

Laval théologique et philosophique



Notre participation au Sacerdoce du Christ Étude sur le caractère sacramental (I)

Lionel Audet

Volume 1, numéro 1, 1945

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019735ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019735ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Audet, L. (1945). Notre participation au Sacerdoce du Christ : étude sur le caractère sacramental (I). *Laval théologique et philosophique*, 1(1), 9–46.
<https://doi.org/10.7202/1019735ar>

Notre participation au sacerdoce du Christ: étude sur le caractère sacramentel

AVANT-PROPOS

Saint Thomas nous enseigne que le caractère sacramentel est une participation au sacerdoce du Christ et une députation au culte divin selon le rite de la religion chrétienne¹. Avant lui, aucun théologien n'a tenu pareil langage. Les maîtres de l'époque pré-thomiste ont bien vu, il est vrai, une relation entre le caractère et la Trinité, entre le caractère et la seconde personne de la Sainte Trinité, entre le caractère et le Christ, mais ils ne semblent pas avoir saisi très nettement les rapports qui existent entre le caractère et le *sacerdoce de Jésus-Christ*.

Les premières traces d'une idée de configuration, non seulement à la Trinité, mais aussi au Christ, apparaissent, croyons-nous, dans la *Définition Magistrale* qui circule dans les Écoles au treizième siècle. On établit alors une relation entre le caractère sacramentel et le Christ, qui le cause et l'imprime dans l'âme du chrétien «selon une ressemblance». Ce nouvel aspect est d'une importance capitale; il sera mis en valeur par les grands théologiens du moyen-âge.

Le Docteur Angélique a étudié spécialement le problème du caractère dans son *Commentaire des Sentences* et dans la *Somme théologique*. Il est intéressant de suivre l'évolution de la pensée du maître, des *Sentences* à la *Somme*. Dans son œuvre de jeunesse, saint Thomas reprend les données fournies par ses prédécesseurs, mais il met déjà en plus vif relief le rôle liturgique du caractère. Dans la *Somme*, il éclipse tous ceux qui jusque-là ont écrit sur la question; il affirme catégoriquement que les trois caractères nous font participer au sacerdoce du Christ.

Héritiers d'un si précieux enseignement, dans quelle mesure les successeurs de l'Aquinate vont-ils le développer et s'efforceront-ils d'en faire voir toute la richesse et la fécondité? Les commentateurs de la *Somme* admettent tous sans difficulté la doctrine du caractère, participation au sacerdoce du Christ; chose curieuse, rares sont ceux qui essaient de l'approfondir. Le renouveau thomiste de la fin du dix-neuvième siècle a ramené l'attention des théologiens sur l'émouvante doctrine du caractère en relation avec le divin sacerdoce de Jésus-Christ. De louables efforts ont été tentés depuis lors pour jeter un peu de lumière sur cet important sujet.

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 3.

Au moment où plus que jamais l'on parle d'Apostolat laïque et d'Action Catholique, il importe de remettre en honneur la magnifique théologie thomiste du caractère sacramentel, participation au sacerdoce souverain de Notre-Seigneur. Car, ne l'oublions pas, «cette conception des forces catholiques séculières mieux liées, mieux solidarisées et capables d'un meilleur effort d'ensemble, sort des entrailles mêmes du dogme»¹.

C'est après une considération attentive du sacerdoce et surtout du sacerdoce de Jésus-Christ que saint Thomas a eu une intelligence si profonde du caractère sacramentel. Suivons le même procédé, et essayons de préciser, autant que possible, la nature du sacerdoce en général et celle du sacerdoce éternel de notre divin Sauveur; nous comprendrons mieux ensuite la nature du sacerdoce participé des prêtres et des fidèles.

1. Mgr L.-A. Pâquet, *Aux Sources de l'Action Catholique*, dans *Canada Français*, Québec, XXIII (sept. 1935), p. 7.

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE SACERDOCE

Les données les plus précises de l'histoire nous apprennent que tous les peuples ont rendu à l'Être suprême un culte public. Dès les débuts du monde, l'homme a compris qu'il fallait rendre des hommages à Dieu comme auteur et fin, non seulement des individus, mais encore des sociétés. C'est alors qu'est entré en scène un personnage indispensable qui accomplit, au nom de tous, des rites sacrés, expression même du culte collectif. Avant que des hommes soient spécialement consacrés au service divin, c'est le père de famille, le chef de la tribu ou le prince de la nation qui normalement se fait l'interprète des sentiments religieux du groupe qu'il représente. Avec la législation lévitique, les fonctions saintes deviennent le partage d'une catégorie d'hommes : Dieu a choisi lui-même les membres de la famille d'Aaron pour le service de ses autels. Quel est donc cet ambassadeur mystérieux dont la présence nous apparaît comme une nécessité dans tout ordre social et quelle est sa fonction caractéristique ? En répondant à cette double question, nous dirons ce qu'est le prêtre en lui-même et dans l'exercice de son sacerdoce.

§ I.—DÉFINITION DU PRÊTRE

Le mot prêtre—*«presbyter»* en latin—vient du grec *«presbuteros»* qui signifie plus âgé¹. Aux premiers temps de l'Église, on donna aussi le nom de *«sacerdos»* au ministre de l'autel. Tertullien fut peut-être le premier à appeler ainsi les prêtres de la Nouvelle Loi. Les théologiens du moyen-âge ont donné du mot *«sacerdos»* différentes étymologies dont la plus courante semble bien être celle que rapporte saint Thomas dans la *Somme théologique* : *«sacerdos—quasi sacra dans»*². Quelques auteurs ont vu dans le mot latin une signification de chef, de dispensateur ou même de docteur³.

Saint Paul dans son Épître aux Hébreux a donné la véritable définition du prêtre; elle est devenue classique : *«Tout grand-prêtre, après avoir été pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans les choses qui ont rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour le péché... De plus, nul ne saurait s'attribuer soi-même cette dignité : il doit être appelé de Dieu comme Aaron»*⁴. Bien que l'Apôtre ne se propose pas de définir le prêtre en général, mais entende parler surtout du pontife

1. S. Isid., Etym., lib. 7, c. 12, n. 17.

2. III, q. 22, a. 1, c.

3. Cf. J. Scheller, *Das Priestertum Christi*, Paderborn, 1934, p. 75.

4. Hebr., 5, 1-4.

hébreu, on trouve néanmoins esquissés ici les traits essentiels du prêtre dans l'état actuel de l'humanité¹. Il n'est donc pas question dans l'Épître, et il n'en sera pas question dans ce chapitre, du prêtre dans l'état de nature ou dans l'hypothèse de la justice originelle conservée; il s'agit du prêtre représentant le genre humain déchu. Le texte biblique nous indique clairement les deux éléments essentiels du sacerdoce proprement dit: le prêtre est un médiateur entre Dieu et les hommes, et l'acte spécifique de sa médiation consiste dans l'offrande du sacrifice: «*Il est établi en faveur des hommes dans les choses qui ont rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour le péché*»².

§ II.—DU MÉDIATEUR EN GÉNÉRAL

Le médiateur est celui qui est placé entre deux extrêmes en vue de les unir. «*Nous pouvons considérer deux choses dans le médiateur, dit saint Thomas, la raison qui fait de lui un intermédiaire et son office de liaison. L'intermédiaire, par sa nature même, est distant des extrêmes; il fait office de liaison en transmettant à l'un des extrêmes ce qui appartient à l'autre*»³.

1. *Le médiateur en acte premier.* — L'intermédiaire est distant des deux extrêmes; il a aussi avec eux quelque chose de commun. Il est vrai, comme on a dû le remarquer, que saint Thomas, dans le corps de l'article qui nous occupe, ne mentionne que la distance des extrêmes; mais en consultant les *Sentences* ou même la réponse aux objections du présent article de la *Somme*, il est facile de voir que l'intermédiaire doit avoir avec les deux extrêmes quelque chose de commun. «*Quelqu'un ne peut exercer l'acte de médiateur, lisons-nous dans les Sentences, que si on trouve en lui, au moins d'une certaine manière, la nature de l'intermédiaire, qui est d'être entre des extrêmes. Etre entre des extrêmes convient en ceci que l'intermédiaire participe à l'un et à l'autre extrême...*»⁴. Le langage de la *Somme* ne diffère pas de celui-ci. «*Les démons sont des médiateurs mauvais qui séparent les amis, car ils ont de commun avec Dieu l'immortalité, et avec l'homme, la misère*»⁵. Le Christ, lui, a de commun avec Dieu la béatitude, et

1. Cf. Gulielmus Estius, *In omnes D. Pauli Epistolas, item in catholicas Commentarii*, t. III, Moguntiae, 1859, p. 102.—F. Prat, S.J., *La Théologie de saint Paul*, 16^e éd., t. I, Paris, Beauchesne, 1927, p. 445.—J.-M. Vosté, O.P., *Studia Paulina*, Romæ 1928, p. 464.—Vincent Padolskis, *L'idée du Sacrifice de la Croix dans l'Épître aux Hébreux*, Vilnaviskis, 1935, p. 124.

2. Hebr., 5, 1.

3. *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2, c.: «*Respondeo dicendum quod in mediatore duo possumus considerare: primo quidem rationem medii, secundo officium conjungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum: conjungit autem mediator per hoc quod ea quæ unius sunt, defert ad alterum.*»

4. In III Sent., dist. 19, a. 5, q. 3, sol. 2: «*... Mediator igitur dicitur aliquis ex hoc quod actum medii exercet conjungendo disjunctos. Non potest autem actum medii exercere nisi aliquo modo natura medii in ipso inveniatur, ut scilicet sit inter extrema. Esse autem inter extrema convenit quantum ad duo, scilicet quantum ad hoc quod medium participat utrumque extremorum; et secundum ordinem, in quantum sub primo et supra ultimum: et hoc exigitur ad rationem medii proprie dicti: quia medium dicitur secundum respectum ad primum et ultimum quæ ordinem dicunt.*»

5. III, q. 26, a. 1 ad 2: «*... Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam: ad hoc enim se interponit medium dæmon immortalis et miser...*»

avec l'homme la nature mortelle. C'est pourquoi il s'est interposé comme médiateur¹. Sans aucun doute, pour le Docteur Angélique, l'intermédiaire se distingue, mais aussi se rapproche, par certains côtés, des deux termes en présence².

Il ne suffit pas pour mériter le nom de médiateur d'être placé entre deux extrêmes et d'avoir avec eux quelque chose de commun. Le médiateur est un nom d'office, il implique donc une action à poser. Le moyen terme qui ne fait que s'interposer entre deux parties est un intermédiaire et non pas un médiateur. Ainsi par exemple, la couleur grise est intermédiaire entre le blanc et le noir, l'animal est intermédiaire entre l'homme et la plante. Tout intermédiaire n'est pas médiateur, bien que tout médiateur soit intermédiaire.

Si l'intermédiaire est accepté par l'un et l'autre des extrêmes, s'il est relié à chacun d'eux de telle sorte qu'il ait, de par cette connexion, pouvoirs et qualités pour exercer une influence sur les deux parties et les réconcilier, nous sommes en présence, non plus d'un intermédiaire purement statique mais bien d'un intermédiaire dynamique, d'un *médiateur* au sens véritable du mot, capable de jouer un rôle unificateur: c'est celui-là seul qui nous intéresse maintenant. On le voit, le médiateur est un intermédiaire qui a une mission, une charge, un office à remplir. Il nous est permis cependant de considérer en lui *son office* et *l'exercice même* de cet office. Quand saint Thomas parle de la fonction d'unir, dans le texte précité, il semble bien entendre l'acte d'unir. Mais cet acte présuppose une puissance, et c'est cette puissance qui entre dans la raison d'intermédiaire dynamique. En d'autres termes, il est possible de distinguer dans le médiateur, le médiateur en acte premier, relié à chacun des deux termes sous le point de vue précis de la réconciliation qu'il doit opérer entre eux, et le médiateur en acte second qui pose une action.

Cette qualité que nous avons reconnue au médiateur en acte premier et qui lui permet de rejoindre les deux extrêmes sera une puissance tantôt physique et morale, tantôt seulement morale. Ce sera une puissance physique, si le médiateur a en lui, imprimée dans son âme, une forme réelle et intrinsèque, comme c'est le cas, par exemple, pour le caractère sacramentel; ce sera une puissance morale, s'il ne s'agit que d'une députation extrinsèque, comme cela arrive pour un juge ou un ambassadeur.

2. *Le médiateur en acte second.*—Le médiateur au sens propre doit intervenir pour unir et réconcilier les parties disjointes et transmettre bilatéralement à l'une des deux ce qui appartient à l'autre³. Il aura recours à

1. Ibid: «...Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem.»

2. S. Thomas, In I Tim., 2, 5, lect. I: «Et potest dici quod Christus mediator est similis utrique extremo, sc. Deo et homini in quantum Deus et in quantum homo, quia medium debet habere aliquid de utroque extremorum. Et haec sunt homo et Deus. Sed quia medium est distinctum ab utroque extremorum et Filius non est alius Deus a Patre, ideo melius est dicendum quod mediator est secundum quod homo.»

3. Cf. C. Friethoff, O.P., *De Alma Socia Christi Mediatoris*, Romæ, Apud «Angelicum», 1936, p. 12: «...Unde mediator in sensu proprio dici nequit nisi ille, qui stans extra partes conjungendas, et ab utraque admissus, revera defert quæ sunt unius alteri, et quidem bilateraliter.»

la prière, à l'intercession, et principalement à la satisfaction, lorsqu'une des deux parties aura été lésée dans son droit. S'il présente une satisfaction adéquate et plénière, il méritera le nom de médiateur *simpliciter*; si, au contraire, il ne peut offrir qu'une certaine satisfaction, ou concourir d'une manière subordonnée et ministérielle à la satisfaction principale et parfaite, il méritera alors le nom de médiateur *secundum quid*. Remarquons cependant que l'expression «*secundum quid*» n'est pas ici synonyme de métaphorique. Il peut arriver, il est vrai, que certains prédicats conviennent à leurs sujets «*secundum quid*», c'est-à-dire, dans un sens tout à fait métaphorique: on parle ainsi d'un pré riant, de la fleur des ans, etc... Mais d'autres prédicats conviennent aussi à leurs sujets «*secundum quid*», c'est-à-dire, véritablement et proprement: ainsi, l'accident est un être «*secundum quid*». C'est dans ce dernier sens que nous parlons du médiateur «*secundum quid*». Comme le note Nugno, parmi ces prédicats qui conviennent véritablement à leurs sujets, il en est qui n'exigent pas toujours qu'on leur appose la particule «*secundum quid*», pourvu cependant qu'on n'aille pas joindre expressément et formellement la particule «*simpliciter*». Ainsi, cette proposition: la blancheur est un être, est non moins vraie que cette autre: la blancheur est un être «*secundum quid*»; tandis que celle-ci est tout à fait fausse: la blancheur est un être «*simpliciter*». Il existe toutefois d'autres prédicats qui ne conviennent à leurs sujets que si on leur appose expressément et formellement la particule «*secundum quid*». Cette proposition: l'Abyssin est blanc selon les dents, c'est-à-dire, «*secundum quid*», est vraie, alors que celle-ci serait fausse: l'Abyssin est blanc. Le médiateur «*secundum quid*» dont nous parlons ici est parmi ces prédicats qui n'exigent pas nécessairement qu'on leur appose toujours la particule «*secundum quid*»¹. Comme nous le verrons plus loin, le Christ est le seul médiateur «*simpliciter*» et parfait qui existe entre Dieu et les hommes; la Très Sainte Vierge Marie, les anges, les saints, les prêtres de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, même les simples fidèles², sont à des degrés divers des médiateurs «*secundum quid*»; ils sont tous cependant des médiateurs au sens propre. Bref, médiateur au sens propre se divise en médiateur «*simpliciter*» et médiateur «*secundum quid*»³.

§ III.—LE PRÊTRE, MÉDIATEUR EN ACTE PREMIER.

Tout prêtre est un médiateur entre Dieu et les hommes. En lui nous voyons donc la raison d'intermédiaire et la fonction d'unificateur. Comme tout intermédiaire, il se distinguera des deux termes donnés, tout en ayant avec eux quelque chose de commun; à titre d'intermédiaire dynamique, il

1. Cf. D. Nugno, O.P., *Tractatio in tertiam partem Summæ theologiæ D. Thom. Aq.*, T. II, Romæ, 1682, p. 23, a. 1.

2. Cf. E. Masure, *Le Sacerdoce et l'Action Catholique* dans *La Vie Spirituelle*, XLIX (1936), p. 252.

3. Cf. C. Friethoff, O.P., op. cit., p. 14: «... Unde præcipue sacerdotes N. T. sunt hujusmodi mediatores ex officio, licet tamen simplices fideles præsertim per orationes, merita et satisfactiones de congruo inter hujusmodi mediatores «*secundum quid*» enumerari possint et debeant».

aura aussi la puissance de jouer un rôle à l'égard des deux extrêmes, de les unir et de les pacifier. Il sera ainsi véritablement médiateur en acte premier.

A n'en pas douter, le prêtre est distant de Dieu par sa nature humaine: il est, en effet, pris d'entre les hommes: il se distingue aussi de ses semblables par une *certaine consécration* qui le transfère, pour ainsi dire, en la propriété de Dieu, en l'investissant d'une dignité et d'une puissance nouvelles. Distant de Dieu et des hommes, le prêtre a cependant avec ces deux extrêmes quelque chose de commun. Cela même qui le distingue des hommes le rapproche de Dieu, et pareillement ce qui le distingue de Dieu le rapproche des hommes. Cette consécration ou puissance que nous lui avons attribuée l'unit à Dieu en le séparant des hommes, cette communauté de nature qu'il garde avec ses frères le sépare de Dieu en l'unissant aux hommes.

En quoi consiste cette consécration qui élève ainsi un homme, au-dessus de ses semblables et le constitue chef en matière religieuse? Elle variera évidemment au cours des âges et sera plus ou moins parfaite selon l'intimité et l'étendue des relations des sociétés avec la divinité.

Dans l'antiquité païenne, le prêtre est désigné par un droit de naissance, par une élection du peuple ou encore par une délégation royale; il est investi d'une mission officielle et d'un certain pouvoir pour représenter la société religieuse. Cette investiture est accompagnée, dans les sacerdoces organisés, de rites extérieurs qui symbolisent une certaine purification, une consécration, la collation d'un pouvoir quelconque¹. Mais cette consécration et cette puissance ne sont que des simulacres: il ne peut y avoir de députation authentique au culte des faux dieux.

Dans les sociétés simples et primitives qui rendent un culte au vrai Dieu, le sacerdoce est tout naturellement confié au chef des différents groupes sociaux, au père de famille, au patriarche et au roi, et le pouvoir spirituel accompagne toujours le pouvoir temporel. Cette puissance n'implique aucune forme intrinsèque dans l'âme de ceux qui la détiennent, mais se réduit à une pure dénomination extrinsèque².

Avec la Loi mosaïque, apparaissent les prêtres surnaturellement choisis pour représenter le peuple de Dieu. Le pontife hébreu est l'homme de Dieu; il est consacré, oint pour le service des autels; il est purifié et uni à Yahweh. Il est certain que le rite extérieur du cérémonial judaïque *ne porte pas en lui-même* une vertu capable de purifier l'âme, et qu'il ne signifie pas que quelque chose est produit par Dieu au moment précis de son administration; en cela, les sacrements de la Loi ancienne resteront toujours loin des sacrements de la Loi évangélique. Nous pouvons nous demander toutefois si l'élection divine des ministres de l'Ancienne Alliance, élection qui est rendue sensible par des onctions et une investiture solennelle, implique une qualité intrinsèque dans l'âme du consacré, ou bien si le pouvoir sacerdotal conféré

1. Cf. J. Grimal, S.M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 4e éd., Paris, Beauchesne, 1926, p. 38-48.

2. Les Carmes de Salamanque croient à l'existence d'un rite extérieur qui consacrait les prêtres sous la Loi de nature, cf. *Curs. theol., De Sac. in Communi*, T. XVII disp. 3, dub. 3, n. 36.

aux fils d'Aaron se ramène, en définitive, à une simple députation morale entièrement extrinsèque ?

Mais, dira-t-on, pourquoi douter ? Il est depuis longtemps établi que les prêtres de la Nouvelle Loi ont un caractère imprimé dans l'âme, et que les prêtres juifs n'en ont pas. Cela est vrai. Cependant, parce qu'ils n'ont pas de caractère, s'ensuit-il nécessairement qu'ils ne possèdent aucune forme intrinsèque qui les rapproche de Dieu ? Ils sont des consacrés, eux aussi : « Fais venir auprès de toi Aaron et ses fils du milieu des enfants d'Israël, dit le Seigneur à Moïse, pour qu'ils soient prêtres à mon service¹ ; parce que Dieu les a sanctifiés, parce qu'ils sont les consacrés de Yahweh, ils seront purs »². Cette consécration paraît bien être une puissance. Quelle est au juste la nature de cette puissance en matière de religion et de culte ; députation purement extérieure ou qualité réelle déposée dans l'âme du consacré ? Voilà comment se pose la question.

Saint Thomas, parlant de la consécration en général et de la consécration des vases sacrés et des temples, ne craint pas d'employer de fortes expressions, comme celles-ci par exemple : « La consécration de ces objets confère une certaine vertu spirituelle par laquelle ils deviennent aptes au culte divin³. Elle donne une certaine idoneité pour les sacrements⁴ ; cette consécration demeure perpétuellement dans la pierre »⁵.

Cajetan donne de ces différents textes un commentaire assez curieux. A propos de cette « vertu spirituelle » dans les objets consacrés, il faut se garder de deux exagérations. La première serait de croire que cette consécration est une œuvre purement humaine, ne conférant rien « secundum rem » à la chose députée au culte divin. La seconde serait de soutenir que, par la consécration, la chose a acquis une vertu spirituelle, qui est une certaine qualité intentionnelle comme l'intention de la couleur dans l'air. La vérité, selon Cajetan, tient ici encore le juste milieu. Par cette consécration, la chose acquiert « une vertu spirituelle *inchoative*, qui est une habileté à exciter en nous la révérence et la dévotion »⁶.

S'il est vrai qu'un être inanimé puisse ainsi recevoir, du fait de sa consécration, une qualité intrinsèque, pourquoi l'acceptation divine des prêtres de l'Ancienne Loi n'impliquerait-elle pas dans l'âme de ces êtres, doués de raison et libres, une réalité nouvelle véritablement produite par Dieu ? La consécration qui a lieu sous la Loi nouvelle comporte, il est vrai, un certain réalisme surnaturel évidemment supérieur à celui des époques précédentes ; mais on peut toujours, semble-t-il, admettre des degrés et des nuances dans la consécration. Et puis, la religion de l'Ancien Testament se réduit-elle à

1. Ex., 28, 1 ; Lev., 8, 1.

2. Lev. 21, 1, 15. Ex., 30, 18-21.

3. *Sum. theol.*, III, q. 83, a. 3, ad 3.

4. *Sum. theol.*, III, q. 82, a. 1, ad 4.—In IV Sent., dist. 23, q. 2, a. 4.

5. Cf. *Sum. theol.*, III, p. 83 a. 3, ad 3 ; I-II, q. 102, a. 5, ad 8 ; II-II, q. 88, a. 11, c. —In IV Sent., dist. 23, q. 2, a. 4 ; dist. 4, q. 1, a. 3, qc. 4 ; dist. 2, q. 1, a. 2, ad 9 ; dist. 24, q. 2, a. 1, qc. 2, sol.

6. *Comm. in III*, q. 83, a. 3.—Salmant., op. cit., disp. 5, dub. 4, n. 61.

une figure pure et simple, comme un portrait que je compare à la réalité; ou bien a-t-elle, malgré ses déficiences et ses imperfections, un être véritable et propre?

Pour trouver la solution de cette difficulté, voyons donc d'abord ce que nous pouvons déduire des textes où saint Thomas parle directement des prêtres de l'Ancienne Loi; nous dirons ensuite ce qu'il faut penser de cette «vertu spirituelle» des objets consacrés.

Le Docteur Angélique attribue aux prêtres anciens une puissance s'étendant aux figures des choses spirituelles:

«La puissance des prêtres de l'Ancien Testament, dit-il, ne s'étendait pas aux choses spirituelles, mais aux figures des choses spirituelles, et c'est pourquoi, selon d'autres, on doit dire qu'ils n'avaient pas les clefs, mais en eux était la figure des clefs¹; ils n'avaient pas les clefs du ciel, mais les clefs du tabernacle terrestre²; ils n'avaient pas de puissance spirituelle parce que, par les sacrements de la Loi, les hommes étaient purifiés non des fautes mais des irrégularités, pour pouvoir entrer dans un tabernacle fait de main d'hommes³.

Plus expressément, peut-être, l'auteur de la *Somme* affirme ne voir dans cette sanctification des fils d'Aaron qu'une députation au culte divin:

«Cette sanctification du prêtre (ancien) et de ses fils, de leurs vêtements ou de n'importe quelle autre chose par l'aspersion du sang, n'était rien autre qu'une députation au culte divin et l'éloignement des empêchements pour la purification de la chair⁴.

Les commentateurs ne tiennent pas un langage différent. Pour Jean de Saint-Thomas, si le caractère sacramentel n'est pas quelque chose d'imprimé dans l'âme, «il ne diffère pas de la députation extrinsèque du juge et du prêtre de l'Ancienne Loi»⁵.

Les théologiens de Salamanque mettent en regard la puissance sacerdotale de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, pour conclure dans le premier cas à une pure députation extrinsèque⁶.

Malgré la force des expressions de saint Thomas et les explications surprenantes de certains commentateurs à propos de la «vertu spirituelle» des vases consacrés, il faut avouer que Cajetan et les Carmes de Salamanque semblent, en définitive, repousser l'idée d'une vertu inhérente aux objets eux-mêmes. «Il ne faut pas imaginer, dit Cajetan, une certaine forme indélébile dans les vases sacrés ou dans les vêtements»⁷. Cette «vertu spiri-

1. Suppl., q. 19, a. 1. c.

2. Ibid., ad 1.

3. Ibid., ad 3. Le Pape Pie XI, dans sa récente Encyclique sur le sacerdoce catholique, Noël 1935, écrit ces lignes: «Et cependant ce sacerdoce ancien tirait uniquement sa majesté et sa gloire du fait qu'il était une préfiguration du sacerdoce chrétien, du sacerdoce du Nouveau et Éternel Testament, confirmé par le sang du Rédempteur du Monde, de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme», Traduction française, Typis Polyglottis Vaticanis, 1935, p. 6.

4. I-II, q. 103, a. 2, ad 1.

5. Curs. theol., *De Sac. in Genere*, T. IX, q. 63, disp. 25, a. 2, n. 20.

6. Op. cit., disp. 5, dub. 2, n. 15.

7. Comm. in II-II, q. 88, a. 1.

tuelle» ne saurait signifier, selon les Carmes de Salamanque, une forme réelle imprimée aux objets, mais bien plutôt une députation extrinsèque¹.

D'après ce qui précède, il n'est pas téméraire de soutenir que la puissance du prêtre juif n'était qu'une *puissance morale, dénomination extrinsèque*, n'impliquant pas une qualité réelle dans l'âme du consacré. Gardons-nous cependant de croire que le sacerdoce judaïque n'était que métaphorique. S'il n'avait pas de puissance sur les choses spirituelles elles-mêmes, le prêtre ancien en avait au moins sur les figures des choses spirituelles.

N'allons pas croire non plus que le sacerdoce primitif et le sacerdoce d'Aaron étaient absolument sur le même pied. Rappelons-nous que Dieu lui-même est intervenu sous la Loi écrite, qu'il a donné lui-même aux Juifs sacrements et sacrifices, qu'il a enfin déterminé dans le détail les cérémonies saintes du peuple d'Israël².

§ IV.—LE PRÊTRE, MÉDIATEUR EN ACTE SECOND.

Le prêtre, qu'il s'agisse de la Loi de nature ou de la Loi écrite, est revêtu d'une certaine puissance en matière religieuse. Mais il ne possède cette puissance que pour agir, pour devenir médiateur en acte second. A lui de transmettre aux hommes les choses de Dieu, à lui de faire monter vers le ciel les choses des hommes. Médiation ascendante et descendante, quis'accomplit surtout par l'acte principal du culte extérieur, par le sacrifice auquel le prêtre est *essentielement ordonné*. «Le sacrifice, disent les théologiens de Salamanque, est l'acte principal du sacerdoce et à ce point essentiel, que sans relation au sacrifice le sacerdoce ne peut exister»³. La fonction spécifique de la médiation sacerdotale, c'est l'offrande du sacrifice, si bien qu'en définitive le prêtre n'est autre qu'un «médiateur chargé d'offrir les sacrifices de l'humanité»⁴. Il a été élu et consacré avant tout pour le sacrifice, et tous ses autres pouvoirs dérivent de l'autel. Il ne transmet aux hommes les bienfaits divins que parce qu'il a été d'abord le médiateur de

1. Op. cit., disp. 10, dub. 1, n. 6. Cf. Joan, a. S. Thomas, op. cit., q. 63, disp. 25, a. 2, dub. 2, n. 96: «...Sicut nisi oleum sit benedictum ab episcopo, non potest confici sacramentum extremæ-unctionis, nec confirmationis; et tamen benedictio illa nihil ponit in oleo.»

2. Dans son livre sur le sacerdoce du Christ, J. Scheller, tout en admettant que les prêtres de l'Ancienne Loi étaient de vrais prêtres, affirme cependant qu'ils n'étaient pas de vrais médiateurs. Ceci nous paraît inadmissible en raison même de la définition que nous avons donnée du prêtre. Pour nous, tout prêtre au sens propre est médiateur, bien que l'inverse ne soit pas vrai. On peut être médiateur, en effet, sans être prêtre. Les prophètes de l'Ancienne Loi étaient de véritables médiateurs, ils n'étaient pas prêtres. Voici les deux textes de Scheller: «Es gab nicht bloss in der Offenbarungs-religion des Alten Bundes, sondern in der Patriarchenzeit ein wahres Priestertum» (op. cit., p. 395). «Die Lehre vom Mittler zwischen Gott und Menschen bringt der Neue Bund in Christus. Im Alten Bund kann von einem eigentlichen Mittler nicht gesprochen werden. Nur im übertragenen Sinne kann von Mittlern die Rede sein» (op. cit., p. 99).

3. Curs. theol., *De Incarnatione*, T. XVI, disp. 31, dub. 1, n. 3: «Est namque præcipuus sacerdotii actus offerre sacrificium et adeo essentialis, ut absque ordine ad illud nequeat sacerdotii ratio consistere, ut satis efficaciter colligitur ex verbis Apostoli...»

4. E. Mura, *Le Corps Mystique du Christ*, T. II, Paris, Blot, 1954, p. 29.

la prière du monde par l'offrande du sacrifice¹. C'est que le sacrifice «tient aux entrailles mêmes de la création»², et qu'il exprime à lui seul, dans une merveilleuse synthèse, tous les devoirs de l'humanité envers Dieu: adoration, actions de grâces, demande et, après le péché, réparation. Le sacerdoce proprement dit est celui qui est corrélatif à ce sacrifice, acte du culte extérieur et public.

Aux premières heures de l'humanité, durant la période patriarcale et mosaïque, les prêtres ont fait ruisseler le sang des victimes animales sur les autels, sans parvenir cependant à réconcilier parfaitement le ciel et la terre. Ces hosties sont trop imparfaites, l'homme le sent bien, ces sacrifices sont trop impuissants; ils ne sont que la figure et l'annonce de la réalité future. Au fond des cœurs gît une invincible espérance, et l'on entrevoit dans le lointain des âges le prêtre par excellence, la victime pure et sans tache qui sera agréée de Dieu et mettra fin à l'angoisse de la conscience humaine. Cette victime et ce prêtre, c'est Jésus-Christ, dont nous devons maintenant étudier avec amour le divin sacerdoce.

1. A propos de cette relation essentielle du sacerdoce au sacrifice, on pourra consulter: Th. Pègues, O.P., *Commentaire litt. de la Somme théologique*, T. XII, Toulouse, 1907, p. 155.—F. Prat, S.J., op. cit., p. 452.—A. Tanqueray, *Les Dogmes générateurs de la piété*, 4e éd., Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1931, p. 155.—B. Durst, O.S.B., *De Characteribus sacramentalibus*, dans *Xenia thomistica*, T. II, Romæ, 1925, p. 569.

N.B.—Nous ne pouvons donc pas admettre l'opinion de Scheller qui prétend que le sacrifice n'est pas un élément essentiel du sacerdoce;: «...Danach findet sich als vierte Aussageweise eine notwendige Eigenschaft als besondere Eigentümlichkeit im Priestertum, das Opfer. Es folgt notwendig aus dem Element des Priesters als Mittler, gehört aber nicht zum Wesen selbst... Das wesentliche Element ist das Mittlersein, das unwesentliche, aber notwendige Element ist das Opfer» (op. cit., p. 79).

2. J.-M. Buathier, *Le sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1922, p. 37.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE SACERDOCE DU CHRIST

ARTICLE I.—EXISTENCE DE CE SACERDOCE.

«Vous n'avez voulu, dit le Christ en entrant dans le monde, ni sacrifice, ni oblation, mais vous m'avez formé un corps. Vous n'avez agréé ni holocaustes, ni hosties de péché; alors j'ai dit: me voici, je viens, ô Dieu, pour faire votre volonté...; c'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation que Jésus-Christ a faite, une fois pour toutes, de son propre corps»¹. Telles sont les paroles par lesquelles l'Apôtre marque le passage du sacerdoce antique à celui de Jésus-Christ. Le sacerdoce du Christ n'est pas la suite du sacerdoce lévitique: il est par lui-même un commencement. Le Christ n'appartient à aucune race sacerdotale: il n'a pas de prédécesseur ni de successeur; il n'a eu que des figures, il aura des ministres.

Que le Christ soit vraiment prêtre, la Sainte Écriture² et toute la Tradition le proclament hautement³. La doctrine du sacerdoce du Christ est d'ailleurs un article de foi, imposé à la croyance des fidèles par le Concile d'Éphèse et le Concile de Trente. «La Sainte Écriture, dit le Concile d'Éphèse, rappelle que le Christ s'est fait Pontife et Apôtre de notre confession. Il s'est offert pour nous, en odeur de suavité, à Dieu le Père. Si donc quelqu'un dit que le Verbe de Dieu lui-même ne s'est pas fait notre Pontife et notre Apôtre... qu'il soit anathème!»⁴. Le Concile de Trente parle du Christ en ces termes: «Il a fallu, Dieu le Père des miséricordes l'ordonnant ainsi, qu'un autre prêtre selon l'ordre de Melchisédech surgît, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui pût consumer tous ceux qui devaient être sanctifiés et les conduire à la perfection»⁵.

Le Christ est prêtre, c'est l'enseignement formel de l'Église. S'il est prêtre, il est donc aussi médiateur, puisque, nous l'avons vu, la condition première de tout prêtre est d'être médiateur entre le ciel et la terre. Bien plus, il est le seul médiateur entre Dieu et les hommes: «Il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme»⁶.

1. Hebr., 10, 4-10.

2. Ps. 109.—Hebr., 4, 10.

3. S. Ambr., *De Fide*, III, 87 (PL, XVI, 652).—S. Leo M. *Serm.* LIV, 3 (PL, XLIV, 359-360).—Clem. Rom., Cor., XXII, XXXVI, LIV.—S. Ignat., *Philadelp.*, IX, 1; *Magnes*, X, 3.—S. Polcarp. II, 1; VI, 2; XII, 2.—S. Just., *Dialog.*, 162, 110, 115, 126.

4. Denz., 122.

5. Denz., 938.

6. I Tim., 2, 5.

ARTICLE II.—NATURE DE CE SACERDOCE.

Dans le Christ, médiateur entre Dieu offensé et l'humanité coupable, nous pourrions aussi distinguer, à la suite du Docteur Angélique, la raison d'intermédiaire et la fonction d'unir. Les grandes lignes que nous avons esquissées plus haut, nous allons les retrouver ici, mais dans un ordre supérieur et transcendant. Il ne faut pas prétendre ajuster exactement et, pour ainsi dire, mathématiquement les faibles concepts de l'intelligence humaine à la réalité surnaturelle; il faut se contenter d'appliquer, d'une façon analogique seulement, à cette réalité, toujours entourée de mystères, les données philosophiques et rationnelles.

§ I.—LE CHRIST, MÉDIATEUR EN ACTE PREMIER.

Comment le Christ, personne unique joignant dans une même étreinte la nature divine et la nature humaine, est-il médiateur en acte premier? C'est le problème qu'il faut résoudre pour le moment.

Il importe d'éviter deux erreurs qui se rattachent par le fond aux hérésies de Nestorius et d'Eutychès. Un courant théologique a soutenu au temps de la Réforme, ayant à sa tête Franciscus Stancarus, que le Christ est médiateur en raison de la seule nature humaine, et que le suppôt divin n'est aucunement requis à l'œuvre rédemptrice¹. Péchant par excès contraire, les Calvinistes ont affirmé que le Christ est médiateur en tant que Dieu. La vérité est que le Christ est médiateur *formellement en tant qu'homme*, ou en raison de sa nature humaine; mais cette nature humaine doit à la nature divine la dignité suréminente qui la place au-dessus des hommes et lui permet d'avoir accès auprès de Dieu. En d'autres termes, le Christ est médiateur en acte premier en raison de sa nature humaine, placée entre Dieu et l'humanité par la grâce d'union et la grâce capitale.

Le Christ est médiateur en acte premier en tant qu'homme. C'est, en effet, dans sa nature humaine que s'insèrent les qualités qui vont le rendre véritablement médiateur par excellence entre Dieu et les hommes. Il sera distant des deux extrêmes et aura avec eux quelque chose de commun. Par la grâce d'union et la grâce capitale, il se rapproche de Dieu; par sa nature humaine, il garde avec les hommes, ses frères, des traits de ressemblance.

Du seul fait de la grâce d'union, l'humanité du Christ, sans subir de changement dans son essence même, est pourtant rapprochée de la divinité de la façon la plus intime et la plus étroite qui se puisse concevoir; elle devient l'humanité du Verbe en qui elle est personnalisée. Ce n'est pas Dieu qui est changé par l'union hypostatique, c'est la créature qui en s'unissant à Lui a subi une mutation². Qu'est-ce à dire?

De l'union de ces deux extrêmes, la nature divine et la nature humaine, résulte une relation réelle. Cette relation ne peut être réelle que du côté de la nature humaine, puisque la nature divine est immuable. Le fondement

1. Cf. Bellarm., Controv., lib. I, *De Christo mediatore*.

2. *Sum. theol.*, III, q. 1, a. 1, ad 1.

de cette relation ne paraît pas être un nouveau mode substantiel créé, qui viendrait s'ajouter à la nature humaine et rendre compte de sa mutation et de sa prise de possession par le Verbe¹. On doit le chercher plutôt dans l'humanité du Christ, pour autant qu'elle est réellement changée, en devenant passivement en étroite dépendance de la subsistance du Verbe et en communication de son être personnel. L'union implique une certaine relation et toute relation, si ce n'est pas une relation fondée sur la quantité, jaillit d'une mutation qui peut être une action ou une passion. Même dans le cas d'une mutation qui n'est qu'une simple passion, il y a union et cette union consiste précisément dans l'état de dépendance du patient vis-à-vis de l'agent. Le fondement de la relation dans l'union hypostatique, c'est donc la nature humaine du Christ, en tant que, privée de sa personnalité, elle est élevée passivement et mise sous la dépendance et en communication de l'être personnel du Verbe. Pour résumer, disons que l'union hypostatique, considérée du côté de la nature humaine, est une *réalité créée*, produite véritablement dans le temps. Cette réalité n'est pas autre chose que «la relation de la nature humaine à la nature divine, définie précisément par cette élévation passive de la nature humaine à l'être personnel du Verbe, puisant dans cette élévation, comme en sa cause, tout son être et toute sa réalité et constituant en définitive l'union»².

On voit mieux maintenant comment par l'Incarnation l'humanité du Christ est placée, pour ainsi dire, aux frontières mêmes de la divinité. Cette humaine nature est devenue la chose, la propriété de Dieu, «Dans le Christ où la nature humaine est jointe à la divinité dans l'unité de suppôt, il se trouve, dit saint Thomas, une pleine et parfaite union à Dieu... Le Christ fut donc plein de grâce, non pas en ce sens qu'il reçut un don gratuit spécial, mais en ce sens qu'il était Dieu lui-même... Le Christ, Dieu l'a sanctifié pour qu'il fût Fils par nature, uni personnellement au Verbe de Dieu»³.

Enracinée déjà dans la divinité par la grâce d'union, la nature humaine du Christ reçoit l'achèvement de sa perfection avec la grâce habituelle. Cette dernière grâce est une conséquence de la première; elle en est l'épanouissement. La grâce d'union a eu pour résultat, nous l'avons vu, d'élever la nature humaine à l'être personnel du Verbe et de l'unir ainsi substantiellement à Dieu. Mais les facultés humaines du Christ, tout comme l'essence même de son âme, ne sont pas changées. Avec la seule grâce d'union, le Christ ne peut atteindre Dieu dans le mystère de sa vie intime, ni prendre conscience même de sa dignité d'Homme-Dieu, ni jouir de la vision béatifique à laquelle il a droit. Dieu devait à sa sagesse de répandre à flots dans cette âme humaine la vie surnaturelle, la plénitude de la grâce sanctifiante, prolongement nécessaire de la grâce d'union. Cette grâce d'union fera en sorte que la grâce sanctifiante soit en même temps, et par voie de conséquence, une grâce capitale; en effet, la grâce sanctifiante tombe sur une nature déjà placée au faite de la création. Cette grâce sanctifiante ajoute

1. S. Thomas, In III Sent., dist. 2, q. 2, a. 2, sol. 1.

2. Cf. Ch.-V. Héris, O.P., *Le Verbe Incarné*, T. I, Éditions de la *Revue des Jeunes*, Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1927, Appendice II, p. 295.—Joan. a S. Thoma, *Curs. theol.*, *De Incarnatione*, T. VIII, q. 2, disp. 4, a. 3.

3. *Sum. theol.*, III, q. 2, a. 12.

donc à la perfection substantielle de l'humaine nature du Christ la perfection accidentelle qui la rend parfaite, d'une perfection totale.

Ainsi, le Christ est médiateur non seulement en raison de l'élévation de sa nature humaine par la grâce d'union, mais aussi en raison de l'enrichissement de cette même nature par la plénitude de la grâce et de la gloire. Saint Thomas a souligné ce dernier point de vue dans l'article où il établit que le Christ est médiateur en tant qu'homme :

« En tant que Dieu, dit-il, le Christ ne diffère du Père et du Saint-Esprit, ni en nature ni en puissance dominatrice. De plus, le Père et le Saint-Esprit n'ont rien qui ne soit au Fils, en sorte que le Fils puisse transmettre à d'autres, et comme quelque chose venant d'autres que lui, ce qui appartient au Père et au Saint-Esprit. Mais il n'en est pas de même si l'on considère le Christ en tant qu'homme : sous ce rapport, il est distant de Dieu par sa nature, et des hommes par dignité de grâce et de gloire... »¹.

Ainsi donc, ce qui éloigne le Christ-homme de l'un des deux termes le rapproche de l'autre : en effet, c'est son humaine nature, comme telle, qui le rend distant de Dieu et du même coup l'assimile aux hommes dont il a pris toutes les misères, excepté le péché ; mais ces dons incomparables de grâce d'union et de grâce sanctifiante, qui viennent élever et enrichir cette même nature, le jettent dans les bras de Dieu, en l'éloignant, pour ainsi dire, des hommes. Cette nature humaine servira donc admirablement de trait d'union entre les deux parties qui, depuis le péché, sont en guerre : elle est toute désignée pour cela ; elle a vis-à-vis du Père du ciel cette infériorité et cette dépendance nécessaires pour intercéder en faveur des coupables ; elle a aussi, de par sa proximité au Verbe, cette supériorité et cette élévation qui lui permettent de rejoindre Dieu. C'est donc bien en tant qu'homme que le Christ est médiateur. Il ne l'est cependant en plénitude que parce qu'il est Dieu. C'est par sa nature humaine, il est vrai, que le Christ peut poser des actes finis et créés, des actes de médiateur ; mais tous ces actes sont, en dernière analyse, attribuables à la personne et, de ce fait, revêtent dans leur réalité physique une valeur morale infinie. C'est la personne du Verbe qui est le « principe quod » de toute l'activité médiatrice du Christ ; c'est la nature humaine, ornée de la grâce sanctifiante, qui en est le « principe quo » immédiat et prochain.

Nous sommes de la sorte naturellement amené à dire un mot du constitutif formel du sacerdoce du Christ. Les théologiens ne sont pas d'accord sur cette question : les uns voient dans la grâce d'union le constitutif formel de ce sacerdoce, les autres le placent dans la grâce capitale. Qui est en possession de la vérité ? Il ne serait pas facile de le dire nettement. Parmi les grands commentateurs de saint Thomas, peu se sont prononcés là-dessus. Nous croyons pouvoir dire cependant que la plupart des auteurs modernes inclinent du côté de la grâce d'union.

Les théologiens de l'époque présente se croient justifiés de prendre cette position surtout depuis l'Encyclique *Quas Primas* de Sa Sainteté

1. *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2, c.

Pie XI, parue le 11 décembre 1925, et depuis une allocution solennelle prononcée par le même Pape le 28 décembre 1925, à l'occasion du seizième centenaire du Concile de Nicée¹. Dans cette Encyclique sur le Christ-Roi, le Pape assigne comme fondement de la puissance royale du Christ l'union hypostatique. Or le Christ est constitué prêtre et roi par une seule et même réalité, comme on le chante dans la préface de la messe du Christ-Roi:... «*Aeternus Deus, qui... D. N. J. C., Sacerdotem æternum et universorum Regem, oleo exultationis unxisti...*» Plusieurs théologiens de marque, tels que les Père Hugon et Garrigou-Lagrange, O.P., insistent aussi sur la portée des paroles prononcées dans l'allocution solennelle du 28 décembre 1925: «C'est uniquement, dit le Pape, parce que l'*Omoousios*, le Fils consubstantiel du Père, proclamé à Nicée, s'est incarné, que se répandit et se répand en Jésus-Christ, inépuisable et infinie, cette onction que les théologiens appellent substantielle, qui le consacrait prêtre»².

L'exposé qui précède a fait prévoir la conclusion à laquelle nous devons logiquement arriver: la grâce d'union consacre substantiellement l'humanité du Christ et le constitue formellement prêtre et médiateur par excellence entre Dieu et les hommes; cette grâce d'union exige cependant moralement la grâce sanctifiante qui permet au Christ d'exercer pleinement son rôle sacerdotal.

Le prêtre est essentiellement un médiateur: la forme qui le constitue médiateur est donc celle qui en même temps le constitue prêtre. Or, nous croyons l'avoir démontré plus haut, par la grâce d'union, le Christ est substantiellement médiateur entre Dieu et les hommes. Par elle aussi, il est déjà consacré prêtre dans sa nature humaine. En raison même de son union personnelle au Verbe divin, le Christ est le saint par essence, le médiateur et le prêtre par excellence, seul capable d'offrir à Dieu un sacrifice d'un prix infini au nom de l'humanité pécheresse. Sa consécration n'est pas une qualité accidentelle qui viendrait se greffer sur son âme et ses facultés, c'est une grâce substantielle qui pénètre et imbibé toute son humanité³.

1. Cf. Texte complet dans *Civiltà Cattolica*, I (1926), p. 182.

2. Cf. *Civiltà Cattolica*, loc. cit.: «E unicamente perche l'omoousios di Nicea si è incarnato... che si effuse e effonde inesauribile ed infinita, in Gesù Christo, quella che i teologi chiamano unzione sostanziale, che lo consacrava sacerdote in eterno.»—Cf. E. Hugon, *Tractatus dogmatici*, 8 ed., T. II, Paris, Lethielleux, 1931, p. 631.—Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur et son Amour pour nous*, Éditions Juvisy du Cerf, Seine-et-Oise, 1933, p. 290.

3. La grâce d'union est le constitutif formel du sacerdoce du Christ, telle est, avons-nous dit, l'opinion d'un bon nombre de théologiens; nous énumérons ici les principaux: Gonet, *Clypeus theol., De Inc.*, T. IV, disp. 22, a. 3—Bérulle, *Oeuvres de Bérulle*, Préface, p. 103; cf. Bourgoing, *Méditations sur les vérités et excellences de J.-C. N.-S.*, T. I., Paris, 1906, p. 188.—M.-J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, T. IV, Freiburg i. Br., 1882, p. 420.—N. Gihl, *Les Sacrements de l'Eglise catholique*, T. I., Paris, Lethielleux, 1900, p. 141.—J. Franzelin, S.J., *De Verbo Incarnato*, 5e éd., Romæ, 1902, p. 447.—L. Janssens, *Summa theologica*, T. IV, Freiburg i. Br., 1901, p. 828-829.—Fr. Mugnier, *Le Sacerdoce du Christ, du prêtre et du chrétien*, dans *Christus*, IX, (février 1934), p. 113.—P. Schwalm, O.P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, 7e éd., Paris, Lethielleux, 1910, p. 476-478.—A. Michel, Art. «Jésus-Christ» dans le *Dict. théol. cat.*, VIII (1925), col. 1239.—M. de la Taille, S.J., *Mysterium Fidei...* Paris, 1921, p. 649.—R. Garrigou-Lagrange, O.P., *Le Sacerdoce du Christ*, dans *La Vie Spirituelle*, XIV (1926), p. 476-491.—P. Galtier, S.J., *De Inc. ac Redempt.*, Paris, Beauchesne, 1936, p. 424.—J. Grimal, S.M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 4e éd., Paris, Beauchesne, 1926, p. 84.—L. Billot, S.J., *De Verbo Inc.*,

Les théologiens de Salamanque suivent cependant un ordre inverse. Pour eux, le Christ est constitué prêtre formellement par la grâce capitale, dérivée de la grâce d'union. Le sacerdoce du Christ plonge ses racines dans la grâce d'union, mais il trouve son constitutif formel dans la grâce habituelle. Le Christ, disent-ils, est constitué prêtre par la formalité même qui en fait le chef de l'Église; or c'est la grâce habituelle, pour autant qu'elle implique la grâce d'union, qui joue effectivement ce rôle; par elle, le Christ est placé à la tête de l'humanité, par elle aussi, il devient en droite ligne principe immédiat d'opérations sacerdotales¹.

Cette opinion peut invoquer à son appui, avouons-le, certains textes du Docteur Angélique. En effet, lorsqu'il parle du Christ-médiateur, saint Thomas revient souvent sur la «plénitude de grâce et de gloire», et il ne semble mentionner la grâce d'union que comme fondement du sacerdoce du Christ. «Le Christ, dit-il, fut supérieur aux anges non seulement sous le rapport de la divinité, mais même sous le rapport de son humanité, car il possède la plénitude de grâce et de gloire»². Et encore, «si l'on enlève au Christ sa nature divine, on lui enlève par le fait même sa plénitude singulière de grâces, qui lui convient en tant qu'il est le Fils unique du Père»³. C'est la difficulté réelle de ces textes et d'autres encore⁴, qui partage les théologiens en deux camps. Malgré tout, nous l'avons dit, les auteurs semblent plus favorables aujourd'hui à l'opinion qui veut que la grâce d'union soit le constitutif formel du sacerdoce du Christ.

Le Christ, en tant qu'homme, est assurément distant des deux extrêmes, tout en ayant avec eux quelque chose de commun; c'est la conclusion qui se dégage clairement, du moins nous le croyons, de la démonstration précédente. Mais pour être véritablement intermédiaire dynamique ou médiateur en acte premier entre Dieu outragé et l'humanité coupable, il ne suffit pas au Christ d'être placé entre ces deux extrêmes; il faut qu'il ait, en vertu de sa connexion avec l'un et l'autre, le pouvoir de les unir et de les réconcilier.

L'humanité du Christ est parfaite, avons-nous vu, dans l'ordre substantiel comme dans l'ordre accidentel; en effet, la grâce sanctifiante est venue achever en elle ce que la grâce d'union avait si merveilleusement commencé. Or «la puissance, comme dit le Père Hérès, est le complément naturel de la perfection d'un être: elle se mesure sur cette perfection même. Quand un être est parvenu à son plein achèvement, il rayonne au dehors et exerce son influence sur les autres êtres moins parfaits. Il les attire à lui

7e éd., Romæ, 1927, p. 347.—F. Prat, S.J., *La Théologie de saint Paul*, 16e éd., T. II, Paris, Beauchesne, 1927, p. 451.—A. d'Alès, S.J., *De Verbo Inc.*, Paris, Beauchesne, 1930, p. 278.—Al. Janssens, AL. C. I. C. M., *De Sacerdotio et Sacrificio Christi* dans *Divus Thomas* (Piac.), XXXIV (1931), p. 380-381.—A. Ferland, P.S.S., *Commentarius in Summam S. Thomae «De Verbo Incarnato et Redemptore»*, Montréal, Canada, 1936, p. 238.—Cajetan et Jean de Saint-Thomas n'ont rien de très explicite sur ce point. Leur opinion n'est peut-être pas éloignée de celle des théologiens que nous venons de citer; on pourra consulter: Cajet., *Comm. in III*, q. 26, a. 2, ad. 1 et 3.—Joan. a S. Thom., *Curs. theol.*, *De Sacr. in Genere*, T. IX, q. 63, disp. 25, a. 3, n. 3.

1. *Curs. theol.*, *De Inc.*, T. XVI, disp. 31, dub. 1, n. 16.

2. *Sum. theol.*, III, q. 22, a. 1, ad 1.

3. *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2, ad 1.

4. *Ibid.*, q. 22, a. 3, ad 1; q. 26, a. 1, ad 1; q. 22, a. 2, ad 3; q. 24, a. 1 et 2; q. 58, a. 3; q. 59, a. 3.

pour les faire participer de sa propre excellence»¹. Absolument parfaite, cette humanité sera en possession d'une puissance sacerdotale souveraine. Par la seule grâce d'union, le Christ est déjà le grand Religieux de l'humanité, le Liturge par excellence; il peut rendre à son Père le culte parfait qui lui revient. Par la grâce d'union toujours, il est placé à la tête d'une humanité chargée de dettes; il peut en devenir le grand Réparateur et poser des actes dont la valeur satisfactoire sera infinie. Par la grâce d'union enfin, il peut mériter pour les hommes et leur obtenir les biens dont le péché les avait dépouillés.

La grâce sanctifiante donne à cette puissance de premier ordre son ultime complément; elle apporte à l'âme humaine du Christ des richesses de vie surnaturelle et des merveilles de grâce et de gloire. Cette âme peut maintenant rejoindre Dieu par la connaissance et par l'amour; elle est baignée de lumière divine. Les actes du Christ auront désormais non seulement une valeur infinie, mais ils seront aussi des actes surnaturels, puisque leur principe immédiat et prochain sera lui-même surnaturel. Par cette grâce créée, qui est une grâce capitale, le Christ devient effectivement le chef surnaturel de l'humanité, notre tête, notre répondant légitime. Il peut donc répandre sur les hommes, ses frères, ses membres mêmes, la vie divine dont il déborde. Il peut rendre hommage à son Père, intercéder, satisfaire pour les péchés du monde: son adoration, sa prière, sa satisfaction seront aussi les nôtres: «Le chef et les membres sont une même personne mystique; et c'est pour cela que la satisfaction du Christ appartient à tous les fidèles comme à ses membres»².

On comprend mieux encore cette solidarité entre les membres et le chef, quand on songe que la puissance sacerdotale du Christ n'est pas seulement une puissance morale d'intercession, mais qu'elle est aussi, selon l'enseignement thomiste, une puissance physique instrumentale par laquelle la vie divine parviendra jusqu'à nos âmes. Le Christ prie, satisfait et mérite pour nous; son humanité ne restera pas étrangère à la réponse du ciel et à la communication des bienfaits divins; elle deviendra l'organe, l'instrument physique et conscient de la divinité elle-même; elle sera le canal désormais unique de la grâce du salut. «Voilà ce qu'est l'action humaine du Christ; une action où passe Dieu et sa toute-puissance, une action qui transforme les âmes, qui purifie et qui sanctifie»³.

A la vérité, nous sommes bien en droit de conclure avec saint Thomas que le Christ est le plus parfait médiateur en acte premier qui puisse jamais exister entre Dieu et les hommes. Dans le médiateur toutefois, continue le Docteur Angélique, il faut considérer en second lieu son office de liaison, l'acte de transmission à l'un des extrêmes de ce qui appartient à l'autre⁴. Voyons donc comment le Christ exerce ses fonctions de prêtre et de médiateur.

1. *Le Mystère du Christ*. Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, Desclée, 1927, p. 113.

2. *Sum. theol.*, III, q. 48, a. 2, ad 1.

3. Hérès, *op. cit.*, p. 141, et 142.

4. *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2, c.

§ II.—LE CHRIST, MÉDIATEUR EN ACTE SECOND.

Si l'Incarnation consacre le souverain Prêtre et lui confère une puissance sacerdotale hors pair, la Rédemption est la mise en exercice de cette puissance. L'Incarnation est ordonnée à la Rédemption, et ces deux mystères sont intimement et inséparablement liés l'un à l'autre.

Le Christ commence d'exercer son office de médiateur et de prêtre au moment même de sa conception immaculée, et son premier acte est un acte sacerdotal. Son âme, inondée de grâce et de gloire, se tourne amoureusement vers Dieu et s'offre en hostie d'agréable odeur pour expier les crimes de l'humanité pécheresse: «En tête du livre de ma vie, il est écrit que je dois, ô Père, faire votre volonté; ainsi je le veux, parce qu'il vous est agréable»¹. Cette âme voit en clarté toute cette vie d'opprobres et de souffrances qui l'attend, ce sacrifice final vers lequel elle doit s'acheminer; elle accepte avec soumission et amour le décret de Dieu.

C'est le même esprit de religion et d'obéissance parfaite qui présidera aux actes de sa vie mortelle jusqu'à l'oblation suprême du Golgotha. Sur les routes de Galilée, Jésus s'acquitte de ses fonctions sacerdotales. Il communique aux hommes la lumière de la vérité, il apporte au monde le message du ciel. Il se fait le défenseur et le champion de cette doctrine divine que les Pharisiens veulent attaquer. Il ne se contente pas d'éclairer les intelligences, il guérit aussi les âmes et les lave du péché. Souvent il se prosterne devant son Père et fait monter vers lui, «avec cris et avec larmes»².

Tous ces actes cependant ne sont que des préliminaires ou des conséquences du sacrifice du Calvaire, acte central qui commande toute l'activité sacerdotale du Christ. L'acte spécifique de la médiation sacerdotale, nous l'avons dit, c'est le sacrifice. C'est donc principalement sur la Croix que le Christ est médiateur en acte second, et c'est là qu'il pose l'acte définitif et plénier de son divin sacerdoce³. Saint Paul marque bien cette importance de l'oblation sanglante du Christ:

«Comme Grand-Prêtre des biens à venir... c'est avec son propre sang et non point avec celui des boucs et des veaux qu'il pénétra une fois pour toutes dans le sanctuaire, ayant obtenu une rédemption éternelle... Et c'est ainsi qu'il est médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, sa mort ayant eu lieu pour la rédemption des transgressions commises sous le régime de la première alliance, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel promis»⁴.

L'Évangile nous montre que la pensée du Calvaire ne quitte pas l'esprit du Sauveur. Ce sacrifice est le but de sa vie, le point culminant de son existence; il est venu pour lui, il a soif de l'offrir à son Père⁵. Les autres actions de sa vie ont bien une valeur infinie d'hommage et de satisfaction, mais elles dépendent et sont solidaires de cette oblation ultime. C'est à

1. Hebr., 10, 5-7.—Ps. 39, 7-9.

2. Hebr., 5, 7.

3. *Sum. theol.*, III, q. 35, a. 7, ad 1.

4. Hebr., 9, 11-15.

5. Luc. 12, 50: «Baptismo autem habeo baptizari et quomodo coarctor usquedum perficiatur.»; Matth., 16, 21; Marc., 8, 31; Marc., 14, 36; Luc., 22, 42; Joan, 19, 30.

Dieu de déterminer les conditions du rachat et le prix de sa grâce. Ces conditions, l'Écriture et la Tradition sont unanimes sur ce point, sont la Passion et la mort ignominieuse de la Croix; ce prix, c'est le sang même du Fils de l'Homme¹.

«L'offrande d'un objet rendu impropre à tout usage humain, afin de mieux marquer le vouloir de s'en dessaisir et de l'appropriier à Dieu, telle est d'un mot la nature du sacrifice extérieur et cultuel»². Oblation et immolation sont les deux parties essentielles du sacrifice extérieur³. Le sacrifice de la Croix réalise-t-il ces deux conditions? Où est l'oblation, où est l'immolation; où est le prêtre, où est la victime?

Le Christ a offert sur la Croix un véritable sacrifice pour la rédemption du genre humain. Cette doctrine est de foi⁴. Ce sacrifice présente toutefois des caractères particuliers. Fait unique dans l'histoire des sacrifices, au Calvaire le prêtre et la victime sont une seule et même chose.

La matière du sacrifice, c'est la victime et ici la victime n'est autre que le Christ lui-même. «Le sang du Christ qui s'est offert lui-même à Dieu, hostie immaculée, purifiera notre conscience des œuvres mortes pour nous rendre aptes à servir le Dieu vivant»⁵. Victime, le Christ l'est, non pas précisément en tant que blessé, flagellé et mis à mort par les bourreaux, mais bien plutôt par le seul fait qu'il s'offre volontairement en holocauste à la justice de son Père. Ce fut, en effet, un énorme forfait et un véritable déicide que cette crucifixion du Golgotha et Dieu ne l'a pas voulue, il l'a seulement permise. C'est donc à la volonté du Christ qu'il faut s'en rapporter pour trouver la raison de victime dans son sacrifice, et non à celle des bourreaux. Le Christ est l'hostie de son sacrifice, parce qu'il accepte de donner sa vie pour le salut des humains⁶. Le Christ se donne lui-même dans la mort⁷; en se donnant dans la mort, il se donne à Dieu.

Il est aussi le prêtre de ce sacrifice. «Les bourreaux, la méchanceté des Juifs, la trahison de Judas, ne sont que des occasions permises par Dieu, et que le Christ met librement à profit pour couronner son sacrifice. C'est lui qui fait de ce sacrifice sanglant et extérieur l'expression de l'offrande de tout son être intime au Père»⁸. Le Christ est donc véritablement le

1. L'École française du XVII^e siècle a considéré toute la vie du Christ comme un sacrifice unique et ininterrompu de la Crèche à la Croix: ainsi Bérulle, Condren, Olier, Bourdaloue, Bossuet, Thomassin...—Cf. Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Disc., XI^e, n. 4, dans *Oeuvres complètes* publiées par le R. P. Bourgoing, Paris, 1644, Migne, Paris, 1856, col. 360-361. Cette thèse a été reprise par M. Lepin, Cf. *L'Idée du Sacrifice de la Messe, d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, 2^e éd., Paris, Beauchesne, 1926, p. 743.—Cette doctrine ne manque pas de grandeur; elle est même séduisante. Mais les thomistes, en général, reprochent à ses auteurs de ne pas tenir assez compte de l'enseignement de l'Écriture sur la place prépondérante qu'occupe dans la vie du Sauveur le sacrifice de la Croix. On comprendra mieux par ce qui suit pourquoi cette thèse nous paraît insoutenable.

2. Hérís, op. cit., p. 195.

3. *Sum. theol.*, I-II, q. 86, a. 1.

4. Trid., Sess. XII, c. 4; Denz., 938.

5. Hebr., 9, 14.

6. *Sum. theol.*, III, q. 22, a. 2, ad. 1.

7. Joan., 10, 18.

8. Ch.-V. Hérís, O.P., *Le Verbe Incarné*, T. III, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1931, notes explicatives, p. 313.

ministre de son sacrifice; c'est lui qui est la cause principale et efficiente de son oblation immolative et sacrificielle¹.

«Par une seule oblation, le Christ consumma à jamais l'œuvre de notre sanctification»². Saint Thomas résume les fruits de la Passion du Christ en nous disant que par elle nous sommes délivrés du péché et unis à Dieu³. Le péché nous avait apporté l'esclavage et la mort; il nous avait fait perdre les biens surnaturels dont Dieu nous avait gratifiés. Par son oblation sanglante, le Sauveur détruit ce péché et obtient les célestes pardons; il nous affranchit de la servitude honteuse du démon et nous rend la sainte liberté⁴. Délivrance du péché, mais aussi remise de la peine qu'en rigueur de justice nous devons subir, voilà un autre bienfait du sacrifice de Jésus-Christ. Il a voulu porter lui-même nos châtiments et endurer nos douleurs⁵, afin de nous épargner l'éternelle damnation. Mais, comme dit le Docteur Angélique, l'effet propre de la Passion fut la réconciliation avec Dieu et le recouvrement de sa grâce⁶. Nous redevenons les amis de Dieu, «saints, immaculés, sans reproche devant sa face»⁷. Enfin, don suprême, le sang du Christ nous mérite l'entrée dans la gloire immortelle des élus et la vie bienheureuse de l'éternité.

Dans une étude sur le sacerdoce et le sacrifice du Sauveur, il ne faut pas s'arrêter aux événements du Calvaire, qui sont, à vrai dire, le premier acte d'un drame qui s'achève et se couronne par l'entrée triomphale dans la gloire. Le Christ, parce qu'il avait pris le chemin de la souffrance et de la mort, ne cessait pas pour cela d'être le Fils de Dieu. Le Père se devait de recevoir triomphalement cette victime immolée à sa justice et à sa gloire. Le mystère du Sauveur n'est donc pas seulement Immolation et Crucifixion, mais encore Résurrection et Ascension.

Qu'on n'aille pas faire cependant de cette apothéose éternelle un sacrifice proprement dit. Le sacrifice est un acte transitoire et il existe quand il est offert. Or le Christ s'est offert une fois pour toutes au Calvaire, et ce sacrifice est parfait et définitif⁸. D'ailleurs, l'immutation ou changement, élément essentiel à tout sacrifice, ne peut exister dans le Christ glorifié. Toute immutation, même s'il s'agit d'immutation symbolique et mystique, implique une certaine infériorité que l'état glorieux ne saurait admettre. Le Christ n'offre donc pas activement au ciel un sacrifice proprement dit.

Mais comment au ciel Notre-Seigneur demeure-t-il le Prêtre éternel et continue-t-il d'exercer son office de médiateur? «L'office du prêtre comporte deux choses, répond saint Thomas, l'oblation du sacrifice et la consommation de ce même sacrifice»⁹. L'oblation du sacrifice du Christ

1. Cf. *Sum. theol.*, III, q. 47, a. 1; q. 22, a. 2, ad 1; q. 48, a. 3; q. 48, a. 3, ad 3.

2. *Hebr.*, 10, 14.

3. *Sum. theol.*, III, q. 49, a. 1-5.

4. *Rom.*, 6, 7.

5. *Is.*, 53, 4.

6. *Sum. theol.*, q. 49, a. 4, c.

7. *Coloss.*, 1, 21-22.

8. Cf. *Hebr.*, 10, 11-14: «Una enim oblatione, consummavit, in sempiternum sanctificatos».

9. *Sum. theol.*, III, q. 22, a. 5, c.

s'est faite au Calvaire et dans le temps: la consommation du sacrifice est la réalisation de la fin pour laquelle il a été offert. Cette consommation est éternelle, si on considère les biens que le sacrifice rédempteur a mérités au monde: biens impérissables de la grâce et de la gloire. Elle est éternelle encore, si on l'envisage au point de vue actif, c'est-à-dire, dans la mesure où le Christ communique ses bienfaits au monde racheté, et continue d'exercer ses divines influences dans les âmes des élus. Au ciel, le Sauveur est toujours à l'état de victime immolée, et c'est par cette victime, qui ne cesse de montrer à son Père ses glorieuses stigmates, que nous viennent les grâces du salut¹. Au ciel, comme durant sa vie mortelle, son humanité sainte est toujours le canal par où passe la vie surnaturelle qui régénère le monde et l'instrument conjoint de la divinité. Peu importe la distance. Le Christ est notre Chef: ce Chef est Dieu, et pour Dieu il n'y a point de distance.

«La résurrection du Christ est cause efficiente de notre résurrection: l'humanité du Christ, en effet, en tant qu'elle est ressuscitée, est d'une certaine manière instrument de sa divinité, et opère en sa vertu. C'est pourquoi, de même que toutes les autres choses que le Christ en son humanité a faites ou souffertes nous sont, par la vertu de sa divinité, salutaires, de même la résurrection du Christ est cause efficiente de notre résurrection par cette même vertu divine»².

Telles sont les merveilles de ce mystère ineffable qu'est le sacerdoce éternel de Notre-Seigneur Jésus-Christ! L'Incarnation consacre le Pontife suprême et en fait le Médiateur unique entre Dieu et l'humanité; le sacrifice rédempteur, qui est en même temps le sacrifice de l'humanité entière dans son Chef Mystique, est l'expression même de l'Incarnation et l'acte par excellence de l'Homme-Dieu; cette mort apparemment désastreuse n'est pas une ruine ni un effondrement, mais le signal de la victoire et de la consommation d'une œuvre d'amour et de salut. Et pourtant, les merveilles de ce divin sacerdoce sont loin d'être épuisées. Avant de remonter à son Père, le Sauveur voulut, «chose admirable qui nous frappe d'étonnement»³, la perpétuation parmi les hommes de son sacerdoce et de son sacrifice. C'est à l'étude de notre participation au sacerdoce et au sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ que nous pouvons désormais consacrer nos efforts.

1. Hebr., 8, 1-3: «Talem habemus pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in coelis... Omnis pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur; unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat.»—Hebr., 9, 12: «Christus per proprium sanguinem introivit semel in sancta.»—Ibid., 24: «Jesus introivit... in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis.»—Hebr., 7, 24-25: «Hic autem eo quod maneat in æternum, sempiternum habet sacerdotium. Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum; semper vivens ad interpellandum pro nobis.»

2. *Sum. theol.*, III, q. 56, a. 1, ad 3.

3. S. Joan. Chrysost., *De Sacerdotio*, lib. III, 4 (PG., XLVIII, 642).

CHAPITRE TROISIÈME

LE SACERDOCE CHRÉTIEN ET LE CARACTÈRE SACRAMENTEL

Après avoir considéré le sacerdoce de Jésus-Christ en lui-même et dans son exercice, il nous sera plus facile maintenant de comprendre l'enseignement du Docteur Angélique sur le caractère sacramentel, participation de ce sacerdoce souverain. Nous voulons jeter d'abord un coup d'œil sur la physionomie générale du caractère en relation avec le Christ-Prêtre. Cette conception si haute du caractère, nous configurant au sacerdoce du Christ, apporte les plus vives lumières sur l'essence même de la religion chrétienne, et s'accorde dans toutes ses conséquences avec les définitions dogmatiques.

ARTICLE I.—LE CARACTÈRE EN GÉNÉRAL.

D'après le théologien protestant Martin Chemnitz († 1586), le dogme de la production du caractère aurait été inventé de toutes pièces par Innocent III, et serait totalement étranger à l'enseignement traditionnel de l'Église¹. La Réforme a rejeté en bloc la doctrine du caractère comme une fable sortie du cerveau de quelques moines ignorants².

En face de ces négations audacieuses, le Concile de Trente a défini l'existence du caractère sacramentel comme une doctrine révélée et en a précisé la notion. «Si quelqu'un dit que dans trois sacrements, c'est-à-dire, le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, n'est pas imprimé dans l'âme un caractère, c'est-à-dire, un certain signe spirituel et indélébile, d'où ces sacrements ne peuvent être réitérés, qu'il soit anathème»³. Trois points sont ici nettement définis et sur lesquels il ne peut y avoir discussion : à savoir, trois sacrements seulement impriment un caractère, le Baptême, la Confirmation et l'Ordre ; en second lieu, le caractère est un signe indélébile imprimé dans l'âme ; enfin, les sacrements en question ne peuvent être réitérés. Ces données primordiales sont donc admises par tous les théologiens catholiques. Les hypothèses et les systèmes font leur apparition quand il s'agit de déterminer la nature de cette réalité surnaturelle. Les premiers défenseurs de la foi chrétienne ont souvent comparé le caractère au signe militaire, au stigmate des soldats ; d'autre part, cette empreinte mystérieuse semble bien donner une certaine aptitude, une certaine puissance en matière reli-

1. Examen Concilii Tridentini, P. II, in can. 9, sees. VII.

2. Calvin, *Antidotum Conc. Trid.*, ad Sess. VII, can. 9. — Luther, *De Captivitate babil.*, *De sacr. ordinis*, ibid.

3. Sess. VII, c. 9 ; Denz., 852.

gieuse. Comment exprimer avec exactitude l'essence de ce cachet surnaturel ? On a écrit des milliers de pages sur ce sujet depuis le Moyen-Age, et l'entente est encore loin d'être faite¹. Au contraire, la théorie du caractère sacramentel, participation au sacerdoce du Christ, théorie qui pour la première fois fut clairement formulée par l'Ange de l'École, a rallié les suffrages de presque tous les théologiens postérieurs².

Ce dernier aspect de la doctrine du caractère mérite plus qu'une mention rapide. Un examen attentif nous découvrira les richesses théologiques qu'il renferme, et les conséquences pratiques qu'il peut avoir dans la vie du prêtre et du chrétien. Il importe, en premier lieu, de nous rendre compte que le caractère sacramentel *est véritablement* une participation au sacerdoce du Christ, et que saint Thomas a bien raison de faire cette assertion; nous dirons ensuite *comment* le caractère est une participation de ce divin sacerdoce. Existence et nature de cette participation merveilleuse, voilà en deux mots ce qui fera le sujet du présent article.

§ I.—EXISTENCE DE CETTE PARTICIPATION.

1. *Le Caractère députe au culte.*—Dès le début de son traité sur le caractère sacramentel, saint Thomas pose un principe qui doit éclairer singulièrement toute cette question. C'est en fonction de ce principe qu'il envisagera le problème dans son ensemble:

«Les sacrements de la Loi nouvelle, dit-il, sont ordonnés à deux choses, à savoir, au remède contre le péché, et à parfaire l'âme dans les choses qui touchent au culte de Dieu selon le rite de la vie chrétienne. Or quiconque est député à quelque chose de déterminé a coutume d'être marqué d'un signe en fonction de cette chose: c'est ainsi que les soldats qui étaient inscrits pour la milice avaient coutume autrefois d'être marqués de certains caractères corporels, en raison de ce qu'ils étaient députés à quelque chose de corporel. A cause de cela, comme les hommes par les sacrements sont députés à quelque chose de spirituel ayant trait au culte, il s'ensuit que par eux les fidèles sont marqués d'un certain caractère spirituel»³.

Le caractère a donc pour mission de nous rendre aptes au culte institué par Jésus-Christ, et en cela il se distingue très nettement de la grâce; il perfectionne l'âme pour le ministère du culte, telle est l'idée maîtresse exprimée dès les premières lignes de cet exposé doctrinal. C'est en s'appuyant sur la finalité de cette marque spirituelle que saint Thomas veut en chercher la nature et en découvrir les propriétés. Que le caractère soit une puissance, qu'il réside dans l'intelligence, qu'il soit indestructible, qu'il soit imprimé par trois sacrements seulement, pour démontrer toutes ces vérités l'auteur de la *Somme* reviendra sans cesse à son argument capital: le caractère est

1. Salmant, *Curs. theol., De Sac. in Communi*, T. XVII, disp. 5, dub. 2, n. 11: «Post questionem an est, succedit quæstio quid sit character, et non minor occurrit in hujus resolutione theologorum varietas, quam fuerit circa illud primum catholicorum concordia. Immo tam spissa est sententiarum seges, tanta opinionum farrago, ut vel sola illarum recensio fastidium possit afferre».

2. Cf. J. Scheller, op. cit., p. 414: «Seine Lebre (Hl. Thomas) von jedem charakter als Anteiln ahme am Priestertum Christi ist Gemeingut der meisten Kommentatoren geworden».

3. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 1, c.

une certaine empreinte de l'âme en vue de recevoir ou de livrer aux autres ce qui a trait au culte divin¹.

Pour connaître la nature du caractère, saint Thomas porte logiquement ses regards sur le culte divin :

« L'homme fidèle, reprend-il, est d'abord et principalement député à la fruition de la gloire. Et en vue de cette fin, les hommes sont marqués du sceau de la grâce. Secondement, chaque fidèle est député à recevoir ou à livrer aux autres les choses qui appartiennent au culte de Dieu. Et à cette fin est député proprement le caractère sacramentel. Or, dans sa totalité, le rite de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ. Il s'ensuit manifestement que le caractère sacramentel est spécialement le caractère du Christ, au sacerdoce duquel sont configurés les fidèles par les caractères sacramentels... »².

Arrêtons-nous un peu à la mineure de cet argument. C'est bien là, en vérité, le nœud de la question : s'il est prouvé que le culte chrétien dérive du sacerdoce de Jésus-Christ, nous n'aurons aucune peine à admettre que le caractère, qui nous rend sujets et ministres de ce culte, est lui-même en relation très intime avec ce divin sacerdoce.

2. *Le culte découle du sacerdoce du Christ.* — Au moment où le Christ meurt sur le Golgotha, s'achève la Rédemption du genre humain et prend naissance le culte de la religion nouvelle. Ce jeune Chef, Tête de l'innombrable Corps Mystique, a brisé tous les autels des siècles précédents, et son sacrifice est désormais le seul qui puisse être agréé de Dieu le Père. Le Christ est l'unique Religieux qui ait le droit de paraître devant la majesté divine.

Ce sacrifice toutefois est un événement trop tragique et trop cruel pour qu'il soit question de le répéter. Il a été d'ailleurs parfait et pleinement suffisant. Mais alors cette oblation sanglante aura-t-elle eu pour conséquence fâcheuse de faire disparaître le sacrifice de la surface de la terre et de priver ainsi à tout jamais la religion nouvelle d'un élément qui paraît bien être essentiel au culte ? Les fruits de la Rédemption nous viendront-ils, en outre, directement sans les signes et les symboles jusque-là si chers au cœur de l'humanité ? En d'autres termes, le culte récemment établi sera-t-il tout intérieur et privé de symboles sanctificateurs, ou bien l'homme continuera-t-il de s'unir à Dieu par le moyen des rites et des gestes sacrés ? Sans doute, pour recevoir les bienfaisantes influences de la Rédemption opérée par le Christ, il faudra d'abord croire en lui³. Mais le Sauveur, qui commande à tous les hommes d'offrir à Dieu le culte qu'il est venu inaugurer lui-même, se contentera-t-il de l'effort isolé de leur foi, ou bien exigera-t-il davantage ? C'est bien de la sorte, en effet, que le problème se pose. Le culte rendu par le Christ est le seul qui compte maintenant. Il a été rendu une fois pour toutes dans sa réalité historique au Calvaire. Les hommes doivent se l'approprier. Comment renouveler ce culte dont la perfection semble répugner à tout recommencement, et comment le renouveler à la façon humaine, c'est-à-dire, sensible ?

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 1-6.

2. *Loc. cit.*, a. 3, c.

3. Joan. 3, 14-15; Rom., 3, 25-26; Gal., 3, 22, 26; Phil., 2, 3, 9.

Le Christ, qui était Dieu, a merveilleusement résolu le problème. Afin de perpétuer son culte ici-bas, il a enfermé son mystère et son sacrifice dans un rite efficace, il a institué la sainte Eucharistie, à la fois sacrifice et sacrement de la Nouvelle Loi.

«Après avoir célébré la Pâque ancienne, que la multitude des fils d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, Notre-Seigneur se constitua lui-même la Pâque nouvelle pour être immolé par l'Église sous des signes sensibles par le ministère des prêtres, en mémoire de son passage de ce monde à son Père, lorsque par l'effusion de son sang, il nous racheta pour nous arracher à la puissance des ténèbres et nous emmener dans son royaume»¹.

La terre possède ainsi le sacrement de la Rédemption; elle peut désormais renouveler jusqu'à la fin des siècles le sacrifice unique du Calvaire et exprimer d'une façon sensible sa religion.

Le Christ cependant ne s'est pas contenté de nous léguer cet héritage déjà si précieux de la sainte Eucharistie: elle-même n'est que le couronnement et la fin d'un merveilleux organisme sacramentaire. Les fruits sacrés de la Rédemption sont enfermés encore dans six autres sacrements de la Nouvelle Alliance, porteurs de richesses divines, «reliques vivantes de l'Incarnation».

Les sacrements ont pour but non seulement de donner la grâce qu'ils signifient, mais ils constituent aussi une profession de foi dans l'œuvre rédemptrice du Christ, et l'oblation renouvelée de son culte. Ceci apparaît très clairement dans la sainte Eucharistie, qui est en même temps un sacrement qui confère la grâce et un sacrifice qui rend hommage à la majesté souveraine. Les autres sacrements, s'ils n'ont pas la forme d'un sacrifice réel, n'en expriment pas moins implicitement l'offrande du culte du Christ. Recourir à ces sources de grâces, c'est reconnaître, en effet, le domaine absolu de Dieu, c'est, dit saint Thomas, un acte du culte latreutique², c'est un honneur rendu au sacerdoce du Christ auquel les sacrements empruntent toute leur vertu. Nous avons d'ailleurs une preuve de cette assertion dans le fait que l'Église a toujours considéré l'administration des sacrements comme une partie essentielle de la liturgie. Or la liturgie consiste précisément à rendre à Dieu le culte qui lui est dû. *Les sacrements ne sont donc pas seulement des moyens de sanctification, mais par eux se trouve aussi constitué le culte visible auquel nous devons participer*³.

Le culte comprend aussi, il convient de le noter, outre la collation et la réception des sacrements, la prière officielle de l'Église et l'ensemble des cérémonies liturgiques. Ces actes, d'institution ecclésiastique, ont évidemment une valeur d'hommage moindre, mais, comme dit si bien le Père Clé-

1. Trid., Sess. XXII, c. 1; Denz., 938.

2. *Sum. theol.*, II-II, q. 89, prol.: «Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel nomen divinum...»—Cf. I Petr., 3, 21.

3. Cf. B. Durst, O. S. B., *De characteribus sacramentalibus*, dans *Xenia thomistica*, T. II, Romæ, 1925, p. 562-563.

rissac, O.P., «l'Eglise ramène toutes ces choses sous l'influence salutaire de son sacrifice, elle en fait une rédemption détaillée et continuelle»¹.

Ainsi, le culte de la religion chrétienne dérive bien du sacerdoce du Christ. Nous l'avons vu, il est le culte même rendu par-Jésus-Christ en vertu de son sacerdoce. Il n'y a pas deux cultes, celui que le Christ a rendu et celui que nous devons rendre. Il n'y en a qu'un, celui du Christ lui-même.

Qu'est-ce qui donnera à l'homme le pouvoir de continuer sur la terre le culte établi par Jésus-Christ? C'est, répond saint Thomas, le caractère sacramentel qui a précisément pour mission de nous faire entrer dans la religion chrétienne. Tout le culte liturgique émane du sacerdoce du Christ; le caractère sacramentel nous ordonne à ce culte et nous permet de le propager ici-bas; ce caractère est donc véritablement, lui aussi, une émanation du sacerdoce du Christ, il est réellement une participation au sacerdoce du Prêtre Éternel.

Que le caractère soit en rapport avec le sacerdoce du Christ, nous le comprenons bien; l'argumentation précédente nous l'a assurément fait voir. Mais pourquoi affirmer qu'il en est une émanation, une participation? Cette conclusion ne soulève-t-elle pas une difficulté? Le caractère est un don surnaturel et à ce titre il est produit par Dieu lui-même, qui en est la cause principale: il semble plutôt être une dérivation de la sainte Trinité que du sacerdoce du Christ. Les Pères n'ont-ils pas répété que le caractère nous configurait à la Trinité?

Pour résoudre l'objection, il importe de distinguer entre la cause efficiente et la cause exemplaire. Sans aucun doute, le caractère est une qualité surnaturelle produite dans l'âme par la Trinité tout entière, et dans cet ordre de causalité efficiente, c'est à la Trinité elle-même qu'il nous configure, ainsi que l'ont souvent noté les Pères et les anciens Scolastiques. Mais le Christ-Prêtre est *spécialement* cause exemplaire du caractère sacramentel, qui n'est pas autre chose qu'une certaine participation, une puissance ministérielle du sacerdoce de notre divin Sauveur. Dieu n'est pas *formellement* prêtre; il ne saurait donc être cause exemplaire de notre sacerdoce *en tant que formellement conforme à la chose produite*. Le Verbe Incarné, au contraire, est formellement prêtre en tant qu'homme; c'est donc lui qui, à vrai dire, est la cause exemplaire du sacerdoce chrétien. Ainsi, l'on peut conclure avec Jean de Saint-Thomas que le caractère vient de la Trinité «effective», et du Christ «participative et exemplariter»². Saint Thomas a donc raison d'affirmer que le caractère est une participation au sacerdoce de Jésus-Christ. Le temps est maintenant venu d'étudier la nature de cette participation.

§ II.—NATURE DE CETTE PARTICIPATION.

Parce qu'il configure l'âme au souverain Prêtre, le caractère sacramentel est appelé par saint Thomas le caractère du Christ. Cela ne signifie

1. *Le Mystère de l'Eglise*, Éditions du Cerf, Juvisy, Seine-et-Oise, 1917, p. 72.

2. Cf. Joan. a S. Thoma, *Curs. theol.*, *De Sac. in Genere*, T. IX, q. 63, disp. 25, a. 3, n. 2, 3, 4.

pas que notre caractère est de même nature que celui du Christ. Le Christ, en effet, n'a point de caractère, mais une qualité qui surpasse tout caractère: la puissance éternelle et souveraine, le sacerdoce suprême, le sacerdoce plénier auquel nous sommes invités à participer par le caractère sacramental. Le chef de la nation ne doit pas porter le caractère militaire, car il a en propre la dignité et la puissance royales dont ses soldats portent les insignes. Ainsi en est-il du Christ; il ne saurait participer à aucun sacerdoce: il est la source éminemment féconde de tout sacerdoce. Et ce divin sacerdoce, nous l'avons vu, n'est pas un être de raison, une pure abstraction qui loge dans le cerveau des théologiens, mais une réalité ontologique par laquelle nous avons été rachetés et définitivement réconciliés avec notre Père des cieux. De même que le Verbe Incarné par sa consécration substantielle possède le sacerdoce en plénitude, ainsi par le caractère sacramental, consécration accidentelle, nous entrons en participation de sa perfection et de sa puissance sacerdotales. Le caractère sacramental, à la fois consécration et puissance dérivées du sacerdoce du Christ, peut être envisagé en lui-même et dans son exercice. Nous venons d'indiquer la matière des considérations qui vont suivre.

1. *Le Caractère en acte premier.*—Pour l'Ange de l'École, le caractère appartient à l'économie des consécérations. «Dans les sacrements qui impriment un caractère, dit-il, l'homme se trouve spécialement sanctifié par une certaine consécration qui le députe au culte divin»¹. Il avait écrit dans les *Sentences*: «L'impression du caractère se fait par une certaine sanctification de l'âme raisonnable, dans la mesure où sanctification signifie députation de quelqu'un à quelque chose de sacré»². La sainteté participée peut être personnelle ou députative. La sainteté personnelle implique la présence de la grâce habituelle dans l'âme. La sainteté députative est une orientation de notre âme vers les fonctions du culte. «D'où, conclut saint Thomas, les choses dédiées à Dieu sont appelées saintes»³. La consécration du caractère ne confère donc pas une sainteté subjective et personnelle, bien qu'elle puisse l'exiger⁴, mais plutôt une sainteté cultuelle et députative qui destine l'âme au service de Dieu.

En étudiant le sacerdoce du Christ, nous avons vu comment la grâce d'union consacrait son humanité et en faisait la propriété même de Dieu. Si, en effet, être consacré signifie être relié à la divinité, être constitué et voué à son service et à son culte, quelle n'est pas la consécration d'une humanité que le Verbe s'approprie en lui communiquant sa propre subsistance? C'est assurément la plus haute consécration qui soit, puisque c'est la consécration substantielle d'une nature humaine hypostasiée en Dieu. En vertu de cette consécration, le Christ est prêtre et pontife, et il devient le sujet unique et universel du culte.

Tous les hommes doivent entrer dans ce mouvement d'adoration dirigé par le Christ. Il n'y a plus qu'une seule religion, un seul culte, un seul

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 6, ad 2.

2. In IV Sent., dist. 4, q. 1, a. 3, asol. 4.

3. *Sum. theol.*, I, q. 73, a. 3.—Cf. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 6, ad 2; II-II, q. 81, a. 5 et 8; II-II, q. 99, a. 1; I-II, q. 101, a. 4.

4. *Sum. theol.*, II-II, q. 184, a. 6.

autel. Cependant, pour entrer officiellement dans ce culte que nous sommes appelés à rendre désormais, il faudra être consacré un peu à l'exemple du Chef lui-même; pour que la glorification et l'hommage du Christ deviennent aussi les nôtres, il faudra devenir, d'une certaine façon, la propriété de Dieu.

Les Juifs de l'Ancienne Loi portaient dans leur chair le signe corporel de leur appartenance à Yahweh. Les fidèles de la Loi nouvelle, qui est la Loi de l'Esprit, devront porter dans leur âme la marque indélébile de leur union à Dieu.

Le caractère sacramental sera précisément cette qualité spirituelle qui nous reliera au Christ et à Dieu. Ce caractère est notre sacre royal, il est l'onction mystérieuse qui nous marque à l'effigie de notre Chef. Grâce à lui, nous devenons saints, c'est-à-dire, consacrés et députés au culte chrétien. Grâce à lui, nous sommes scellés à l'image du Christ, nous reproduisons en nous la physionomie, les traits du Consacré par excellence. L'onction sacerdotale du Christ est, pour ainsi dire, universelle, débordante; elle est bien, comme dit saint Thomas, «la source de tout sacerdoce»¹. Elle pénètre d'abord notre divin Sauveur, puis se répand sur chacun de ses membres. Le caractère est donc véritablement la «frappe du Liturge souverain»², qui fait de nous de nouveaux christes, des oints et des consacrés, nous incorpore inchoativement et radicalement au second Adam, Rédempteur de l'humanité³.

Il est évident que le caractère ne saurait soutenir toutes les comparaisons avec la grâce d'union, et qu'il ne nous donne pas, comme chez le Christ, une consécration substantielle. Il ne faudrait pas pousser trop loin les analogies. Nous voulons dire cependant qu'il nous confère une consécration accidentelle qui nous relie au Christ et à Dieu, et nous permet de prendre part au culte authentique et officiel, instauré par le Grand-Prêtre de la Loi nouvelle. Cette consécration se rattache à la consécration substantielle de l'union hypostatique dont elle est un écoulement et une dérivation. Nous avons donc raison d'affirmer que le caractère sacramental est une participation à la consécration sacerdotale du Christ⁴. Il est encore une participation à son pouvoir souverain.

A quel prédicament appartient le caractère sacramental? Question assez épineuse et à laquelle les théologiens ont donné diverses réponses. D'abord, est-il bien sûr que le caractère puisse se ranger dans une caté-

1. *Sum. theol.*, III, q. 22, a. 4, c.

2. A. Croegaert, *Les cérémonies du Baptême et de la Confirmation*, 2e éd., Éditions de l'Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, par Lophem-les-Bruges, Belgique, 1935, p. 110.

3. L'incorporation parfaite au Christ se fait par la grâce sanctifiante.

4. Cf. Joan. a S. Thoma, op. cit., q. 63, disp. 25, a. 3, n. 3.—Nugno, O.P., *Commentarii ac Disputationes in III*, q. 63, a. 3.—M.-J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Mainz., 1931, p. 554, 555, 560: «Überall bewahrt sich also unsere zu Anfang ausgesprochene Idee, dass der Charakter, wodurch die Christen gesalbt werden und Christen sind, in ihnen analog dasselbe ist, was in Christus, wodurch der Christus ist—die hypostatische Union der Menschheit mit dem Logos» (p. 555).—R. Graber, *Die dogmatischen Grundlagen der Katholischen Aktion*, Augsburg, 1932, p. 14: «Was in Christus die gottmenschliche Vereinigung bedeutet, das bedeutet für unser Leben das Merkmal...»—E. Mura, op. cit., p. 322.—F. Jürgensmeier, *Der Mystische Leib Christi*, Paderborn, 1934, p. 118: «Dem Charakter entspricht bei Christus die hypostatische Einigung der menschheit mit dem Logos...»

gorie? Ne dit-il pas, comme la grâce d'ailleurs, une participation formelle à quelque chose de divin et, à ce titre, n'est-il pas une entité surnaturelle qui excède et transcende tout prédicament? Le caractère, en effet, n'est pas du surnaturel modal, comme le miracle par exemple, mais du surnaturel substantiel qui, non seulement dans son mode de production, mais en lui-même, dépasse toute nature créée ou créable. Tout cela est vrai, mais il ne répugne pas toutefois qu'un être, sous un certain rapport, soit dans un prédicament et, sous un autre rapport, n'appartienne pas à ce prédicament ou même n'appartienne à aucun prédicament. Ainsi par exemple, le concept ou l'idée d'homme est formellement et par participation une substance, tandis qu'entitativement, c'est un accident. Le caractère, pareillement, selon la participation surnaturelle qu'il implique ne saurait entrer dans un prédicament; mais entitativement matériellement, c'est un être créé qui a sa place dans les dix prédicaments. Nous avons dit plus haut que le caractère était une réalité essentiellement surnaturelle; cela n'empêche pas qu'il soit en même temps quelque chose de créé. En effet, une chose n'est pas dite essentiellement surnaturelle dans ce sens qu'elle n'est pas créée —le surnaturel substantiel pouvant être de l'incrété comme la Trinité, ou du créé comme la grâce—mais dans ce sens seulement *qu'en elle-même* elle est une participation surnaturelle de quelque perfection divine.

Le caractère sacramentel se présente jusqu'ici comme un cachet surnaturel, une empreinte spirituelle qui voue l'âme au culte de Dieu.

«Or le culte divin, remarque saint Thomas, consiste ou à recevoir certaines choses ou à les livrer aux autres. Pour l'une et l'autre de ces deux choses est requise une certaine puissance; car pour livrer quelque chose aux autres est requise une puissance active; et pour recevoir soi-même quelque chose est requise une puissance passive. Il suit de là que le caractère implique une certaine puissance spirituelle, ordonnée aux choses qui regardent le culte divin»¹.

Pour être concluante, cette argumentation doit être bien comprise. Il ne s'agit pas ici d'une députation quelconque, mais d'une perfection première radicale validant les actes sacramentels à poser ou à recevoir; sans cette députation, les actes en question sont nuls devant Dieu. Le caractère ne suppose pas dans l'âme une puissance quelconque par rapport aux actions surnaturelles; il est donné comme un principe premier de validité sacramentelle. Aussi bien n'a-t-il pas seulement un mode de puissance comme les habitudes surnaturelles; il est une puissance communiquée tout entière de l'extérieur et qui nous vient en droite ligne du sacerdoce du Christ et de la puissance d'excellence que ce dernier a en propre sur toute l'Église. On peut donc inférer que le caractère est une puissance à la fois active et passive, parce que de ce principe dépend la validité des actions cultuelles que l'homme est appelé à poser ou à recevoir dans la religion du Christ². Essayons de comprendre maintenant comment et dans quelle mesure ce pouvoir est une participation de la puissance sacerdotale de Jésus-Christ.

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 2, c.

2. Cajet., *Comm. in III*, q. 63, a. 2.—Joan. a S. Thoma, *op. cit.*, q. 63, disp. 25, a. 2, n. 14 et 16.

Par le fait de la grâce d'union et de la grâce habituelle, le Christ possède la plénitude même du pouvoir sacerdotal. Placé à la tête de l'humanité, il peut rendre à Dieu la glorification suprême qui lui revient, il peut satisfaire pour les péchés des hommes et leur mériter les biens surnaturels. Il a toute puissance, ce Grand-Prêtre du tabernacle éternel, pour fonder la religion nouvelle et jeter les bases du culte liturgique parfait.

Le caractère sacramentel, nous le savons déjà, est une qualité qui précisément nous ordonne et nous députe à cette religion inaugurée par le Christ, et nous permet de reproduire les actions cultuelles du Pontife suprême. Pour rendre à Dieu le même culte que le Christ, il faudra donc que nous entrons en participation de sa puissance sacerdotale. C'est ainsi que le caractère est une émanation de la puissance sacerdotale qui réside en plénitude dans le premier Prêtre.

La puissance sacerdotale du Christ s'est exercée de deux façons différentes: en communiquant aux hommes les bienfaits de Dieu, en faisant monter vers son Père les prières et les réparations de l'humanité. Pour remplir cette fonction, il convenait que son pouvoir sacerdotal résidât principalement dans l'intelligence et dans l'intelligence pratique. Communiquer aux hommes les choses de Dieu et offrir à Dieu les choses des hommes, cela doit se faire par un acte d'intelligence. Au surplus, l'institution de la religion chrétienne ne peut s'opérer sans le concours d'une intelligence ordonnatrice et directrice. Si donc le pouvoir sacerdotal du Christ relève en premier lieu de son intellect pratique, le caractère, participation diminuée de la puissance du divin Rédempteur, nous permettant de disposer ministériellement du culte chrétien, sera, lui aussi, un pouvoir ayant pour sujet immédiat notre intelligence pratique¹. Que le caractère soit subjecté dans l'intelligence, saint Thomas l'a prouvé en termes convaincants, sans parler explicitement du sacerdoce du Christ: «Le caractère, dit-il, est ordonné aux choses qui sont du culte divin. Et le culte divin est une certaine protestation de foi par des signes extérieurs. Il s'ensuit qu'il faut que le caractère soit dans la faculté de l'âme qui est la faculté de connaître, dans laquelle se trouve la foi»². La foi réside évidemment dans l'intelligence, puisque son acte est une adhésion surnaturelle de l'esprit au vrai révélé. Le caractère en nous ordonnant au culte, nous ordonne aussi à la foi. Au vrai, le culte, pris ici absolument et faisant abstraction de toute moralité, consiste surtout à recevoir ou à administrer valablement les sacrements de la Loi nouvelle. Or le recours fréquent à ces sources de grâce et la dispensation des mystères divins constituent de hautes protestations de foi divine envers l'auteur de la religion chrétienne. Le caractère, ainsi étroitement lié à la foi surnaturelle, doit donc être reçu dans la même puissance qu'elle, c'est-à-dire, dans l'intelligence. On pourrait ajouter encore que le caractère est une puissance exécutive instrumentale qui dirige nos facultés externes en vue de leur faire poser des actions cultuelles. Il faut donc qu'il soit infusé dans la puissance exécutive de notre âme, c'est-à-dire, dans l'in-

1. Cf. Joan. a S. Thoma, op. cit., q. 63, disp. 25, a. 4, n. 10-12.

2. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 4, ad 3.

tellect pratique; il élève cette dernière faculté et concourt avec elle à l'exécution des opérations saintes du culte de Dieu.

La puissance du caractère est une réalité physique et qui opère physiquement, et non pas d'une façon purement morale, comme le prétendent certains théologiens, pour qui l'élément physique du caractère serait quelque chose de distinct de la puissance cultuelle elle-même. Ainsi, le caractère ne serait pas autre chose qu'une faculté d'ordre légal, consistant tout entière dans une spéciale députation au culte divin, faculté d'ordre moral qui donnerait le pouvoir d'agir officiellement dans la religion du Christ et qui cependant n'irait pas sans un sceau réel et physique imprimé dans l'âme par le sacrement¹.

Comment peut-on dire avec les Conciles qu'une telle puissance est déposée dans l'âme et qu'elle est indélébile? La puissance morale, telle qu'on la trouve chez le juge, est une relation de raison et une dénomination purement extrinsèque. Le prêtre qui consacre ou qui absout concourt d'une façon instrumentale et physique à la transsubstantiation et à la rémission des péchés². La puissance physique, entendue dans le sens véritablement thomiste, ne sauvegarde-t-elle pas mieux que toute autre la dignité du caractère sacramentel?

Cette puissance, avons-nous dit, est une simple participation à une puissance supérieure, un écoulement, une dérivation, une émanation d'une autorité plus élevée. Elle suppose donc une imperfection. Le caractère n'est qu'une puissance ministérielle, diminuée et incomplète³; voilà pourquoi saint Thomas l'appelle une *certaine* participation au sacerdoce du Christ. Par le caractère, nous devenons les ministres de Jésus-Christ. Or le ministre n'agit pas uniquement par sa vertu, mais surtout par la vertu de l'agent principal⁴. Dans le culte rendu à Dieu, l'homme et le Christ ne sont donc pas deux causes principales coordonnées, mais deux causes dont l'une, instrumentale, est subordonnée à l'autre, principale. Le caractère nous met en mesure de poser, non pas notre action pure et simple, mais l'action même du Christ-Prêtre. Il ne constitue pas l'intelligence cause principale, capable d'agir «simpliciter», mais plutôt cause instrumentale, pouvant produire au nom et par la vertu du Christ des effets surnaturels.

Gardons-nous cependant de confondre le caractère avec la motion instrumentale, qualité transitoire mobile, essentiellement en voie vers un terme. Le caractère n'est pas simplement un concours actuel passager, il est un principe permanent d'opération, une puissance inamissible et indélébile

1. Cf. Billot, *De Sacramentis Ecclesiae*, T. I, ed. 5a, Romæ, 1914, p. 160 et 161: «Haec et alia permulta quæ brevitatibus causa omittuntur, satis ostendunt non esse hic fingendam potentiam activam physice elicivam operationis, aut potentiam physice receptivam actus, sed facultatem ordinis legalis, quæ in speciali deputatione tota consistit, licet non detur nisi cum physica obsignatione qua homo intus in anima obsignatur ut alicui servitio sacro in domo Christi mancipatus.»

2. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 2; Cajet, *Comm. h. l.*; Joan. a S. Thoma, *op. cit.*, q. 63, disp., 25, a. 2, dub. 2, n. 117, 118; Salmant, *op. cit.*, disp. 5, dub. 2, n. 4; Capreolus, *Libri Defensionum*, IV, d. 4; Soto, *In IV Sent.*, 4; Nugno, *In Tertiam Partem*, q. 63, a. 2; Sylvius, *Comm. in Tertiam Partem*, q. 63, a. 2; Contenson, *Theol. Mentis et Cordis*, De Sac., disp. 1, c. 2, spec. 1; Prado *In Tertiam Partem*, q. 63 dub. 2 n. 6; Gonet, *Clypeus theol. thom.*, disp. 4, a. 2, concl. 3; Gotti, *Theol. schol. dogm.*, T. 13, q. 5, dub. 2.

3. *Sum. theol.*, III, q. 82, a. 1, ad 1.

4. *Sum. theol.*, III, q. 64, a. 9; *ibid.*, q. 87, a. 4 et 5.

qui adhère éternellement à l'âme du baptisé. Aussi se distingue-t-il nettement de la motion sacramentelle qui n'est pas donnée par mode de principe permanent dans les sacrements, mais plutôt par mode de concours actuel, élevant le sacrement et produisant l'effet surnaturel; le sacrement une fois administré, la vertu instrumentale cesse d'elle-même et disparaît. Le caractère, lui, est une forme permanente, mais une forme qui par elle-même n'a pas d'activité et qui, seule, ne saurait rien produire relativement aux effets surnaturels. Pour se mettre en branle, elle a besoin d'une motion étrangère qui lui vienne de la cause principale. Le caractère donne à l'intelligence, sinon une activité en permanence, du moins une aptitude stable, une capacité à recevoir d'une façon, pour ainsi dire, connaturelle le concours de l'agent principal, grâce auquel elle pourra poser des actes liturgiques, tout comme si elle avait à cette fin une puissance naturelle. Nous pourrions nous servir, à notre gré, de cette faculté surnaturelle du caractère; infailliblement Dieu surélèvera notre opération et l'associera à son œuvre surnaturelle. On le comprend sans peine, cette puissance n'a pas toute la perfection d'une puissance proprement dite, puisqu'elle n'est pas de soi et premièrement opérative; elle dépend non seulement dans son être, mais encore dans son agir, d'une cause supérieure. Principe d'opération subordonné ministériel, instrumental, tel est le caractère sacramentel. Imparfait dans son genre, il est une puissance par réduction¹. Nous saisirons mieux encore la nature de cette puissance instrumentale, lorsque nous étudierons dans un instant l'acte ministériel du caractère.

Si le caractère est une puissance, ne sommes-nous pas en contradiction avec l'expression traditionnelle du signe et du cachet dont ont parlé si souvent les Pères et les anciens théologiens? Saint Thomas ne nie pas que le caractère soit un signe; il commence même par le considérer sous cet aspect; pour lui cependant, le caractère est essentiellement une puissance, réalité qui fonde tous les rapports que cette empreinte spirituelle peut entretenir avec Jésus-Christ, l'Eglise ou la grâce. La définition du caractère comme signe n'est donc pas une définition quidditative ou essentielle, mais purement accidentelle².

Le caractère nous apparaît donc comme une véritable participation à la consécration sacerdotale du Christ, ainsi qu'à son pouvoir souverain. Il est bien, comme le définissent les Carmes de Salamanque, exprimant adéquatement la pensée du maître, «une puissance spirituelle configurant les hommes au sacerdoce du Christ, pour recevoir ou donner les choses spirituelles»³. Nous croyons en avoir dit suffisamment sur la première partie de cette définition, c'est-à-dire, sur la puissance du caractère sacramentel; portons maintenant notre attention sur la seconde partie, c'est-à-dire, sur l'acte auquel est ordonnée cette même puissance.

1. *Sum. theol.*, III, q. 63, a. 2.

2. Cf. Joan. a S. Thoma, op. cit., q. 63, disp. 25, a. 2, dub. 1, n. 26: «At vero character, cum sit res et sacramentum, non habet principaliter rationem signi seu sacramenti, sed rationem rei quæ simul est sacramentum seu signum. Unde non est in genere signi, sed in genere REI, quæ habet esse signum; sicut signa naturalia non sunt essentialiter in genere signi, sed accidentaliter, quia fundant talem relationem».

3. Op. cit., disp. 5, dub. 4, n. 74.

2. *Le Caractère en acte second.* — Le caractère sacramentel est une participation réelle à la puissance sacerdotale du Christ. Ce pouvoir toutefois ne doit pas rester inopérant, il est essentiellement ordonné à produire des actes. L'exercice du caractère n'est pas autre chose que la liturgie chrétienne, comprenant l'offrande du sacrifice de la Messe, centre de la religion, la collation ou la réception des sacrements, et l'ensemble des prières et cérémonies instituées par l'Église, Corps visible du Christ. Notre intention est de montrer ici comment, en vertu des pouvoirs que nous confère le caractère, nous reproduisons des actions sacrées qui, en dernière analyse, sont les actions du Christ lui-même.

Le caractère est une puissance ministérielle: son fonctionnement se rattache donc à l'ordre des activités instrumentales.

Nous savons que l'instrument concourt à la production d'un effet qui dépasse ses forces naturelles. Pour en arriver là, il est de toute nécessité qu'il reçoive d'un agent supérieur une vertu d'emprunt, une énergie transitoire qui lui permettra de s'élever au-dessus de son niveau normal. Cela n'empêche pas cependant que l'instrument, s'il a besoin d'une motion qui l'élève pour pouvoir produire l'effet supérieur voulu par la cause principale, n'en possède pas moins lui-même une vertu propre qui précède et dispose en quelque manière l'action de l'agent principal. L'effet qui résulte de ces deux forces combinées ressemble non pas à l'instrument employé, mais à la cause principale. Un agent créé ne peut agir sur un instrument que du dehors. Dieu, au contraire, n'est pas limité dans son action par les qualités extérieures des créatures; il peut les atteindre immédiatement et pénétrer jusque dans les profondeurs de leur être¹. Même aux mains de la cause principale divine, l'instrument, qu'il soit matériel ou spirituel, garde son activité propre et dispose, pour ainsi dire, l'action de l'agent supérieur. Dieu peut se servir de n'importe quel objet créé pour produire des effets surnaturels. Tout ce qui est de l'être peut devenir agent de transmission de la puissance divine: objets matériels, actes extérieurs, puissances spirituelles, opérations immanentes de l'intelligence et de la volonté, tout cela peut opérer comme instruments de la vertu divine².

Appliquons maintenant ces données philosophiques aux merveilles que Dieu a voulu opérer par le caractère sacramentel.

Le caractère nous assimile au Christ-Prêtre. Or ce n'est pas la même chose pour l'humanité sainte de Notre-Seigneur d'être unie hypostatiquement à la divinité, et de produire par une motion instrumentale un effet surnaturel. Ainsi en est-il des ministres du Christ. Ils sont d'abord configurés à leur Chef d'une façon permanente et définitive par le caractère; ils ont ensuite une activité instrumentale pour ce qui regarde la dispensation des mystères divins. C'est cette activité, cet acte ministériel du caractère que nous voudrions considérer ici.

1. *Sum. theol.*, III, q. 62, a. 1, ad 2.—Cf. *Sum. theol.*, I, q. 18, a. 3; *ibid.*, q. 45, a. 5; I-II, q. 16, a. 1 et a. 3; *ibid.*, q. 112, a. 1 ad 1; III, q. 62, a. 4 ad 1.

2. Cf. E. Hugon, O.P., *La Causalité instrumentale*, 2e éd., Paris 1924, p. 1-36.

A proprement parler, il est bon de le noter immédiatement, le caractère n'a pas d'acte propre qui lui corresponde formellement, car, encore une fois, il n'est pas une puissance principalement opérative; son rôle consiste à faire en sorte que des actes substantiellement et vitalement intellectuels, aient une force et une efficacité sacramentelles dans la religion du Christ. Le caractère n'a pas pour mission de produire des actes d'intelligence, mais uniquement d'imprimer à ces actes un mode de subordination au sacerdoce du Christ.

Qu'on n'aille donc pas concevoir cette puissance du caractère comme une nouvelle faculté, capable de produire *d'elle-même* des actes nouveaux. Non, elle n'est pas autre chose qu'une surélévation permanente de l'intelligence qui permet à celle-ci de poser des actes supérieurs à ses énergies natives.

Ainsi, en vertu du caractère, certains actes dont le foyer est l'intelligence, reçoivent une formalité nouvelle, revêtent une validité sacramentelle qu'ils n'avaient pas auparavant, acquièrent un mode de subordination et de configuration au sacerdoce du Christ-Prêtre, reflètent la consécration de la puissance qui les produit.

L'homme est un instrument libre et animé entre les mains de Dieu. En possession du caractère, il pourra poser quand il voudra des actes culturels et religieux. Dieu ne lui refusera jamais son concours. Ce concours toutefois est nécessaire. Le caractère, en effet, est une puissance qui possède en permanence, mais en acte premier seulement, la vertu de la cause principale. Pour entrer en mouvement, elle a besoin du concours élévateur de Dieu; ce concours d'ailleurs ne lui fera jamais défaut puisqu'il lui est devenu, pour ainsi dire, connaturel; il lui faut une nouvelle activité divine, transitoire et mobile, en tendance vers le but à atteindre, c'est la vertu surajoutée qui produit des effets plus nobles et plus parfaits que l'instrument laissé à lui-même, et qui, ici, produit des effets surnaturels et fait en sorte que des actions humaines soient en même temps des actions du Christ-Prêtre.

L'humanité de Notre-Seigneur ne concourt, il est vrai, que ministériellement à la production de la grâce dans les âmes, mais, de par son union au Verbe, ce rôle lui revient beaucoup plus naturellement qu'à un autre être, qu'à une pierre ou à un animal par exemple. Il en est de même pour les ministres revêtus du caractère. Évidemment, Dieu pourrait se servir de n'importe quel être et l'élever pour produire l'effet qu'il veut dans les âmes; aucune créature cependant ne peut faire en sorte que cette élévation lui soit due. Au contraire, à celui qui possède le caractère est due, oserais-je dire, l'élévation divine, la motion instrumentale ordonnée aux effets surnaturels, et cela, quand il le voudra et autant de fois qu'il le voudra. On pourrait comparer l'homme en possession du caractère à un crayon bien aiguisé qui est un instrument proportionné et, en quelque sorte, connaturel pour écrire; les autres hommes ou les autres êtres peuvent *absolument* être élevés par Dieu pour produire la grâce, mais ils sont comme des crayons non préparés pour écrire.

On le voit, ces actes sont initialement et formellement des actes de l'intelligence, parce qu'ils en proviennent comme de leur source; mais ils sont en même temps saints, parce qu'ils sont posés dans le rayonnement

et sous l'influence de la consécration du caractère. Dans le culte rendu à Dieu, le Christ est cause principale et l'homme, revêtu du caractère, est un instrument entre les mains du Christ-Prêtre. Mais, quand il s'agit des effets surnaturels produits par les sacrements, le Christ est alors, lui aussi, instrument conjoint de la Divinité, seule cause principale; l'homme devient l'instrument séparé de Dieu, élevé à la dignité de cause efficiente subordonnée au Christ-Prêtre. On voit dès lors l'admirable subordination des causes dans la production de la grâce sacramentelle. Dieu, cause première et principale de cette grâce, la fait arriver dans les âmes par l'humanité sainte de Notre-Seigneur, par le caractère sacramentel opérant lui-même de concours avec l'intelligence pratique, enfin par le rite sacramentel. Dans l'acte du caractère, où est l'effet de la cause instrumentale et celui de la cause principale? L'acte intellectuel dans la mesure où il provient d'une puissance préparée à recevoir quasi-connaturellement l'influx de la cause principale, tel est, semble-t-il, l'effet propre de la cause instrumentale, c'est-à-dire, ici, du caractère; l'acte intellectuel, en tant que cultuel et sacré, subordonné au sacerdoce du Christ, voilà l'effet de la cause principale; ce n'est plus seulement l'acte d'un homme, c'est l'acte d'un ministre du Christ et de Dieu.

Le caractère nous permet de poser des actes valides dans la religion du Christ. Ces actes ne sont pas seulement intérieurs et immanents, mais aussi extérieurs. Remarquons-le toutefois, l'acte primordial du caractère est un acte d'intelligence pratique. Ainsi par exemple, le caractère baptismal communique à l'intelligence pratique l'efficacité voulue pour mettre en mouvement les autres puissances à l'effet de recevoir valablement les sacrements de la Nouvelle Loi. Le caractère chrismal donne à l'intelligence la force de commander aux autres facultés la confession externe de la foi et sa défense contre les attaques des ennemis. Enfin, l'intelligence, en possession du caractère sacerdotal, peut mouvoir à son tour efficacement les puissances externes pour administrer «ex officio» les sacrements aux fidèles. On le constate, l'acte du caractère est avant tout un acte de la puissance exécutive de l'âme, qui est, comme dans toute substance spirituelle, l'intellect pratique¹.

Cet acte, c'est l'«imperium» de l'intelligence, ordonnant tout au culte divin et mettant en mouvement les autres facultés en vue d'exercer les actions hiérarchiques². Il ordonne le ministre ou le sujet à l'œuvre sacra-

1. Cf. Salmant., op. cit., disp. 5, dub. 2, n. 51.—Gonet, *Clypeus theol. thom.*, T. IV, a. 3, n. 100: «Itaque character baptismi subjectatur immediate in intellectu practico, quia ipsum debet elevare, dando efficaciam imperio ejus ad dirigendas et movendas cæteras potentias hominis in ordine ad receptionem validam aliorum sacramentorum. Character confirmationis debet similiter pro suo subjecto immediato habere eundem intellectum, quia elevat illum dando vigorem actui imperii ipsius, ad inferendam mediis aliis potentis actionem ex officio protestativam fidei contra hostes Christi. Denique character ordinis ideo pariter in intellectu practico immediate residet, qui tribuit actui imperii ipsius efficaciam ad conficienda valide et ex officio, mediis aliis potentis, alia sacramenta, et convertendam substantiam panis et vini in corpus et sanguinem Christi.»

2. Cf. Salmant., loc. cit., n. 51, 57, 58: «... Sed hujusmodi potentia est intellectus sub munere practici; siquidem ad intellectum sub munere spectat, quod per actum imperii moveat et dirigat alias potentias ad opus...»—... «Unde hujusmodi actus (profitendi fidem, ministrandi sacramenta...) quatenus tales, procedunt imperative ab intellectu formato et determinato per characterem.»—... «Character elevat et determinat intellectum practicum ad imperium, quo inducat actus externos eidem characteri correspondentes.»

mentelle qu'il faut poser ou recevoir selon les intentions propres, il commande la position ou la réception de l'acte par une intimation non pas purement spéculative, mais pratique; il applique enfin les facultés à l'action. Les actes extérieurs se rattachent ainsi médiatement au caractère et ils en dépendent dans leur validité et leur sacramentalité; mais c'est l'«*imperium*» qui déclenche toute cette activité liturgique et sacerdotale qui se relie, par le caractère, à l'activité religieuse et sacerdotale de Jésus-Christ lui-même.

Le caractère n'est pas une perfection donnée à l'intelligence *en vue de la bien disposer par rapport à une fin surnaturelle*. Certes, il est une participation au sacerdoce du Christ, et c'est évidemment une perfection fort appréciable que de posséder dans son âme le caractère du Christ; mais il est cependant une participation imparfaite, et retenons bien que le caractère n'affecte pas notre âme de la même façon que le sacerdoce du Christ affecte l'âme du Verbe Incarné. Le Christ est prêtre par la grâce d'union et la grâce capitale; déjà, par la grâce d'union, son humanité est sanctifiée en raison même de son union personnelle au Verbe, et ses actions sacerdotales ont une valeur méritoire et satisfactoire infinie; cette même humanité reçoit aussi la plénitude de la grâce créée qui couronne merveilleusement l'œuvre de sanctification déjà commencée. Par lui-même, le caractère ne sanctifie pas personnellement le sujet qui le reçoit; il incline à un bon objet, c'est-à-dire, au culte divin, mais il n'a pas pour mission de rendre précisément un sujet bon.

La matière du caractère, c'est le culte de la religion chrétienne. Le culte, si on le considère par rapport au sujet qui le rend, n'est rien autre que la révérence due à Dieu. Rendre à Dieu l'hommage qui lui revient, lui offrir ses adorations et ses prières, c'est là le rôle de la volonté où réside la vertu de religion. Mais la religion, prise objectivement, comprend les rites et les gestes sacrés au moyen desquels nous rendons à Dieu le culte qui lui est dû. Le caractère n'est pas ordonné au culte divin considéré subjectivement et, pour ainsi dire, de notre côté, mais au culte objectif. Son rôle consiste à faire poser valablement, abstraction faite des sentiments bons ou mauvais du ministre, les rites sacrés, qui sont une protestation extérieure de foi en Dieu et constituent par eux-mêmes un hommage à la majesté souveraine. L'acte du caractère, qu'il soit posé par un ministre bien disposé ou non, est donc toujours valide et en dépendance du sacerdoce du Christ dont il subit nécessairement la toute-puissante influence.

C'est, en définitive, le Christ qui agit par le caractère; il meut le ministre non pas pour que ce dernier se comporte dignement, mais pour qu'il rende à Dieu le vrai culte du Testament nouveau.

Nous aurons résumé les considérations qui précèdent sur l'acte du caractère lorsque nous aurons dit avec Jean de Saint-Thomas que, si le caractère n'est pas ordonné à produire un acte vital intérieur, ni un acte extérieur quant à leur substance même, on doit affirmer cependant qu'il concourt à la production de l'acte intérieur et de l'acte extérieur quant au mode et à la formalité ministérielle de ces actes, qui, dans leur validité sacramentelle et

cultuelle, sont en dépendance étroite du sacerdoce du Christ et constituent une profession de foi dans le rite de la religion chrétienne¹.

ARTICLE II.—LE CARACTÈRE EN PARTICULIER.

Bien que, par tous les sacrements de la Nouvelle Alliance, l'homme reçoive les bienfaisants effets du sacerdoce de Jésus-Christ, il n'est cependant pas officiellement député au culte divin par tous ces sacrements; seuls le Baptême, la Confirmation et l'Ordre confèrent l'aptitude à accomplir ou à recevoir *validement et simplement* les choses qui concernent le rite de la religion.

Le Baptême est la condition indispensable des autres sacrements, il en est véritablement la «porte»², et c'est lui qu'il faut recevoir en premier lieu. Nous commençons cependant notre étude spéciale par le caractère sacerdotal, parce qu'il configure davantage l'âme au Christ et à son divin sacerdoce. On s'en rendra bientôt compte, le caractère de l'Ordre tient le premier rang de tous les caractères sacramentels; c'est lui qui nous associe le plus intimement à la dignité et aux fonctions du Pontife suprême. Avoir une idée nette et juste du sacerdoce proprement dit des prêtres de la Loi nouvelle, c'est nous faciliter l'intelligence du difficile problème du sacerdoce des fidèles.

Étant donné l'importance des trois caractères de l'Ordre, du Baptême et de la Confirmation, nous avons cru opportun de leur consacrer les deux chapitres qui vont suivre.

1. Op. cit., q. 63, disp. 25, a. 4, n. 44.

2. Sum. theol., III, q. 63, a. 6, c.

LIONEL AUDET.

(à suivre)
