée ou future; aussi le baptême est-il le signe de la grâce présente qui produit un effet plus abondant et plus efficace (chap. 4, 12; leçon 2, n° 350).

Pratique de la circoncision.

La circoncision se pratiquait le huitième jour, parce qu'elle signifie le huitième âge de ceux qui sont ressuscités; et elle était pratiquée avec des couteaux de pierre, afin de signifier que la circoncision spirituelle devait se faire avec la pierre, qui est le Christ (chap. 4, 12; leçon 2, n° 348).

Compassion.

La compassion d'un ami qui s'afflige avec nous apporte de la consolation dans les tristesses de deux manières : premièrement, parce qu'on y recueille une preuve efficace d'amitié; deuxièmement, par cela même qu'un ami s'afflige avec nous, il semble s'offrir à porter sa part du fardeau de l'adversité qui cause la tristesse (chap. 12, 15; leçon 3, n° 1004).

Componction.

La componction implique une piqûre ou une douleur du cœur. Il y a une bonne componction, celle par laquelle on éprouve de la douleur pour ses propres péchés, et une mauvaise componction, à savoir l'envie, par laquelle on éprouve de la douleur pour le bien d'autrui (chap. 11, 8; leçon 1, n° 874).

Concorde.

Elle est un acte qui se rapporte à la charité, et elle consiste en un accord entre amis dans leurs vouloirs et leurs refus (chap. 12, 14 leçon 3, n° 996).

Obstacles à la concorde.

Il y en a deux : le premier est l'orgueil, qui fait qu'en recherchant d'une manière immo dérée sa propre excellence et en fuyant la soumission, on veut se soumettre autrui et empêcher son excellence. Le second obstacle à la concorde est de se présumer sage ou même prudent; ce qui fait qu'on ne croit pas à l'opinion des autres (chap. 12, 16; leçon 3, n° 1006).

Concupiscence.

Elle est un péché général en tant que prise pour la convoitise d'une chose illicite, ce qui appartient à l'essence du péché (chap. 7, 7; leçon 2, n° 538).
La concupiscence dépravée est généralement à l'origine de tous les péchés (chap. 7, 7 leçon 2, n° 537).
Elle pervertit le jugement de la raison dans chaque œuvre à accomplir (chap. 3, 20 leçon 2, n° 298).

Confession.

Une triple confession est nécessaire au salut la première confession est celle de sa propre iniquité. Cette confession est celle du pénitent; la deuxième est celle par laquelle l'homme confesse la bonté de Dieu qui accorde miséricordieusement ses bienfaits. Cette confession est celle de celui qui rend grâces; la troisième est la confession de la vérité divine. Cette confession est celle de celui qui croit (chap. 10, 10; leçon 2, n° 832).

Connaissance.

La connaissance de l'homme commence par ce qui lui est connaturel, à savoir par les créatures sensibles, lesquelles n'ont pas d'analogie pour représenter l'essence divine (chap. 1, 19; leçon 6, n° 114).

L'homme peut connaître Dieu par la raison de trois manières : premièrement par (la voie de) la causalité, deuxièmement par voie d'excel lence, troisièmement par voie de négation. Les Gentils ont eu cette <dernière> connais sance par la lumière innée de la raison (chap. 1, 19; leçon 6, n° 114-115).

Depuis la création du monde les hommes ont commencé à connaître Dieu par ses œuvres (chap. 1, 20; leçon 6, n° 121).

L'homme peut connaître Dieu par l'intelli gence, mais non par les sens ou l'imagination, qui ne transcendent pas les choses corporelles (chap. 1, 20; leçon 6, n° 119).

L'homme connaît véritablement Dieu par la lumière de la sagesse (chap. 1, 21; leçon 7, n° 130).

La vraie connaissance de Dieu, en tant que telle, porte les hommes au bien, mais elle est liée, comme détenue en captivité, par la passion de l'injustice (chap. 1, 18; leçon 6, n° 112).

Conscience.

Elle n'est rien d'autre que l'application de la connaissance reçue pour juger si une action est bien ou mal faite (chap. 2, 15; leçon 3, n° 219).

Par le fait même que la conscience rend témoi gnage du bien ou du mal, c'est un signe évident que l'œuvre de la Loi est inscrite dans le cœur de l'homme (chap. 2, 15; leçon 3, n° 219).

Même pour les choses qui sont en soi illicites, la conscience erronée oblige (chap. 14, 14; leçon 2, n° 1120).

L'obligation de la conscience, même erronée, et celle de la Loi divine, sont la même obli gation. Si la conscience prescrit de faire une chose ou de l'éviter, c'est qu'elle croit que cet acte s'oppose ou est conforme à la Loi de Dieu. Car la Loi n'est appliquée à nos actes que par l'intermédiaire de notre conscience (chap. 14, 14; leçon 2, n° 1120).

Nos corps ont été revêtus de dignité en devenant des réceptacles de l'Esprit-Saint (chap. 8, 11; leçon 2, n° 630).

Corps mystique.

L'unité du Corps mystique, qui est l'Église, est spirituelle, et cette unité nous unit les uns et les autres à Dieu par la foi et la dilection (chap. 12, 5; leçon 2, n° 974).

Il y a quatre sortes de crainte : la crainte humaine ou mondaine qui ne vient pas de l'Esprit-Saint; la crainte de la peine ou la crainte servile, qui fait agir l'homme servi lement; la crainte initiale, ainsi appelée parce qu'elle se trouve habituellement chez les hommes au début de leur conversion; enfin la crainte sainte, qui est causée par la charité parfaite (chap. 8, 15; leçon 3, n° 638-641).

Création, créature(s).

Triple acception du mot "création."

Selon un premier sens, les hommes justes sont appelés spécialement créatures de Dieu, soit parce qu'ils persévèrent dans le bien dans lequel ils ont été créés, soit à cause de leur excellence, parce que toute la création, dans un certain sens, est à leur service. Selon un deuxième sens, le mot "création" peut être appelé la nature humaine elle-même, qui est dépendante des biens de la grâce et qui chez les hommes injustes n'a pas encore été justifiée, mais est informe. Selon un troi sième sens, le mot <4 création" peut s'entendre de la créature

sensible elle-même, comme le sont les éléments du monde (chap. 8, 19; leçon 4, nos 658-660).
Aucune créature ne peut, par ses propres forces naturelles, voir l'essence de Dieu elle-même (chap. 1, 20; leçon 6, n° 120).
Culte.
L'homme doit intérieurement à Dieu un culte fondé sur un sentiment de piété; extérieu rement il lui doit un culte de latrie (chap. 1, 25; leçon 7, n° 142).
Coulpe.
Voir chap. 2, 8; leçon 2, n° 198.
Crainte.
Sortes de crainte.
Corps.
Culte de latrie.
Il consiste surtout dans les sacrifices et l'oblation, par lequel l'homme reconnaît que Dieu est l'auteur de tous les biens (chap. 1, 25; leçon 7, n° 143).
II est dû à Dieu tout entier (chap. 1, 25 leçon 7, n° 144. — Chap. 12, 11; leçon 2, n° 989).
Cupidité.
Elle est le principe des péchés sous le rapport de la conversion au bien périssable (chap. 7, 7; leçon 2, n° 538).
Démon (s).
Les démons sont totalement exclus de l'amour de Dieu et on ne doit pas les compter au nombre de ceux qui sont notre prochain, mais au nombre de nos ennemis (chap. 13, 9; leçon 2, n° 1056).
Voir aussi : DIABLE.
Détraction.
La détraction consiste à amoindrir la réputation de quelqu'un en cachette, la personne ignorant que l'on dit du mal d'elle (chap. 1, 30; leçon 8, n° 162).
Diable.
Il est le commencement du péché (chap. 7, 8; leçon 2, n° 541).
Il s'efforce d'empêcher la prédication, d'où procède le salut des hommes (chap. 1, 13 leçon 5, n° 91).
Il s'efforce de tromper par les faux apôtres (chap. 16, 20; leçon 2, n° 1220).
Il produit dans l'homme toute concupiscence du péché (chap. 7, 8; leçon 2, n° 541).
Dieu.
Il est l'essence même de la bonté (chap. 8, 7; leçon 2, n° 622).
Il est immuable (chap. 1, 3; leçon 2, n° 38.
— Chap. 1, 21; leçon 7, n° 129. — Chap. 1, 23; leçon 7, n° 134).
Il est sublime (chap. 1, 23; leçon 7, n° 134).
Il est la vérité même (chap. 1, 25; leçon 7, n° 142).
Il est parfaitement incorruptible (chap. 1, 23; leçon 7, n° 134).
Il est riche par lui-même, et non par quelque autre trésor, car il n'a aucunement besoin de biens étrangers (chap. 8, 17; leçon 3, n° 647).
Il est la vie même et la source de la vie (chap. 14, 11; leçon 1, n° 1109).
Il est le principe de l'être pour toutes choses (chap. 1, 25; leçon 7, n° 142).
Il est la cause suprême de toutes choses (chap. 8, 7; leçon 2, n° 621).
Il est cause de la connaissance, comme vérité première (chap. 1, 25; leçon 7, n° 142).
Il est Trinité (chap. 16, 25; leçon 2, n° 1223). Il est le Créateur de toutes choses (chap. 15, 5; leçon 1, n° 1149).
Il était le Dieu des Hébreux seulement par le culte spécial qu'ils lui rendaient, toutefois il était le Dieu de tous par son gouvernement universel (chap. 3, 29; leçon 4, n° 319).

Il est le Dieu de tous par sa création et son gouvernement, et spécialement le Dieu des justes à cause du soin particulier qu'il en prend, par le culte spécial <que les justes lui rendent>, parce qu'il est leur récompense (chap. 1, 7; leçon 5, n° 76).
Il habite dans l'âme par la foi (chap. 1, 17; leçon 6, n° 108).
Il scrute les cœurs, non parce qu'il cherche à connaître les secrets du cœur, mais parce qu'il connaît manifestement ce qui est caché dans le cœur (chap. 8, 27; leçon 5, n° 694).
Il ne fait pas acception des personnes (chap. 2, 11-12; leçon 2, nos 206-207).

Action de Dieu.

Elle incline la volonté des hommes directement et par lui-même, en tant qu'acteur du bien; mais en vue du mal, on dit que Dieu incline ou suscite les hommes occasionnellement, c'est-à-dire en tant qu'il propose à l'homme, soit intérieurement, soit extérieurement, quelque chose qui, dans la mesure où cela dépend de Dieu, le porte au bien; mais l'homme à cause de sa malice en use avec perversité en vue du mal (chap. 9, 17 leçon 3, n° 781).
— A l'égard des bons.
Il ne les supporte pas seulement, comme si d'eux-mêmes ils étaient aptes pour le bien, mais il les prépare et les dispose en les appelant à la gloire (chap. 9, 23; leçon 4, n° 794).
— A l'égard des méchants.
Il ne les dispose pas au mal, car ils ont d'eux-mêmes cette disposition par la corruption du premier péché, mais il les laisse agir selon leurs convoitises (chap. 9, 23; leçon 4, n° 793).
— A l'égard des pécheurs.
Dieu appelle les pécheurs à la pénitence non en vertu d'une dette, mais gratuitement (chap. 2, 11; leçon 2, n° 206).

Amour de Dieu.

Il consiste en ce qu'il veut absolument le bien d'autrui (chap. 9, 13; leçon 2, n° 763).
Il n'est pas provoqué par le bien de la créature, comme l'amour humain, mais il cause au contraire le bien même de la créature (chap. 1, 7; leçon 4, n° 67).

Bonté de Dieu.

La bonté de Dieu est d'une excellence telle qu'elle ne peut être suffisamment manifestée ni d'une seule manière ni dans une seule créature. Elle se manifeste principalement dans les créatures raisonnables (chap. 9, 22; leçon 4, n° 792).
Elle est sempiternelle (chap. 1, 25; leçon 7, n° 144).
Elle ne dépend de qui que ce soit (chap. 1, 25 leçon 7, n° 144).
Elle est principe de tout bien (chap. 1, 25 leçon 7, n° 144).

Causalité de Dieu.

Pour désigner la causalité de Dieu, <l'Apôtre> se sert de trois prépositions, qui sont "de" (ex), "par" (per), et "en" (in). La prépo sition "de "(ex) indique le principe du mouvement, et cela de trois manières d'abord en désignant le principe même de l'action ou du mouvement; ensuite la matière même; enfin, dans l'opposition des termes contrairçs <de tout processus>, le terme même à partir duquel se produit le mouvement. C'est à partir de Dieu, comme de leur premier agent, que tous les êtres viennent à l'existence : et toutes choses viennent de (ex) Dieu. La préposition "par" (per) désigne de deux manières la cause de l'opération : en tant que l'opération vient de celui qui opère, en tant que l'opération est l'acte d'un agent supérieur, par exemple lorsque nous disons que l'homme engendre "par" (per) la vertu du soleil, ou plutôt < (per) celle de Dieu. Ainsi toutes choses sont dites être "par "(per) Dieu de deux manières d'abord, comme par un premier agent, par la vertu duquel toutes les autres choses agissent; ensuite, en tant que sa sagesse, qui est son essence, est la forme par laquelle Dieu a fait toutes choses. La prépo sition "dans" (in) désigne aussi une triple relation causale : d'abord la matière. Dans ce sens, on ne peut pas dire que toutes choses sont en Dieu, parce qu'il n'est pas la cause matérielle des choses; ensuite cette prépo sition "dans" (in) désigne une relation de cause efficiente. Dans ce sens on dit que toutes choses sont en Dieu, en tant qu'elles sont

sous sa puissance et à sa disposition; enfin cette préposition "dans "(in) désigne une relation de cause finale. Dans ce sens on dit que toutes choses sont en Dieu, comme dans la bonté qui conserve (chap. 11, 36; leçon 5, nos 943-947).

Colère de Dieu.

Elle n'est pas en lui comme le trouble de la passion, mais comme un effet de la justice qui punit (chap. 9, 22; leçon 4, n° 793.

— Chap. 11, 29; leçon 4, n°925).

On dit que Dieu se venge ou se met en colère par similitude avec la colère humaine, mais il ne verse pas dans la vengeance ou la colère à cause de sa tranquillité d'âme (chap. 1, 18; leçon 6, n° 110).

Communication de Dieu.

Il a voulu communiquer à d'autres sa bonté naturelle, en les faisant participer à la simi litude de sa bonté, pour que non seulement il soit bon, mais qu'il soit aussi l'auteur des bontés (chap. 8, 29; leçon 6, n° 706).

Il est le donateur de l'espérance (chap. 15, 13; leçon 1, n° 1162).

Il est le donateur de la paix (chap. 15, 33; leçon 3, n° 1192).

Élection de Dieu.

Elle consiste en ce que par le bien qu'il veut à l'un, il le préfère à l'autre (chap. 9, 13 leçon 2, n° 763).

Essence de Dieu.

Elle ne nous est pas connue <ici-bas> selon ce qu'elle est, c'est-à-dire en tant qu'elle est unique en elle-même. Elle nous sera connue de cette manière dans la patrie. Cependant elle nous est manifestée par quelques simi litudes prises dans les créatures, qui parti cipent de multiples manières à ce qui est un en Dieu, et par cette participation notre intel ligence considère l'unité de la divine essence sous le rapport de la bonté, de la sagesse, de la puissance, et autres <perfections> du même genre qui sont en Dieu (chap. 1, 20; leçon 6, n° 117).

Éternité de Dieu.

Bien qu'elle soit une et simple, elle peut cependant s'exprimer au pluriel, à cause de la multitude et de la diversité des siècles qu'elle contient (chap. 11, 36; leçon 5, n° 951).

Gloire de Dieu.

Elle est inhérente à lui, incompréhensible et infinie (chap. 1, 23; leçon 7, n° 134).

La gloire ou la clarté de Dieu est au principe de toute beauté et de toute forme (chap. 1, 23; leçon 7, n° 135).

Image de Dieu.

Elle se reflète dans la raison naturelle (chap. 2, 14; leçon 3, n° 216).

Intelligence de Dieu.

L'intelligence divine est la cause et la mesure des choses, et voilà pourquoi, selon sa nature propre, elle est indéfectiblement vraie, et chaque chose est vraie selon qu'elle se conforme à lui (chap. 3, 4; leçon 1, n° 255).

Jugement de Dieu.

Dieu s'est réservé à lui seul le droit de juger des choses cachées, comme le sont en particulier les pensées des cœurs et les choses futures (chap. 14, 4; leçon 1, n° 1093).

Le jugement de Dieu est selon la vérité (chap. 2, 2; leçon 1, n° 179).

Il se révèle être juste pour trois raisons : premiè rement, en raison de la dignité infinie de Dieu contre lequel on pèche; deuxièmement, en raison de la volonté par laquelle on pèche; troisièmement, en raison de l'effet du péché, qui est le retrait de la grâce (chap. 2, 6 leçon 2, OS 192-194).

Les jugements de Dieu sont honorables, délec tables, utiles pour ne pas pécher (chap. 3, 2; leçon 1, n° 250).

Justice de Dieu.
Dieu seul est juste et accomplit les promesses relatives à la justification des hommes (chap. 3, 21; leçon 3, n° 300).
De Dieu seul vient la justice (chap. 3, 10 leçon 2, n° 277).
La justice de Dieu a été manifestée main tenant, c'est-à-dire au temps de la grâce, soit par la doctrine du Christ, soit par ses miracles, soit même par l'évidence du fait, étant donné qu'un grand nombre d'hommes ont été justifiés (chap. 3, 21; leçon 3, n° 300).
Manifestation de Dieu.
Dieu s'est manifesté aux hommes soit en répandant sa lumière intérieurement, soit en présentant à leur esprit les créatures visibles, dans lesquelles, comme dans une sorte de livre, la connaissance de Dieu était lue (chap. 1, 19; leçon 6, n° 116).
Miséricorde de Dieu.
Elle peut être considérée sous trois rapports d'abord, relativement à la prédestination selon laquelle de toute éternité Dieu s'est proposé de libérer les hommes; ensuite, rela tivementà la vocation et à la justification, par lesquelles il sauve les hommes dans le temps; enfin, en magnifiant par la gloire, quand il libère de toute misère (chap. 9, 15; leçon 3, n° 774).
— Extension de la miséricorde divine.
Elle ne s'étend pas aux démons, comme le soutenait Origène, ni même à tous les hommes en particulier, mais à toutes les classes d'hommes (chap. 11, 32; leçon 4, n° 932).
— Raison du salut par la miséricorde divine.
La raison pour laquelle Dieu veut que tous soient sauvés par sa miséricorde, c'est afin que les hommes trouvent en cela un sujet de s'humilier et qu'ils attribuent leur salut non à eux-mêmes, mais à Dieu (chap. 11, 32; leçon 4, n° 932).
Mort de Dieu.
On peut dire que, pour nous, Dieu meurt en tant qu'il est en nous par la foi (chap. 8, 17; leçon 3, n° 648).
Parole de Dieu.
La parole de Dieu purifie notre cœur (chap. 10, 8; leçon 1, n° 828).
Puissance de Dieu.
C'est le propre de la puissance divine de sanc tifier les hommes par la communication de l'Esprit-Saint (chap. 1, 4; leçon 3, n° 58).
Prédestination de Dieu.
Elle consiste en ce que Dieu dirige l'homme vers le bien qu'il lui veut, en l'aimant et en le choisissant (chap. 9, 13; leçon 2, n° 763).
Elle est subséquente à l'amour (chap. 9, 13 leçon 2, n° 763).
Elle a prédestiné de toute éternité les bienfaits qu'il devait donner à ses saints (chap. 8, 29 leçon 6, n° 702).
Sa prédestination a pour objet les biens du salut (chap. 8, 29; leçon 6, n° 702).
Prescience de Dieu.
Dieu a la prescience même des péchés (chap. 8, 29; leçon 6, n° 702).
Règne de Dieu.
Il consiste principalement dans les actes inté rieurs de l'homme et non dans des actes exté rieurs (chap. 14, 17; leçon 2, n° 1127).
Repentir de Dieu.
On dit parfois que Dieu se repent, non comme s'il y avait en lui un changement <dû au> repentir, mais parce qu'il se comporte à la manière de celui qui se repent, quand il change ce qu'il avait fait (chap. 11, 29 leçon 4, n° 925).
Sagesse de Dieu.
Lui seul est sage, c'est—à-dire par essence (chap. 16, 27; leçon 2, n° 1227).
Elle est manifestée à travers ses créatures (chap. 1, 20; leçon 6, n° 118).

Volonté de Dieu.
Elle est la cause des choses (chap. 1, 7; leçon 4, n° 67).
Pour Dieu, vouloir c'est faire (chap. 8, 28 leçon 6, n° 699).
Il a voulu que le mystère de l'Incarnation soit révélé (chap. 16, 27; leçon 2, n° 1227).
Dilection.
La dilection doit être vraie, pure et honnête J (chap. 12, 9; leçon 2, n° 984).
Discrétion.
Voir : SEL.
Dispute.
Elle est un assaut contre la vérité s'accompa gnant de clameurs effrontées (chap. 1, 29 leçon 8, n° 160. — Chap. 13, 13; leçon 3, n° 1078).
Elle est habituellement engendrée par l'envie (chap. 13, 13; leçon 3, n° 1078).
Ébriété.
Écriture sainte.
Est appelée < sainte", d'abord parce que les saints hommes de Dieu ont parlé sous l'inspi ration de l'Esprit-Saint et que, divinement inspirée, elle est utile pour reprendre, corriger et former à la justice; puis parce qu'elle contient des choses saintes; enfin parce qu'elle sanctifie (chap. 1, 2; leçon 2, n° 27).
Sens de l'Écriture.
Le sens de l'Écriture se comprend par les actions des saints (chap. 1, 9; leçon 5, n° 80).
Contenu de l'Écriture.
Elle contient la patience des saints à supporter les maux et la consolation que Dieu leur a donnée (chap. 15, 4; leçon 1, n° 1148).
Rôle de l'Écriture.
Elle convainc tous les hommes d'injustice pour deux raisons : d'abord pour réprimer leur jactance, par laquelle ils se regardaient comme justes; ensuite, pour qu'en recon naissant leur faute ils se soumettent à Dieu (chap. 3, 19; leçon 2, n° 294).
Église.
Elle est fondée sur le Christ, sur Marie et sur les Apôtres (chap. 8, 23; leçon 5, n° 678).
Elle est le Corps mystique du Christ (chap. 12, 4; leçon 2, n° 973).
Elle est signifiée par l'arche (chap. 3, 25 leçon 3, n° 308).
L'ébriété est de par sa nature un péché mortel, c'est-à-dire lorsqu'on s'enivre de propos délibéré, mais elle est un péché véniel si l'on s'enivre accidentellement, c'est-à-dire contre son intention (chap. 13, 13; leçon 3, n° 1075).
Édifice de l'Église.
Dans l'édifice spirituel de l'Église non seulement certains sont choisis, mais ils sont rendus plus forts pour supporter le poids des autres (chap. 15, 1; leçon 1, n° 1142).
Élection.
Épreuve.
La fin de l'élection et de la miséricorde à l'égard des bons est de manifester en eux l'abon dance de la bonté divine, en les retirant du mal, en les attirant à la justice et finalement en les conduisant à la gloire (chap. 9, 23 leçon 4, n° 794).
Elle est une tristesse provoquée par le bien du prochain, tristesse qui incite à lui nuire (chap. 1, 29; leçon 8, n° 159).
Épîtres de saint Paul.
Contenu de ses épîtres.
Elles contiennent la quasi-totalité de la doctrine théologique (Prol., n° 6).
Finalité de ses épîtres.
Neuf sont écrites pour l'instruction de l'Église des nations païennes, quatre pour les prélats et les princes de l'Eglise, ainsi que les rois, une pour le peuple d'Israël (Prol., n° 11).

Quatre causes de ses épîtres.
L'auteur, dans le vase <qu'est saint Paul>. La matière, dans le nom du Christ, qui est le contenu du vase, parce que toute cette doctrine se rapporte à la doctrine du Christ. Le mode, dans l'usage de porter; car cette doctrine est transmise par mode épistolaire. La distinction <des parties> de l'œuvre, en fonction de l'utilité mentionnée (Prol., n° 10).
Sens du mot.
Il peut être entendu de deux manières : ou bien en tant qu'elle est dans celui qui est éprouvé, ou bien au sens de ce qui est éprouvé (chap. 5, 3; leçon 1, n° 388).
Elle suppose une attente certaine d'un bien futur (chap. 4, 18; leçon 3, n° 368).
Elle rend l'homme joyeux en raison de la certitude, mais elle l'afflige cependant en raison du délai (chap. 12, 12; leçon 2, n° 990).
Le signe de l'espérance véhémente que nous avons à cause du Christ, est que non seulement nous nous glorifions de l'espérance de la gloire future, mais aussi des maux que nous endurons pour elle (chap. 5, 3; leçon 1, n° 386).
Esprit-Saint.
Voir surtout chap. 8; leçons 1-7, nos 595-731).
Il est l'union et le lien du Père et du Fils (chap. 1, 7; leçon 4, n° 73).
Il est l'amour du Père et du Fils (chap. 5, 5; leçon 1, n° 392).
L'Esprit-Saint est la semence spirituelle qui procède du Père (chap. 8, 14; leçon 3, n° 636).
Il est la source dont les eaux, c'est-à-dire les effets, jaillissent en vie éternelle (chap. 8, 18; leçon 4, n° 655).
Il habite dans l'âme (chap. 8, 2; leçon 1, n° 602).
Il est cause de la paix (chap. 8, 6; leçon 1, n° 618).
Action de l'Esprit-Saint.
Il dispose à l'accueil de la foi les cœurs de ceux qui écoutent la prédication de la doctrine, en les touchant intérieurement (chap. 15, 19 leçon 2, n° 1171).
Endurcissement.
Voir : RÉPROBATION.
Espérance.
Envie.
Il enseigne non seulement ce qu'il faut faire, en illuminant l'intelligence sur ce qu'il faut accomplir, mais incline aussi l'affection à agir avec droiture (chap. 8, 2 leçon 1, n° 602.
— Chap. 8, 14; leçon 3, n° 635).
Il cause dans les hommes spirituels le mouvement même de leur volonté et de leur libre arbitre (chap. 8, 14; leçon 3, n° 635).
Il cause dans notre cœur des gémissements pareils à ceux de la colombe, c'est-à-dire en tant qu'il nous fait désirer les réalités célestes qui sont différées pour notre âme (chap. 8, 26; leçon 5, n° 693).
C'est par l'Esprit-Saint que le péché est remis (chap. 8, 2; leçon 1, n° 605).
Il nous fait demander, en tant qu'il cause en nous de justes désirs (chap. 8, 26; leçon 5, n° 693).
Communication de l'Esprit-Saint.
À partir du moment où le Christ fut ressuscité, l'Esprit-Saint commence à être donné de manière plus abondante et plus universelle (chap. 1, 4; leçon 3, n° 58).
Par le don du Saint-Esprit, qui est l'amour du Père et du Fils, nous entrons en partici pation de son amour qui nous fait aimer Dieu (chap. 5, 5; leçon 1, n° 392).
Sa vertu communique à l'eau du baptême sa puissance de purifier (chap. 6, 4; leçon 1, n°474).
L'Esprit-Saint ne parvient à l'homme que s'il est uni au Christ Tête (chap. 8, 2; leçon 1, n° 605).
Eutychès.

Il a soutenu que même avant l'Incarnation il y eut deux natures <dans le Christ>, mais qu'après il n'y en eut qu'une seule (chap. 1, 3; leçon 2, n° 37).
Évangile.
Le mot signifie la même chose que bonne annonce (chap. 1, 1; leçon 1, n° 23).
Il annonce une triple liaison de l'homme â Dieu : la première se fait par la grâce de l'union; la deuxième par la grâce de l'adoption; la troisiâme par la gloire de la fruition (chap. 1, 1; leçon 1, n° 24).
Il opère le salut par la foi de trois manières par la prédication, par la confession, par l'Ecriture (chap. 1, 16b; leçon 6, n° 100).
La matière de l'Evangile est le Christ (chap. 1, 2; leçon 2, n° 28.")
La parole de l'Evangile accomplit, c'est-à-dire perfectionne, et abrège les paroles de la Loi, parce qu'elle renferme tous les sacrifices figu ratifs de la Loi en un seul sacrifice; parce qu'elle renferme tous les préceptes moraux de la Loi dans les deux préceptes de la charité (chap. 9, 28; leçon 5, n° 803).
Existence.
Toutes choses existent dans le Fils de Dieu, comme dans leur cause primordiale et "préo pérative" (chap. 8, 32; leçon 6, n° 714).
Fils.
Voir aussi : CHRIST.
Il est consubstantiel et coéternel au Père (chap. 8, 3; leçon 1, n° 607).
Il est Fils du Père par nature (chap. 8, 32; leçon 6, n° 712).
Il est appelé Verbe et Sagesse engendrée (chap. 1, 3; leçon 2, n° 29).
Ayant la même puissance que son Père, il ressuscita par sa propre puissance (chap. 4, 24; leçon 3, n° 379. — Chap. 11, 36; leçon 5, n° 946).
Il est la matière des saintes Ecritures qui exposent la divine sagesse (chap. 1, 3 leçon 2, n° 29).
Il apparaîtra au jugement aux bons et aux mauvais; mais aux bons selon la gloire de sa divinité, au méchants selon la nature de son humanité (chap. 2, 16; leçon 3, n° 223).
Anéantissement du Fils.
On dit que le Fils de Dieu s'est anéanti ou amoindri, non en ce sens qu'on ait enlevé quelque chose à la plénitude ou à la grandeur de sa divinité, mais parce qu'il a assumé notre pauvreté et notre petitesse (chap. 9, 28 leçon 5, n° 805).
Communication du Fils.
Le Fils de Dieu a voulu communiquer aux autres la conformité à sa filiation, pour être non seulement le Fils, mais encore le premier-né d'entre les fils (chap. 8, 29 leçon 6, n° 706).
La foi, qui est comme la première partie de la justice, nous vient de Dieu (chap. 3, 22; leçon 3, n° 302. — Chap. 10, 1; leçon 1, n° 814).
Elle implique un certain assentiment, accom pagné de certitude, à ce que l'on ne voit point, par la volonté (chap. 1, 17; leçon 6, n° 105).
Elle est le fondement de tous les biens spirituels (chap. 1, 8; leçon 5, n° 77).
Elle est intermédiaire entre la science et l'opinion (chap. 1, 17; leçon 6, n° 105).
La foi en la résurrection du Christ justifie (chap. 4, 24-25; leçon 3, n° 379-380).
La foi ne précède pas la grâce, elle est <infusée> par la grâce (chap. 5, 2; leçon 1, n° 383).
La foi n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique, en tant qu'elle opère par la charité, c'est pourquoi être en désaccord avec la vraie foi c'est s'opposer à la charité (chap. 12, 16; leçon 3, n° 1005).
La foi du Christ confère le secours de la grâce pour accomplir les préceptes moraux de la Loi (chap. 3, 31; leçon 4, n° 321).
Acte de foi.
L'acte de foi, qui consiste à croire, dépend de l'intelligence et la volonté mouvant l'intelligence vers l'assentiment (chap. 1, 17; leçon 6, n° 106).

Triple est l'acte de foi, lequel consiste à croire Dieu (credere Deum), croire à Dieu (credere Deo), et croire en Dieu (credere in Deum) (chap. 4, 3; leçon 1, n° 327).
La foi est-elle une vertu ?
Elle ne l'est pas, si on la prend pour l'objet de la foi, mais si on la prend pour l'habitus par lequel nous croyons, elle est quelquefois une vertu, quelquefois non (chap. 1, 17; leçon 6, n° 106).
Elle est une vertu lorsqu'elle est formée par la charité (chap. 1, 17; leçon 6, n° 106).
Prédication de la foi.
La preuve de la foi prêchée, c'est la vie sainte de celui qui prêche (chap. 15, 18; leçon 2, n° 1171).
Au sens strict la fornication se commet avec des courtisanes, qui se prostituaient publique ment près des voûtes, c'est-à-dire des arcs de triomphe. Mais dans ce contexte ce mot est pris pour toute union illégitime (chap. 1, 29; leçon 8, n° 158).
Gentils.
Conversion des Gentils.
L'Apôtre attribue la conversion des Gentils à la miséricorce divine (chap. 15, 9; leçon 1, n° 1157).
Justification des Gentils.
Les Gentils sont justifiés par la foi elle-même immédiatement (chap. 3, 30; leçon 4, n° 320).
Fornication.
Théologie des Gentils.
Les Gentils avaient une triple théologie : la théologie civile, qui était observée par les pontifes pour l'adoration des idoles dans les temples; celle de la fable, que les poètes exposaient dans les théâtres; la théologie naturelle, que les philosophes observaient dans le monde, en honorant les parties du monde (chap. 1, 25; leçon 7, n° 145).
Gloire, glorifier.
Voir aussi : SAINTS.
L'homme glorifie Dieu en lui rendant un culte de latrie (chap. 1, 23; leçon 7, n° 134).
Elle sera parfaite en nous dans la vie future mais, en attendant, elle est commencée en nous dans l'état actuel par l'espérance (chap. 5, 2; leçon 1, n° 385).
Non seulement nous nous glorifions dans l'espé rance de la gloire, mais nous nous glorifions même dans les tribulations, par lesquelles nous parvenons à la gloire (chap. 5, 3; leçon 1, n° 386).
Grâce.
Elle est le premier des dons de Dieu, parce que c'est par elle que l'impie est justifié (chap. 1, 7; leçon 4, n° 70).
Efficacité de la grâce.
Non seulement la grâce de Dieu s'est étendue vers des multitudes pour détruire le péché introduit par Adam, mais aussi pour détruire les péchés actuels et procurer beaucoup d'autres biens (chap. 5, 15; leçon 5, n° 433).
La grâce donnée par Jésus-Christ libère l'homme de ce corps de mort de deux manières : premièrement, en faisant que la corruption du corps ne domine plus sur l'esprit, en l'entraînant au péché; deuxiè mement, en détruisant totalement la corruption du corps (chap. 7, 25; leçon 4, n° 593).
État de grâce.
L'état de grâce est appelé jour à cause de la lumière de l'intelligence spirituelle que possèdent les justes, mais qui manque aux impies (chap. 13, 12; leçon 3, n° 1067).
Origine de la grâce.
L'origine de la grâce est l'amour de Dieu (chap. 1, 7; leçon 4, n° 67).
Sortes de grâces.

— Grâce donnée gratuitement.
Lorsque par la grâce de la prophétie la précon
naissance des choses futures, qui n'est propre qu'à Dieu, est communiquée à l'homme, on appelle cette sorte de grâce grâce donnée gratuitement (chap. 1, 4; leçon 3, n° 46).
Elle n'est pas directement ordonnée en vue de diriger vers sa fin ultime celui qui la reçoit, mais <elle est donnée> pour que d'autres soient dirigés par elle (chap. 1, 4; leçon 3, n° 47).
— Grâce qui rend agréable.
Lorsque la créature raisonnable est unie à Dieu selon l'effet de la charité, cela se fait par la grâce qui rend agréable, laquelle est une grâce d'adoption (chap. 1, 4; leçon 3, n° 46).
— Grâce d'union.
Cette grâce n'appartient qu'au Christ par l'union en son être personnel (chap. 1, 4 leçon 3, n° 46).
Hérésies.
Voir APOLLINAIRE, Arius, Eutychès, MACÉ DONIUS, MANICHÉENS, NESTORIUS, ORIGÈNE, PÉLAGIENS, PLATONICIENS, PHOTIN, SABELLIUS, VALENTIN.
Hermès.
Les sectateurs d'Hermès croyaient que concernant les corps célestes, l'air et l'eau et d'autres éléments semblables, il y avait dans leurs représentations quelque chose de divin (chap. 1, 25; leçon 7, n° 143).
Homme (s).
Il est selon la raison (chap. 7, 17; leçon 3, n° 569).
Il occupe une place intermédiaire entre Dieu et les animaux sans raison, et est en relation avec ces deux extrêmes : avec Dieu, par sa faculté de comprendre; avec les animaux sans raison, par sa faculté de sentir (chap. 1, 24; leçon 7, n° 137).
Ils sont divinement remplis de grâces divines (Prol., n° 3).
Ils sont prédestinés à être des fils adoptifs par la grâce seule et non par leurs mérites (chap. 1, 4; leçon 3, n° 48).
Ils revêtent Jésus-Christ par la réception du sacrement de baptême et par son imitation (chap. 13, 14; leçon 3, n° 1079,).
Ils sont comparés dans la sainte Ecriture à un vase pour quatre raisons : à cause de leur formation, de leur capacité, de leur usage, et de leur fruit (Prol., n° 1).
Les hommes spirituels agissent par leur volonté et leur libre arbitre, parce que l'Esprit-Saint cause en eux le mouvement même de leur volonté et de leur libre arbitre (chap. 8, 14; leçon 3, n° 635).
Il ne doit pas scruter la raison des jugements divins avec l'intention de les pénétrer, parce qu'ils excèdent la raison humaine (chap. 9, 20; leçon 4, n° 789).
Aucun homme n'est juste de soi et en soi, mais de soi tout homme est pécheur (chap. 3, 10; leçon 2, n° 277).
Ils sont des vases inutiles, soit à cause du péché, soit à cause de l'erreur (Prol., n° 9).
Ils se rendent inutiles lorsqu'ils se détournent de Dieu, pour lequel ils ont été créés (chap. 3, 12; leçon 2, n° 280).
Tout homme est menteur selon son intelligence, et il n'est vrai que dans la mesure où il participe à la vérité divine (chap. 3, 4; leçon 1, n° 255).
Béatitude de l'homme.
La béatitude de l'homme vient de Dieu (chap. 4, 6; leçon 1, n° 333).
Bien(s) de l'homme.
Le bien de l'homme et sa justice consistent principalement dans les actes intérieurs, à savoir ceux par lesquels l'homme croit, espère et aime (chap. 12, 1; leçon 1, n° 964).
Le souverain bien de l'homme réside dans la connaissance de Dieu, en ce qu'il adhère à lui et est instruit par lui (chap. 3, 2; leçon 1, n° 249).

Il ne consiste pas seulement dans l'étendue de la charité, mais principalement dans sa persévérance jusqu'à la mort (chap. 8, 28; leçon 6, n° 698).
L'homme a trois sortes de biens : le bien de l'âme, qu'il offre à Dieu par l'humilité de la dévotion et de la contrition; les biens extérieurs, qu'il offre à Dieu par la largesse des aumônes; le bien de son propre corps (chap. 12, 1; leçon 1, n° 958).
Chair de l'homme.
La chair de l'homme, avant le péché, n'était pas sujette à la souffrance (chap. 8, 3; leçon 1, n° 608).
Circoncision de l'homme.
Il est extérieurement circoncis dans sa chair, afin de pratiquer la circoncision dans son cœur (chap. 2, 26; leçon 4, n° 240).
Connaissance de l'homme.
L'homme peut connaître Dieu par la raison de trois manières : premièrement par la causa lité, deuxièmement par voie d'excellence, troisièmement par voie de négation (chap. 1, 19; leçon 6, nos 114-115).
La connaissance de l'homme commence par ce qui lui est connaturel, à savoir par les créatures sensibles, lesquelles n'ont pas d'analogie pour représenter l'essence divine (chap. 1, 19; leçon 6, n° 114).
Depuis la création du monde les hommes ont commencé à connaître Dieu par ses œuvres (chap. 1, 20; leçon 6, n° 121).
Devoir de l'homme.
L'homme doit intérieurement à Dieu un culte fondé sur un sentiment de piété; extérieurement il lui doit un culte de latrie (chap. 1, 25; leçon 7, n° 142).
Dignité de l'homme.
Le suprême degré de dignité chez les hommes c'est de ne pas être porté au bien par les autres, mais <d'y être porté> par eux-mêmes (chap. 2, 14; leçon 3, n° 217).
Gloire de l'homme.
Il appartient à la gloire de l'homme que sa conscience ne lui fasse pas de reproche (chap. 14, 22; leçon 3, n° 1138).
Héritage de l'homme.
) Il n'obtient pas l'héritage de la gloire d'une manière plus facile que le Christ, il lui faut parvenir à cet héritage à travers des souffrances (chap. 8, 17; leçon 3, n° 651).
Ignorance de l'homme.
L'homme ignore totalement la Loi pour trois raisons par manque d'intelligence naturelle, par défaut d'instruction, par défaut d'âge (chap. 2, 19-20; leçon 4, OS 229-230).
Inclination de l'homme.
L'inclination de l'homme, selon la raison, le porte à vouloir le bien et à fuir le mal (chap. 7, 16; leçon 3, n° 567).
Jugement de l'homme.
Le jugement de l'homme est licite en tant qu'il est exercé en vertu de l'autorité accordée par Dieu (chap. 14, 4; leçon 1, n° 1093).
Le jugement de l'homme, alors même qu'il juge avec justice, n'est pas toujours selon la vérité de l'objet, mais selon les dépositions des témoins, qui quelquefois ne s'accordent pas avec la vérité (chap. 2, 2; leçon 1, n° 179).
Liberté de l'homme.
L'homme demeure toujours libre de contrainte quant à l'usage de sa raison, mais il n'est cependant pas libre d'inclination (chap. 6, 20; leçon 4, n° 508).
Mensonge de l'homme.
Tout homme est menteur selon son intelligence, et il n'est vrai que dans la mesure où il participe à la vérité divine (chap. 3, 4 leçon 1, n° 255).

Offrande de l'homme.
L'homme offre son corps à Dieu comme une hostie de trois manières : premièrement, quand il expose son corps à la souffrance et à la mort pour Dieu; deuxièmement, quand l'homme macère son corps par des jeûnes et des veilles pour servir Dieu; troisièmement, quand l'homme offre son corps aux œuvres de la justice et au culte divin (chap. 12, 1; leçon 1, n° 959).
Œuvres des hommes.
Elles ne sont pas en mesure de produire l'habitude (habitus) de la justice divine, mais il est nécessaire que le cœur de l'homme soit intérieurement justifié pour accomplir des œuvres proportionnées à la gloire divine (chap. 4, 2; leçon 1, n° 325).
Il est réputé faire ce que la raison opère, parce que l'homme est selon la raison (chap. 7, 17; leçon 3, n° 570).
Paix de l'homme.
Elle ne peut être parfaite aussi longtemps qu'il craint de perdre les biens qu'il possède, mais il possède alors la véritable paix du cœur, quand il est en possession de tout ce qu'il désire et qu'il ne craint pas de le perdre (chap. 2, 10; leçon 2, n° 204).
Plaisir de l'homme.
L'homme selon la raison trouve son plaisir dans la Loi de Dieu (chap. 7, 22; leçon 4, n° 585).
Prédestination de l'homme.
Il est prédestiné par filiation adoptive, laquelle est une participation et une image de la filiation naturelle. Elle est due, comme pour le Christ, à la grâce seule et non à ses mérites (chap. 1, 4; leçon 3, n° 48).
Prière de l'homme.
L'homme prie aussi longtemps qu'il ordonne toute sa vie en fonction de Dieu (chap. 1, 10; leçon 5, n° 84).
Soumission et union de l'homme.
Nous sommes unis et soumis à Dieu par l'intelligence et par l'affection (chap. 14, 17 leçon 2, n° 1127).
Vérité de l'homme.
Il n'a pas la vérité, parce que sa propre nature changeante tend vers le néant (chap. 3, 4 leçon 1, n° 255).
Vieillesse de l'homme.
La vieillesse de l'homme a été introduite par le péché, en tant que par le péché le bien de la nature est corrompu. Or cette vieillesse domine dans l'homme aussi longtemps que l'homme est soumis au péché. Et puisque ce qui domine dans l'homme est regardé comme l'homme lui-même, dès lors dans celui qui est soumis au péché la vieillesse même du péché est appelée le vieil homme (chap. 6, 6 leçon 2, n° 479).
Vocation de l'homme.
La vocation de l'homme est double : l'une est extérieure et se fait par la bouche du prédicateur; l'autre est intérieure, elle n'est rien d'autre qu'un certain instinct de l'esprit, par lequel le cœur de l'homme est mû par Dieu pour donner son assentiment à ce qui relève de la foi ou de la vertu. Cette vocation est nécessaire, parce que notre cœur ne se tournerait pas vers Dieu si Dieu lui-même ne nous attirait pas vers lui (chap. 8, 30 leçon 6, n° 707).
Homicide.
L'homicide ne consiste pas seulement en acte, mais aussi dans la volonté (chap. 1, 29 leçon 8, n° 160).
Hospitalité.
L'hospitalité est une œuvre de miséricorde qui renferme toutes les autres œuvres de miséricorde (chap. 12, 13; leçon 2, n° 995).
Ignorance.

Elle excuse la faute dès lors que celle-ci en procède et <que l'ignorance> la cause, à condition toutefois qu'elle ne soit pas causée par une faute (chap. 1, 20b; leçon 7, n° 124).
Immolation.
Voir aussi : SAC
Immolation de l'hostie.
L'hostie qu'on immolait à Dieu réunissait quatre conditions : d'abord l'oblation elle-même devait être entière et sans corruption; ensuite l'hostie offerte à Dieu était sanctifiée dans l'immolation elle-même; puis quant à la destruction même du sacrifice, l'hostie était appelée un sacrifice de suavité et agréable au Seigneur; enfin dans la préparation même du sacrifice on y ajoutait du sel (chap. 12, 1; leçon 1, n° 960-963).
Impiété.
On qualifie d'impiété le péché qui est commis contre le culte de Dieu (chap. 1, 18; leçon 6, n°111).
Interpellation.
Voir aussi : PROPHÈTES.
Invocation.
L'invocation se rapporte à la confession de la bouche qui procède de la foi du cœur (chap. 10, 14; leçon 2, n° 836).
Israélites.
Voir aussi : JUIFS.
Les véritables Israélites sont ceux qui sont droits et qui voient Dieu par la foi (chap. 9, 6; leçon 2, n° 750).
Jouissance.
Il ne faut jouir seulement, écrit saint Augustin, que de ce qui nous rend bienheureux, à savoir du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint (chap. 15, 24; leçon 3, n° 1182).
Jugement.
Sortes de jugements.
Il y a trois sortes de jugements : le premier est juste, parce qu'il se fait selon la règle de la justice; le deuxième est un jugement injuste, parce qu'il se fait contre la règle de la justice; le troisième jugement est téméraire (chap. 2, 1; leçon 1, n° 174).
Jugement de discussion.
Tous ne comparaîtront pas au jugement de discussion pour être jugés, car certains siégeront comme juges (chap. 14, 10 leçon 1, n° 1106).
Jugement téméraire.
Il se commet de deux manières d'abord, quand celui à qui un jugement a été confié procède sans la connaissance exigée de la vérité; ensuite, quand on s'approprie le jugement des choses secrètes, qui appartient à Dieu seul (chap. 2, 1; leçon 1, n° 174).
Juifs.
Ils sont comme nos préposés à la garde des livres d'où l'on rend témoignage à notre foi (chap. 9, 13; leçon 2, n° 761).
Conversion des Juifs.
L'Apôtre attribue la conversion des Juifs à la vérité divine (chap. 15, 9; leçon 1, n° 1157).
Faute des Juifs.
Ils pèchent en transgressant la Loi et contre le culte de Dieu (chap. 2, 21-23; leçon 4, nos 232.").
Justification des Juifs.
On dit que les Juifs sont justifiés par la foi, parce que la foi fut la cause première d'où résultèrent la circoncision et les autres sacrements de la Loi; et ainsi la foi justifie les Juifs, comme une cause première agissant par des causes intermédiaires (chap. 3, 30; leçon 4, n° 320).

Nom des Juifs
Ils ont pris leur nom du patriarche Juda (chap. 2, 17; leçon 4, n° 225).
Prérogative ou privilège des Juifs
Ils ont le privilège du culte de Dieu, et c'est pour cette raison qu'ils étaient appelés peuple de Dieu, comme le servant et obéissant à ses préceptes; de l'amour d'élection, en ce que Dieu leur accordait un grand nombre de bienfaits pour les conduire à une grâce spéciale; de l'affranchissement du péché originel qui leur était accordé dans la circoncision (chap. 9, 25; leçon 5, n° 799).
Ils ont un privilège dans la contemplation des choses divines, dans le partage des biens temporels, dans leurs pères, dans les promesses et dans leur descendance (chap. 3, 2; leçon 1, n° 249).
Par rapport à la nation à qui a été donnée la Loi; par rapport à la Loi elle-même; par rapport à l'effet de la Loi (chap. 2, 17-18 leçon 4, n 225".).
Ils ont reçu en premier lieu l'adoption filiale (chap. 9, 13; leçon 2, n° 761).
Justice.
Justice de Dieu.
On appelle justice de Dieu celle par laquelle il justifie les hommes (chap. 1, 17; leçon 6, n° 102).
Justice des hommes.
On appelle justice des hommes celle par laquelle ils prétendent se justifier par leurs propres forces (chap. 1, 17; leçon 6, n° 102).
Comparaison ou relation entre la justice et la Loi.
La justice, dit l'Apôtre, n'est pas causée par la Loi, mais elle n'est pas opposée à elle. La Loi a attesté la justice du Christ par la prédiction et la préfiguration, et même par son effet, parce que, ne pouvant justifier par elle-même, elle rendait témoignage qu'il fallait chercher ailleurs la justice (chap. 3, 21; leçon 3, OS 300 et 301).
Justice distributive.
Elle a lieu quand on donne ce qui est dû (chap. 9, 15; leçon 3, n° 773).
Il appartient à la justice distributive de distribuer également à des égaux (chap. 9, 14; leçon 3, n° 766).
Justice originelle.
Elle était une sorte de rectitude consistant en ce que l'âme de l'homme était soumise à Dieu, les puissances inférieures à la raison, le corps à l'âme, et toutes les choses extérieures à l'homme, c'est-à-dire de telle sorte que, aussi longtemps que l'âme était soumise à Dieu, les puissances inférieures à la raison, dont il reçoit inlassablement la vie, tout lui servait et il n'en éprouvait aucun dommage (chap. 5, 12; leçon 3, n° 416).
Elle avait été donnée divinement au premier homme, non seulement en tant qu'il était une personne individuelle, mais aussi en tant qu'il était le principe de la nature humaine (chap. 5, 12; leçon 3, n° 410).
Justification, justifier.
Le mot peut être pris dans trois sens : dans le sens de réputer, en sorte que l'on peut être dit justifié, quand on est réputé juste; dans le sens d'accomplir la justice, en tant que les œuvres des observateurs de la Loi sont accomplies; au sens de cause de la justice, en sorte que l'on qualifie de justifié celui qui reçoit de nouveau la justice (chap. 2, 13 leçon 3, n° 212).
Le premier acte de la justification que Dieu opère dans l'homme est le fait même de croire (chap. 3, 22; leçon 3, n° 302.
— Chap. 4, 5; leçon 1, n° 331. — Chap. 3, 22; leçon 3, n° 302).
Nul n'est justifié si ce n'est par la justice du Christ, qui s'accomplit par la foi en lui (chap. 5, 18; leçon 5, n° 444).

Par la foi de l'Évangile les hommes sont justifiés selon un temps déterminé (chap. 1, 17 leçon 6, n° 102).
La foi de tous les articles <du Symbole> est requise pour la justification (chap. 1, 17 leçon 6, n° 103).
Latrie.
Voir : CULTE.
Liberté.
La liberté accordée par le Christ, c'est la liberté de l'Esprit, par laquelle nous sommes libérés du péché et de la mort (chap. 13, 1; leçon 1, n° 1017).
Libre arbitre.
Il porte au bien et au mal (chap. 11, 10; leçon 1, n° 877).
Limbes.
Les saints patriarches étaient retenus dans les limbes, sans souffrir à la vérité la peine du sens, mais attendant d'entrer dans la gloire par la Passion du Christ (chap. 3, 26 leçon 3, n° 311).
Loi.
Elle est établie pour les injustes qui ont besoin d'être contraints extérieurement (chap. 2, 14; leçon 3, n° 217).
Elle opère la colère de Dieu, c'est-à-dire sa vengeance, parce que par elle les hommes sont devenus dignes de la vengeance de Dieu (chap. 4, 15; leçon 2, n° 357).
L'observance de la Loi sans la circoncision a sa valeur (chap. 2, 25; leçon 4, n° 237).
On peut être sous la Loi de deux manières selon une première manière, en tant que soumis volontairement à son observance.
Selon une autre manière, on dit être sous la Loi lorsqu'on est comme contraint par la Loi; et ainsi dit-on qu'est sous la loi celui qui est forcé de l'observer non volontairement par amour, mais par crainte (chap. 6, 14 leçon 3, n° 497).
La Loi a attesté la justice du Christ par la prédiction et la préfiguration (chap. 3, 21; leçon 3, n° 301).
Désignations diverses du mot "Loi."
Quelquefois le mot "Loi" désigne les cinq livres de Moïse, ou bien le décalogue des préceptes, ou encore tout le contenu des préceptes cérémoniels, enfin quelque précepte cérémoniel particulier (chap. 5, 20; leçon 6, n° 462).
Finalité de la Loi.
La Loi est donnée pour que l'homme connaisse ce qu'il doit faire, ce qu'il doit éviter (chap. 3, 20; leçon 2, n° 298).
Aux endurcis la Loi fut donnée comme un fouet, à ceux qui progressent comme un pédagogue, aux parfaits, elle fut pour eux, dans ses préceptes cérémoniels, comme un signe, et dans ses préceptes moraux, elle leur a été donnée comme une consolation (chap. 5, 20; leçon 6, n° 463).
justice de la Loi.
La justification de la Loi s'accomplit en nous qui non seulement sommes dans le Christ Jésus, mais qui ne marchons pas non plus selon la chair, mais selon l'Esprit, c'est-à-dire qui ne suivons pas les concupiscences de la chair, mais l'instinct de l'Esprit-Saint (chap. 8, 4; leçon 1, n° 613).
Loi de justice.
On appelle loi de justice la loi de l'Esprit de vie, par laquelle les hommes sont justifiés et à laquelle le peuple juif n'est point parvenu; ou bien la Loi de Moïse, qui, bien comprise, est loi de justice, parce qu'elle enseigne la justice; ou bien, on dit loi de justice, parce qu'elle rend les hommes justes non véritablement, mais extérieurement, en leur faisant éviter le péché non par amour, mais par la crainte de la peine que cette loi infligeait (chap. 9, 31; leçon 5, n° 809).
Loi de la foi.

L’Apôtre appelle loi de la foi, la Loi écrite intérieurement, qui règle non seulement les œuvres extérieures, mais aussi les mouvements mêmes du cœur, parmi lesquels la foi est le premier (chap. 3, 27; leçon 4, n° 316).

Loi des œuvres.

L’Apôtre appelle loi des œuvres la Loi extérieurement proposée et écrite, qui règle les œuvres humaines extérieurement, prescrivant ce qu’on doit accomplir et indiquant par ses prohibitions ce qu’on doit éviter (chap. 3, 27; leçon 4, n° 316).

Nom de Loi.

Parfois le nom de Loi est pris pour tout l’Ancien Testament, et non point pour les cinq livres de Moïse seulement (chap. 3, 19; leçon 2, n° 292).

Œuvres de la Loi.

Il y a deux sortes d’œuvres de la Loi : les unes appartenant à la Loi de Moïse, comme l’observance des préceptes cérémoniels; les autres appartenant à la loi de la nature, parce qu’ils se rapportent à la loi naturelle (chap. 3, 20; leçon 2, n° 297).

Loi divine.

La Loi divine se réfère au jugement divin, qui a pour objet l’examen des mouvements intérieurs du cœur. Sous le régime de la Loi divine les mauvaises convoitises, même intérieures, sont imputées à péché, et elles abondent à cause de la Loi qui les interdit sans les détruire (chap. 5, 20; leçon 6, n° 456).

Loi humaine.

La loi humaine se réfère au jugement humain, qui a pour objet les actes extérieurs. Elle atteint sa fin, quand par sa défense et la menace du châtiment elle empêche la multiplication des actes extérieurs du péché, bien que la convoitise intérieure augmente davantage (chap. 5, 20; leçon 6, n° 456).

Loi naturelle.

Elle vit dans l’homme aussi longtemps que la raison naturelle exerce efficacement sa force en lui, mais meurt dans l’homme quand la raison naturelle succombe aux passions (chap. 7, 1; leçon 1, n° 520).

Macédonius.

Il prétendit que l’Esprit était une créature et qu’il était inférieur au Père et au Fils (chap. 8, 26; leçon 5, n° 692).

Mal.

Le mal n’est rien si ce n’est la privation du bien (chap. 11, 36; leçon 5, n° 948).

Mal des pécheurs.

Même le mal des pécheurs tourne au bien des justes (chap. 8, 28; leçon 6, n° 697).

Mal de la peine.

Le mal de la peine est de deux espèces : le premier consiste dans l’acte d’infliger des maux, le second dans l’acte de retirer des biens (chap. 8, 31; leçon 6, n° 711).

Malice.

Le mot "malice" indique une habitude vicieuse opposée à la vertu (chap. 1, 29; leçon 8, n° 158).

Malignité.

Mariage.

La malignité suppose un feu mauvais, c’est-à-dire une mauvaise affection dans le cœur (chap. 1, 29; leçon 8, n° 161).

Manichéens.

Ils affirment que le Dieu de l’Ancien Testament n’est pas le même que le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ (chap. 1, 3; leçon 2, n° 41).

Ils affirment que le Christ n’aurait pas eu une chair véritable, mais seulement la ressemblance de la chair, une sorte <de chair> imaginaire (chap. 1, 3; leçon 2, n° 41.

— Chap. 8, 3; leçon 1, n° 608. — Chap. 9, 5; leçon 1, n° 747).
Ils condamnent les écrits de l'Ancien Testament. Il n'y eut pas d'autres saints écrits avant l'Evangile (chap. 1, 3; leçon 2, n° 41).
Selon eux, la nature de la chair n'est pas l'œuvre de Dieu et ne peut lui être soumise (chap. 8, 7; leçon 2, n° 623).
Ils prétendent que la chair n'est naturellement pas bonne, et que par conséquent la créature de Dieu ne l'est pas (chap. 7, 18; leçon 3, n 575).
Ils attribuent à la naissance la diversité des événements qui arrivent au cours de la vie des hommes, de telle sorte que la vie et la mort de chacun seraient disposées d'après l'emplacement de la constellation sous laquelle il est né (chap. 9, 11; leçon 2, n° 758).
Marie, bienheureuse Vierge.
Elle a reçu, à la suite du Christ, une très grande plénitude de grâces, elle qui a été choisie pour être la mère du Christ (chap. 8, 23 leçon 5, n° 678).
Indissolubilité du mariage.
Elle est due principalement au fait qu'il est le sacrement de l'union indissoluble du Christ et de l'Eglise, ou bien du Verbe dans la personne du Christ (chap. 7, 2; leçon 1, n° 522).
Martyre.
Selon saint Augustin, ce n'est pas la peine qui fait le martyre, mais la cause (chap. 8, 36 leçon 7, n° 724).
Maudire.
Maudire c'est dire du mal (chap. 12, 14 leçon 3, n° 1000).
Comme pour bénir, maudire se fait de trois manières : sous forme de déclaration, de commandement et de souhait; et chacune de ces manières peut être bonne ou mauvaise (chap. 12, 14; leçon 3, nos 1000-1002).
Mérite.
Mérite des œuvres.
Si l'on considère nos œuvres dans leur nature et selon qu'elles procèdent du libre arbitre de l'homme, elles ne méritent pas de plein droit (*ex condigno*), mais seulement en tant qu'elles procèdent de la grâce de l'Esprit-Saint (chap. 6, 23; leçon 4, n° 517).
Ministre.
Il confère la grâce de plusieurs manières : soit par l'administration des sacrements de la grâce, soit par l'exhortation de la parole (chap. 1, 11; leçon 5, n° 87).
Mission.
On est envoyé par le Seigneur de deux manières immédiatement par Dieu lui-même, par une inspiration intérieure; médiatement, par l'autorité des chefs de I'Eglise, qui tiennent la place de Dieu (chap. 10, 15; leçon 2, n° 838).
Signe de la mission immédiate.
Le signe de la mission immédiate est quelquefois l'autorité de la sainte Ecriture d'autres fois la vérité des choses qu'on annonce; quelquefois encore l'opération des miracles (chap. 10, 15; leçon 2, n° 838).
Elle est appelée solde du péché, c'est-à-dire la rétribution que le péché donne à ceux qui en sont les esclaves (chap. 6, 23; leçon 4, n° 516).
Mort.
La mort est la preuve du péché originel (chap. 5, 15; leçon 5, n° 432).
Nestorius.
Il a soutenu que l'union du Verbe à cet homme s'est faite seulement selon l'inhabitation, c'est-à dire selon que le Fils de Dieu a habité dans cet homme plus excellemment que dans les autres (chap. 1, 3; leçon 2, n° 35).

Il a soutenu que la personne ou l'hypostase du Verbe était autre que celle de l'homme, en sorte que le Fils de Dieu et le fils de l'homme différaient selon la personne (chap. 1, 3 leçon 2, n° 35. — Chap. 9, 5; leçon 1, n° 747).

Obéissance.

L'obéissance a lieu dans tout ce que nous pouvons faire volontairement (chap. 1, 5; leçon 4, n° 62).

Obsécration.

User de l'obsécration, c'est faire appel au témoignage des choses sacrées (chap. 12, 1; leçon 1, n° 955).

Observer.

Ce n'est pas autre chose que considérer avec attention, ce qui est pris parfois <dans le sens du bien>, parfois <dans le sens du> mal. <Dans le sens du> mal, quand on considère avec attention la condition et le progrès d'autrui afin de lui nuire; <dans le sens du> bien, soit quand on considère les préceptes de Dieu en vue de les accomplir, soit quand on considère attentivement les bons en vue de les imiter. Enfin on observe les méchants pour s'en garder (chap. 16, 17; leçon 2, n° 1215).

Miséricorde.

Voir : DIEU.

Œuvre (s)

Œuvres divines. La paix parfaite aura lieu quand la volonté se reposera dans la plénitude de tout bien, en obtenant l'immunité de tout mal (chap. 1, 7; leçon 4, n° 792).

La fin de toutes les œuvres divines est la manifestation de la divine bonté (chap. 9, 22; le on 4 n° 70

Œuvres humaines. Passion.

Elles peuvent être considérées de deux manières d'abord selon leur substance sous ce rapport elles n'ont aucun mérite de stricte justice pour que le salaire de la gloire éternelle leur soit attribué; ensuite selon leur principe, en tant que faites sous l'impulsion de Dieu, selon son décret de prédestination, et sous ce rapport le salaire leur est destiné (chap. 1, 26; leçon 8, n° 147).

Patience.

La patience suppose la tolérance des ennemis comme un dû (chap. 4, 4; leçon 1, n 329).

On qualifie à proprement parler de passion accompagnée d'une égalité de cœur (chap. 2, 7; leçon 2, n° 196).

Bonnes œuvres.

Une œuvre est qualifiée de bonne en raison de son orientation vers sa fin requise et sa conformité à la règle requise, lesquelles sont la Loi de Dieu et la raison humaine (chap. 2, 7; leçon 2, n° 196).

Principes des bonnes œuvres.

Les principes des bonnes œuvres sont au nombre de trois : le premier d'entre eux concerne la rectitude de l'œuvre elle-même, et c'est la justice; le deuxième principe est le discernement de la raison; le troisième principe est la rectitude de l'intention (chap. 3, 10-11; leçon 2, n° 277-279).

Olivier.

L'olivier signifie la miséricorde (Prol., n° 6).

Patriarches.

Ils étaient supportés par Dieu, puisqu'ils étaient retenus dans les limbes, sans souffrir à la vérité la peine du sens, mais attendant d'entrer dans la gloire par la passion du Christ (chap. 3, 26; leçon 3, n°311).

Orgueil.

C'est le commencement du péché sous le rapport de l'aversion (chap. 7, 7; leçon 2, n° 538).

Origène.
Est un remarquable amant du Christ (chap. 8, 38; leçon 7, n° 728).
Erreur d'Origène.
Il a soutenu que les âmes des hommes avaient été créées en même temps que les anges, et que selon le mérite des œuvres bonnes ou mauvaises accomplies alors, elles obtiennent une condition de vie différente (chap. 9, 11; leçon 2, n° 758).
Paix. (chap. 1, 5; leçon 4, n° 63).
Elle est causée par l'Esprit-Saint (chap. 8, 6; leçon 1, n° 618).
Paul.
Action de grâces de Paul.
Saint Paul rend grâces pour la foi, parce que c'est elle qui est le fondement de tous les biens spirituels (chap. 1, 8; leçon 5, n° 77).
Apostolat ou mission de Paul.
Voir aussi : PRÉDICATEUR.
Il a reçu l'apostolat de toutes les nations Il a porté le Nom du Christ d'abord dans son corps, en imitant sa vie et sa passion (Prol., n° 5); ensuite sur ses lèvres, car il est manifeste qu'il nomme très souvent le Christ dans ses épîtres (Prol., n° 6).
Il a porté le Nom du Christ non seulement à ceux qui étaient présents, mais aussi aux absents et à ceux qui devaient venir, en exposant le sens de l'Ecriture (Prol., n° 7).

Appellation de Paul.
Il est <l'évangile> du Fils de Dieu pour trois raisons : parce qu'il en est le sujet, parce qu'il l'a prêché par lui-même, en vertu de son office propre, parce qu'il l'a enjoint lui-même (chap. 1, 9; leçon 5, n° 79).
Il est appelé vase d'élection (Prol., n° 1).
Il fut un vase d'élection utile, parce qu'il fut pur à l'égard du péché et de l'erreur (Prol., n° 9).
Il est un vase porteur du Nom divin (Prol., n° 4).
Excellence de Paul.
Elle est montrée sous trois aspects : par rapport à la grâce de son élection; par rapport à sa fidélité; par rapport à son excellence singulière (Prol., n° 8).
Nom de Paul.
Sa signification en hébreu, en grec et en latin dans la langue hébraïque, <le nom de Paul> aurait le même sens que <le mot> admirable ou "choisi"; dans la langue grecque il a le même sens que "en repos", et dans la langue latine il a le même sens que "petit" (chap. 1, 1; leçon 1, n° 17).
Moment de l'imposition de son nom (de Saul à Paul) : trois opinions sur ce point (chap. 1, 1; leçon 1, n° 18).
Péché (s).
Est péché toute œuvre qui est contre la foi ou contre la conscience, bien que de par sa nature elle semble bonne (chap. 14, 23 leçon 3, n° 1141).
Les péchés n'ont pas véritablement d'être, mais ils sont péchés par défaut d'être, étant donné que le mal n'est rien si ce n'est la privation du bien (chap. 11, 36; leçon 5, n° 948).
Ce qu'il y a d'entité dans le péché, tout cela est de Dieu (chap. 11, 36; leçon 5, n°948).
On dit que le péché habite dans l'homme, non comme si le péché était un être réel, puisqu'il n'est que la privation du bien, mais pour désigner la permanence de cette absence dans l'homme (chap. 7, 17; leçon 3, n° 571).
Le premier péché de l'homme semble avoir été la désobéissance, non selon l'acte extérieur, mais selon le mouvement intérieur de l'orgueil, par lequel< Adam> a voulu s'opposer au précepte divin (chap. 5, 19 leçon 5, n° 446).
Il est une offense faite à Dieu (chap. 4, 8 leçon 1, n° 338).

Tous les péchés sont en quelque sorte des outrages envers Dieu (chap. 15, 3; leçon 1, n° 1147).
Il est une transgression de la Loi divine et la désobéissance aux préceptes célestes (chap. 5, 14; leçon 4, n° 427. — Chap. 6, 16; leçon 3, n° 501).
Tout péché est iniquité en tant qu'il est en désaccord avec l'équité de la Loi divine (chap. 6, 19; leçon 4, n° 506).
Il consiste en un éloignement de Dieu (chap. 1, 24; leçon 7, n° 139).
Tout péché est contre la nature de l'homme, en tant qu'il est contre la droite raison (chap. 1, 26; leçon 8, n° 149).

Sortes de péchés.

— Contre l'Esprit-Saint.

Selon Athanase, Hilaire, Ambroise, Jérôme et Chrysostome, on appelle péché contre l'Esprit-Saint le blasphème qui consiste à attribuer les œuvres de l'Esprit-Saint à l'esprit immonde (chap. 2, 5; leçon 1, n° 187).
Selon Augustin, le péché contre l'Esprit-Saint est une parole ou un blasphème que l'on profère contre l'Esprit-Saint, par qui s'opère la rémission des péchés (chap. 2, 5; leçon 1, n° 187).
Selon les maîtres qui ont suivi <Augustin>, le péché contre l'Esprit-Saint est celui que l'on commet avec une malice déterminée, en opposition avec ce qui est attribué en propre à l'Esprit-Saint, c'est-à-dire la bonté (chap. 2, 5; leçon 1, n° 187).
Ce péché est irrémissible (chap. 2, 5; leçon 1, n° 187). Six espèces lui Sont assignées : deux du côté de Dieu, c'est-à-dire le désespoir et la présomption; deux du côté de l'homme, c'est-à-dire l'endurcissement et l'impénitence; d'autres se prennent du côté des dons de Dieu, c'est-à-dire contre la foi par l'attaque de la vérité reconnue, et contre la charité par l'envie de la grâce <accordée> à nos frères (chap. 2, 5; leçon 1, n° 188).

— De commission.

Il y a trois grandes sortes de péchés de commission : de la bouche, par action et en pensée (chap. 3, 13-15; leçon 2, OS 282-289).
— De la chair et contre nature.
Ils sont ordinairement plus blâmables, parce que par eux l'homme est ravalé à ce qui en lui est animal (chap. 1, 26; leçon 8, n° 147).
Les vices contre nature sont les plus graves parmi les péchés de la chair (chap. 1, 27 leçon 8, n° 151).
Par le péché contre nature l'homme déchoit même de sa nature animale (chap. 1, 26 leçon 8, n° 147).

— D'impitité.

On qualifie d'impiété le péché qui est commis contre le culte de Dieu (chap. 1, 18; leçon 6, n 111).

— D'omission.

Voir chap. 3, 10-12; leçon 2, nos 276-281.

— Mortel.

Aucun acte n'est péché mortel sans le consentement de la raison (chap. 5, 1; leçon 1, n° 598).
Quiconque pèche mortellement se détourne du bien immuable, et met sa fin dans un bien périssable (chap. 2, 6; leçon 2, n° 193).
Celui qui pèche mortellement a la volonté de demeurer perpétuellement dans le péché, à moins d'une cause accidentelle, par exemple lorsqu'il craint une peine ou quelque autre empêchement (chap. 2, 6; leçon 2, n° 193).
La faute du péché mortel étant en quelque sorte infinie, il est nécessaire qu'une peine infinie y corresponde (chap. 2, 6; leçon 2, n° 192).

— Originel.

C’est le péché de la nature, parce qu’il a été commis par la volonté du principe de la nature humaine (chap. 5, 12; leçon 3, n° 409).
Il est appelé iniquité, parce qu’il est la privation de la justice originelle (chap. 4, 7; leçon 1, n° 335).
Il est indiqué au pluriel (iniquités) dans deux circonstances soit à cause de la pluralité des hommes, dans lesquels le péché originel se multiplie, soit parce qu’il contient en quelque sorte en puissance tous les autres péchés (chap. 4, 7; leçon 1, n° 335. — Chap. 5, 12; leçon 3, n° 420. — Chap. 5, 13; leçon 4, n° 422).
Il est entré dans ce monde par Adam, non seulement par imitation, mais aussi par propagation (chap. 5, 12; leçon 3, n° 407). Il se transmet à chaque homme par l’acte de la nature, qu’est la génération. Par cette même génération se transmet aussi la déficience de la nature humaine, déficience qui est la conséquence du péché de notre premier père. Elle consiste en la privation de la justice originelle divinement donnée au premier homme, en tant que personne individuelle et principe de la nature humaine (chap. 5, 12; leçon 3, n° 410).
Le péché originel est prouvé par la mort (chap. 5, 15; leçon 5, n° 432).
On dit que ce péché est remis, parce que sa tache disparaît avec la venue soudaine de la grâce; mais il demeure en acte, car son foyer, ou concupiscence, n’est pas totalement détruit en cette vie, mais <ce péché> est remis et adouci (chap. 4, 7; leçon 1, n° 335).

— Véniel.

Les péchés véniels, bien qu’ils soient légers, séparent et éloignent cependant l’homme de Dieu à force d’être multipliés (chap. 4, 8 leçon 1, n° 337).
Connaissance du péché.
Au paradis, l’homme avait eu pleine connaissance du péché, bien que sans en avoir l’expérience (chap. 7, 9; leçon 2, n° 547).

Effet du péché.

Il prive de la grâce et s’étend de la chair à l’esprit (chap. 2, 6; leçon 2, n° 194. — Chap. 7, 18; leçon 3, n° 575).
Le péché brise l’ordre légitime des affections (chap. 5, 6; leçon 2, n° 395).
Il entraîne la condition d’esclavage (chap. 1, 1; leçon 1, n° 20).
Un seul péché peut être la cause d’un autre indirectement et directement (chap. 1, 24; leçon 7, n° 139).
Les hommes encourent la vengeance de la damnation éternelle pour leurs péchés (chap. 5, 9; leçon 2, n° 400).

Foyer du péché.

Le foyer est en quelque sorte la peine du péché, et il a une double cause l’une est le péché lui-même, qui dans le pécheur a pris la domination et lui a imposé une loi; la seconde c’est Dieu qui a infligé à l’homme pécheur cette peine dans l’insoumission des passions inférieures à sa raison (chap. 7, 23; leçon 4, n° 587).

Gravité du péché.

L’homme pèche plus gravement après la Loi de Moïse qu’auparavant (chap. 2, 12; leçon 2, n° 207. — Chap. 4, 15; leçon 2, n° 358. — Chap. 5, 20; leçon 6, n° 458, etc.).
On pèche d’autant plus gravement que la dignité de la personne contre laquelle on pèche est élevée (chap. 2, 6; leçon 2, n° 192).
La faute du péché mortel est en quelque sorte infinie (chap. 2, 6; leçon 2, n° 9).

Libération du péché.

Nous sommes libérés par Dieu non du foyer du péché, mais du règne du péché, et nous devons faire des efforts pour que le péché ne récupère pas la domination qu’il a déjà perdue dans notre corps (chap. 6, 12 leçon 3, n° 493).

Loi du péché.

La loi du péché captive l'homme de deux manières : d'abord l'homme pécheur par le consentement et par l'acte; ensuite l'homme en état de grâce quant au mouvement de la concupiscence (chap. 7, 23; leçon 4, n° 588).

Œuvres du péché.

Les œuvres du péché sont infructueuses, parce qu'elles n'aident pas l'homme à acquérir la béatitude (chap. 6, 21, leçon 4, n° 510).

Règne du péché.

Le péché règne dans l'homme de deux manières selon une première manière, par le consentement intérieur de la raison; selon une seconde manière, par l'exécution de l'œuvre (chap. 6, 12; leçon 3, n° 494).

Rémission des péchés.

Les péchés, non seulement présents mais aussi passés, n'ont pu être remis que par le sang du Christ (chap. 3, 25; leçon 3, n° 310).

C'est par l'Esprit-Saint que le péché est remis (chap. 8, 2; leçon 1, n° 605).

Par la rémission des péchés la justice de Dieu est manifestée, soit qu'on l'interprète de la justice par laquelle Dieu lui-même est juste, soit de celle par laquelle il justifie les hommes (chap. 3, 26; leçon 3, n° 311).

Transmission du péché.

Seul le premier péché du premier père se transmet aux autres hommes, parce que c'est uniquement par ce premier péché qu'a été détruit le bien de la nature transmissible par l'origine naturelle. Par les autres péchés est ôté le bien de la grâce personnelle, qui ne passe pas à la postérité (chap. 5, 12; leçon 3, n°411).

Vieillesse du péché.

Par vieillesse du péché on peut entendre soit la culpabilité elle-même, soit la tache des péchés actuels, ou aussi l'habitude de pécher qui pousse nécessairement au péché, ou encore le foyer même du péché provenant du péché du premier père (chap. 6, 6; leçon 2, n° 480).

Pécher.

Le pouvoir de pécher vient-il de Dieu ? La puissance même par laquelle on pèche vient de Dieu. Car cette puissance par laquelle on pèche et on agit avec droiture est une même puissance. Mais quand elle est ordonnée au bien, elle vient de Dieu, en revanche lorsqu'elle est ordonnée au péché, elle vient de l'imperfection de la créature, en tant qu'elle est issue du néant (chap. 13, 1 leçon 1, n° 1023).

Pécheur(s).

Tout pécheur peut être appelé prévaricateur, en tant qu'il a transgressé la loi naturelle (chap. 4, 15; leçon 2, n° 358).

Ils sont comparés au sable, parce qu'ils sont comprimés par les flots du monde comme il en est du sable de la mer (chap. 4, 18 leçon 3, n° 369).

Le pécheur se vend lui-même comme esclave du péché, au prix de la satisfaction de sa propre volonté (chap. 7, 14; leçon 3, n° 561).

Peine.

Voir chap. 2, 8; leçon 2, n° 199-202.

Des réprouvés.

Elle est subie d'abord et principalement dans leur âme et ensuite dans leur corps (chap. 2, 9; leçon 2, n° 202).

Du péché.

Les chrétiens, pour le même péché, par exemple pour l'adultère ou le vol, seront punis d'une peine plus sévère que les infidèles (chap. 2, 9; leçon 2, n° 203).

Considérée dans la totalité la peine des infidèles est plus sévère à cause du péché d'infidélité, lequel est le plus grave (chap. 2, 9; leçon 2, n° 203).

Du sens.

Les saints patriarches étaient retenus dans les limbes, sans souffrir à la vérité la peine du sens (chap. 3, 26; leçon 3, n° 311).
Pélagiens.
Ils prétendaient que l'homme pouvait observer tous les préceptes de la Loi par ses propres forces naturelles (chap. 2, 14; leçon 3, n° 216).
Ils prétendaient que le commencement de la bonne œuvre vient de nous-mêmes, en tant que nous voulons le bien (chap. 7, 18 leçon 3, n° 579).
Ils niaient l'existence du péché originel dans les enfants (chap. 5, 12; leçon 3, n° 407).
Ils prétendaient que la grâce est donnée d'après les mérites antécédents (chap. 9, 11; leçon 2, n° 758. — Chap. 9, 15; leçon 3, n° 771).
Pénitence.
Il y a une double pénitence : l'une intérieure, qui consiste dans la contrition du cœur et par laquelle on s'afflige de ses péchés passés. Cette pénitence est requise chez le baptisé. L'autre pénitence est extérieure et elle consiste dans la satisfaction extérieure qui n'est pas requise chez le baptisé (chap. 11, 29; leçon 4, n° 927).
Père.
Il est appelé Père du Christ selon sa propriété) mais notre Père par appropriation (chap. 1, 7; leçon 4, n° 72).
Charité du Père.
La charité de Dieu le Père pour nous s'est manifestée en ce qu'il nous a donné son Esprit (chap. 5, 8; leçon 2, n° 399).
Puissance du Père.
Elle est la même que celle du Fils (chap. 4, 24; leçon 3, n° 379).
Photin.
Il exposa que le Christ eut un commencement par <sa conception> de la Vierge Marie, comme un homme ordinaire, et qu'il parvint par le mérite de sa vie à une élévation telle qu'il fut appelé Fils de Dieu de préférence aux autres saints (chap. 1, 3; leçon 2, n° 30).
Piété.
On appelle piété le culte que l'on rend à Dieu, comme au Père souverain (chap. 1, 18 leçon 6, n 111).
Platoniciens.
Ils prétendirent qu'un culte divin est dû à toutes les substances douées de raison, qui sont au-dessus de nous, par exemple aux démons, aux âmes des corps célestes, aux intelligences, c'est-à-dire aux substances séparées (chap. 1, 25; leçon 7, n° 143).
602
Préceptes.
Préceptes affirmatifs.
Les préceptes affirmatifs obligent toujours, mais non pas à toujours (chap. 10, 10; leçon 2, n° 832).
Préceptes cérémoniels.
Ils règlent les hommes dans leur rapport au culte divin (chap. 7, 12; leçon 2, n° 551).
Ils ne conféraient pas la grâce sanctifiante, mais la figuraient seulement (chap. 2, 13; leçon 3, n° 212. — Chap. 3, 20; leçon 2, n° 297. — Chap. 3, 28; leçon 4, n° 317).
Préceptes judiciaires.
Ils règlent légitimement l'homme dans son rapport avec le prochain (chap. 7, 12 leçon 2, n° 551).
Préceptes moraux.
Ils ne permettent pas l'acquisition de l'habitus de la justice (chap. 2, 13; leçon 3, n° 212).
Prédestination.

Ce nom vient du <mot> <4 destination." Car on dit prédestiné ce qui est comme destiné à l'avance (chap. 1, 4; leçon 3, n° 43).
La prédestination est éternelle (chap. 8, 29 leçon 6, n° 702).
Elle est la préparation à la gloire (chap. 9, 13; leçon 2, n° 764).
Elle a parfois le sens de mission. On appelle destinés ceux qui sont envoyés à quelque fin. Mais parfois "destiner" a le même sens que "se décider à" (chap. 1, 4; leçon 3, n° 43).
La prédestination suppose une préordination dans la disposition de ce qu'on doit accomplir, ou une sorte de causalité par rapport aux choses futures (chap. 8, 29 leçon 6, n° 702).
Prédicateur, prédication.
Il est le témoin de la vérité (chap. 9, 1; leçon 1, n° 736).
Il annonce la parole de Dieu sans intention d'obtenir de la louange ou du profit, mais en vue du salut de l'homme et de la gloire de Dieu (chap. 10, 15; leçon 2, n° 840).
Matière de la prédication.
Il prêche ce qui est utile à la vie présente en annonçant une triple paix : la paix que le Christ a établie entre les hommes et Dieu, la paix qu'il faut garder avec tous les hommes, ce qui peut donner la paix à l'homme en lui-même. Il prêche aussi ce que nous espérons posséder dans l'autre vie (chap. 10, 15 leçon 2, n° 841).
Prescience.
Elle suppose seulement la connaissance des choses futures (chap. 8, 29; leçon 6, n° 702).
La prescience des mérites ne peut être un motif
de prédestination, car ces mérites connus à l'avance tombent sous la prédestination tandis que la prescience des péchés peut être un motif de réprobation, sous le point de vue de la peine qui est préparée aux réprouvés, à savoir en tant que Dieu se propose de punir les méchants à cause des péchés qui viennent d'eux-mêmes et non de Dieu; tandis qu'il se propose de récompenser les justes pour des mérites qui ne sont point d'eux-mêmes (chap. 9, 13; leçon 2, n° 764).
Prière.
Voir aussi : HOMME (Prière de l'homme).
Elle est l'élévation de notre intelligence vers Dieu (chap. 1, 10; leçon 5, n° 84).
C'est dans le secret que l'affaire de la prière se traite en présence de Dieu (chap. 1, 9 leçon 5, n° 78).
Il faut prier pour les infidèles, afin qu'ils soient sauvés (chap. 10, 1; leçon 1, n° 814).
Par la prière s'éveille en nous la sollicitude, la ferveur s'enflamme, nous sommes stimulés au service de Dieu, la joie de l'espérance augmente en nous, et nous obtenons le secours dans la tribulation (chap. 12, 12 leçon 2, n° 992).
Princes.
Ils sont sous le gouvernement de Dieu, comme sous celui du Prince suprême, en tant que ministres constitués (chap. 13, 4; leçon 1, n° 1034).
Les mauvais princes sont ministres de Dieu pour infliger selon l'ordre divin des peines, bien que ce soit sans intention de leur part (chap. 13, 4; leçon 1, n° 1034).
Principautés.
Elles sont <les esprits> députés à la garde des nations (chap. 8, 38; leçon 7, n° 728).
Prochain.
Les saints anges et tous les hommes sont notre prochain, soit parce qu'ils possèdent déjà la béatitude vers laquelle nous tendons, soit parce qu'ils y tendent avec nous (chap. 13, 9 leçon 2, n° 1056).
Prophète (s).
On appelle prophètes de Dieu ceux qui sont inspirés par l'Esprit divin (chap. 1, 2 leçon 2, n° 26).
Les prophètes interpellent contre un peuple de trois manières : premièrement, en conformant sa volonté à la volonté divine qui lui est révélée; deuxièmement, en interpellant contre le

règne du péché, c'est-à-dire afin de détruire non les hommes mais les péchés des hommes; troisièmement, en interpellant ou en priant sous forme d'avertissement (chap. 11, 2; leçon 1, n° 866).
Les prophètes ont attesté la justice du Christ par leurs prédictions (chap. 3, 21; leçon 3, n° 301).
Prophétie.
On appelle prophétie une sorte d'apparition, par révélation divine, de choses qui sont éloignées (chap. 12, 7; leçon 2, n° 978).
Prophétie de menace.
Ce qui est promis ou annoncé selon une prophétie de menace n'est pas prédit comme devant s'accomplir quoi qu'il arrive, mais selon que l'exigent les mérites humains qui peuvent être modifiés (chap. 3, 4; leçon 1, n° 258).
Prophétie de prédestination.
Ce qui est promis selon la prophétie de prédestination doit de toute manière s'accomplir (chap. 3, 4; leçon 1, n° 258).
Prudence.
Elle est, selon Aristote, la rectitude de la raison dans les actes (chap. 8, 6; leçon 1, n° 617).
Prudence de la chair.
Elle est cause de mort (chap. 8, 7; leçon 2, n° 620).
Prudence de l'esprit.
On parle de prudence de l'esprit lorsque, présupposant la fin d'un bien spirituel, on conseille, on juge et on prescrit ce qui est convenablement ordonné à cette fin. Voilà pourquoi une telle prudence est vie, c'est-à-dire cause de la vie de la grâce et de la gloire. Elle est aussi paix, c'est-à-dire cause de la paix, car la paix est causée par l'Esprit-Saint (chap. 8, 6; leçon 1, n° 618).
Psaumes.
Ils contiennent la quasi-totalité de la doctrine théologique (Prol., n° 6).
Puissance.
Puissance divine.
C'est le propre de la puissance divine de sanctifier les hommes par la communication de l'Esprit-Saint (chap. 1, 4; leçon 3, n° 58).
L'expression "puissance de Dieu" peut se comprendre de deux manières : ou bien, parce que la puissance de Dieu est manifestée dans l'Evangile; ou bien, parce que l'Evangile lui-même contient la puissance de Dieu (chap. 1, 16b; leçon 6, n° 98).
Puissances.
Elles sont l'ordre suprême des ministres célestes (chap. 8, 38; leçon 7, n° 728).
Récompense.
Voir aussi : BÉATITUDE.
La récompense essentielle consiste dans la joie qu'on éprouve de la possession de Dieu (chap. 8, 23; leçon 5, n° 677).
Réprobation.
Voir aussi : PEINE (Peine des réprouvés).
La fin de la réprobation ou de l'endurcissement des méchants est la manifestation de la justice divine et de sa puissance (chap. 9, 22; leçon 4, n° 793), la manifestation et l'exaltation de la gloire des saints, qui sont libérés d'une semblable misère (chap. 9, 23; leçon 4, n° 794).
Rétribution, salaire.
Rétribution divine et éternelle.
Elle ne se fait pas selon un dû, mais selon la grâce (chap. 4, 5; leçon 1, n° 329).
Elle est en rapport avec la foi (chap. 4, 5 leçon 1, n° 330).
Ruse.

La ruse consiste à simuler une chose, tandis qu'on en fait une autre (chap. 1, 29; leçon 8, n° 161).
Sabellius.
Il soutint que le Père lui-même s'était incarné et qu'ainsi il était appelé Fils, en sorte que c'était la même personne, mais qu'ils différaient seulement par leurs noms (chap. 1, 3; leçon 2, n° 31).
Sacrement (s).
Voir aussi : BAPTÊME, CHRÊME (SAINT), CIRCONNCISION, CONFESSION, MARIAGE, PÉNITENCE.
Le sacrement de la Loi nouvelle rend efficace ce qu'il signifie (chap. 6, 4; leçon 1, n° 475).
Caractère des sacrements.
Le caractère qu'impriment certains sacrements est une sorte de consécration de l'âme immortelle (chap. 7, 2; leçon 1, n° 524).
Sacrifice.
Selon Augustin, le sacrifice visible, que l'on offre extérieurement à Dieu, est le signe du sacricrifice invisible, par lequel on s'offre soi-même et ce que l'on possède pour honorer Dieu (chap. 12, 1; leçon 1, n° 956).
Sagesse.
Elle est tout simplement, selon saint Augustin, la connaissance des choses divines (chap. 8, 7; leçon 2, n° 621).
Le propre de la sagesse est de disposer toutes choses avec ordre (chap. 13; leçon 1, n° 1024).
Saints.
Les saints ont dès à présent la gloire, mais elle est cachée dans leur conscience (chap. 8, 18; leçon 4, n° 654).
Salut.
Obtention du salut.
Quant à la fin du salut à obtenir, il n'y a aucune distinction entre Juifs et Gentils, les uns et les autres obtiendront une récompense égale, de même qu'à raison du travail de la vigne les premiers et les derniers< ouvriers> reçurent le même denier (chap. 1, 16b leçon 6, n° 101).
Opération du salut.
Le salut du croyant s'opère de trois manières par la parole de l'Evangile qui remet les péchés, par la parole de l'Evangile qui obtient la grâce sanctifiante, par la parole de l'Evangile qui conduit à la vie éternelle (chap. 1, 16b; leçon 6, n° 99).
Ordre du salut.
Dans l'ordre du salut, les Juifs sont les premiers, parce que c'est à eux que les promesses ont été faites (chap. 1, 16b; leçon 6, n° 101).
Scandale.
C'est une action ou une parole d'une moindre rectitude, fournissant à autrui une occasion de chute, semblable à une pierre placée sur le chemin, contre laquelle l'homme se heurte et tombe (chap. 14, 13b; leçon 2, n° 116).
La vérité de la doctrine ne doit pas être délaissée à cause du scandale, à l'exemple du Christ qui n'a pas délaissé la vérité de sa doctrine à cause du scandale des pharisiens (chap. 14, 22; leçon 3, n° 1137).
Scandale des petits.
Pour l'éviter, on est tenu de différer l'usage des choses licites jusqu'à ce que l'on puisse, après avoir donné une explication, l'écarter (chap. 14, 21; leçon 3, n° 1135).
Sceau.
Le mot "sceau" est employé dans deux sens ou bien en tant qu'il exprime et porte la similitude de ce qu'il désigne, ou bien on appelle sceau un signe qui cache une chose qu'on ne révèle qu'à des amis (chap. 4, 11; leçon 2, n° 343).

Seigneur.
Le Nom du Seigneur.
Il est loin de nous à cause du péché et à cause de l'obscurité de l'intelligence (Prol., n° 4).
Sel.
Le sel signifie la discrétion de la sagesse (chap. 12, 1; leçon 1, n° 963).
Sens.
Sens réprouvé.
On appelle sens réprouvé celui par lequel l'homme a un jugement blâmable à l'égard de ce qu'il doit faire (chap. 1, 28; leçon 8, n° 154).
Séraphins.
Nom des séraphins.
Il veut dire "ardent" et comme "embrasé" par le feu de l'Esprit-Saint (chap. 8, 15; leçon 3, n° 644).
Serment, jurer.
C'est une sorte de confirmation par le témoignage de la vérité infaillible (chap. 9, 1; leçon 1, n° 736).
Il est parfois utilisé dans les paroles de Dieu, pour montrer que ce qu'on appelle ferme est l'immutabilité du conseil divin, et non pas ce qui est sujet au changement (chap. 14, 11; leçon 1, n° 1109).
Est-il permis de faire un serment ?
L'homme doit s'efforcer, autant qu'il dépend de lui, de ne pas employer de serment, bien qu'il soit un acte bon et désirable en soi; soit parce que le serment fréquent expose l'homme au danger prochain de verser dans le parjure; soit parce qu'il semble irrespectueux à l'égard de Dieu de l'invoquer comme témoin sans motif nécessaire (chap. 1, 9 leçon 5, n° 80).
Nécessité du serment.
Il est quelquefois nécessaire pour qu'on ajoute foi à la parole de celui qui parle (chap. 1, 9; leçon 5, n° 81).
Manières de jurer.
Il y a deux manières de jurer : l'une par la simple attestation, l'autre par exécration (chap. 1, 9; leçon 5, n° 82).
Servitude.
Trinité.
Sortes de servitudes.
Il y a deux sortes de servitudes : l'une de crainte, l'autre d'humilité et d'amour (chap. 1, 1; leçon 1, n° 21).
Société.
La société s'établit entre Dieu et les hommes par la charité (chap. 2, 6; leçon 2, n° 191).
Stoïciens.
Ils bannissaient absolument la tristesse de l'âme du sage (chap. 9, 2; leçon 1, n° 738).
Elle peut être essentiellement incluse sous le mot "Père", parce que les noms qui impliquent une relation à la créature sont communs à toute la Trinité, comme <ceux> de "Créateur)> et de "Seigneur" (chap. 1, 7 leçon 4, n° 72).
Union.
De l'homme à Dieu.
Cette union se fait de trois manières : par la grâce de l'union, par la grâce de l'adoption, par la gloire de la jouissance (chap. 1, 1; leçon 1, n° 24).
Testament.
Ancien Testament.
Par Ancien Testament on e parfois la Loi, parfois la Loi, les Psaumes et les Prophètes, parfois la Loi et les Prophètes (chap. 3, 19; leçon 2, n° 292).

Transgression.
Voir aussi : PÉCHÉ.
Il est plus grave de transgresser en même temps la loi naturelle et la Loi écrite, que la loi natu relle seulement (chap. 4, 15; leçon 2, n° 358).
Tribulation.
Le mot "tribulation" vient de tribulus (tribule) et signifie une plante piquante; aussi dit-on de quelqu'un qu'il est dans la tribulation lorsqu'il est blessé extérieurement (chap. 8, 35; leçon 7, n° 723).
Elle est la matière et l'occasion d'exercer l'acte de patience (chap. 5, 3; leçon 1, n° 387).
Valentin.
Il prétendit que le Christ n'a pas pris un corps de la masse du genre humain, mais qu'il l'a apporté du ciel (chap. 9, 5; leçon 1, n° 747).
Varron.
Il prétendit que tout l'univers est Dieu à cause de son âme, affirmant qu'on peut rendre â tout cet univers et à chacune de ses parties un culte divin (chap. 1, 25; leçon 7, n° 143).
Vengeance.
Voir : DIEU (Colère de Dieu), LOI, PÉCHÉ (Effet du péché).
Vérité.
Elle implique une adéquation entre la chose et l'intelligence (chap. 3, 4; leçon 1, n° 255).
Vertus.
Les vertus sont appelées armes en tant qu'elles nous défendent. On les appelle armes de la lumière, soit parce qu'elles sont embellies et perfectionnées par la lumière de la raison; soit parce qu'elles requièrent le contrôle de la lumière; soit parce que les œuvres des vertus brillent sur les autres (chap. 13, 12; leçon 3, n° 1072).
Vocation.
Sortes de vocations.
Il y a deux sortes de vocations l'une exténeure, selon laquelle< Jésus> a appelé Pierre et André, mais l'autre est une vocation intérieure, laquelle se fait selon une inspiration intérieure (chap. 1, 7; leçon 4, n° 68).

Table des références aux auteurs et aux ouvrages cités

Tous les nombres donnés à droite renvoient à la numérotation des paragraphes et non aux pages, mais seuls les nombres en caractères italiques indiquent une référence textuelle explicite. Les indications (1) et (2) signalent qu'il y a deux occurrences dans un même paragraphe.

Albert le Grand (saint) : 120, 500.
Ambroise (saint) : 187.
Summa de creaturis. De paradiso.
Q. 71 — 1120. VIII, 39 —501.
De Spiritua Sancto.
Super Dionysium De divinis nominibus : 1024. ,, 53. — 187.
Super Ethica commentum et quaestiones. Expositio evangelii secundum Lucam.
L. VII, 93. — 557.
II, 4 — 617.
Ambrosiaster.
Alcuin.
Commentarza zn Epistolam ad Romanos.
I, 8 — 77.
Gommentarium in S. bannis Evangelium II, 15 — 220.

[V, 13 — 426.
V, 15 — 434.
III, 19. — 6. VIII, 1 — 520.
VIII, 22. — 672.
IX, 17. — 780.
XII, 11 —989.
Alexandre de Halès : 120. XIII, 13. — 1078.
Summa theologica. Andia (Y. de).
ja : 73.
Henosis : 182.
Anselme de Cantorbéry (saint).
De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio.
III, 7 — 597.
Apoffinaire le Jeune : 38.
Aristote.
Catégories.
V, 4b9-11. — 255.
De l'âme : 408.
I, 10. — 571. III, 6 — 564.
De la génération des animaux.
II, 3 — 408, 408.
Éthique à Eudème.
VIII, 2 — 773.
Métaphysique.
I, 2 — 21; 569.
VIII, 3 — 773.
VIII, 8 — 773.
XI, 5 — 945.
Physique.
II, 3 — 10.
III : 266.
V-VIII : 266.
VIII, 1 — 668.
VIII, 4 — 21.
VIII, 5 — 773.
Premiers analytiques.
II, c. 23. — 1051.
Réfutations sophistiques : 53.
Rhétorique.
II, 4 — 67.
Anus : 32, 692.
Éthique à Nicomaque.
I, 8 — 1128.
II, 1 — 325, 456, 602, 819.
III, 5 — 124, 409, 616.
III, 10. — 138, 1074.
IV, 5 — 1077.
V, 2 — 447.
V, 3 447.
V, 6 — 1039.

V, 10. — 428.
VI, 4 — 617.
VI, 5 — 615.
VII, 5 — 1077.
VIII, 2 — 67.
VIII, 3 — 67.
VIII, 14. — 1046.
IX, 4 — 21, 67.
IX, 9 — 559.
X, 9, 12. — 217.
X, 10. — 457.
Athanase (saint).
Lettres à Sérapion.
III, 7 — 187.
IV, 8 — 187.
IV, 18. — 187.
IV, 23. — 187.
Augustin (saint) : 30, 216.
Confessionum libri.
I, 12, 19. — 140.
IV, 3, 4-6 — 758.
V, 3, 6 — 758.
VII, 19, 25. — 30.
VIII, 4, 9 19.
Contra Academicos. X, XXI : 143.
I, 6, 16. — 621. XI, XXI : 767.
XI, xxii : 767.
XI, XXIII, 1-2 767.
Contra duas Epistolas Pelagianorum. XI, xxv : 45.
XVIII, XXVII : 26.
I, 10, 17-22; 11, 23-24; 12, 25. — 558. xx, xlv :222.
IV, 4-7 — 418. xx, XXVI, 3 — 220.
V, III : 758. XXI, xI : 191.
XXI, xv : 932.
Contra Faustum.
IV, 2 — 1085. De consensu evangelistarum.
VI, 2 — 1085. ii, xx 85. — 557.
VI, 7 — 1085.
De correptione et gratia.
Contra Julianum opus imperfectum.
XIII, 39. — 705.
II, 148. — 434.
II, 177. — 418.
De diversis quaestionibus ad Simplicianum.
Contra lulianum Pelagianum. I, Q. I, 7 — 558.
II, III, 5-7 — 558.
VI, XXIII, 70-74. — 558. De diversis quaestionibus LXXXIII.
Q. LXVI : 548, 558.
Contra Maximinum haereticum arianorum epis
copum. De doctrina christiana.

II, XII, 2 — 668.
I, IV, 4 — 45.
II, XIII, 1 — 1228. I, V, 5 — 1182.
II, XIII, 2 — 1229. I, XXII, 20-21. — 1182.
I, XXX, 33. — 1056.
De catechizandis rudibus. I, XXXIII, 36-37. — 1182.
IV, 7 — 1014.
De Genesi ad litteram.
De Civitate Dei. III, xx, 30-32. — 419.
X, XIX, 34; XX, 35-36. — 419.
IV, X : 143. X, XXV, 41-43. — 585.
IV, XI : 143.
IV, XXVII : 145.
V, I-IX : 758. De gratia Christi et de peccato originali. VI, V, 1—3; VI, 1—3; VII, 1—3; VIII, 1—2
I, XXXII, 35, 36. — 407.
IX, 1-4; X, 1-3; XII : 145. I, XXXIX, 44. — 558.
VII, VI : 143.
VII, XXI : 143.
VIII, X, 11. — 13. De gratia et libero arbitrio.
VIII, XIII; XIV, 1—2; XVI : 143.
XXI, 43. — 781.
VIII, XXIII, 1-3 — 143.
X, V : 957.
De haeresibus.
XI : 747.
XLVI : 575, 608, 747.
XUX : 38, 692, 747.
LII : 692.
LV : 38.
LXXXVIII : 407, 579, 758, 771.
De libero arbitrio.
III, iii, 6-8 — 578. III, XXI, 59-62. — 1137.
De mendacio.
XV, 26. — 80.
XV, 26-27. — 1011.
XV, 28. — 80.
De moribus catholicae Ecclesiae.
XXVII, 52. — 585.
De nuptiis et concupiscentia.
I, X, 11 —523.
I, XXVIII, 31. — 570.
II, XI, 24. — 238.
II, XXVII, 44-47. — 421.
II, XXVIII, 47. — 415.
De peccatorum mentis et remissione.
I, Ix, 9-10; X, 11-12. — 407.
I, X, 11-12. — 418.
I, xI, 14. — 434.
De praedestinatione sanctonum.

III, 7 — 700.
VI, 11. — 700.
XVII, 34. — 700.
De sermone Domini in monte.
I, XVII, 51. — 80.
I, XXII, 75. — 187.
II, xv 61. — 175, 1093.
II, xix, 64. — 177.
De spinitu et littera.
I, Iv, 6 — 537.
I, VII, 12. — 19.
De Tninitate.
VI, Iv, 6 — 1228.
VI, V, 7 — 73.
X, X, 13. — 45.
XIV, i, 3 — 621.
XV, XVII, 30. — 292.
De vera religione.
XIV, 27-28. — 140.
Enarrationes in Psalmos.
IX, 9, 9 — 220.
XXXIV, 23, 13. — 724.
LVII, 1, 1 — 1120.
LXXII, 1, 4 — 19.
LXXX, 3, 4 — 1185.
CXXIII, 5, 9 — 698, 948.
Enchiridion.
III, 11. — 696, 879.
VIII, 26-27. — 424.
Epistulae.
XXXVI, I, 2 — 1098.
LXXVIII, VI : 253.
LXXXII, II, 9 — 1120.
LXXXII, ii, 14-15. — 1087, 1120.
LXXXIX, II : 724.
CVIII, V, 14. — 724.
CXXXVIII, n, 11 et 14. — 1011.
CLXVI : 1137.
CXCIX, XII, 46. — 848.
CXCIX, xi 49. — 848.
CXCIX, xii, 50. — 848.
CCIV, IV : 724.
Epistulae ad Romanos inchoata expositio : 187.
Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos.
Prop. III : 13.
Prop. XXVII : 421.
Prop. XXVIII : 421.
Prop. XLI : 558.
Prop. XLII : 558.
Prop. XLIX : 623.

Prop. LIII : 674.
Prop. LXXII : 1017.
Quaestiones in Heptateuchum.
I, Q. XXXV : 372.
Quaestiones Evangeliorum.
II, 11. — 1127.
Retractationes.
I, ix, 3 — 578.
I, XIII, 5 — 140.
I, XXIII, 1-3 — 558.
I, XXIV, 1-2 — 558.
I, XXVI, 2 — 558.
II, I, 1-2 — 558.
II, XXXIII : 407.
Sermones (PL).
LXXI, XII, 20. — 187.
CXLIV, II, 2 — 327.
CLIII, VIII, 10. — 548.
CLV, I, 1 — 537.
CLVI, XIII, 14. — 557.
CLXXX, vI, 6 — 80.
CLXXX, VIII, 9 — 81.
CCCLI, ii, 2 — 927.
Sermones (Dolbeau).
XIX, 2-6 (Mayence LI) : 327.
Tractatus in Evangelium bannis.
I, 13. — 698, 948.
VII, 12. — 100.
XXVI, 2 — 62, 105, 831.
XXIX, 6 — 327.
XXXVI, 9 — 33. XLVIII, 9 — 292.
Augustin (Pseudo-).
Sermon.
CIV, 2 — 1075.
Bardy (G.) : 14.
Barnabé : 100.
Basile (saint) : 36.
Septante.
Ex 33, 19. — 769.
Lv 18, 5 — 821.
Dt 32, 21. — 850.
Dt 32, 43. — 1159.
Jb 41, 2 — 938.
Pr 24, 21. — 1043.
Eccli (Si) : 812.
Os 2, 24. — 799.
Ha 2, 4b : 104.
Ha 3, 1 —711.
Is 10, 22. — 805.
Is 11, 10. — 1161.

Is 28, 16. — 833.
Lettres.
CCVII : 31.
Bède le Vénérable (saint).
Homélie pour la circoncision.
I, XI : 349.
Bibles.
1. Bible grecque.
Is 40, 13. — 938.
Is 59, 20. — 918.
Is 65, 1 — 853.
Is 65, 2 — 855.
2. Bible hébraïque. Biblia hebraica stuttgartensia.
Is 52, 7 — 839. Ha 2, 4b : 104.
3. Bibles latines.
— Editio princeps Adolph Rusch.
Vol. IV.
— Prime Ad Corin.
14, 40. — 963, 1073.
— J7etus latina.
• Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica (éd. Dom Sabatier).
Ex 20,
Lv 19,
Dt 32,
1R(1
Ps 67, 7 — 1149.
Jr 9, 1 — 738.
Ez 33, 11. — 208.
Mi 6, 8 — 987.
Ha 2, 4 — 1101.
Ml 3, 6 — 37, 129.
Mt 8, 22. — 474.
Mt 15, 11. — 1132.
Mt 16, 23. — 615.
Mt 22, 30. — 663.
Rm 2, 15. — 220.
Rm 4, 17. — 363.
Rm 7, 23. — 588.
Rm 9, 17. — 780.
Rm 12, 11. — 989.
1 Co 1, 23. — 844.
1 Corinthiens 7, 7 — 814, 869.
1 Corinthiens 14, 40. — 963, 1073.
1 Corinthiens 15, 50. — 625.
2 Corinthiens 13, 4 — 719, 829.
Vetus latina (éd. Beuron).
Sg 1, 15. — 416.
Sg 17, 10. — 269.
Si 2, 8 — 812.
Si 12, 4 — 1184.

Is 5, 6 — 91.
Is 45, 24. — 1108.
Ph 1, 20. — 1102.
Ph 2, 11. — 1111.
Col 1, 20. — 60.
He 3, 1 — 61.
2 P 3, 15. — 182.
1 Jn 2, 27. — 603.
— Vulgate.
• luxta vulgatam versionem.
Prologus Sancti Hieronymi in libro Regum :
865.
Prologus Sancti Hieronymi in Epistulis Pauli
Apostoli : 13.
Bonaventure (saint) : 120.
Borella (J.).
La Charité profanée : 559, 1056.
La Crise du symbolisme religieux : 672, 758.
Le Mystère du signe : 56.
Bouillard (H.).
Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin
517, 773.
Boi
Dic
3
Br
Bri
Br
Les
17. — 538.
18. — 1055.
35. — 1014.
S) 16, 7 — 245, 324, 456, 539.
Ca
Ca
Bloch (O.) et Wartburg (W. von).
Dictionnaire étymologique de la langue française
Bouyer (L.). Cenchrées : 12.
Dictionnaire théologique : 35, 36, 41, 198, 216, Césaire d'Arles (saint).
311.
Sermones.
Bréhier (É.) : 758. 179, 2 — 1075.
Broglie (G. de) : 418. César-Auguste : 136.
Brun (J.). Chantraine (P.).
Les Stoïciens, textes choisis : 738. Dictionnaire étymologique de la langue grecque
200.
Calliste (pape) : 31. Chevalier (J.).
Camelot (Th.). Histoire de la pensée.
T. II : 1021.
"Credere Deo, credere Deum, credere in Deum."

Pour l’histoire d’une formule traditionnelle
327. Cicéron : 151, 738.
Clément (saint).
Carthage.
Voir : CONCILE. Lettre aux Corinthiens.
V, 7 — 1186.
Cassiodore.
Clément (Pseudo-).
Expositio psalmorum.
II, 2 — 230. Recognitionum liber.
I, 7 — 14.
Cathares : 623.
Concile.
Catholicisme. De Carthage : 216.
D’Orange : 216.
Voir : ENCYCLOPÉDIE. De Trente
— Session V : 418.
Vatican II :
Célestin ier (pape) : 216. — La liberté religieuse : 1120.
Cornelius a Lapide.
Epistula ad Romanos.
I, 1 — 19.
XVI, 27. — 1229.
Crouzel (H.).
Origène : 776.
Cyrille d’Alexandrie (saint) : 35.
Epistulae.
XVII, 70. — 747.
Explanatio in epistulam ad Romanos.
V, 14. — 424.
Daniélou (J.).
Les Figures du Christ dans l’Ancien Testament. "Sacramentum futuri." Etudes sur les origines de la typologie biblique : 429, 1117.
Les Origines du christianisme latin : 426.
Deman (Th.).
"Le Liber de Bona Fortuna dans la théologie de saint Thomas d’Aquin " : 773.
Denys IaAréopagite (Pseudo-).
Des noms divins.
IV, 1 — 408, 182.
VII, 3 — 115.
638
La Hiérarchie céleste.
III : 99.
XII, 2 — 408.
Denzingen-Schônmetzer (H.) :
Enchiridion symbolorum, definitionum et declara tionum : 106.
Descartes.
Correspondance.
CCLXII : 219.
Dictionnaires de la Bible.

Voir : GERARD (ANDRÉ-MARIE), SUPPLÉMENT
AU DICTIONNAIRE DE LA BIBLE, Vigouroux
(F.) ET COLLABORATEURS.
Dictionnaire de théologie catholique : 14,
37, 209, 238, 771, 1137.
Dolbeau (F.) : 327.
Dominique (saint) : 623.
Dorival (G.) : 739.
Dubois 0. -M.) : 418.
Dutripon (F. P.).
Vulgatae editionis Bibliorum sacrorum concor dantiae : 6.
Encyclopédie du catholicisme : 14, 30, 32, 37, 38, 143, 216.
Énée : 136.
Épiphane : 30.
Érasme.
Diatribe sur le libre arbitre : 508.
Eusèbe de Césarée.
Histoire ecclésiastique.
II, 14. — 14.
III, 1 — 14.
Eutychès : 37.
Gandhi : 1015.
Ganduiphe de Bologne.
Sententiarum libri quatuor.
IV, 10. — 349.
Gardeil (H. -D.) : 564.
Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.
I. Introduction-logique : 1051.
II. Cosmologie : 945.
Gélase (Pseudo-).
Décrets.
II, cause 22, Q. 2, can. 5 — 1186.
Gerard (A. -M.).
Dictionnaire de la Bible : 11, 225, 764, 1097.
Gilson (É.).
L 'Esprit de la philosophie médiévale : 1087.
Les Métamorphoses de la Cité de Dieu : 1021.
Le Thomisme : 115, 763, 772.
Gloses sur la Bible.
Glosa ordinaria (éd. "princeps "1480-148 1).
• Glosa interlinearis.
— In epistolam ad Romanos.
III, 30. — 320.
V, 20. — 450.
VIII, 23. — 676.
IX, 13. — 762.
— In Isaiam
IV, 1 — 1079.
• Glosa marginalis.
Argumentum in epistolam ad Romanos : 13, 14.

Gauthier (R. -A.).
Saint Thomas d’Aquin. Introduction à la "Somme contre les Gentils" : 585, 773, 1024.
Saint Thomas et l’ Éthique à Nicomaque" : 617.
Ernout (A.) et Meillet (A.).
Dictionnaire étymologique de la langue latine : 43,
147, 158, 200, 230.
Festugière (A. -J.).
La Révélation d’Hermès Trismégiste : 143.
I, 23. — 136.
II, 4 — 185 (1).
II, 12. — 208.
V, 12. — 413.
VII, 7 — 537.
XIV, 23. — 1140, 1141 (1).
XV, 30. — 1190.
— In lob
XXXVII, lib :91, 1179.
— In Isaiam
IV, 1 — 1079.
Glosa Petri Lombardi.
— In epistolam ad Romanos :
Prol. : 13, 14.
I, 1 — 16, 18, 19.
I, 2 — 26, 28.
I, 3 — 39, 40.
I, 4 — 50, 50, 53, 53, 54,
I, 8 — 77.
I, 17. — 102.
I, 20. — 120, 122.
I, 23. — 136.
I, 26. — 149.
I, 29. — 160.
II, 4 — 185 (1), 185 (2).
II, 5 — 187.
II, 12. — 208.
II, 14. — 216.
II, 15. — 220, 221, 222.
II, 17. — 225.
II, 24. — 236.
III, 3 — 253.
III, 4 — 256, 259.
III, 5 — 262.
III, 9 — 273.
III, 19. — 292.
III, 30. — 320.
IV, 4 — 328.
IV, 5 — 331.
IV, 7-8 — 338.
IV, 11. — 343, 347.
IV, 12. — 348, 349.

IV, 15. — 358.
IV, 17. — 365.
IV, 18. — 369.
V, 9 — 397.
V, 12
V, 14 —
V, 20 —
VI, 6 —
VI, 10
VI, 19
VI, 23
VII, 1 —
VII, 7
VII, 8
VII, 13
VII, 14
VII, 20
VIII, 3
VIII, 7
VIII, 11
VIII, 17
VIII, 19
VIII, 22
VIII, 23
VIII, 27
VIII, 28
VIII, 29
VIII, 30
VIII, 34
VIII, 38
IX, 4 — 742, 744.
IX, 12. — 760.
IX, 13. — 762.
IX, 15. — 770, 772.
IX, 17. — 781.
IX, 18. — 784.
IX, 19. — 787.
IX, 26. — 800.
IX, 31. — 809.
X, 7 — 825.
X, 8 — 828.
X, 21. — 856.
XI, 9 — 876.
XI, 11. — 882.
XI, 12. — 884.
XI, 17. — 896.
XI, 23. — 896.
XI, 25. — 916.
XI, 29. — 927.
XI, 36. — 949.

XII, 1 — 956.
XII, 2 — 967.
659.
(1), 674 (2).
(1), 698 (2).
413, 418.
425, 426.
450, 452, 459, 460, 462, 463, 822.
480.
489.
506.
516.
520.
537, 538.
541, 543.
555.
557.
570, 571.
608, 609.
623.
630.
648.
657, 658,
672, 674
676.
694.
697, 698
702.
707.
720.
728.
55, 56, 57, 59.
XII, 3 — 971.
XII, 19. — 1012.
XII, 20. — 1014.
XIII, 1 — 1019.
XIII, 11. — 1062.
XIII, 12. — 1066.
XIII, 13. — 1078.
XIV, 2 — 1088.
XIV, 4 — 1095 (1), 1095 (2), 1096.
XIV, 6 —1100.
XIV, 7 — 1101.
XIV, 17. — 1127 (1), 1127 (2).
XIV, 23. — 1140, 1140, 1141 (1), 1141 (2).
XV, 9 — 1157, 1158.
XV, 13. — 1162.
XV, 14. — 1164.
XV, 15. — 1166.
XV, 16. — 1167.

XV, 17. — 1169.
XV, 20. — 1174.
XV, 30. — 1190.
XVI, 2 — 1195.
XVI, 7 — 1202.
XVI, 10. — 1205.
XVI, 11. — 1206.
XVI, 22. — 1221.
XVI, 25. — 1224.
XVI, 27. — 1227, 1228, 1229.
Gratien.
Décret.
I, dist. XXX, can. XVII : 1098.
II, causa XXII, Q. II, can. V : 1186.
III, dist. V, cari. XXIV : 964.
Grégoire de Nazianze (saint) : 36.
Grégoire de Nysse (saint) : 36.
Grégoire le Grand (saint).
Moralium seu Expositio in librum Job.
VI, 16. — 120.
VI, 37. — 690.
XXXVI, 6 — 209 (1), 209 (2).
Grimai (P.).
Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine
136, 143.
Guillaume d'Auxerre.
Summa aurea.
II, Tractatus XIV, c. 1-2 — 187. IV, Tractatus II, c. V, Q. 2 — 349.
Guillaume Breton.
Summa sive Expositiones vocabulorum : 161.
Haymon d'Auxerre.
Expositio in divi Pauli epistolas Ad Romanos.
I, 4 — 51.
III, 3 — 253.
IV, 17. — 363.
V, 5 — 392.
VI, 23. — 516.
XIII, 1 — 1017.
XVI, 2 — 1195.
Hercule : 136.
Hermann l'Allemand : 67.
Hermès : 143.
Hilaire (saint) : 187.
De Trinitate.
III, 11 —33.
III, 24. — 844.
X : 844.
In Matthaeum.
XII, 17. — 187.
Tractatus super Psalmos.

LIII, 5 — 829.
LXVII, 8 — 474.
Hippolyte (saint).
Réfutation de toutes les hérésies.
IX, 12. — 31.
Huby (J.).
Saint Paul. Épître aux Romains : 418, 520, 1069, 1154.
Hugues de Saint-Victor. De amore sponsi ad sponsam : 187.
De sacramentis christianae fidei.
I, 2, 8 — 187.
Hugues de Saint-Victor (Pseudo-).
Quaestiones et decisiones in epistolas Pauli ad Philippenses.
2, 9, Q. IX : 50.
Hugutio (Ugutio, Huguccio).
Derivationes : 161.
Humbert de Romans. Prototype liturgique : 100.
Isidore de Séville (saint).
Étymologies.
X : 230.
Jamblique : 585.
Jason : 18.
Jean Chrysostome (saint).
Ad Demetrium de compunctione. Liber 1 — 728, 732, 733, 740.
In epistulam ad Romanos. Homilia 1 — 18.
In Matthaeum homiliae.
XU, 3 — 187.
LXXV, 2 — 848.
Trois catéchèses baptismales.
II, 2 — 81.
II, 8 — 81.
Jean Chrysostome (Pseudo-).
Opus imperfectum in Matthaeum.
32, 8 — 526.
Jean Damascène (saint).
De la foi orthodoxe.
II, 4 — 149.
II, 29. — 705.
III, 15. — 380.
III, 24. — 84.
IV, 22. — 1120.
Jeanne d'Arc (sœur). Évangile selon Marc : 1117.
Jérôme (saint) : 30, 187.
Commentarii in epistulam ad Galatas.
L. II, c. III : 77.
Commentarii in epistulam ad Philemonem : 18.
Commentarii in Evangelium Matthaei.
II, 12. — 187.
XV, 11. — 1117.
XV, 12. — 1116.
Gommentariorum in Hiezechielem libri XIV.

I, c. VII : 1120.
V, c. XVI : 220.
Divina Bibliotheca. Praefatio in libros Samuel et Malachim : 865.
Epistolae.
XV, 4 — 255.
Liber de nominibus hebraicis : 17.
Liber de vins illustribus : 18, 30.
Prologus in Epistolas Pauli Apostoli : 13.
Prologus in libro Regum : 865.
Jérôme (Pseudo-).
Commentanii in epistulam ad Romanos : 18.
Joachim de Flore : 1069.
Lanza del Vasto : 1015.
Leblanc (M.).
"Aspects du péché originel dans la pensée de saint Thomas d'Aquin" : 418.
Légasse (S.). Paul apôtre : 19.
Leibniz : 795.
Journet (C.).
L'Église du Verbe incarné.
T. I : 1021.
Jugie (M.) : 37.
Julien d'Éclane : 216.
Junon : 143.
Jupiter : 136.
Labourdette (M. -M.) : 418. Lagrange (M. -J.).. Épître aux Romains : 59, 500.
Laneau (L.).
De la déification des justes : 706.
Léon-Dufour (X.).
Dictionnaire du Nouveau Testament : 800.
Léon le Grand (saint).
Sermones.
Tin Nativ. : 52.
Liber de bona fortuna : 773.
Lubac (H. de).
Corpus mysticum : 972.
Exégàne médiévale : 803.
Luther : 103, 318, 335, 567. Traité du serf arbitre : 508.
Lyaeus : 143.
Lyonnet (S.) : 418.
Macrobe.
Commentaire du songe de Scipion. I, xIv : 122.
Maïmonide (M.).
Le Guide des égarés.
III, XVII : 110.
Ménélas : 18.
Mani (manichéens) : 41, 575, 758.
Marcel : 30.
Meillet (A.).
Voir : ERNOUT (A.).
Meyendorff (J.).

Le Mariage dans la perspective orthodoxe : 526.
Muratori.
Fragment.
L. 39. — 1186.
Nau (F.) : 14.
Némésius d'Émèse.
De natura hominis : 585.
Nestorius : 35.
Liber de causis : 408.
Litt (T.).
Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas 758.
Macédonius : 692. 644
Pierre Lombard.
Voir aussi : GLOSES.
Sententiae in IV libris distinctae.
I, dist. 41, c. 2 — 703.
II, dist. 20, c. 5 — 419.
II, dist. 43, c. 1 — 187.
IV, dist. 1, c. 9 — 349.
IV, dist. 47, c. 3 — 209.
Pinckaers (S.) : 778.
"L'instinct et l'Esprit au cœur de l'éthique chré tienne" : 613, 707.
Platon (platoniciens) : 143, 585.
Alcibiade.
I, 25. — 585.
La République.
II : 1069. IV : 1078.
Plotin.
Ennéades.
II, 3, 7 — 758.
Porphyre.
Isagoge.
II, 36. — 410.
Prat (F.).
La Théologie de saint Paul.
T. I : 418.
Orange.
Voir : CONCILE.
Origène.
Peri Archon.
II, 9, 6 — 758, 767.
II, 9, 8 — 771.
Super Epistolam ad Romanos.
I, 4 — 50.
II, 14s. : 214.
II, 16. — 222.
III, 3 — 253.
V, 5 — 392.
VI, 13. — 495.
VII, 13. — 555.

VIII, 22. — 674.
Osty (É.).
La Bible : 546.
Paul de Samosate : 30.
Pélage (pélagiens) : 216, 407, 579, 758.
Philippe (M. -D.) : 223.
Photin : 30.
Pierre de Poitiers.
Sententiarum libri quin que.
IV, 2 — 349.
Seckier (M.).
Le Salut et l'Histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire : 99, 1069, 1087.
Sénè que.
De Remediis fortuitorum.
II, 1 — 416.
Septante.
Voir : BIBLES (Bible grecque).
Sergius Paulus : 18.
Sertillanges (A. -D.) : 944.
Spicq (C.).
Lexique théologique du Nouveau Testament : 927.
Stroobant de Saint-Éloy (j. -É.) : 6, 157, 262, 280, 379, 531, 647.
Supplément au Dictionnaire de la Bible
100.
Symbole.
Quicumque : 106.
Tertullien : 1137.
Adoersus Marcionem.
I, 28. — 596.
Prouvost (G.).
Thomas d'Aquin et les thomismes : 72.
Psautier luxta Hebraeos : 952.
Psautier romain.
33, 10. — 714.
67, 7 — 1149.
94, 7 799.
Quasten (J.) : 14.
Rahifs (A.).
Voir : SEPTANTE.
Richard de Saint-Victor.
Tractatus de spiritus blasphemiae : 187.
Rousseau (J. -J.) : 1021, 1041. Sabellius : 31, 32.
Sainte-Marie (H. de).
Voir : PSAUTIER IUXTA HEBRAEOS.
Sartre (J. -P.) : 513.
Schuermans (M. -Ph.).
Parole de Dieu et rite sacramentel : 1207.
Scipion : 18, 122. 646
De anima.

I, 4 — 596.
V : 585.
XLIII, 10. — 429.
De baptismo.
XIII, 1 — 596.
De pudicitia.
XVIII, 16. — 596.
Thomas d'Aquin (Pseudo-).
De fallaciis.
VI : 53.
Tixeront.
Histoire des dogmes : 209.
Torreli (J. -P.).
"La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas" : 380, 382.
Initiation à saint Thomas d'Aquin : 1021.
Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel : 490, 613, 707, 1120.
Trente.
Voir : CONCILE.
Ugutio.
Voir : HUGUTIO.
Ulpien : 151.
Varron : 143.
Vatican II.
Voir : CONCILE.
Verbraken (P.).
Études critiques sur les sermons de saint Augustin.
Vetus latina.
Voir : BIBLES (Bibles latines).
Veysset (Ph.).
Situation de la politique dans la pensée de saint Thomas d'Aquin : 1041.
Vidal-Naquet (P.).
L 'impossible Antisémitisme : 882.
Vigile de Thapse (Pseudo-) : 363.
Vigouroux (F.) et collaborateurs.
Dictionnaire de la Bible : 200.
Vulgate.
Voir : BIBLES (Bibles latines).
Valentin : 747.
Wartburg (W. von.).
Voir : BLocil (O.).
Wéber (E. -H.).
La Personne humaine au XIII° siècle : 120, 1137.
Weber (R.).
Voir : PSAUTIER ROMAIN.
Zénon de Cittium : 738. Zéphyrin (pape) : 31.