

## LIVRE VI

## La doctrine des sacrements

Le *Christ*, notre *Rédempteur*, en tant que Chef mystique, fait couler sans cesse dans les membres de son corps, les forces de grâce de la vie surnaturelle. Il le fait principalement et ordinairement par les *sacrements*, « per quæ omnis vera justitia vel incipit, vel cœpta augetur, vel amissa reparatur ». (Trid., s. 6, c. 16 et proœm.) Ces paroles résument brièvement toute l'économie interne du traité que nous abordons. Les sacrements constituent l'objet principal du ministère sacerdotal. On a pris l'habitude, avec le Concile de *Trente*, de faire précéder l'étude *particulière* des sacrements d'une étude générale. (Cf. *Denz.*, 844 sq.) Le traité se divise ainsi en deux parties.

## PREMIÈRE SECTION

*La doctrine des sacrements en général*

A consulter : *S. Thomas*, S. th., III, 60 sq. et ses commentateurs. *S. Bonaventure*, Breviloquium, p. 6. *S. Bellarmin*, De sacramentis in genere (De controver., IV, Venet., 1721). *Suarez*, De sacrament. (XVIII sq., ed. Venet., 1747). *Cano*, Relectio de sacram. in genere (III ed. Rom., 1890, 203 sq.). *Lugo*, De sacram. in genere (Lyon, 1652). *Tournely*, Prælect. theol. de sacram. in genere (Paris, 1739). *Salmant*, Cursus theolog. (XVII sq., éd. Paris 1880). *Gonet*, Clypeus theolog. (V, éd. Paris, 1875). *Frasen*, Scotus academicus (IX sq., éd. Rom., 1901). *Drouven*, De re sacramentaria contra perduelles hæreticos (Venet., 1756); cf. aussi *Migne*, Cursus complet. (XX, 1154 sq.). *Juenin*, Comment. histor. et dog. de sacram. (Venet., 1740). *Merlin*, Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements (*Migne*, loco cit., XXI, 121 sq.). *Chardon*, Histoire des sacrements (ibid., XX, 1 sq.). *Franzelin*, De sacram. in gen. (4<sup>e</sup> éd., Rome, 1901). *De Augustinis*, De re sacrament., 2 vol. (2<sup>e</sup> éd., Rome, 1889). *Besson*, Les sacrements ou la grâce de l'Homme-Dieu (1879). *Sasse*, De sacram. Eccles., 2 vol. (1897 sq.). *Stentrup*, De sacramentis in genere (1900). *Noldin*, De sacramentis (17<sup>e</sup> éd., 1925). *Lahousse*, De sacramentis (1900). *Paquet*, Comment. in S. th. d. Thomæ de sacrament., I (2<sup>e</sup> éd., 1909). *Teps*, Instit. theol., IV (1896). *Billot*, De Ecclesiæ sacramentis (6<sup>e</sup> éd., 1924). *Gühr*, Les sacrements, 2 vol. (trad. Ph. Mazoyer.) *Pourrat*, La théologie sacramentaire (4<sup>e</sup> éd., 1910). — Au sujet du pouvoir de l'Eglise sur les sacrements : *Dict. théol.*, I, 2416-2432. *A. de Smedi*, De sacramentis in gen. de baptismo, et confirmatione (2<sup>e</sup> éd., 1925). *Lépiciér*, Tractatus de sacramentis in communi (1921). *Van Noort*, De Sacrament. (3<sup>e</sup> éd., 1919). *Verhelst*, Les sacrements (1923). *Bittremieux*, L'institution des sacrements d'après S. Bonaventure (1924). *Capello*, Tractatus canonico-moralis de sacramentis (1926). *De Ghellinck*, Pour l'histoire du mot « sacramentum » (Paris, 1924).

## § 157. Notion du sacrement

A consulter : *Pourrat*, I sq. *Orion*, Etude historique sur la notion du sacrement depuis la fin du 1<sup>er</sup> siècle jusqu'au Concile de Trente. *Em. de Backer*, Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien (1911).

Le *Catéchisme Romain* décrit le sacrement comme un signe sensible qui possède, en vertu de l'institution divine, la puissance de signifier et de produire la sainteté et la justice. « Docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quæ ex Dei institutione sanctitatis et justitiæ tum significandæ tum efficiendæ vim habet. » (P. II, c. 1, q. 11 ; cf. *Trid.*, s. 13, c. 3.)

L'explication du mot n'éclaire guère la notion. Sacrement, sacramentum (de sacer, sacrare) est employé par la *Vulgate* comme traduction du mot grec *μυστήριον*. Ce mot signifie, en général, dans l'Écriture, mystère. (*Sag.*, II, 22 ; VI, 24. *Tob.*, XII, 7, 11. *Dan.*, II, 18 ; XXX, 47 ; IV, 6.) Dans le Nouveau Testament, il sert à caractériser l'ensemble du fait divin de la Rédemption. En général, la *Vulgate* latinise *μυστήριον* en « *mysterium* », mais elle le traduit seize fois par « *sacramentum* », sans qu'on puisse reconnaître dans ce changement de traduction la moindre différence de sens. Pour le Nouveau Testament, cf. *Eph.*, I, 9 ; III, 3 ; III, 9 ; V, 32. *Col.*, I, 27. *I Tim.*, III, 16. *Apoc.*, I, 20 ; XVII, 7. La signification principale du mot *μυστήριον* demeure *secretum* (secret, mystère), pour désigner une vérité ou un fait qui étaient cachés jusque-là, surtout par rapport à notre *salut*. (*Rom.*, XVI, 25 ; *Eph.*, I, 9 ; III, 3 ; III, 9.) Très apparenté à ce sens est celui de symbole, de type, dont il est assez difficile de déterminer la signification. Le pluriel *μυστήρια* est employé, dans le langage religieux antique, comme on le sait, pour désigner les rites d'initiation au culte des mystères. (Cf. *Dict. apol.*, III, 964-1014 : Les Mystères.)

Chez les premiers Pères, *μυστήριον* se rencontre assez peu. On ne peut guère citer que S. Ignace et S. Justin qui l'emploient dans le sens qu'on vient d'indiquer. Il est plus courant chez les Grecs, bien que sa notion ne soit pas ferme et qu'on l'emploie plutôt dans le sens de connaissance des mystères, depuis *Clément d'Alexandrie*. Celui-ci, comme on sait, insiste plus fortement sur la vérité religieuse (γνώσις) que sur les signes rituels des sacrements et la hiérarchie. (Cf. *Prat. La théologie de S. Paul* (4<sup>e</sup> éd., (1913), 393 sq.)

Dans la littérature profane, « *sacramentum* » signifie soit une somme d'argent déposée, à l'occasion d'un procès, dans un lieu saint et que la partie perdante doit abandonner pour une cause pieuse, ou bien le serment de fidélité des soldats. C'est en souvenir de ce serment que Tertullien appelle la promesse de fidélité du baptisé « *sacramentum* ». (*Ad mart.*, 3.) D'autres affirment que « *sacramentum* » est déjà, vers l'an 150, la traduction de *μυστήριον* et signifie « *rite sacré* » ou « *vérité sacrée* » et que le serment des soldats n'a exercé aucune influence sur ce mot.

La notion de sacrement n'est pas encore traitée pour elle-même chez les Pères. Mais il est cependant facile de montrer quelle fut leur conception à ce sujet en examinant leurs exposés sur la nature et les effets de chaque sacrement. Cela est facile à établir pour le principal sacrement, le Baptême, et même pour l'Eucharistie. Par contre, on ne peut pas tirer grand profit de l'emploi du mot « *sacrement* » par les Pères ; en effet, ce mot, chez eux, a un sens très large et on peut entendre par là toute chose sainte et toute fonction rituelle.

Ainsi Tertullien appelle sacrement la doctrine chrétienne (Præscript., 20), la doctrine de la Trinité (Adv. Prax., 2), toute la religion chrétienne (ibid., 30), la foi. (De bapt., 13.) Mais, au sens intensif, le baptême est pour lui un sacrement, un « heureux sacrement » (De bapt., 1), parce qu'il est l'expression extérieure et le signe distinctif de la foi. Sous son aspect extérieur, le baptême est le « sceau du Saint-Esprit ». (Ibid., 13.) Il est le « sacrement de la foi » (De pudic., xviii, 19), parce qu'il renferme en lui l'acceptation de la foi et de la vie de foi. À côté du baptême, l'Eucharistie est un sacrement (sacramentum Eucharistiæ; de cor. mil., 3). Tout sacrement consiste en rite extérieur auquel correspond un effet intérieur : « Le corps est lavé, afin que l'âme soit purifiée ; le corps est oint, afin que l'âme soit sanctifiée, le corps est signé, afin que l'âme soit fortifiée ; le corps est couvert par l'imposition des mains, afin que l'âme soit éclairée par le Saint-Esprit ; le corps mange la chair et le sang du Christ, afin que l'âme soit nourrie de Dieu. » (De res. carn., 8.) Cependant la réception des sacrements demande une préparation ; Dieu ne donne pas sa grâce aux indignes. (De pœn., 6.) De même, la vraie foi est nécessaire ; par suite, les hérétiques n'ont pas le même baptême que l'Eglise ; ils ne peuvent pas donner ce qu'ils n'ont pas. (De bapt., 15.) S. Cyprien juge comme Tertullien. Il emploie le mot sacrement au sens large pour désigner les institutions les plus diverses du christianisme, mais principalement pour désigner le baptême. Lui aussi exige la vraie foi. (Ep. LXXIX, 12 ; LXXXV, 7, 9-11.) Cependant les enfants eux-mêmes doivent recevoir le baptême, parce qu'ils en ont besoin. (Ep. LXXIV, 5.) Il mentionne, parmi les sacrements proprement dits, en dehors du baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Ordre.

S. Cyrille de Jérus. trouve maintes fois l'occasion de parler des sacrements devant les catéchumènes. L'homme étant composé de corps et d'âme, il a besoin d'une double purification : « L'eau lave le corps, marque l'âme de son sceau... Ne regarde pas seulement l'élément de l'eau, mais reçois le salut dans la vertu du Saint-Esprit. » (Cat., III, 4.) Il consacre aux trois premiers sacrements ses catéchèses mystagogiques. S. Ambroise adresse aux catéchumènes un livre sur les « mystères » (De mysteriis), dans lequel il traite également des trois premiers sacrements. Lui aussi distingue l'élément et la vertu divine : « L'eau ne purifie pas sans l'Esprit qui donne la grâce... Car qu'est l'eau sans la Croix du Christ? Un élément ordinaire sans aucune espèce d'effet salutaire. » (De myst., 4.)

S. Augustin est celui de tous les Pères qui a fait le plus pour préciser la notion de sacrement. Il y fut déterminé par la controverse contre les donatistes qui faisaient dépendre l'efficacité des sacrements de la sainteté du ministre (Qui non habet, quod det, quomodo det?), et surtout par la controverse contre les pélagiens. Dans cette lutte, il se fit une idée plus claire de la nature du sacrement, dans lequel il reconnut un moyen objectif de grâce. Jusque-là il avait insisté surtout, comme Tertullien et S. Cyprien, sur les dispositions subjectives ; de plus en plus, dès lors, il mit l'accent sur le sacrement objectif. Sans doute, il conserve au mot « sacrement » son sens large, mais il place au premier plan les sacrements proprement dits ; il leur donne d'ailleurs ce nom sauf à la Pénitence et à l'Extrême-Onction.

Un sacrement est pour lui, d'une manière générale, « un signe sensible de la grâce invisible » (visibile signum invisibilis gratiæ), « un signe d'une chose sacrée » (signum rei sacræ). Il part donc du signe extérieur ; mais ce signe doit être un symbole du spirituel et lui être semblable. « Si les sacrements n'avaient pas une certaine ressemblance avec les choses dont ils sont les sacrements (les signes, les symboles), ils ne seraient pas du tout sacrements. A cause de cette ressemblance ils reçoivent le nom de ces choses elles-mêmes. » (Ep. XCVIII, 9.) Sous cette notion il fait rentrer tous les rites saints, y compris ceux de l'Ancien Testament. Ce serait cependant erroné d'attribuer à S. Augustin, en raison de sa forte insistance sur le « signe » (similitudo), une notion symbolique des sacrements ; les sacrements du Nouveau Testament, tout au moins, sont pour lui des signes efficaces. Il accentue sans doute la « significatio sanctitatis », mais connaît aussi l'« efficacia gratiæ ».

Un sacrement est, pour lui, un signe religieux ; mais ce n'est pas un signe vide : il contient en lui la grâce, qu'il porte et garantit invisiblement. « Aliud virtus sacra-

menti. » (In Joan., XXVI, 11.) La grâce est la vertu des sacrements : « Gratia quæ est sacramentorum virtus. » (Enarr. in Ps. LXXVII, 2 ; cf. In Ep. Joan. VI, 10 ; De unit. Eccl., 3.) Autre chose est l'apparence extérieure, autre chose le contenu des sacrements : « Aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet specialem. » (Sermo CCLXXII : cf. De doct. christ., II, 1, 1.)

Bien que l'ancienne Alliance ait eu des sacrements, ils ne se confondent pas avec ceux de la Nouvelle Alliance. Ceux-là *promettaient* le salut, ceux-ci le *donnent*. (Enarr. in Ps. LXXIII, 2.) « Les sacrements sont changés : ils sont devenus plus faciles, moins nombreux, plus salutaires, plus heureux. » (Ibid.) Nous aurons à signaler plus loin d'autres points importants dans la doctrine sacramentaire de S. Augustin. On peut dire, pour conclure, que, dans la pensée de S. Augustin, le sacrement est un signe objectif de la grâce divine. Cela s'applique tout au moins aux sacrements chrétiens. Ce qui est moins accentué, c'est l'*institution* par Jésus-Christ. La raison de ce fait, c'est la notion encore large du sacrement.

S. Isidore de Séville († 636) insiste, dans le sacrement, sur l'effet mystérieux. « Ob id dici sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium virtus divina secretius operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris. » (Etyrn., VI, 19, 40 : M. 82, 255.) Cette définition plutôt linguistique est purement et simplement reproduite par les théologiens de l'époque carolingienne, par ex. par *Raban Maur*. (De universo, v, 11 : M. 111, 133.) A côté, on connaît aussi une explication formée d'après S. Augustin. (Ep. LV, 2.) *Paschase Radbert* la donne en ces termes : « Sacramentum igitur est quicquid in aliqua celebratione divina quasi *pignus salutis* traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile operatur, quod sancte accipiendum sit ; unde et sacramenta dicuntur aut a *secreto* (S. Isidore) eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem (S. Augustin), aut a *consecratione sanctificationis*, quia Spiritus Sanctus manens in corpore Christi latenter hæc omnia sacramentorum mystica sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur. » (De corp. et sang. Dom., III, 1 : M. 120, 1275.) Trois éléments apparaissent dans cette description : le signe extérieur (res gesta visibilis), la grâce intérieure (*pignus salutis invisibile*), la vertu divine de l'Esprit-Saint. Il compte comme sacrements : le baptême, la Confirmation, l'Eucharistie ; ensuite l'Incarnation, le serment, toute l'œuvre de la Rédemption et enfin la Sainte Ecriture.

La Scolastique primitive fut déjà excitée, par l'hérésie de Bérenger qui comprenait le « signum » augustinien d'une manière trop étroite (*figura*), à examiner de plus près la vraie notion du sacrement et, ce faisant, à insister non seulement sur le signe, mais encore sur l'efficacité. A ce sujet, *Hugues de Saint-Victor* mérite particulièrement d'être signalé. Il ne se contente pas de distinguer, dans l'Eucharistie, d'une manière précise, « species visibilis, veritas corporis » et « virtus gratiæ spiritualis » (De sacr., II, 8, 7) — c'était la doctrine de S. Augustin, mais améliorée dans le sens anti-béringiste — il donne encore la définition souvent citée du sacrement, dans laquelle il fait ressortir l'élément, le signe, l'institution et la grâce sanctifiante : « Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine representans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. » (De sacr., I, 9, 3.) De leur nature déjà, le signe et la grâce ont une certaine ressemblance (par ex. dans le baptême), mais cela ne suffit pas : il faut que l'un et l'autre soient unis ensemble par l'*institution* — qu'il est le premier à introduire dans la définition. En effet, le naturel ne peut pas, à proprement parler, désigner le surnaturel ; tout au plus peut-il l'insinuer. Il faut observer ensuite qu'Hugues unit intimement sacrement et grâce. Avec les Grecs, avec S. Léon et S. Isidore, il trouve que la vertu sanctifiante existe par la bénédiction dans l'élément. Il réunit une fois les points suivants : « Deus medicus, homo ægrotus, sacerdos minister, gratia antidotum, vas sacramentum. » (De sacr., I, 9, 4 : M. 176, 323.) Hugues voit, dans le baptême et l'Eucharistie, les sacrements principaux, mais il désigne sous le nom de sacrement à peu près tout ce que l'Eglise contient et possède. Sa conception extérieure, d'après laquelle les sacrements consistent « in rebus, factis, dictis », est reprise par d'autres

théologiens. *P. Lombard* signale, à côté du signe, la causalité : le sacrement n'est pas seulement signe, mais encore cause de la grâce. « Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat. » (Sent. IV, dist. 1, n. 2.) Il est le premier scolastique qui applique cette notion aux sept sacrements de la Nouvelle Alliance. Étant donné son prestige comme « magister », cela est d'une grande importance. *Guillaume d'Auxerre* († 1232) répète la définition de Hugues : « Le sacrement est la forme visible de la grâce invisible, de telle sorte que cette forme exprime la ressemblance avec la grâce et est cause de cette grâce. » « Forme » a encore ici le sens qu'avait ce mot avant l'aristotélisme et désigne tout le rite extérieur du sacrement.

*S. Thomas* donne cette définition : « Sacramentum est signum rei sacræ in quantum est sanctificans homines. » (S. th., III, 60, 2.) Les sacrements sont des signes, plus précisément des signes sacrés, mystérieux. Mais tous les signes saints ne sont pas des sacrements ; un signe n'est sacrement que dans la mesure où il sanctifie les hommes (*differentia specifica*). *S. Thomas* fait rentrer l'effet (de grâce) dans la notion : « Significat perfectionem sanctitatis humanæ. » (S. th., III, 60, 2 ad 3.) A ce signe s'unissent aussi les paroles. Signe et paroles constituent le sacrement, qui, en tant que symbole, signifie la grâce et, en tant que cause instrumentale, de par la volonté et l'intention de Dieu, opère aussi cette grâce. (S. th., III, 60 et 62.)

*S. Bonaventure* se rattache à *S. Augustin*, à *S. Isidore* et Hugues, et unit leurs déclarations. « Sacramenta sunt signa sensibilia divinitus instituta tamquam medicamenta, in quibus sub tegumento rerum sensibilibus divina virtus secretius operatur, ita quod ipsa ex similitudine naturali representant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam, per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum. et ad hoc principaliter ordinantur tamquam ad finem ultimum ; valent tamen ad humilitationem, eruditionem et exercitationem, sicut ad finem, qui est sub fine. (Brevil., p. VI, c. 1.)

*Scot* insiste fortement, dans sa notion de sacrement, sur le signe, que suit parallèlement la communication de la grâce opérée par Dieu. « Sacramentum signum, sensibile, gratiam Dei vel effectum Dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris. » (In IV, dist. 1, q. 2, n. 9.) Ce n'est pas dans le sacrement lui-même qu'il trouve la vertu divine, mais seulement dans la volonté de Dieu : « Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsicam... sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum non necessario absolute sed necessitate respiciente potestatem ordinariam. Disposuit enim Deus universaliter et de hoc Ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse confert et effectum signatum. » (In IV, dist. 1, q. 5, n. 13.)

Le Concile de *Trente* tient compte, sans doute, de la doctrine générale des sacrements, mais c'est plutôt pour réfuter les objections protestantes que pour donner un exposé positif. Il dit cependant de l'Eucharistie qu'elle surpasse les autres sacrements, mais leur est conforme en ce qu'elle « est le symbole d'une chose sainte et une forme visible de la grâce invisible ». (S. 13, c. 3.) Il n'y a pas d'autre définition officielle ; celle du *Catéchisme romain* a été citée plus haut (p. 230). *S. Robert Bellarmin* en fait le plus grand éloge. Des théologiens récents voudraient l'améliorer en y ajoutant l'élément de durée.

La définition métaphysique comprend le genre prochain et la différence spécifique. Selon le genre prochain, les sacrements de l'Ancien comme du Nouveau Testament sont des signes (sunt in genere signi, *S. Thomas*). La différence spécifique des sacrements du Nouveau Testament réside dans le fait qu'ils peuvent aussi produire ce qu'ils signifient (efficiunt quod figurant) : ce qui ne s'applique pas aux sacrements de l'Ancien Testament (non causabant gratiam sed... figurabant : *Denz.*, 695).

Les Réformateurs n'avaient plus de place, dans leur système de justification par la foi seule, pour un moyen extérieur et efficace de grâce. Luther voulait même au début repousser le mot de sacrement. Si l'on

garda quelques sacrements, ce fut en raison de leur importance historique, mais en contradiction avec le système tout entier. Tout au plus, le sacrement peut-il être une garantie extérieure ou une déclaration de la justice juridique (*forensis*).

« D'après *Luther*, la grâce est la disposition paternelle de Dieu, qui, à cause du Christ, appelle à lui l'homme pécheur et l'adopte en obtenant sa confiance par la foi au « *Christus passus* ». A quoi peut servir dès lors le sacrement ? » demande *Harnack* (*H. D.*, 4<sup>e</sup> éd., III, 852.) D'après la Confession d'Augsbourg (p. I, art. 13), les sacrements sont des moyens d'éveiller et de favoriser la foi, en donnant à celui qui les reçoit l'assurance des promesses divines, dont il a d'ailleurs la garantie dans sa foi fiduciaire et l'Évangile qui lui parle de l'amour miséricordieux du Père. *Lemme* lui-même se demande s'il ne faut pas un degré *plus élevé* de foi pour pouvoir se passer de cette assurance que donne le sacrement. (*Doctrine de foi*, II (1919), 156.)

Le Concile de *Trente* opposa nettement à la conception protestante des sacrements la conception catholique : « Si quelqu'un dit que ces sacrements n'ont été établis que pour nourrir la foi (*propter solam fidem nutriendam*), qu'il soit anathème. (S. 7, De sacram. in gen., can. 5.) « Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle Loi ne contiennent pas en eux la grâce qu'ils signifient, ou bien qu'ils ne confèrent pas la grâce elle-même à ceux qui ne s'y opposent pas, ou bien qu'ils ne sont que des signes extérieurs (*signa tantum externa*) de la grâce ou de la justice reçue par la foi, et des marques de la profession de foi chrétienne, par lesquelles les fidèles se distinguent, devant les hommes, des infidèles, qu'il soit anathème. » (*Ibid.*, can. 6 : *Denz.*, 848 sq.)

*R. Seeberg* raconte à ses lecteurs que, dans la Scolastique, « la doctrine sacramentaire, telle qu'elle fut acceptée sans changement par le Concile de Trente, eut deux motifs d'évolution : la matérialisation de la grâce et la notion hiérarchique de l'Église. Dans les sacrements s'écoule la grâce, mais ce sont les prêtres qui font les sacrements. » Or c'est ce qu'enseigne déjà *S. Pierre* dans son discours de la Pentecôte. (*Act. Ap.*, II, 38.) Au sujet du « caractère impérieux » de la grâce, cf. § 112 et 126.

Dans les négociations très actives de nos jours pour l'union des Églises, les Grecs et les Russes conservent toujours la manière de voir de l'ancienne Église. On peut l'affirmer aussi des *anglicans* d'Angleterre et d'Amérique.

L'« *Eglise orientale* » garde pour désigner le sacrement le mot biblique « mystère » et en donne (*Gallinicos*, 38) une définition semblable à la nôtre. « Les mystères sont des cérémonies saintes qui nous ont été transmises par le Christ et les Apôtres, et dans lesquelles, sous des signes visibles, nous est communiquée la grâce divine invisible. » « Ces mystères sont au nombre de sept. » Pour administrer légitimement ces mystères, il faut : « 1<sup>o</sup> Un ministre régulièrement ordonné et qui accomplisse l'action sainte ; 2<sup>o</sup> La matière prévue pour chaque sacrement ; 3<sup>o</sup> Les paroles appropriées, car c'est quand elles sont prononcées que la matière devient le conducteur de la grâce spécifique de chaque sacrement. » Les Orientaux ne connaissent pas formellement l'« *opus operatum* », mais il se trouve dans les trois points que nous venons de citer. Ils insistent beaucoup, comme nous d'ailleurs, malgré l'« *opus operatum* », sur les dispositions subjectives.

### § 158. Le signe sacramentel. Matière et forme

On a distingué dès le commencement deux aspects dans le sacrement : l'aspect extérieur ou le *signe* et l'aspect intérieur ou la grâce. Mais depuis *S. Augustin*, le signe seul est appelé sacrement (cf. plus haut, p. 231) et ce signe lui-même est divisé en deux composants, un compo-

sant matériel et un composant formel ; autrement dit, l'élément et la parole. La Scolastique ramène ces composants aux catégories aristotéliennes de la matière (*materia*) et de la forme (*forma*). C'est la traduction en langage métaphysique de ce qu'avait exprimé S. Augustin dans sa célèbre formule : « *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* » (In Joan., LXXX, 3.)

On distingue encore, depuis environ 1250, la *matière* sacramentelle en matière éloignée et en matière prochaine (*materia remota et proxima*). La matière est éloignée quand on envisage l'élément en soi et pour soi (*substantia materialis*). Elle est prochaine dans son application sacramentelle (*applicatio seu usus*). Ainsi, par ex., dans le baptême, l'eau est la matière éloignée, l'ablution faite avec l'eau est la matière prochaine.

Cette terminologie n'a pas été dogmatisée, mais elle est d'usage général et a été prise en considération par le Concile de Trente, de même que par Eugène IV et le *Catéchisme romain*. Les différentes interprétations et les diverses applications du schéma de la matière et de la forme seront expliquées quand on traitera de chaque sacrement en particulier.

L'*Écriture* nomme tout d'abord, d'une manière très nette, un élément à propos des sacrements principaux, le baptême et l'Eucharistie ; pour le baptême, l'eau (Jean, III, 5 ; Math., XXVIII, 19 ; Eph., v, 26) et, pour l'Eucharistie, le pain et le vin. (Math., XXVI, 26-28 ; I Cor., XI, 23-26.) On trouve ensuite un élément pour l'Extrême-Onction. (Jacq., v, 14.) Dans la Confirmation, on peut considérer l'imposition des mains comme élément. (Act. Ap., VIII, 17.)

Chez les *Pères*, c'est surtout le baptême qui permet de faire cette distinction. C'est à propos du baptême que S. Augustin écrit cette phrase souvent citée. « Enlevez la parole, que sera l'eau, sinon de l'eau ? La parole s'ajoute à l'eau pour faire un sacrement. » (In Joan., LXXX, 3.) « Tolle aquam, non est baptismus, tolle verbum non est baptismus. » (In Joan., xv, 4.)

La *Scolastique* adopta d'abord la formule augustinienne de l'élément et de la parole ; elle appela l'élément la « matière » et la parole la « forme ». Cependant elle n'entendait pas la « forma » au sens philosophique, mais en tant que « *forma verborum* » (les mots de la formule d'administration). Après l'introduction de l'aristotélisme, la signification du mot forme devint peu à peu celle que nous lui connaissons aujourd'hui et on se représenta les sacrements comme constitués par les deux composants que sont la matière et la forme : la matière est l'élément sacramentel à déterminer, la forme est l'élément déterminant. La priorité de l'usage courant aujourd'hui est d'ordinaire attribuée à Guillaume d'Auxerre. A la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, c'est une expression commune de l'École. S. Thomas dit : « In sacramentis verba se habent per modum formæ, res autem sensibiles per modum materiæ. » (S. th., III, 60, 7.) Eugène IV se rattache à la Scolastique et emploie sa terminologie dans son instruction pour les Arméniens : « *Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia.* » (Denz., 695 ; cf. aussi Trid., s. 14, c. 3 : Denz., 986.) Cette formule se trouve aussi dans le *Catéchisme romain*. On peut donc parler d'un usage dogmatique général qui exige qu'on en tienne compte.

Le sens de la formule est figuré, *analogique* et non philosophique. De même que, d'après la philosophie aristotélienne-scolastique, les choses naturelles sont constituées par un élément indéterminé, la matière, et un élément déterminant, la forme, de même aussi le sacrement est composé d'une action indéterminée en soi et comportant plusieurs sens, et de paroles qui la déterminent. Ainsi, par ex., une

ablution peut avoir en soi plusieurs fins ; mais, dans le baptême, sa nature sacramentelle est nettement déterminée par la forme, par les paroles. Les deux éléments constituent, par suite, nécessairement une unité. Mais alors que dans les choses naturelles la matière et la forme constituent une unité physique, elles constituent dans les sacrements une unité extérieure, morale. C'est pourquoi aussi, dans le sacrement, elles peuvent admettre une séparation temporelle, comme c'est le cas, parfois, dans la Pénitence et le mariage, pourvu que leur connexion morale reste reconnaissable. Cependant, dans le baptême, la Confirmation, l'extrême-onction, l'Ordre, elles doivent rester étroitement unies, parce que, dans ces sacrements, la forme exige et suppose la présence de la matière. Dans l'Eucharistie, la forme doit être conçue comme un élément constitutif essentiel du sacrement, en tant qu'elle cause le sacrement, et ensuite persévère moralement dans le sacrement (comme sacramentum *permanens*). S. Thomas se réfère, pour marquer l'importance de la forme et de la matière, au Christ, le sacrement vivant de l'humanité, dans lequel se trouve également une union de la Parole divine et de la nature humaine visible ; ensuite à la nature humaine qui est composée de corps et d'esprit : la matière sacramentelle touchant le corps et la forme ou la parole portant la foi dans l'âme ; et enfin au signe lui-même qui sans la parole ne serait pas suffisamment clair. (S. th., III, 60, 6.)

Les paroles « consacrent », « sanctifient » tant le *signe* que le *sujet* du sacrement lui-même : 1<sup>o</sup> Le signe, en tant qu'elles élèvent l'action naturelle du sacrement à l'être surnaturel d'un moyen de grâce ; 2<sup>o</sup> Le sujet du sacrement, en produisant en lui, précisément en tant que forme, l'effet sanctifiant de la grâce. D'après la doctrine sacramentaire protestante, les paroles, comme tout le sacrement, n'ont qu'une importance didactique, en tant qu'elles assurent le sujet de la promesse divine de la rémission des péchés (verba concionalia, promissoria).

*Thèse. Les paroles de la forme ont, d'après la doctrine catholique, une vertu sanctifiante, consécatoire (verba sacramenti sunt consecratoria).*

L'Écriture indique la conception catholique en attribuant aux paroles de bénédiction un effet absolument objectif. Ainsi S. Paul parle du « calice de bénédiction que nous bénissons » comme d'une participation au sang du Seigneur. (I Cor., x, 16.) Le calice est donc élevé par la bénédiction à un être surnaturel. Quant aux paroles de l'administration du baptême, il les appelle des « paroles de vie », en considération du sujet dans lequel elles produisent la vie. « D'où vient une telle vertu de l'eau », demande S. Augustin, « qu'elle touche le corps et purifie le cœur, si ce n'est de l'effet de la parole ? » (In Joan., LXXX, 3.) Il ajoute que la parole n'a pas cette vertu comme simple parole matérielle, mais à cause de son contenu saisi par la foi (non quia dicitur sed quia creditur). C'est ainsi également que S. Thomas explique l'importance de la parole. (S. th., III, 60, 7 ad 1 ; 60, 4 ad 3.) Bellarmin et les théologiens controversistes se servirent de la proposition formulée ci-dessus pour combattre la théorie protestante. Bellarmin dit : « Verbum, quod cum elemento sacramentum fecit, non est concionalis, sed consecratorium. » (De sacr., I, 19.) Il est à peine nécessaire de dire que les paroles n'ont pas leur vertu consécatoire par elles-mêmes, mais *uniquement* par l'ordonnance divine.

Au sujet du *contenu* de la forme, on ne trouve chez les Pères que des indications générales. D'ordinaire, on la désigne comme une prière. Au début, elle était déprécative. Par contre, l'évolution de la doctrine sacramentaire lui fit donner dans la Scolastique (vers 1250) une conception indicative. La forme déprécative considère davantage l'origine divine de l'efficacité des sacrements ; la forme indicative signifie davantage l'efficacité des sacrements dans la main du ministre. Plusieurs

prières sacramentelles nous ont été conservées dans les anciennes liturgies et ordonnances ecclésiastiques.

Les paroles sacramentelles ayant une valeur *objective*, elles peuvent aussi être prononcées dans une langue *étrangère*. Cependant les prêtres ont le devoir d'expliquer au peuple ces saintes paroles, afin qu'il puisse suivre avec profit l'administration des sacrements. La conception catholique des paroles sacramentelles n'exclut aucunement leur but *édifiant* ; elle le favorise plutôt mais le place seulement au second rang. L'Eglise évite le caractère mécanique de la réception des sacrements par la préparation psychologique. Elle a connu depuis le début (Act. Ap., II, 38 ; VIII, 29-38) l'usage de l'instruction baptismale. Nous parlons d'« instructions » sur le baptême, sur la Confirmation, sur la confession, sur la communion, sur le mariage.

Par rapport à la valeur significative du signe sacramentel, la Scolastique souligna encore un triple élément : Le signe sacramentel indique, par rapport au passé, la *source* des grâces, dans la Passion du Christ (signum rememorativum) ; par rapport au présent, la *grâce intérieure* elle-même (s. demonstrativum), et, par rapport à l'avenir, le *but* de la grâce, la gloire éternelle (s. prænuntiativum ; S. th., III, 60, 3). Cf. l'antienne eucharistique : « (In ea) recolitur *memoria* Passionis ejus, mens *impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.* »

*La matière et la forme produisent l'effet du sacrement ensemble*, cet effet n'est pas produit par la forme seule. Cela résulte d'abord de l'Écriture, qui nomme les deux éléments ensemble, mais aussi des relations entre la matière et la forme qui, dans l'ordre physique, n'existent pas et n'agissent pas séparément, mais toujours dans leur union.

L'importance de la *matière* elle-même pour le sacrement résulte de ce fait que, depuis les temps anciens, on ne l'emploie pas dans son état naturel, mais on la consacre préalablement. Cela est solidement établi surtout pour le baptême et la Confirmation (consécration de l'eau et de l'huile vers 200). Au reste, la Scolastique considère cette consécration, sauf pour le baptême, comme très importante, voire même essentielle. L'évêque consacre l'huile des infirmes et le saint chrême, entouré d'une assistance solennelle, le Jeudi-Saint. Quant à l'eau, elle est consacrée par le prêtre aux jours où, dans l'ancienne Eglise, on conférait le baptême, à Pâques et à la Pentecôte.

La Scolastique a cherché une autre manière d'éclairer la nature des sacrements : cette méthode commence déjà chez *Hugues*. (S. VI, 3.) Elle distingue dans le sacrement lui-même, dans le sacrement complet et non seulement dans le signe extérieur, trois parties métaphysiques essentielles : le signe extérieur en soi (sacramentum tantum), la grâce intérieure (res tantum) et un moyen terme qui est aussi bien le signe que la grâce signifiée (sacramentum et res).

L'explication de la première et de la seconde parties essentielles est simple et s'applique à tous les sacrements. Il n'y a une certaine difficulté que dans l'application de la dernière. Pour les sacrements qui impriment un « caractère », ce caractère est l'élément moyen qui est le signe de la grâce et est en même temps, en soi, déjà une grâce. Cela sera précisé plus tard (§ 159) dans la doctrine du caractère. Dans l'Eucharistie, la réalité sacramentelle du corps du Christ peut être considérée comme ce moyen terme. Dans la Pénitence, l'Extrême-Onction et le Mariage, il est difficile de trouver un élément qui soit à la fois signe et grâce. Dans l'Extrême-Onction et le Mariage, quelques théologiens pensent à un « quasi-caractère » ou à un « ornement de l'âme » (ornatus animæ) que l'on pourrait entendre comme une disposition à la grâce. Dans la Pénitence, on ne trouve aucun point d'appui pour une telle détermination. Cette formule n'a cependant pas seulement une simple valeur théorique ; elle a aussi une importance pratique pour la réviscence des sacrements qu'elle servira plus loin (§ 163) à expliquer. *Schultes* (Contrition et

Pénitence (1907), 36 sq.) démontre que, d'après l'opinion de *S. Thomas*, cet élément intermédiaire pour la Pénitence se trouve dans la *contrition*, en tant qu'elle est opérée par le sacrement lui-même.

Remarquons enfin que, depuis la Scolastique, on entend parfois par matière du sacrement tout le rite extérieur et par forme la grâce et qu'on parle, par suite, d'un sacrement *formé* (*sacramentum formatum*) et d'un sacrement *informe* (s. informe). Dans le premier cas, le sacrement est administré valablement et reçu dignement ; dans le second cas, il est administré valablement, mais reçu indignement si le sujet est de mauvaise foi, et sans communication de grâce, si le sujet est de bonne foi.

*Noldin* établit les règles *pratiques* suivantes concernant la matière et la forme : 1<sup>o</sup> debent esse *certæ* ; si *certæ* desunt, on *doit*, in casu necessitatis (baptême), se servir d'une *materia dubia* ; in casu utilitatis, on *peut* s'en servir (l'extrême-onction avec l'huile des catéchumènes) ; 2<sup>o</sup> *simul unitæ* ; 3<sup>o</sup> *ab eodem ministro applicatæ quia actio una* ; en cas de nécessité, certains théologiens soutiennent la validité du sacrement administré par deux ministres (*Suarez*, loc. cit., disp. 2, s. 2, n. 6) ; autrement quand *plusieurs* personnes font les fonctions de ministres, l'administration, sauf dans l'ordination, serait illicite, mais valide ; 4<sup>o</sup> *sine mutatione substantiali*. » (De sacram., 11<sup>e</sup> éd. (1914), 12 sq.)

Remarquons encore que, parmi les sacrements, six ne reçoivent une *existence réelle* que dans le sujet (*sacramentum fit in homine*). Cela est important pour comprendre la « *materia remota* » et la « *materia proxima* ». Ce n'est que dans l'Eucharistie que la confection (*confectio*) et l'administration (*administratio*) peuvent être séparées, le sacrement reçoit alors une indépendance objective.

## § 159. Les effets des sacrements

A consulter : *S. Thomas*, S. th. III, 63, 1-6. *Pourrat*, 185 sq. *Holder*, Le caractère sacramental (*Rev. august.*, 1909, 25 sq.). La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel (2<sup>e</sup> éd., 1924). *Revue thomiste* 1931, 219-233 et 289-302. *Eu. Hugon*, De Sacramentis et de Novissimis (*Tract. dogmat.*, vol. III). *Bell et Ad. Dejssmann*, *Mysterium Christi* (1931), v. « sacramentalismus ».

**THÈSE.** Tous les sacrements confèrent à celui qui les reçoit dignement la grâce sanctifiante. *De foi.*

**Explication.** En face de la conception protestante qui vidait le sacrement de son contenu, le Concile de *Trente* affirma sa relation ferme avec la grâce et déclara que, par les sacrements, toute vraie justice est ou *commencée* ou *augmentée* ou *rétablie* : « Per quæ (sacramenta) *omnis* vera justitia vel *incipit*, vel *cœpta augetur*, vel *amissa reparatur*. » (S. 7 procœm.) Il frappe d'anathème celui qui dit que « les sacrements de la Nouvelle Alliance ne sont pas nécessaires au salut, mais superflus, et que les hommes obtiennent de Dieu, *sans les sacrements ou sans le désir des sacrements*, par la foi seule, la grâce de la justification. » Le Concile ajoute que cependant « les sacrements ne sont pas tous nécessaires à chacun en particulier ». (Can. 4.) Le Concile définit ensuite : « S. q. d. sacramenta novæ legis *non continere gratiam* quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ vel justitiæ... a. s. » (Can. 6.) « Si q. d. non dari gratiam per hujusmodi sacramenta *semper et omnibus*, quantum, ex parte Dei est etiam si rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus a. s. » (Can. 7 ; *Denz.*, 847, 849, 850.)

**Preuve.** L'efficacité de grâce sera prouvée en détail à propos de chaque sacrement. Il suffit de citer ici quelques passages. D'après *Jésus*, la régénération se produit « de l'eau et du Saint-Esprit ». (Jean, III, 5.) Au sujet de l'Eucharistie, il enseigne : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. » (Jean, VI, 55.) Les Apôtres, par l'imposition des mains et la prière, confèrent le Saint-Esprit. (Act. Ap., VIII, 17 sq.)

*S. Pierre* annonce, le jour de la Pentecôte : « Faites pénitence et que chacun se fasse baptiser au nom de Jésus pour la rémission des péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » (Act. Ap., II, 38.) Le disciple *Ananie* dit à *Saul* : « Lève-toi, reçois le baptême et purifie-toi de tes péchés, en invoquant son nom. » (Act. Ap., XXII, 16.) *S. Paul* écrit : « Dieu nous a sauvés selon sa miséricorde par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit. » (Tit., III, 5 ; cf. I Cor., VI, 11.) Dans tous ces passages, les sacrements sont les moyens *par lesquels* Dieu communique sa grâce.

**Les Pères.** Leur manière de voir sur l'effet des sacrements comme *moyen de grâce* ressort des textes que nous avons cités pour exposer leur notion du sacrement. On s'en rendra plus clairement compte quand nous traiterons de chaque sacrement en particulier. Comme ils unissent intimement le sacrement et la grâce, ils cherchent à supprimer l'hésitation que peut avoir la foi devant un simple élément en faisant appel à la toute-puissance de Dieu. « D'où vient cette si grande vertu de l'eau? » s'écrie *S. Augustin*. Ils insistent, en même temps, sur le caractère mystérieux des sacrements. Ils insistent aussi fortement sur les dispositions personnelles du sujet. Mais il faut se rappeler que, chez les adultes, le défaut de dispositions peut empêcher l'effet de grâce. Et précisément *S. Augustin* écrit : « Ce n'est pas par les mérites de celui qui l'administre, ni par les mérites de celui à qui il est administré que le baptême existe, mais par sa propre sainteté et vérité, à cause de celui qui l'a institué. (C. Cresc. Donat., IV, 16.)

La *Scolastique* avait une haute conception de la nature de la grâce ; elle y voyait avec raison quelque chose de divin. Or elle déduisait de cette nature élevée de la grâce que les sacrements n'étaient pas capables de la produire, car un être créé n'est pas capable d'une action aussi sublime. Les Pères avaient établi cette thèse biblique que *Dieu seul* produit et peut produire la grâce. D'un autre côté, les Pères enseignaient, conformément à l'Écriture, que les sacrements confèrent l'Esprit-Saint, la grâce. On ne sut pas tout d'abord mettre en harmonie les deux vérités établies. Le respect que l'on avait, à juste titre, pour la première, lui faisait donner la prédominance et l'on affaiblissait la seconde. On disait en effet que la grâce est produite par Dieu seul directement et par mode de *création*, sans possibilité de coopération de la part des créatures, et que les sacrements n'avaient d'autre rôle que de *préparer* l'âme en la disposant ontologiquement à la réception de la grâce, au moyen du « caractère » sacramentel (*character indelebilis*) qui lui est imprimé dans trois sacrements, ou de ce qu'on appelait l'« ornement de l'âme » (*ornatus animæ*) dans les autres sacrements, lesquels ne comportent pas de caractère (*Alexandre, S. Bonaventure, S. Albert, S. Thomas*). *S. Thomas* abandonna plus tard l'« ornatu », et *Scot* alla même jusqu'à le combattre, en déclarant que cet « ornatu » était lui aussi une forme surnaturelle et qu'ainsi, d'après l'ancienne théorie, une cause créée ne saurait la produire. *Billot* reprend presque textuellement la théorie de l'efficacité dispositive des sacrements, comme on le verra au paragraphe 161.

**L'effacement sacramentel des péchés véniels.** *S. Thomas* dit qu'il n'a pas été institué de sacrement spécial pour effacer les péchés véniels. Il n'entend pas

dire par là que les péchés véniels eux-mêmes ne peuvent pas être effacés par les sacrements. Il enseigne même expressément qu'ils peuvent l'être. (S. th., III, 87, 3.) « ... Quia per infusionem gratiæ tolluntur venialia peccata. Et hoc modo per Eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novæ legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. » Le Concile de Trente caractérise l'Eucharistie comme « antidotum quo liberemur a culpis quotidianis » (s. 13, c. 2) et, dans l'administration de l'extrême-onction, le ministre demande à Dieu de pardonner à celui qui la reçoit « quidquid deliquisti ». Cependant il faut, comme dans tous les cas, d'après la doctrine de S. Thomas, un certain degré de contrition.

**Sacrements des vivants et sacrements des morts.** Tous les sacrements de la Loi nouvelle produisent en nous la grâce sanctifiante, mais ils ne la produisent pas tous de la même manière. Quelques-uns sont institués pour *conférer* cette grâce une première fois, pour produire la justification première (justificatio prima) ; d'autres, par contre, ont comme but d'*augmenter* la grâce déjà existante, de produire la justification seconde (just. secunda). D'après cette distinction, on partage les sacrements en sacrements des *vivants* (spirituellement) et des *morts* (spirituellement). Le Baptême et la Pénitence sont des sacrements des morts ; les autres sont des sacrements des vivants.

Le Concile de Trente ayant dit que toute vraie justice commence par les sacrements, est augmentée par eux quand elle existe ou rétablie par eux quand elle est perdue (s. 7 proëm.), la théologie postérieure a tenu compte de ces précisions et distingué entre les sacrements des morts qui établissent ou rétablissent la justice qui fait défaut et les sacrements des vivants qui augmentent la justice existante. (Cf. Salmant, De Sacram. in communi, disp. 4, dub. 7, n. 118 ; cf. n. 104.)

Dans certaines circonstances subjectives, il peut arriver *parfois* (per accidens), d'après une opinion répandue qui s'appuie sur S. Thomas, que les sacrements des vivants confèrent la justification première. Il faut pour cela une *double* condition, que le sujet ne sache rien de son état réel de péché mortel, qu'il soit à ce sujet dans la bonne foi (bona fide) et que, d'autre part, il ait, de ses péchés graves en général, une contrition imparfaite. Il est clair que personne n'a le droit de recevoir avec une mauvaise conscience (mala fide, « fictio », dit-on, depuis S. Augustin) un sacrement des vivants ; il commettrait un sacrilège. De même, on comprend que le sujet doit avoir la contrition imparfaite de ses péchés graves, car, en aucun cas, on ne peut espérer le pardon sans cette contrition. Mais pour admettre, dans le cas supposé, que seule la contrition imparfaite soit nécessaire, on s'appuie sur la vérité dogmatique que le sacrement opère toujours la grâce quand il n'y a pas d'empêchement (du péché) ; or, par l'attrition, cet empêchement est suffisamment écarté, car le sujet n'est pas attaché actuellement au péché, à cause de sa bonne foi, et il n'y est pas attaché habituellement à cause de son attrition. Les théologiens appliquent cette théorie à *tous* les sacrements des vivants. Lugo voudrait excepter l'Eucharistie ; mais c'est justement à propos de l'Eucharistie que S. Thomas explique la théorie. (S. th., III, 79, 3.)

On comprend plus facilement l'envers de cette proposition, à savoir que les sacrements des morts produisent parfois (per accidens) la justification seconde. C'est le cas dans la Pénitence, quand ce sacrement est reçu en état de grâce, et dans le baptême, quand un adulte le reçoit avec la contrition parfaite. Tous les théologiens admettent cette efficacité pour le baptême ; ne l'admettent pour la Pénitence que les théologiens qui se rattachent à S. Thomas. (Gehr, Les sacrements, I, § 15.)

On a déjà signalé dans le traité de la grâce (cf. plus haut p. 123 sq.) que, d'après le Concile de Trente, les trois vertus théologiques sont unies à la grâce de justification