

D'après *Delehaye*, le titre de saint (*Sanctus*), qui fut aussi employé dans un sens profane (= « honoré »), fut appliqué dans le christianisme : 1^o Comme titre d'honneur pour les vivants et les défunts, afin d'indiquer leur haut degré de moralité ; 2^o Dans un sens encore vague, il apparaît dans la Bible pour désigner les choses consacrées à Dieu, pour les distinguer des choses profanes ; 3^o Dans un sens qualificatif, ce titre fut attribué aux martyrs et plus tard à tous les personnages de vertu éminente. Bientôt, ceux qui, tout d'abord, n'avaient jamais été honorés que par le peuple furent aussi l'objet d'un culte public. Malgré cette généralisation, c'était cependant les martyrs qui étaient spécialement « sancti ». L'« authenticité » des saints se démontre par les listes officielles, surtout pour Rome ; « mais le nombre des documents anciens de cette nature est *extrêmement limité* ». Plusieurs martyrs sont tombés dans l'oubli et quelques-uns d'entre eux passent pour « des saints qui n'ont jamais existé ». Alors le culte revient à Dieu qui, comme le dit S. Augustin, est honoré dans *tous* les saints.

Tous ceux qui sont justifiés par l'institution de salut qu'est l'Eglise, sont *saints*. Ils constituent ensemble la grande *communio des saints* de l'Eglise. On a pris l'habitude, depuis la Scolastique, d'entendre la notion d'Eglise au sens large, en faisant rentrer dans l'Eglise, même les saints parfaits de l'au-delà, soit qu'ils aient déjà la pleine possession de la vision béatifique, soit qu'ils demeurent soumis, pendant un certain temps encore, à la purification du purgatoire.

C'est pourquoi on parle des trois états de l'unique Eglise, de l'Eglise *militante*, de l'Eglise *souffrante* et de l'Eglise *triomphante*. Toutes les trois forment entre elles une communauté spirituelle. Cependant l'article du Symbole des Apôtres (*communio sanctorum*) se rapporte d'abord à l'Eglise d'ici-bas. Mais on l'applique aussi, à juste titre, aux relations des trois parties de l'Eglise, d'une manière générale. Par suite, on peut traiter également ici du culte des saints et des reliques. On parlera encore avec plus de détails des relations entre l'Eglise d'ici-bas et les trépassés à propos du sacrifice de la messe et des indulgences (§ 189).

§ 153. La communion des saints

THÈSE. Tous les chrétiens vraiment rachetés et sanctifiés ont, avec le Christ leur chef et entre eux, une communauté de vie surnaturelle. *De foi.*

Explication. Notre thèse reproduit la foi du *Symbole des Apôtres* (*Credo in communionem sanctorum*).

Chez les *protestants*, la doctrine de la communion des saints ne peut pas arriver à une expression *complète*, parce que l'invisibilité de l'Eglise exclut une communion. C'est pourquoi ils n'ont pas la foi qui découle de cette notion, la croyance à l'intercession chrétienne, au culte de saints et à l'applicabilité des mérites à d'autres. Néanmoins *Luther* conserva l'article de la « communion des saints ». « Je crois que, dans cette communauté ou chrétienté, toutes choses sont communes et que les biens d'un chacun appartiennent à l'autre et que, par conséquent, toutes les prières et les bonnes œuvres de la communauté entière doivent m'aider, m'assister et me fortifier, moi et chaque fidèle, dans la vie et dans la mort et que par suite chacun porte le fardeau de l'autre, comme le dit S. Paul. »

Preuve. Dans l'Ancien Testament, on insistait fortement sur la communauté religieuse du peuple élu : cette communauté, en soi, paraît déjà une garantie de salut. Cela ne peut naturellement être possible que si le salut est encore conçu d'une manière essentiellement externe. Il est souvent question aussi de l'intercession des uns pour les autres, particulièrement de l'intercession des « pères » avec qui

Dieu a conclu l'Alliance, et d'appel au *mérite* des pères. Dieu veut bénir jusqu'à la millième génération les enfants des parents pieux. (Ex., xx, 6 ; Deut., v, 10.) Abraham (Gen., xviii, 23-32) ; spécialement, Moïse (Ex., xxxii-xxxiv ; Ps. CV, 23), Samuel (I Rois, vii, 9 ; viii, 6 ; xii, 17 sq. ; xv, 11), David (II Rois, vii, 18 sq.) sont les grands médiateurs et intercesseurs pour le peuple ou pour chaque fidèle en particulier. La raison de l'espoir du salut, c'est l'appartenance au peuple de Dieu : bref, l'alliance avec les pères.

Jésus rassemble les membres de son Eglise dans une unité spirituelle (Jean, xvii, 9-26) et s'appelle lui-même la vigne féconde, dans laquelle les disciples trouvent leur point d'appui comme les sarments sur le tronc. (Jean, xv, 1.) Dans le « *Notre Père* », il recommande expressément aux disciples de demander les uns pour les autres le royaume de Dieu (Math., vi, 10) et leur apprend à s'aimer les uns les autres comme les enfants d'un même Père. Les anges eux-mêmes se réjouissent du progrès spirituel de l'Eglise. (Luc, xv, 10.) Quand deux ou trois sont réunis au nom du Christ, il est au milieu d'eux pour exaucer leur prière. (Math., xviii, 20.)

S. Paul est celui qui a saisi cette pensée de la manière la plus vivante, comme on l'a déjà montré plus haut (p. 30 sq. et 161). Le Christ est le chef mystique de son Eglise et les fidèles sont tous membres d'un seul corps. « De même que nous avons plusieurs membres dans un seul corps et que tous les membres n'ont pas la même fonction, ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ et, chacun en particulier, nous sommes membres les uns des autres. » (Rom., xii, 4-5.) « Qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient également soin les uns des autres ; si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui et si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui. Or, vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part. » (I Cor., xii, 25-27.) « Il est la tête du corps de l'Eglise... il a pacifié par le sang de sa croix ce qui est sur la terre comme ce qui est au ciel. » (Col., i, 18-20.) Par là, les cadres de l'Eglise sont assez étendus pour qu'ils puissent renfermer même les habitants du ciel. Le Seigneur en effet doit être loué et adoré par tous ceux qui sont au ciel, sur la terre et sous la terre (Phil. ii, 10 sq.)

S. Paul tire aussi les conséquences pratiques de cette doctrine. Les fidèles qui ont été dotés par Dieu de *charismes* s'en servent pour l'utilité d'autrui. (I Cor., xii, 28-30.) Avant tout, les fidèles doivent prier les uns pour les autres, afin d'obtenir le salut. (Rom., xv, 30. II Cor., i, 11. Eph., i, 15-16 ; vi, 18-19. Phil., i, 19. Col., iv, 2-3. I Thess., i, 2 ; v, 25. II Thess., i, 11 ; iii, 1. Hébr., xiii, 18. Cf. Jacq., v, 16.) Dans Hébr., xii, 12 sq., l'Eglise triomphante apparaît sous un aspect brillant. Elle est plus magnifique encore dans les visions de l'*Apocalypse*. (Cf. Apoc., xxi, 10 sq.)

Les Pères. La foi des chrétiens à la communion des saints se manifeste pratiquement dès le commencement dans les prières, particulièrement dans la prière

d'intercession générale au sacrifice de la messe ; dans cette prière, on faisait mention des différents fidèles ou des ordres de fidèles qui avaient besoin d'intercession, et même on recommandait toute l'humanité. Nombreuses sont les recommandations de prier les uns pour les autres. On en trouve chez *S. Clément*, dans son Épître aux Corinthiens (LV, 6 ; LVI, 1 ; LIX, 2) ; chez *S. Ignace*, dans presque toutes ses Épîtres ; dans la *Didachè* (x, 5). *S. Justin* rapporte qu'on avait coutume de prier et de jeûner avec et pour les catéchumènes. (Apol., I, 61, 65 ; cf. 15 ; Dial. 35.) *Tertullien* décrit les pénitents suppliant les fidèles, en pleurant à chaudes larmes, de les assister de leurs prières au saint sacrifice. (De pœnit., x, 9 ; De orat., 3.) On rencontre les mêmes témoignages chez *S. Cyprien*, *Clément d'Alexandrie*, *Origène*. Vers le milieu du IV^e siècle, on rencontre pour la première fois l'expression « *communio sanctorum* » comme formule de la foi ancienne, chez *Nicétas de Rémésiana*, dans son « *Explanatio symboli* ». Cette expression était certainement connue dans la Tradition (cf. *Denz.*, 4) ; elle fut bientôt après admise dans le Symbole des Apôtres.

C'est encore *S. Augustin* qui, venant après *S. Hilaire* et *S. Ambroise*, a, dans l'Eglise latine, exposé cette doctrine de la manière la plus profonde, notamment dans sa « *Cité de Dieu* ». L'Eglise est le royaume du Christ, le royaume du Saint-Esprit. Nous participions tous au Christ, nous sommes devenus le Christ. (*Christus facti sumus* ; In Joan., XXI, 8.) Il y a une double Eglise, « une Eglise ici-bas et une Eglise là-haut ; une Eglise ici-bas composée de tous les fidèles, une Eglise là-haut composée de tous les anges ». (Enarr. in Ps. CXXXVII, 4.) Le ciel et la terre constituent une seule Eglise ; « ce que l'âme est dans le corps, le Saint-Esprit l'est dans l'Eglise ». (Sermo CCLXVII, 4.) Le lien d'union est la *charité*, que le Saint-Esprit produit en tous ceux qui appartiennent véritablement à l'Eglise. De cette charité découlent les prières pour tout le corps de l'Eglise, pour tous les hommes amis et ennemis. (Opus imperf., VI, 41.) — Nombreux sont les témoignages des antiques monuments chrétiens. (Dict. théol., III, 454-480.)

La Scolastique adopta cette doctrine des Pères et de l'Eglise et continua de la développer. D'après *S. Thomas*, appartiennent à la communion des saints tous ceux qui sont unis au Christ par la charité. Ils tirent de cette union un double avantage : la participation aux mérites du Chef et la participation des membres justes aux mérites des autres membres justes. « *Donum ergo Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris et hæc communicatio fit per sacramenta Ecclesiæ, in quibus operatur virtus passionis Christi, quæ operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum.* » Ce n'est pas tout, « *sed etiam meritum vitæ Christi et quicquid boni fecerunt omnes sancti communicatur in caritate existentibus* ». (Opusc. 6 ; Expos. Symboli : *communio sanctorum*.) On sait, par la doctrine des indulgences, que c'est sur cette communion des saints que repose la doctrine théologique du *trésor de l'Eglise* (*thesaurus Ecclesiæ*). Au sujet de la Scolastique, cf. Dict. théol., III, 443 sq.

L'essence de la communion des saints consiste dans le fait que l'Eglise entière a le même Chef, le Christ, qui envoie à tous ses membres son Esprit vivifiant et fécondant pour créer et fortifier en eux la vie de sainteté et de charité. De cette communauté de Chef, résulte ensuite la possession commune des moyens de sanctification et des vérités confiées par le Christ à son Eglise, la possession commune du sacrifice de la messe et des prières. (I Cor., x, 16.) Il en résulte enfin une communication et une effusion des forces et de la sève spirituelles entre les membres eux-mêmes, une participation réciproque aux mérites et aux œuvres satisfactoires. La raison dernière de la communion des saints réside dans la sagesse éternelle de Dieu et dans son amour éternel ; mais elle réside aussi dans l'essence de l'esprit de son Eglise, qui est un esprit d'amour et d'union et non un esprit de séparation et d'égoïsme.

Le *Catéchisme romain* (P. 1, c. 10, q. 21-24) dit à ce sujet : A ces fruits spirituels qui proviennent du Chef commun participent donc tous les membres du corps mystique : « *Unus enim Spiritus a quo illa (Ecclesia) regitur, efficit, ut quodquod in ea collatum est, commune sit. Omnium enim sacramentorum fructus ad universos*

fideles pertinet ; quibus sacramentis veluti sacris vinculis Christo connectuntur et copulantur et maxime omnium baptismo. » Cependant jouissent de ces fruits ceux-là seuls « qui in caritate vitam christianam degunt justique et cari Deo sunt. Membra vero mortua... hoc quidem bono non privantur, ut hujus corporis membra esse desinant ; sed cum sint mortua, fructum spiritualem, qui ad justos et pios homines pervenit, non percipiunt. Tametsi, cum in Ecclesia sint, ad amissam gratiam vitamque recuperandam, ab iis *adjuvantur* qui spiritu vivunt. » Mais cela ne s'applique pas à ceux « qui omnino ab Ecclesia sunt præcisi ».

Depuis le début, l'Eglise a songé, dans ses prières, non seulement aux justes, mais aussi aux pécheurs. Ainsi, l'Eglise a compris même les *défunts* dans sa communauté, surtout au sacrifice de la messe, comme on l'établira plus loin (§ 189). Ces *défunts* en effet ont le même Chef que l'Eglise d'ici-bas. « Les âmes des pieux *défunts* ne sont pas séparées de l'Eglise... Autrement on ne ferait pas mention d'elles à l'autel du Seigneur en présence du Corps du Christ », dit S. *Augustin*. (Civ., xx, 9, 2.) S. *Jean Chrysostome* a un discours d'une précision et d'une beauté extraordinaires sur « la communion des saints ». (Bibl. des P. de l'E., 1874, 274-278.) Il explique l'idée de la communauté d'après Math., xviii, 20.

On fonde aujourd'hui des quantités d'associations et d'unions, même dans le « corpus Christi mysticum ». Pourtant ce serait un gain considérable pour la vie spirituelle, si l'on songeait davantage à la communauté primaire fondée par le Christ et si l'on renouvelait la foi en elle. Aucune société, serait-elle la plus pieuse, n'a la garantie, la force et la fécondité de celle fondée par Jésus.

§ 154. Le culte des saints

« Les saints qui vivent avec le Christ offrent, à Dieu les prières des fidèles et il est *bon* et *utile* d'*invoker* leur *intercession*. »

C'est par ces paroles que le Concile de *Trente* prend la défense de l'antique pratique du culte des saints dans l'Eglise et il déclare que ceux-là ont une « pensée impie » qui repoussent le culte des saints et le déclarent insensé. (Denz., 984 ; cf. Professio fidei, Trid. : Denz., 998.) En outre, ces paroles précisent les relations entre l'Eglise militante d'ici-bas et l'Eglise triomphante de là-haut : les saints *prient* pour les fidèles sur la terre et ceux-ci les *honorent* et les *invoquent*.

L'honneur qu'on accorde à quelqu'un doit reposer sur des motifs suffisants. Ces motifs résident dans la *valeur* et la *dignité* (excellētia, dignitas, nobilitas) de celui qui est honoré.

La différence des motifs de culte entraîne la différence du culte. Les théologiens établissent une *différence essentielle* entre le culte rendu à *Dieu* et le culte rendu aux *saints*. Le culte rendu à Dieu convient à son Etre absolu et lui est rendu à cause de sa perfection infinie, et, comme aucune créature ne peut atteindre cette perfection, aucune créature n'aura jamais part à ce culte. On lui donne le nom particulier d'« adoration ». Sans doute, les langues anciennes ne font pas toujours cette distinction, mais emploient le même mot (adorare, adoratio, προσκυνεῖν, προσκύνησις) tant pour signifier la vénération (veneratio) que pour signifier l'adoration (adoratio). Cependant on a toujours eu conscience, dans l'Eglise, d'une distinction essentielle entre le culte rendu à Dieu et le culte rendu à ses saints. Déjà S. *Augustin* fait ressortir une différence de terminologie, tout au moins pour le grec, où l'on distingue très bien entre le culte de *latrīe* dû à Dieu et le culte de *dulīe* dû aux saints. Dans le culte des saints, on a distingué encore le culte de *tous* les saints du culte d'*hyperdulīe* rendu à la Sainte Vierge.

Le culte des saints est un culte *religieux* (cultus sacer, religiosus) ; ce n'est pas un culte naturel, mais *surnaturel*. Cependant il faut bien entendre cela. La raison

dernière et décisive de notre religion chrétienne est Dieu seul ; par conséquent, lui seul aussi est l'objet principal de notre culte religieux. Mais le culte des saints peut être appelé, lui aussi, un culte religieux ; tout d'abord, en tant que ce n'est pas un culte purement naturel et humain (c. civilis) comme celui que l'on rend aux personnages historiques ; ensuite parce que finalement et médiatement ce culte se rapporte à Dieu ; et enfin parce qu'il faut chercher la raison de la sainteté des saints, en dernière analyse et principalement dans la grâce libre de Dieu.

Enfin on distingue encore un culte *absolu* et un culte *relatif*. Le culte rendu à Dieu est absolu, parce qu'il s'adresse à la perfection absolue et infinie de Dieu. Le culte rendu aux saints est un culte relatif, parce qu'il a pour objet les avantages que Dieu leur a accordés.

On peut encore distinguer, dans un autre sens, un culte absolu et un culte relatif, tant dans le culte rendu à Dieu que dans le culte rendu aux saints, selon que la *raison* du culte est dans la *personne* honorée elle-même ou *en dehors* d'elle. Dans ce sens, le culte rendu à la personne même (Dieu et les saints) est un culte absolu, le culte rendu aux choses saintes (reliques, images) est un culte relatif.

D'après ces explications, le culte des saints est non seulement permis, exempt de superstition et d'idolâtrie, mais encore théologiquement fondé, recommandable, pieux et salutaire. Nous n'honorons pas les saints du culte suprême d'adoration (c. supremus), mais d'un culte inférieur et subordonné (c. inferior), le culte de *dulie*. Nous honorons certes les saints d'un culte véritable et en eux-mêmes, mais à cause des avantages que Dieu leur a conférés. C'est pourquoi ce culte retourne finalement à Dieu, qui seul les a rendus dignes de vénération par ses dons surnaturels de grâce. Le reproche qu'on nous fait d'adorer les saints (hagiolâtrie) est non seulement insoutenable, mais encore insensé. « *Honoramus servos ut honor redundet in Deum.* » (Denz., 342.)

Remarquons encore que le *dogme* se rapporte à la licéité morale et à l'utilité du culte des saints et non à son obligation. À ce sujet, nous renvoyons à la *Théologie morale*. L'Église n'enseigne pas que le culte des saints est nécessaire au salut. (Hurter, III, 643.)

L'invocation des saints repose sur une raison aussi solide. Cette invocation s'appuie immédiatement sur l'union des saints avec Dieu et l'intérêt qu'ils ont à la diffusion de son royaume sur la terre. Par suite, l'opposition des protestants au culte et à l'invocation des saints est sans raison et contradictoire.

On ne peut guère citer d'attestations directes de l'*Écriture* concernant le culte des saints. Mais on trouve des traces et des allusions en assez grand nombre. Déjà l'Ancien Testament parle avec un grand respect des Patriarches et des pères. « Leur nom vit de génération en génération et les peuples célèbrent leur louange. » (Eccli., XLIV, 14-15.) Sirach nous présente toute une série de saintes figures. (Eccli., XLIV-L.) Le *Catéchisme romain* s'appuie, à bon droit, sur ces passages. (P. III, c. 2, q. 12.) Il est dit du grand-prêtre Onias et du prophète Jérémie, morts l'un et l'autre, qu'en tant qu'amis de leurs frères sur la terre, ils prient beaucoup pour le peuple et la ville sainte. (II Macch., xv, 12-14.)

Jésus et les Apôtres n'ont pas donné d'instructions sur le culte et l'invocation des saints. Mais Jésus parle avec une haute considération de Moïse (Math., XXIII, 2 sq. Marc, vii, 10 ; x, 3 ; xii, 26. Jean, v, 45-46 ; vii, 23), de David (Math., xxii, 42-43), des trois Patriarches (Math., viii, 11 ; xxii, 32. Luc, xvi, 22) et suppose qu'ils sont toujours unis avec le Dieu vivant. (Math., xxii, 32.) Le « sein d'Abraham » est

pour lui, comme pour son temps, un lieu de paix. (Luc, xvi, 22.) Les Apôtres présentent souvent comme *modèles* moraux : Abraham (Rom., iv ; Gal., iii ; Jacq., ii, 21 sq.), Noé (II Pier., ii, 5), Job (Jacq., v, 11), les saints de l'Épître aux Hébreux (xi).

Les Pères. Le culte proprement dit des saints, dans le christianisme, commence au II^e siècle. Or on rend tout d'abord un culte à ceux qui ont été spécialement semblables au Christ, soit dans leur vie, par la prédication et la fondation du christianisme, comme les *Prophètes* et les *Apôtres*, soit dans leur mort, par l'attestation de la vérité de la foi, comme les *martyrs* qui ont « bu avec lui le calice ». (Math. xx, 22 et Apoc., vi, 9 sq.)

Le premier témoignage se trouve dans le « martyre de *S. Polycarpe* ». On y fait immédiatement une distinction dogmatique claire : « Nous adorons ce Christ, parce qu'il est le Fils de Dieu ; quant aux martyrs, qui sont les disciples et les imitateurs du Seigneur, nous leur témoignons l'amour qui leur convient à cause de l'honneur incomparable qu'ils ont rendu à leur propre Roi. » (xvii, 3 ; cf. xviii, 2.) On trouve une attestation semblable dans le « martyre d'*Ignace* » rédigé, il est vrai, un peu plus tard. On prit peu à peu, dans l'Eglise, l'habitude de célébrer l'anniversaire de la mort des martyrs (*dies natalis*, jour de naissance pour le ciel). Les païens célébraient le jour de naissance de leurs défunts, les chrétiens le jour de la mort ; mais l'ancien nom subsista : natale, γενέσις. (*Laboure*, Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. (1913), 64.) Nous savons par *Tertullien* (*De coron.*, 3) et *S. Cyprien* (*Ep.* XXXIX, 3) que les chrétiens offraient, sur les tombeaux des martyrs ou auprès de ces tombeaux, des sacrifices d'action de grâces en l'honneur de Dieu. Prier pour les martyrs fut considéré comme une injure à leur égard, parce que, par le baptême de sang, ils avaient été entièrement purifiés et unis au Christ. *S. Augustin* écrit : « A l'autel, nous ne pensons pas à ceux-ci (les martyrs) comme aux autres qui reposent dans la paix, pour prier pour eux, mais bien plutôt nous leur demandons de prier pour nous, afin que nous suivions leurs exemples parce qu'ils ont observé l'amour qui, comme le dit le Seigneur, est le plus grand de tous. » (*In Joan.*, lxxxiv, 1.) « Le peuple chrétien célèbre en commun, avec une solennité pieuse, la mémoire des martyrs, tant pour s'exciter à les imiter que pour participer à leurs mérites et être soutenu par leurs prières, de telle manière cependant que nous n'élevons d'autels à aucun martyr, mais à Dieu lui-même, le Dieu des martyrs, bien que ce soit sur les tombes des martyrs. » (*C. Faust.*, xx, 21 ; cf. *Civ.*, viii, 27.)

L'invocation des saints, pour obtenir leur intercession, commença vers le milieu du III^e siècle. *Origène* est le premier, qui l'atteste clairement. Il s'appuie pour cela sur I Cor., xii, 26 ; II Cor., xi, 28 sq. (*De orat.*, xi, 2 ; *In Num. hom.*, xxvi, 6 ; *In Cant.*, 3.) La foi à l'intercession des saints trouve son expression dans les inscriptions tumulaires des catacombes, dans les liturgies (*S. Cyril.*, *Cat. myst.*, V, 9), dans les actes des martyrs et dans les litanies des saints.

Dans les images des Catacombes, le culte des saints apparaît en union avec le Christ en tant que souverain Juge. Les saints, surtout les Apôtres et les martyrs, sont les assistants du Seigneur. Les défunts se mettent sous la protection de *S. Pierre* et de *S. Paul* ou bien sont accueillis joyeusement par les saints à leur entrée au paradis. D'autres images montrent le Christ en relations amicales avec les saints : les martyrs sont à genoux devant lui et reçoivent la couronne de vie.

Le culte des saints s'étendit peu à peu, à partir du IV^e siècle, aux saints *non martyrs*, aux confesseurs et aux vierges, ainsi qu'aux anges.

Se montrèrent adversaires du culte des saints, *Aëtius*, *Eunomius* et surtout *Vigilantius*, un prêtre gaulois du monastère de *S. Jérôme*. Il ne se contenta pas de lutter contre quelques abus en Palestine, mais il s'en prit à tout le culte des saints. Pour lui, il n'y a pas d'intercession des saints pour les fidèles sur la terre. Il fut réfuté par *S. Jérôme*. (*C. Vigilant. et Ep.* CIX, ad *Ripar.*)

Au Moyen-Age, le culte et l'invocation des saints prirent une grande extension.

Ici, il est inutile de poursuivre la démonstration. *S. Thomas* s'oppose à certaines exagérations en distinguant nettement le culte de latrie et le culte de dulia. (S. th., II, II, 103, 3.) Nous pouvons aussi prier les saints. Dieu leur révèle nos demandes, ils sont par conséquent en état de nous protéger, et « en vertu de leur intercession et de leurs mérites, nos prières obtiennent leur effet ». (Ibid., q. 83, a. 4.)

C'est précisément au culte du Moyen-Age pour les saints, que la polémique protestante reproche d'ordinaire la plus grossière superstition et le fétichisme païen. Mais on accepte à l'aveugle ce jugement implacable et on le transmet sans se donner la peine d'étudier sérieusement les sources, ni d'examiner les questions fondamentales de psychologie, de religion et de culture qui sont liées à ce culte. Or quand par exemple, on a lu la monographie de Siebert (*Étude sur le culte des saints et des reliques avant la Réforme* (1907)), on est agréablement surpris de voir l'exactitude et la pondération que la théologie apporte généralement à l'étude de ce sujet. Assurément on rencontre, dans les ouvrages d'ascétisme populaire, des « déviations » : ainsi, quand on attribue au culte de certains saints, particulièrement des saints patrons, une influence toute *spéciale* et qu'on attend, de même, de certaines prières qui leur sont adressées, une efficacité spéciale contre tous les maux du corps et de l'âme. C'est pourquoi le Concile de *Trente* a déclaré : « Il faut écarter toute superstition dans l'invocation des saints, dans le culte des reliques et dans le pieux usage des images. (S. 25, De invocatione, etc.)

À l'époque posttridentine, ce sont les controversistes qui ont défendu avec le plus de zèle le culte ecclésiastique des saints, surtout Bellarmin. La distinction scolastique du culte de dulia et de latrie leur offrit pour cela l'arme la plus efficace. Au sujet des saints *non historiques*, Bellarmin se montre un peu trop optimiste dans son jugement, tout en avouant le caractère apocryphe et légendaire de mainte légende hagiographique. Quant à la confiance particulière attribuée aux saints patrons et aux saints invoqués dans les *cas désespérés*, il la défend en disant que Dieu, d'une manière générale, a voulu communiquer ses bienfaits par ses saints et qu'il a pu répandre certains bienfaits en se servant de saints déterminés.

On ne pourrait faire qu'une *objection* avec une apparence de raison, en faisant remarquer que nous n'avons pas le droit d'attribuer aux saints l'omniscience et l'omniprésence et que, par suite, il n'est pas certain qu'ils aient connaissance de nos prières. *S. Jérôme* répond à Vigilantius : « Ils suivent l'Agneau partout où il va. Or si l'Agneau est partout, on peut considérer que ceux qui sont auprès de l'Agneau sont *partout présents*. » (Cont. Vigil., 6.) Cette idée est difficile à réaliser. Bien que nous ne sachions pas de *quelle manière* les saints ont connaissance de nos prières et de notre culte, cela n'est pas une raison suffisante pour contester le dogme. On peut ici recourir à l'analogie des anges. Si ceux-ci, comme l'atteste l'Écriture (Tob., XII, 12 ; Luc, xv, 7 ; Apoc., v, 8), connaissent les hommes et sont instruits de leur sort, on peut admettre quelque chose de semblable au sujet des saints, car eux aussi « se tiennent devant Dieu » et voient dans sa lumière ce qui correspond à leur situation dans le plan divin du salut. Aussi les Pères supposent, dans leur enseignement sur ce point, que les saints ont de nous une connaissance suffisante. *S. Thomas* expose à ce sujet ce qui suit : « Les saints connaissent nos prières et cela en Dieu dans lequel ils voient tout. Sans doute ils ne saisissent pas Dieu d'une manière complète (compréhensive) ; ils doivent cependant connaître en Dieu tout ce qui a rapport à eux. Ils *veulent* savoir cela, c'est donc une partie de leur bonheur. Leur bonheur ne serait pas *parfait* si ce désir n'était pas satisfait. « Ils connaissent donc dans le Verbe éternel les désirs, la dévotion et les prières des hommes qui ont besoin de leur secours. » (Supplém., q. 72, a. 1.)

§ 155. Le culte des reliques

Il est également *permis* et *utile* d'honorer les reliques des saints. Les reliques sont les *corps* des saints, conservés en entier ou en partie. Au sens large, on entend encore par reliques les *objets* dont

les saints se sont servis pendant leur vie et qui ont été en contact avec eux, comme les vêtements, les livres, les maisons, les ustensiles.

Il y eut des *adversaires* du culte des reliques dès l'antiquité chrétienne : les *gnostiques* et les *manichéens*, en raison de leur opinion par rapport à la matière ; ensuite, *Vigilantius*, qui réprouvait le culte des saints en général ; de même les *iconoclastes* de l'Eglise grecque. C'est contre ces derniers que prit position le II^e Concile de Nicée. Il condamna ceux qui osent « rejeter les saintes reliques des martyrs ». (*Denz.*, 304.) Les protestants renouvelèrent l'opposition aux reliques. Le Concile de *Trente* se prononça en faveur de leur culte : « De même, les saints corps des saints martyrs et des autres saints qui vivent avec le Christ, qui furent des membres vivants du Christ et des temples du Saint-Esprit et qui seront ressuscités par lui et glorifiés pour la vie éternelle, doivent être honorés par les fideles. » (*Denz.*, 985.)

L'*Ecriture* ne peut pas être alléguée pour démontrer le culte des reliques, car nous ne rencontrons nulle part dans l'*Ecriture* un *culte* des reliques. Cependant, on peut apporter des exemples où Dieu répand ses bienfaits au moyen de choses qui seront appelées plus tard « reliques ». Nous voyons ainsi un mort ressuscité par les ossements d'Elisée. (IV Rois, XIII, 21.) Il est dit de S. Pierre que son « ombre » guérissait les malades (Act. Ap., v, 15) ; de S. Paul que, par sa « main », il se faisait des miracles et qu'on imposait aux malades ses « mouchoirs » et ses « ceintures ». (Act. Ap., XIX, 11 sq.)

Les Pères. Il est naturel que le culte des reliques ne pouvait commencer qu'après le culte des saints en général. Mais nous le voyons apparaître comme conséquence immédiate du culte des saints. Il faut remarquer, ici encore, le « martyr de Polycarpe ». On y lit : « Nous avons enseveli ses restes, qui sont plus précieux pour nous que des diamants de prix, dans un lieu convenable. » (Martyr. Polyc., XVIII ; cf. XVII.) On trouve d'autres témoignages en grand nombre dans les *Actes des martyrs*, ainsi que dans les écrits des Pères, par ex. chez S. Ambroise (Ep. XXII, 2), chez S. Augustin (Civ., I, 13 ; Conf., IX, 7), chez S. Jérôme (C. Vigil., 5). Au sujet des différentes manifestations du culte des reliques, comme au sujet de leur déposition dans les autels, de leur exposition dans des écrins et dans des reliquaires, de leur élévation des tombeaux, de leur translation, des pèlerinages aux tombeaux des saints, etc., nous renvoyons à la *liturgie*.

Qu'il se soit introduit aussi des abus dans ce culte, il est à peine besoin de le mentionner. Il est certain que le pieux désir de posséder des reliques ne pouvait pas toujours être satisfait : de là vient qu'il y eut des *falsifications*. Ce fut principalement le temps des croisades qui fut favorable à l'introduction des fausses reliques. On aimait surtout posséder des reliques (des fragments) de la vraie Croix. L'Eglise dut souvent employer la menace des plus graves peines pour s'opposer au *commerce* et au *vol* des reliques ; mais il était difficile de faire disparaître l'abus. Léon XIII dut encore prendre des mesures dans ce sens, comme l'avait fait Innocent III avant le Concile de *Trente*. (*Denz.*, 440.)

Mais la *dogmatique* du Moyen-Age n'a rien à faire avec les exagérations et les abus de cette époque. La pondération de S. Thomas sur ce sujet est remarquable. D'après lui, la créature sans raison n'est pas susceptible de culte, mais seulement la créature raisonnable. Or, quand des choses, serait-ce même la vraie Croix, sont honorées, elles ne le sont que dans la mesure où elles représentent des personnes saintes, comme les images, ou dans la mesure où elles ont été unies à des personnes saintes, comme les reliques. En soi et du point de vue purement matériel,

ces choses n'ont droit à aucun honneur. « Mais nous devons honorer les saints de Dieu comme les membres du Christ, les enfants de Dieu, nos amis et nos intercesseurs. Et, *par suite*, nous devons honorer aussi leurs reliques, surtout leurs corps qui furent les temples et les instruments de l'Esprit-Saint demeurant et opérant en eux et qui seront semblables au corps du Christ dans la glorieuse résurrection. Dieu lui-même honore ces corps en faisant des miracles en leur présence. » (S. th., III, 25, 6 ; cf..a. 3-5.)

Il est bon de remarquer encore expressément que l'*authenticité* des reliques n'est pas exprimée par le dogme, mais doit être prouvée historiquement. Personne n'est *obligé de croire* à l'authenticité d'une relique. « La relique unique et la plus précieuse, qui est garantie par la parole même du Seigneur, de la vérité et de l'authenticité de laquelle on ne peut pas douter sans cesser d'être enfant de l'Eglise, c'est celle que le Fils de Dieu nous a laissée dans le Très Saint Sacrement. » (De Waal, *Roma sacra* (1905), 327.)

Etant donné que l'Eglise est allée jusqu'à instituer une fête particulière pour quelques reliques du Seigneur, on pourrait se demander quel jugement il faut porter au cas non impossible où la relique serait *fausse*. Le bollandiste Ch. de Smedt répond (Notre vie surnaturelle, I (1919), 256 sq.) d'une manière satisfaisante : « Le culte des saints et des reliques des saints n'est pas un culte *absolu*, mais un culte *relatif*, c.-à-d. un culte qui ne s'adresse aux créatures que dans la mesure où elles sont en relation avec le Créateur. »

§ 156. Le culte des images

L'Eglise a également protégé le culte des images contre les attaques et l'a déclaré *permis et utile*.

Contre l'usage des images introduit de bonne heure dans l'Eglise s'éleva une opposition déraisonnable qui prit parfois des formes brutales.

Il y eut dans l'Eglise *grecque* une lutte passionnée contre les images, sous les empereurs Léon III et Constantin Copronyme au VIII^e siècle et sous Léon V au IX^e siècle. A cette époque, les Papes Grégoire II et Grégoire III se prononcèrent en faveur du culte des images dans des synodes romains (727 et 731) ; il en fut de même au II^e Concile de Nicée (787). Ce Concile déclara le culte des images « vénérable » ; il l'ordonna et le régla. (*Denz.*, 302-304.) Lorsque Léon V recommença le conflit des images, l'Eglise renouvela son antique déclaration au VIII^e Concile de Constantinople (869-870 : *Denz.*, 337). Le quétiste Molinos déconseilla l'usage des images dans la prière, comme opposé à la piété. (*Denz.*, 1238.) (Cf. *Dudon*, *Revue d'ascétique et de mystique* (1920), 20-35.)

Le Concile de *Trente* put s'appuyer sur ces conciles, lorsque les Réformateurs et surtout Carlstadt, Calvin, Zwingli déchaînèrent une nouvelle guerre des images et causèrent de grands ravages dans l'Eglise allemande et plus encore dans l'Eglise néerlandaise. Le Concile déclara contre ces zélotes : « On doit placer et conserver, surtout dans les églises, les images du Christ, de la Vierge, Mère de Dieu, et des autres saints, et leur témoigner l'honneur et la vénération qui leur sont dus. Ce n'est pas que l'on croie qu'il y ait en elles quelque chose de divin ou une force en vertu de laquelle il faille les honorer ou que l'on doive leur demander quelque chose ou qu'on doive placer sa confiance dans les images, comme le faisaient jadis les païens qui mettaient leur espé-

rance dans les *idoles*, mais l'honneur que nous leur rendons se rapporte aux prototypes qu'elles représentent. » Ensuite, on fait valoir l'utilité des images pour le peuple qui en tire facilement et volontiers instruction et édification. Enfin, on dut mettre sérieusement en garde contre les abus. (S. 25 : *Denz.*, 984-988.)

L'Ancien Testament contient, par suite du danger d'idolâtrie païenne, mainte *interdiction* sévère du culte des images (Ex., xx, 4 sq. ; Lévi. xxvi, 1 ; Deut., v, 7-9) et une ironie mordante à l'égard des idoles. (Ps. CXIII, 12 sq. ; Is., XLIV, 9 sq. ; Sag., XIII, 10 sq.) Cependant, le culte juif n'est pas dépourvu d'ornement sculptural. (Ex., xxv, 18. III Rois, vi, 32 ; vii, 36.) Dans le Nouveau Testament, on ne trouve pas d'allusion à un culte des images.

Les Pères. On n'a pas de témoignage en faveur d'un culte des images, mais on en a en faveur de leur *existence* et de leur utilisation *didactique*. On trouve surtout des attestations dans les recherches faites dans les catacombes. Cf. aussi *Tert.*, De pud., 7 et 10. Mais on ne peut rien déduire de précis, des écrits des Pères, concernant un culte des images, bien que les Pères signalent parfois les images ; ainsi S. Grégoire de Nys., S. Jean Chrysostome, les deux S. Cyrille, S. Augustin, S. Jérôme. S. Basile est celui qui parle avec le plus d'enthousiasme de la valeur *didactique* des images. *Hugo Koch* (La question des anciennes images chrétiennes, d'après les sources littéraires [1917]), distingue : 1° L'art païen et idolâtre que les chrétiens détestaient avec raison ; 2° L'art profane et neutre, envers lequel ils se montraient réservés ; 3° L'art religieux que l'Eglise cultivait. D'après l'auteur, le culte commença assez tard ; il s'imposa au moment de la guerre des iconoclastes.

Dans l'Eglise grecque, l'image (peinte) a une grande importance. Qu'on songe à l'iconostase liturgique (vers 600) qui est, d'après K. Holl, « le proscenium de l'antique théâtre ». Au sujet du conflit des images, il dit qu'il a un précédent dans le paganisme : sous l'empire notamment, les opinions à ce sujet s'affrontèrent vivement. « Alors que Sénèque et Varron représentaient l'antique point de vue des stoïciens, Dion Chrysostome surtout prit énergiquement fait et cause pour les images. » Dans le christianisme, le conflit se poursuivit ; il se forma deux partis qui empruntèrent leur mot d'ordre aux païens. Les païens disaient que les images n'existaient que *ὁμοιωσις ἐνεκα* et *εἰς τιμὴν* comme le portrait d'un ami ; les amis chrétiens des images dirent de même. Par contre, les adversaires païens des images disaient, avec les stoïciens Sénèque et Varron, qu'il est incompréhensible qu'on représente Dieu avec de la matière ; les adversaires chrétiens des images, Epiphane et Eusèbe, pensèrent de même. On trouva choquantes les images du Christ comme celles des anges. Quand Epiphane dit qu'on doit porter le Christ dans son cœur, il répète ce qu'avait dit Sénèque au sujet de Dieu. Les amis des images triomphèrent d'autant plus que, vers 500, après le conflit dogmatique, l'intérêt se porta vers le culte et que les partisans groupés autour des stylites allèrent jusqu'à « admettre l'idée grossière qu'il y avait dans l'image la vertu de la personne représentée ». (K. Holl.) Quand la sœur de Constantin demanda à Eusèbe de Césarée une image du Christ, il lui répondit : « Nous ne devons pas porter notre Dieu en image comme les païens. » (*Rauschen*, *Patrol.* (1901), 136.)

L'Occident se montra plus modéré que l'Orient par rapport au culte des images. Le Concile d'Elvire (306) récusait tout culte des images : « Il ne doit pas y avoir d'images dans l'église, afin que ce qu'on offre à la vénération ne soit pas peint sur les murs. » (Can. 36.) Même à l'époque suivante nous entendons des voix semblables dans l'Eglise. Sérénus de Marseille, Agobard de Lyon, Claude de Turin, un Synode de Paris se montrèrent adversaires des images et insistèrent pour qu'on les fasse disparaître des églises. Sans aucun doute, cette attitude hostile a comme raison une mauvaise dogmatique et un culte superstitieux de la part du peuple et des prêtres. C'est pourquoi Charlemagne lui-même se montra opposé aux images et

les interdit dans les livres « carolins » et au Synode de Francfort (794). Il semble que la raison profonde de ces décisions fut d'ordre dogmatique. S. Grégoire le G. soutint la valeur didactique des images dans une lettre à Sérénius de Marseille.

Au *Moyen-Age*, le culte des images fit des progrès comme le culte des saints. S. Thomas justifie le culte des images en disant que, dans l'image, on honore la personne représentée. (S. th., III, 25, 3.) *Bellarmin* a à combattre les objections protestantes et se montre par suite un peu plus réservé. Sa manière de voir est aujourd'hui la plus courante. Le culte qui convient aux images est un culte *secondaire* (*cultus quidam inferior, imperfectus, analogicus*). On ne leur accorde ni *dulie* ni *hyperdulie*. Il faut en dire autant des instruments de la Passion du Christ, dont au reste, il faut démontrer l'authenticité. La principale valeur des images est sans contredit une valeur didactique. Par rapport aux images dites *miraculeuses*, il faut appliquer les mêmes principes qu'aux autres images : les prescriptions du Concile de Trente sont obligatoires pour ces images aussi. Il n'y a aucun lien causal entre l'image elle-même et les grâces qui peuvent être accordées. Dieu lui-même est la cause efficiente ; il unit d'une manière purement extérieure sa causalité à l'image ; il le fait non pas à cause de l'image elle-même, mais à cause de la confiance que l'on a dans l'intercession du saint représenté et cette confiance ne peut être, en dernière analyse, qu'une confiance en Dieu lui-même, en sa bonté et sa grâce. (Jean, IV, 24.)

Les *objections* faites contre le culte des images sont faciles à réfuter par la dogmatique qui s'appuie sur le Concile de Trente. L'Eglise elle-même n'a jamais enseigné un culte superstitieux des images. Si le peuple et même, ici et là, des prêtres et des évêques l'ont pratiqué par ignorance, ces abus n'atteignent pas la doctrine de l'Eglise. *Hurter* signale, par rapport au culte des images, *trois conceptions* : Quelques-uns affirment que les images, en soi, en tant que matérielles, n'ont droit à aucun honneur, mais que l'on doit seulement, à leur vue, honorer les saints invisibles. Une conception directement opposée est celle qui affirme que l'image a droit au *même* culte que son prototype, avec cette différence que le culte rendu au prototype est absolu et celui rendu à l'image, relatif. (S. Thomas, S. th., III, 25, 3.) L'opinion moyenne est celle de ceux qui, avec S. Robert Bellarmin, n'admettent pour l'image qu'un culte secondaire et ne rendent à aucune image (de Dieu) le culte d'adoration. (III, 659 sq.) Le Concile de Trente dit, d'une manière générale : « Au moyen des images que nous baisons, devant lesquelles nous nous découvrons et nous agenouillons, nous adorons le Christ et nous honorons les saints que ces images représentent. »

Conclusion pratique. 1. De tout le traité résulte l'importance de la doctrine de l'Eglise pour notre temps. On peut résumer cette importance dans les points suivants. D'après les protestants, l'Eglise est une institution humaine. D'après les modernistes, elle est le produit de l'évolution naturelle de l'immanence vivante et de la permanence vitale. Les deux conceptions sont objectivement identiques. D'après la doctrine catholique, l'Eglise est une institution divine. C'est le Christ l'Homme-Dieu, qui l'a fondée ; le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit l'a unie d'une manière durable à son principe divin et l'a introduite dans le monde. Depuis ce temps, elle remplit la mission qui lui a été confiée dans l'humanité.

2. Cette vérité est un fait historique qui peut être connu naturellement, mais c'est aussi une vérité révélée à laquelle il faut s'attacher par la *foi*. Elle se trouve dans le *Credo* latin comme dans le *Credo* grec. (Symbole des Ap. et Symb. de Nicée-Const.) L'origine surnaturelle de l'Eglise, ainsi que ses institutions et ses propriétés *essentielles*, sont des dogmes. En tant que tels, ils sont d'une importance extraordinaire, moins à cause de leur contenu matériel qu'en raison de leur nature *formelle* ; en effet, quiconque nie le dogme de l'Eglise ne pourra pas avoir estime et foi pour les vérités de salut qu'elle annonce et les sacrements qu'elle administre.

3. La *dignité* et l'*excellence* de l'Eglise résultent de son origine divine, de son union permanente avec le Christ et le Saint-Esprit, et enfin de l'abondance des moyens divins de vérité et de grâce qui lui ont été confiés.

4. La *piété* des catholiques est une *piété ecclésiastique*, parce qu'elle s'exerce

conformément aux prescriptions et aux coutumes de l'Eglise et surtout en union avec le sacrifice qui est accompli dans l'église, la maison de Dieu, par les *prêtres* de l'Eglise établis pour cela. Mais ce serait une grave erreur d'entendre cela d'une manière mécanique et étroite, comme s'il ne restait pas de place pour l'exercice purement *personnel* de la religion. L'Eglise conduit le fidèle à Dieu, « elle ne s'interpose pas entre Dieu et lui », elle l'unit à Dieu, elle ne le sépare pas de Dieu. La piété ecclésiastique n'empêche personne d'adorer Dieu dans le « temple de la Création ». Les prières de ses psaumes contiennent des actes de culte de ce genre et nous invitent de la meilleure manière à faire de même. Ce qui est proscrit, c'est une piété et un culte de Dieu qui se manifestent dans une forme purement naturelle et en opposition avec l'Eglise, qui cherchent, dans la divinisation panthéiste de la nature et dans une passion malade pour les arts, un supplément au culte prescrit par l'Eglise.

5. Quand on examine l'Eglise avec les yeux de la foi, on doit faire abstraction de tout ce qui est accidentel ou temporel, et fixer son regard sur ce qui est essentiel et éternel, sur ce qu'il y a d'immuable et de divin ; cet élément, il est vrai, a été de tout temps représenté par des personnalités passagères, mais il reste cependant en soi une puissance qui dépasse toute personnalité, qui est garantie et conservée par Dieu.

6. Pour le catholique, la formule « sentire cum Ecclesia » dans le sens de la *foi* (credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam), est un devoir évident qui résulte immédiatement du dogme de l'Eglise en tant que « corps du Christ ». Il est inutile de faire de cette formule une devise, car les devises passent comme la mode.

7. Celui qui croit que le chemin du ciel est plus facile en dehors de l'Eglise, a pour le moins une foi dépourvue de clarté. Personne ne préférera un chemin tortueux à un chemin droit et pas un homme raisonnable n'abandonnera une promesse sûre pour un sort incertain. Si les hommes pieux de l'Ancien Testament s'estimaient heureux d'appartenir à la synagogue, à plus forte raison le chrétien catholique aura-t-il raison de répéter la parole du psalmiste : « Mieux vaut un jour dans tes parvis que mille en dehors des tabernacles de Dieu. » (Ps. LXXXIII, 11 ; cf. Is., 11, 3.)