

deux, puis quatre : le Baptême, l'Eucharistie, l'absolution et l'ordination, L'ordre suivi par le Concile de Trente dans l'énumération des sacrements a une raison dogmatique : les trois premiers sacrements fondent et complètent la vie nouvelle ; la Pénitence et l'Extrême-Onction la rétablissent lorsqu'elle est perdue ; les deux derniers sacrements constituent un état.

Preuve. L'*Écriture* ne traitant pas systématiquement des sacrements, on ne doit pas s'attendre à y trouver le nombre septénaire *formel*. Il suffit que nous puissions prouver par l'*Écriture* l'existence de chaque sacrement.

Il n'est pas possible non plus de tirer de la *Tradition* une preuve formelle du nombre septénaire. L'Eglise *posséda* et *utilisa* pendant des siècles les sacrements sans se prononcer sur leur nombre. On peut donner comme raison de cette manière d'agir la discipline de l'arcane qui avait pour but de préserver les saints mystères de la moquerie des infidèles ; on peut alléguer aussi le silence de l'*Écriture* sur le dénombrement des sacrements, mais aussi et surtout le défaut de théologie sacramentaire et le flottement dans la notion de sacrement en général.

La *discipline de l'arcane* (*disciplina arcana*) est une expression créée depuis les controverses posttridentines (pour la première fois par le protestant Dallaeus, † 1670) pour désigner la coutume, en usage dans l'ancienne Eglise, qui consistait à cacher certaines vérités et institutions chrétiennes importantes, aux infidèles et même aux catéchumènes. Bien que les anciens cultes des mystères païens aient gardé secrets, pour les non initiés, leurs rites religieux, ce n'est pas à eux, quoi qu'en pensent Harnack et d'autres, qu'on a emprunté, au IV^e siècle, la discipline de l'arcane ; mais on s'est appuyé sur certaines assertions du Seigneur (Math., VII, 6) et des Apôtres (I Cor., III, 2 ; Hébr., V, 12-14), et on a été guidé par l'esprit de foi et le respect des mystères. La discipline de l'arcane régna du II^e au V^e siècle ; en Occident, son dernier témoin est Innocent I^{er} († 417). On doit reconnaître l'existence de la discipline de l'arcane, mais il ne faut pas en exagérer l'influence. En tout cas, *Battifol* ne lui attribue pas assez d'importance, quand il ne voit en elle qu'une simple méthode pédagogique destinée uniquement à exciter le zèle des catéchumènes dans leur préparation aux trois premiers sacrements. *Funk* attaque sa manière de voir (*Revue de Tubingue*, 1903, 69 sq.) et soutient l'importance dogmatique de la discipline de l'arcane : elle avait sa raison d'être dans l'esprit de foi et le respect des sacrements dont on jugeait que les catéchumènes n'étaient pas encore dignes de connaître la nature complète. (Cf. Dict. théol., I, 1738-1758 (*Battifol*) ; Pesch, VI, 36.)

La raison la plus profonde de la déficience des sources patristiques et chrétiennes antiques, dans la question du nombre septénaire des sacrements ou même d'une numération quelconque des sacrements, réside manifestement dans le fait que la doctrine sacramentaire générale n'était pas encore constituée ; cette œuvre ne fut entreprise que par les scolastiques. Tant que régna la notion *large* de sacrement et qu'on entendit par sacrement les rites et les exercices les plus divers de la religion, il ne pouvait pas être question d'un compte ferme. De là, les nombres si différents avant P. Lombard. A cette époque, outre les sacrements proprement dits, on compte encore comme « sacrements » : la consécration des églises, le sacre des rois, la bénédiction des moines, des moniales, des chanoines, les cérémonies des sépultures, l'eau bénite et d'autres choses du même genre, en un mot, ce qu'on a désigné plus tard sous le nom de « sacramentaux ».

On comprend facilement que la détermination plus nette de la notion de sacrement devait entraîner une délimitation plus précise et, par là même, un dénom-

brement des sacrements, surtout à partir d'Hugues et d'Abélard. On peut dire qu'à partir de cette époque nos sept sacrements se dessinent d'une manière de plus en plus distincte ; mais on ne peut pas établir quel fut le premier auteur d'une énumération formelle. Comme première attestation on peut citer les *Sentences* de P. Lombard († 1164) qui suppose cette énumération universellement reconnue : « Jam ad sacramenta novæ legis accedamus, quæ sunt Baptismus, Confirmatio, Panis benedictio (Eucharistia), Pœnitentia, Unctio Extrema, Ordo, Conjugium. » (Sent., IV, d. 2, c. 1.) On trouve ensuite un livre de *Sentences* de l'Ecole de Gilbert, et un ouvrage intitulé « De sacramentis » d'un Maître Simon. Mais la date de ces trois écrits est incertaine ; on peut donner comme date approximative 1150. D'autres témoignages plus anciens ne sont pas authentiques. (Cf. Geyer, Th. Gl., 1918, 325-348.) Sur l'ordre de succession des sacrements, on a hésité dans la Scolastique primitive. (Cf. Gillmann, Guillaume d'Auxerre, 23 sq.) Gillmann constate, d'après la littérature canoniste, que « la plupart des anciens glossaires enseignent le nombre septénaire des sacrements principaux ». (Siebenzahl (Septénaire), 41.) L'influence de P. Lombard sur les scolastiques dut servir à l'affirmation du nombre septénaire. Il y a cependant encore des hésitations même chez Innocent III (*Denz.*, 424) et dans les conciles. Le second Concile de Lyon (1274) compte « sept sacrements ». (*Denz.*, 465.) L'ordre de succession en usage aujourd'hui se trouve chez Eugène IV. (*Denz.*, 695 sq.)

Si nous ne pouvons pas prouver formellement le nombre septénaire par l'Écriture et la Tradition, nous pouvons cependant le fonder, d'une certaine manière, objectivement, par l'argument de *prescription* juridique, par le fait historique de l'*accord des Grecs* avec l'Église latine et par l'argument *théologique* de l'infailibilité ecclésiastique.

L'*argument de prescription* a été utilisé pour la première fois par *Tertullien*. C'est une sorte de preuve de tradition. Ce qui se trouve d'une manière unanime dans l'Église est une doctrine traditionnelle. (*Præscript.*, 28 ; *S. Augustin*, De bapt., (v, 24, 31.) C'est aux adversaires de prouver qu'un nouveau sacrement a pu, à un moment quelconque, être introduit dans l'Église. Or, pour ce qui est des sacrements ou d'un sacrement quelconque, cette preuve ne peut pas être apportée.

Une preuve d'une grande importance, est celle qui est tirée de l'*accord de l'Église grecque avec l'Église latine*. Les Grecs schismatiques eux-mêmes, comme on l'a montré plus haut, ont la même notion des sacrements que nous et admettent le nombre septénaire. « Dans l'Église orthodoxe on admet universellement les *sept mystères* connus ou sacrements de l'Église catholique romaine, et de ces mystères, le plus sacré est le mystère de l'Eucharistie. » (Zankow, 103.) Bien qu'ils n'aient pas plus trouvé que les Latins le nombre septénaire formel dans leur tradition et qu'au contraire ils l'aient emprunté à l'Église occidentale (à partir des XII^e et XIII^e siècles), il est cependant certain qu'ils ont constaté dans cette énumération l'expression adéquate de leur foi propre. Aussi ce point ne constituait pas de difficulté aux conciles d'union. De même, les sectes orientales (Coptes, Jacobites, Arméniens) reconnaissent ordinairement les sept sacrements. Au sujet de petits écarts, cf. Schanz, 200. Cet accord est d'autant plus important qu'étant donné l'antagonisme des deux Églises il ne faut pas songer à une influence exercée par Rome sur les Grecs, et que les sectes qu'on vient de nommer s'étaient séparées de bonne heure de l'Église (VI^e siècle). Quand les protestants tentèrent de gagner les Grecs à la Réforme, le patriarche Jérémie de Constantinople (1576) s'y opposa énergiquement et fit valoir, à ce propos, le nombre des sacrements. Quand, environ cinquante ans plus tard, le patriarche Cyrille Lucaris se montra prêt à des concessions sur ce sujet, les Grecs le déposèrent aux Synodes de Constantinople et de Jérusalem. À ceux qui passent d'une secte protestante à l'Église grecque on pose une question nettement formulée, à ce sujet, dans le rite d'admission.

La *raison théologique* en faveur du nombre septénaire n'a de poids que pour ceux

qui admettent l'infailibilité de l'Eglise. Au moment où les protestants rejetèrent le nombre septénaire, il se trouvait au moins depuis trois siècles dans la conscience de l'Eglise, dans son usage et sa doctrine. Or dans ce que l'Eglise considère pendant des siècles comme une partie essentielle du christianisme, elle ne peut pas errer. Il faut alors admettre qu'elle a reçu *objectivement* les sept sacrements de la Tradition apostolique.

Les Réformateurs, étant donnée leur notion vague du sacrement, ne pouvaient arriver à établir un compte ferme. La Bible ne contenait rien à ce sujet ; quant à la Tradition, ils la rejetaient. On fut donc obligé de laisser libre le compte des sacrements et d'insister sur les « sacrements principaux ». L'*Apologie* de la Confession d'Augsbourg dit : « Là encore ils (les catholiques) veulent que nous confessions nous aussi qu'il y a sept sacrements ni plus ni moins. A ceci nous disons qu'il faut conserver les cérémonies et sacrements que Dieu a institués par sa parole, dans la quantité et le nombre qu'ils ont : Mais, au sujet de ce nombre de sept sacrements, on trouve que les Pères eux-mêmes ne les ont pas comptés également ; aussi ces sept cérémonies ne sont pas également nécessaires. Des signes institués sans l'ordre de Dieu ne sont pas des signes de la grâce, bien que par ailleurs ils puissent apporter un souvenir aux enfants et aux grandes personnes, comme une Croix peinte. Ainsi ne sont véritables sacrements que le baptême, la Cène du Seigneur et l'absolution. Car ceux-là ont l'ordre de Dieu, ils ont aussi la promesse des grâces. (Art. 13.)

La nécessité des sacrements sera examinée dans l'étude de chaque sacrement. Le Concile de Trente l'a définie d'une manière générale contre les Protestants, lesquels ne voyaient pas, dans ces sacrements, un moyen nécessaire de salut, mais seulement des appuis occasionnels de la foi qui, seule, garantit le salut : « S. q. d. sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, a. s. » (S. 7, can. 4, De sacram. in gen. : Denz., 847.)

D'après les *modernistes*, « les sacrements n'ont, à proprement parler, d'autre but que de rappeler à l'homme la présence toujours bienfaisante du Créateur ». (Lamentabili, prop. 41.) Quand on n'a pas de notion juste de la grâce surnaturelle, on ne peut pas comprendre la nécessité des sacrements. D'après *Loisy*, c'est « la communauté chrétienne qui a introduit la nécessité du baptême ». (Prop. 42.)

Distinctions. Il est certain que tous les sacrements ne sont pas nécessaires à tous les hommes, comme cela apparaîtra clairement plus tard. Déjà, chez les Pères, se placent au premier rang, comme dans l'*Ecriture*, le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie, comme actes d'initiation. Les premiers scolastiques sont déjà plus précis et distinguent entre les « sacramenta necessitatis » et les « s. voluntatis » (libertatis), ou bien en partant de leur notion large du sacrement, entre les « s. præparatoria » (sacramentaux), les « s. veneratoria » (les fêtes) et ministratoria (les offices des clercs), ou bien plus brièvement, avec Hugues, entre « s. principalia et minora » (sacramentaux) ; et puis encore : « Tria genera sacramentorum : 1º Sunt enim quædam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur (Baptême et Eucharistie) ; 2º Alia sunt quæ, etsi necessaria non sunt ad salutem... proficiunt tamen ad sanctificationem (eau bénite, imposition des cendres) ; 3º Sunt rursum sacramenta, quæ... ad præparationem constituta esse videntur (offices des clercs, consécration des églises e. des vases sacrés). » On peut signaler encore ici un schéma très usité, celui de la « quadriformis species sacramentorum » des théologiens et des canonistes de la Scolastique primitive. « Les quatre colonnes du tabernacle » (cf. Ex., xxxvi, 36) symbolisent les quatre espèces de sacrements : « Alia enim sunt salutaria, alia ministratoria, alia veneratoria, alia præparatoria ». (Cf. Ghellinck, Mouvement théologique, 359-369.)

Conclusions pratiques. A) Le *Catéchisme romain* avertit les pasteurs d'instruire les fidèles : 1° De la vénération et du respect qu'ils doivent aux sacrements ; 2° De l'usage pieux et religieux qu'ils doivent en faire ; 3° De leur importance pour toute la vie chrétienne dont ils sont le fondement et la pierre d'angle ; c'est pourquoi, lorsque leur réception et la prédication de la divine parole disparaissent, la vie chrétienne s'éteint. — B) Il faut rappeler aux prêtres qu'ils doivent administrer les sacrements avec zèle pastoral, avec pureté d'intention et de conscience. S. Grégoire le Gr. fait déjà ces exhortations et interdit aux évêques et aux prêtres, dans les termes les plus énergiques, « de vendre la grâce spirituelle ».

§ 165. Les sacrements de l'Ancien Testament. Les sacramentaux

A consulter : *Dict. théol.*, II, 2518-2527, v. Circoncision. *Arendt*, De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica (2^e éd., 1900).

S. *Augustin* s'est fait une notion si large du sacrement (*sacramentum tantum*) qu'il peut y faire rentrer les rites religieux de l'Ancien Testament. Cependant, il met une différence essentielle entre ces rites et les sacrements du Nouveau Testament. (Cf. plus haut, p. 231.) A la suite de S. *Augustin* et des Pères, la *Scolastique* aussi, et non seulement la *Scolastique* primitive avec sa notion large du sacrement, mais encore la haute *Scolastique*, parle des sacrements de l'Ancien Testament. D'après la doctrine générale des théologiens, les sacrements de l'Ancienne Alliance n'opéraient cependant pas la grâce par eux-mêmes (*ex opere operato*), mais seulement par la foi à la Rédemption, incluse en eux (*ex opere operantis*).

Le Concile de *Trente* prend, par rapport aux sacrements de l'Ancienne Alliance, une attitude purement *négative*. Parce que *Calvin* les mettait sur le même rang que ceux de la Nouvelle Alliance, le Concile frappa d'anathème ceux qui disent que les sacrements de la *Nouvelle Alliance* ne sont pas différents des sacrements de l'Ancienne Alliance, si ce n'est seulement dans les cérémonies : « S. q. d. ea ipsa novæ legis sacramenta a sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia ceremoniæ sunt aliæ et alii ritus externi, a. s. » (S. 7, can. 2, De sacram. in gen. : *Denz.*, 845.) Eugène IV répète les pensées de S. *Augustin* sur l'importance purement symbolique des sacrements de l'Ancien Testament : « Illa enim non causabant gratiam, sed solum per passionem Christi dandam esse figurabant. » (Decret. pro Armen. : *Denz.*, 695.)

Les *Prophètes*, comme on sait, placent très bas les rites de l'Ancienne Alliance quand ils ne sont pas l'expression de la foi vivante. C'est au même point de vue que se placent le *Baptiste* (Math., III, 7-12), le *Christ* (Sermon sur la montagne) et S. *Paul*. (Rom., I-IV ; Gal., I-V ; Hébr., x, 1-9.) Les sacrifices et la circoncision même ne sont pas exceptés de la critique paulinienne. Tout l'Ancien Testament n'est qu'une « ombre » des biens à venir (Hébr., x, 1) ; il n'a qu'une valeur extérieure, éducative (Gal., III, 24), pas de vertu justifiante interne. (Rom., III, 10, 20 ; cf. Rom., II, 25-29 ; IV, 9-12. I Cor., VII, 18-20. Gal., II, 3 ; v, 1, 2, 6, 11 ; VI, 12-15. Phil., III, 3-9. Col., III, 11. Act. Ap., xv, 1-27.) Moïse a seulement donné une loi, mais la grâce et la vérité ne viennent que par le Christ. (Jean, I, 17.) D'après S. *Augustin*, les « sacrements » de l'Ancienne Alliance étaient des promesses symboliques de la

grâce et non des causes de cette grâce. (De pecc. orig., xxxii, 37 ; Enarr. in Ps. LXXIII, 2 ; c. Faust., xix, 11.)

Les *scolastiques primitifs* mettent souvent sur le même pied le baptême et la circoncision : « *Plerique tamen concedunt, quod circumcisio infusionem gratiæ operatur* », écrit *Etienne Langton* dans sa « *Summa theologiæ* ». (*Gillmann*, *Doctrine sacramentaire* de Guillaume d'Auxerre, 8.)

La *Scolastique* en resta à l'opinion exposée ci-dessus ; mais on attribua parfois à la circoncision la rémission du péché originel « *ex opere operato* ». (P. Lombard, Alexandre, S. Bonaventure, Scot, Estius.) Mais *S. Thomas* assimile avec raison la circoncision aux autres rites. (S. th., III, 62, 6 ad 3.) Cependant il admet que, chez les enfants, la foi des parents agit par représentation. (S. th., III, 70, 4.) Peut-être aurait-il été plus exact de prouver d'abord que l'Ancien Testament croyait au péché originel avant de parler d'un moyen de l'effacer. (Cf. t. I^{er}, p. 337.) Il est nécessaire d'appliquer à l'Ancien Testament ses propres mesures et non celles d'une théologie bien postérieure. Seul le Nouveau Testament, en tant qu'accomplissement de l'Ancien, peut porter à ce sujet un jugement décisif ; or, sur sa manière de voir, il ne peut pas y avoir de doute. Le Nouveau Testament n'attribue aux rites de l'Ancien aucune vertu objective de justification. *Abraham* fut justifié par la foi et non par la circoncision. « Il reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice de la foi qu'il avait avant la circoncision, afin qu'il fût le père de tous ceux qui ont la foi sans être circoncis. » (Rom., IV, 11.)

Au sujet des négociations entre les Pères du Concile de *Trente*, *Ehse* raconte (Concilium Tridentinum, V, 834-995) : Une partie des voix était plus favorable aux sacrements de l'Ancien Testament ; une autre était d'avis qu'on devait passer les questions sous silence ; une troisième demandait qu'on rejetât l'égalité entre les sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament, parce que le Concile de *Florence* avait déjà déclaré : « *Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant : hæc vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt.* » (Denz., 695.) On finit par s'entendre sur le canon ci-dessus.

Les sacramentaux.

Les *sacramentaux* sont certaines actions cultuelles, avec lesquelles l'Eglise accompagne l'administration des sacrements et le service religieux, afin de les rendre plus solennels et plus impressionnants, ou bien qu'elle accomplit indépendamment et d'elle-même, pour préparer les fidèles à la réception des sacrements, les rendre plus accessibles à la grâce, les fortifier contre les tentations et donner à toute leur vie un éclat et une consécration surnaturels. — On divise d'ordinaire les sacramentaux en *bénédictions* et en *conjurations* ou *exorcismes*. Les *bénédictions*, à leur tour, sont de deux sortes : dans le premier cas, leur but est de mettre d'une manière permanente sous la protection de Dieu l'objet à bénir (personnes ou choses) : on les appelle *bénédictions constitutives*, consécration ; dans le second cas, leur but est de demander pour une certaine circonstance des bienfaits corporels ou spirituels, naturels ou surnaturels : on les appelle *bénédictions invoçatives*, simples *bénédictions*. Comme le nom l'indique, les sacramentaux sont essentiellement un signe extérieur. En cela ils ressemblent aux sacrements. Mais ils s'en distinguent par les deux autres éléments essentiels : ils sont ordonnés par l'Eglise et non par le Christ ; ensuite, ils produisent leurs effets en vertu des prières de l'Eglise et du pieux usage (*ex opere operantis*) et non en vertu de l'ordonnance divine (*ex opere operato*). On ne peut

guère préciser le nombre des sacramentaux ; ils pénètrent toute la vie chrétienne, la vie commune comme la vie particulière et n'ont pas toujours été les mêmes, surtout dans leur application privée. D'une manière générale, leur nombre s'est beaucoup augmenté au Moyen-Age.

On parle des sacramentaux dans la théologie depuis la Scolastique. *Hugues* distinguait le premier les grands et les petits sacrements (*sacramenta principalia* et *s. minora*). *P. Lombard* († 1164) emploie l'expression « *sacramentalia* » pour désigner « *catechismus* et *exorcismus neophytorum* ». (*Gillmann*, Guillaume d'Auxerre, 12.) *Rufin* († vers 1190) distingue des sacrements une série de cérémonies qu'il appelle « *sacramentalia*, *sacramentis adjuncta* et de *eis pendentia* ». *Guillaume d'Auvergne* († 1249) emploie, pour désigner les « petits » sacrements, le terme « sacramentaux », qui devient désormais courant. Il désigne surtout sous ce nom cinq rites : les cérémonies du baptême, la tonsure, la consécration de l'évêque, la bénédiction des abbés et des abbeses, le sacre des rois, et voit dans ces rites une sorte de complément de la grâce du baptême. *S. Thomas* dit : « L'eau bénite et les consécrationes semblables ne sont pas désignées comme sacrements, parce qu'elles n'ont pas comme conséquence l'effet propre des sacrements, la collation de la grâce, mais ne sont que certaines dispositions pour la réception des sacrements ; ces dispositions consistent, soit à écarter les obstacles à la réception des sacrements, ainsi l'eau bénite est dirigée contre les attaques du diable et contre les péchés véniels, soit à faciliter l'accomplissement et l'administration du sacrement, ainsi l'autel et les vases sont consacrés par respect pour l'Eucharistie. » (*S. th.*, III, 65, 1 ad 6.) « Et parce que de telles choses n'appartiennent pas en soi à la grâce intérieure nécessaire au salut, le Seigneur a abandonné leur institution aux fidèles selon leurs convenances. » (*S. th.*, I, II, 108, 2 ad 2.) D'après *S. Thomas*, les sacramentaux n'ont donc avec le salut qu'une relation médiata ; ils n'opèrent pas eux-mêmes la grâce, ils y préparent seulement d'une manière éloignée. *C. J. C.*, can. 1145 : « *Solius Ecclesiæ est, nova sacramentalia constituere aut recepta authenticè interpretari, ex eisdem aliqua abolere aut mutare.* » C'est pourquoi, dans l'usage des sacramentaux, on doit s'en tenir aux prescriptions de l'Eglise. (*C. J. C.*, can. 1148 § 1 et 2.)

Le Concile de *Trente* ne traite pas des sacramentaux dans les détails, mais il défend contre les Réformateurs les cérémonies de la messe qu'il fait dériver des besoins religieux de l'homme et qu'il ramène aux ordonnances de l'Eglise. Ces cérémonies rendent le culte divin plus digne et plus édifiant (*visibilia religionis et pietatis signa* ; *s. 22, c. 5*) ; ce sont des « manifestations de la piété ». (*Can. 7 ; Denz.*, 943, 954.) Dans un autre endroit, le Concile se prononce en faveur des cérémonies qui accompagnent l'administration des sacrements. Elles ne doivent être ni méprisées, ni omises, ni changées. (*S. 7, can. 13 ; De sacram. in gen.*, *Denz.*, 856.) Il ne donne aucun détail sur les autres sacramentaux ; il vient justement de signaler les plus importants. Par rapport à leur importance, le Concile s'appuie sur *S. Thomas*.

Les théologiens *posttridentins*, en raison des objections protestantes, s'étendent plus longuement sur les sacramentaux que les scolastiques. Cependant ils ne sont pas entièrement d'accord dans leurs vues. On peut, en général, signaler deux tendances : l'une distingue essentiellement les sacramentaux des sacrements et ne parle que d'une utilité subjective (*opus operantis*) ; l'autre, par contre, tout en affirmant la différence essentielle, parle cependant d'un effet objectif (*op. operatum*) et s'efforce de rapprocher les sacramentaux des sacrements. Mais *Simar* dit avec raison : « Ils ne transmettent la grâce qui leur est attachée par la prière de l'Eglise qu'« *ex opere operantis* », c.-à-d. en raison des dispositions et de l'activité morales de celui à qui ils sont administrés ou qui les utilisent. » (*Dogmatique*, II, 802.)

Au sujet du grand nombre, de sacramentaux en usage tant officiellement que privé au Moyen-Age, *A. Franz* a écrit un ouvrage important : *Les bénédictions ecclésiastiques au Moyen-Age* (1909). A côté du bon usage, Franz est obligé de signaler un certain nombre d'abus. Il y avait des usages, par ex. au sujet de l'*Agnus Dei*,

dans lesquels la dogmatique ne trouve pas son compte. Les auteurs qui concluaient volontiers, de la formule de prière, à l'efficacité des sacramentaux, feront bien d'observer ce que dit Franz : « Ce n'est pas la formule qui a créé l'usage, mais c'est l'usage depuis longtemps enraciné dans le peuple qui a déterminé à introduire ces tournures dans la formule. » *S. Augustin* dut déjà s'élever contre des rites superstitieux. (Ep. LV; 35.) Au sujet de la réforme dans ce domaine, *Franz* dit que « ce ne fut ni un concile, ni une ordonnance épiscopale, mais l'édit de réforme de l'empereur Charles-Quint, qui en prit l'initiative. Cet édit fut publié le 9 juillet 1584 à Augsbourg. De même qu'il donna la première impulsion à la suppression des abus qui s'étaient glissés dans la célébration de la messe, il posa les premiers principes qui devaient amener une réforme par rapport aux bénédictions. » (I, 644.) Cette réforme fut achevée par l'édition du *Rituel romain* ordonnée par *Paul V* en 1614. Mais, même aujourd'hui, tous les abus n'ont pas été supprimés dans les cercles privés.

Parmi les sacramentaux indépendants, l'exorcisme, le signe de croix et l'eau bénite sont d'une très grande antiquité. L'exorcisme, en tant que rite indépendant, est maintes fois attesté dans l'Écriture. Il fut plus tard (vers 200) uni au baptême et fut également administré d'une manière indépendante aux baptisés. Il y eut un Ordre spécial d'exorcistes. Le signe de croix et l'eau bénite sont signalés vers l'an 200. Le signe de croix est déjà attesté par Tertullien (De cor. mil., 3 ; cf. De carn. resurr., 8), et, pour la bénédiction de l'eau, on trouve déjà, dans les Constitutions apostoliques, un formulaire spécial. (VIII, 29.) Le but de ces deux sacramentaux, c'est la protection contre le démon. Dans la Scolastique primitive, on attribuait parfois à l'exorcisme une efficacité « ex opere operato » « quod immittitur peccatum et debilitatur potestas diaboli ». (Gillmann, Guillaume d'Auxerre.)

Si c'est le devoir du prêtre de s'opposer à un abus privé possible des sacramentaux, l'usage convenable de ces sacramentaux est louable. Quand l'antique usage chrétien du signe de croix et de l'eau bénite règne encore, il n'y a guère à craindre d'abus dans les autres choses essentielles. Les « ligues populaires » modernes qui se préoccupent tant de conserver les vieux usages feraient bien de ne pas oublier les usages religieux.

§ 166. Les sacrements et les mystères antiques

A consulter : *Pinard de la Boullaye*, Etude comparée des religions, 2 vol. (1925). *Dict. apol.*, III : Mystères, 964-1014.

Comme les antiques religions païennes à mystères employaient, au temps du christianisme primitif, des moyens sensibles, eau, sang, pain, huile, pour se mettre en possession de forces surnaturelles et entrer en relation avec la divinité, l'*histoire libérale des religions* affirme assez souvent, que les sacrements chrétiens contiennent non seulement des analogies avec les mystères païens, mais encore des emprunts faits à ces mystères. Ce serait *S. Paul* qui aurait introduit, dans la « communauté dépourvue de sacrements, de Jésus », la « magie des sacrements païens », et ainsi, peu à peu, le christianisme primitif, pauvre de rites et de culte, serait devenu de plus en plus l'Eglise avec son personnel cultuel très développé et son cérémonial liturgique. Ces affirmations sont souvent faites avec beaucoup d'assurance, mais les arguments qu'on apporte laissent beaucoup, laissent même tout à désirer.

Appréciation. Les points suivants sont certains :

1. Il y avait en Orient, au temps du christianisme primitif, un grand nombre de cultes à mystères, dans lesquels on honorait des divinités particulières par des rites religieux spéciaux. Mithra, Jupiter (Zeus), Attis, Dionysos, Osiris, Sérapis, Isis, Baal, Aphrodite, Géa, Cybèle, pour nommer les principaux, étaient des dieux et des déesses qui étaient honorés, les uns par les hommes et les autres par les femmes, avec des intentions précises.

2. Les exercices religieux étaient des cultes secrets, des « mystères », et consistaient en ablutions, repas, onctions, jeûnes, processions, chants, musiques, extases, absorption d'alcool, danses, macérations, mutilations.

3. Les initiés s'appelaient « mystes » (μύστης de μύω fermer (la bouche et garder le silence sur le mystère) : μυσταγωγία être initié aux mystères). Ils étaient introduits par des « mystagogues », avec des rites particuliers. Toutes les différences de condition étaient supprimées parmi eux. On trouvait parmi les mystes des hauts fonctionnaires et des marchands, à côté de soldats, d'esclaves et d'ouvriers.

4. Il est incontestable que la morale de ces communautés cultuelles était souvent très sujette à caution et que l'ascèse dégénérait souvent en orgies et même en scènes de prostitution sacrée ; cependant on ne doit pas oublier, dans l'appréciation des mystères, que tous n'avaient pas le même caractère et que certains, parmi eux, répondaient à des besoins religieux réels et élevés. Leurs moyens d'expiation tendaient à une certaine suppression de la faute et à l'apaisement de la conscience ; ils essayaient d'exciter et de satisfaire le désir et l'espoir d'une immortalité bienheureuse et d'une participation à la vie de la divinité honorée.

5. Les catholiques qui jugent objectivement, n'apprécient plus le paganisme avec la même sévérité qu'autrefois et n'entendent plus sous ce nom l'abîme de toutes les ténèbres et de toute la corruption ; il ne fut jamais cela, bien que l'apologétique parle parfois un autre langage que la prédication missionnaire. L'apologétique veut défendre le christianisme, et c'est pourquoi elle met davantage en lumière les faiblesses du paganisme ; la prédication missionnaire veut convertir les païens, c'est pourquoi elle se rattache à ce qu'il y a de bon chez eux. C'est ce qu'on peut déjà observer dans l'attitude de S. Paul. Quand il parle personnellement aux païens, son langage est doux, attirant, plein d'estime (Act. Ap.) ; mais quand il parle à des païens convertis, à des chrétiens, il les met en garde contre une rechute dans les péchés et les vices qu'il décrit sous les plus noires couleurs. (Ep.) C'est ainsi également qu'agissent les Pères. Nous ne voyons pas aujourd'hui, comme Tertulien, dans ces mystères païens, des contrefaçons des sacrements — quand ce ne serait que pour cette raison qu'ils sont souvent bien *plus anciens* que ceux-ci et qu'ils sont nés en dehors de la sphère d'influence chrétienne — nous y voyons plutôt des manifestations de la religion naturelle et de la conscience morale. Ce n'étaient pas des consciences obliérées qui criaient ainsi vers le pardon ; ce n'étaient pas des regards obscurcis qui voyaient dans l'homme de nombreux péchés et de multiples impuretés. La Providence n'abandonna pas ces générations à elles-mêmes et elle les guida à sa manière. « Post peccatum usque ad tempus gratiæ, *maiores* tenebantur habere fidem de Redemptore explicite, *minores vero implicite*, vel in fide patriarcharum et prophetarum, vel in divina providentia », dit S. Thomas avec générosité, et il compte parmi ces « *minores* » les sages païens. (De verit., XIV, 11, in cor. et ad 5.)

6. Par rapport aux rites religieux des cultes à mystères, nous n'avons que des renseignements très *pauvres*, si bien que des jugements apodictiques à leur sujet sont à peine permis et qu'une identification pure et simple avec les sacrements chrétiens est insensée. *Cumont*, qui est une autorité de premier ordre dans la question, écrit : « La documentation littéraire est peu étendue et souvent peu digne de foi... Par conséquent, les documents épigraphiques et archéologiques qui augmentent de jour en jour n'en ont que plus de valeur. » (Les religions orientales dans le paganisme romain (1910), 19.) Par conséquent, ce ne sont pas des écrits mais des inscriptions et des fragments de phrases qui constituent les sources. « L'épigraphie ne nous livre que peu d'indications sur la liturgie et presque rien ».

sur les doctrines. » (P. 20.) « Les livres qui contenaient les prières qui étaient récitées ou chantées pendant l'office (des mystères), le rituel des initiations et le cérémonial des fêtes sont disparus presque sans laisser de trace. Un vers altéré qui provient d'une hymne inconnue est presque tout ce qui reste de collections autrefois très riches. » (Cumont, *Les mystères de Mithra* (1910), 136 sq.) « Le myste passait par sept initiations, mais nous ne connaissons ces initiations que d'une manière insuffisante. » (P. 144.) Malgré cette réserve qui s'impose aux chercheurs réfléchis, parmi lesquels il faut compter aussi *Clemen* et d'autres, on voit des historiens inconsiderés se lancer dans des constructions fantaisistes, affirmer que les sacrements chrétiens sont des emprunts faits au paganisme. On aime à donner comme exemples le *baptême* et l'*Eucharistie* et l'on affirme effrontément les ressemblances qu'on désire trouver. On parle de « baptême », de « baptême de sang », de « sacrements de nourriture », de « liturgie », comme si ces termes et autres termes semblables se trouvaient dans les documents antiques et l'on se garde bien de dire que tout cela a été emprunté artificiellement et arbitrairement à la doctrine chrétienne des sacrements. De cette manière, il est facile de trouver de nombreux parallèles.

7. Le « baptême », dans les cultes à mystères, était une ablution religieuse telle que celles qui étaient très répandues dans le judaïsme et le paganisme. Le « baptême de sang » était un rite sanglant répugnant, par lequel le candidat à l'initiation, debout dans une fosse, faisait couler sur lui le sang d'un taureau immolé au-dessus de la fosse et par là était « divinisé » (taurobole). Les « sacrements de nourriture » étaient de simples repas religieux, dans lesquels on mangeait la victime offerte à la divinité — et non la divinité elle-même. Or ce serait de ces rites, tantôt très grossiers, tantôt conçus comme ayant une efficacité magique, que dériveraient nos sacrements dans la conception plus noble et plus intérieure de S. Paul et de S. Jean.

Contre cette interprétation, indépendamment de tout le reste, s'opposent surtout les raisons suivantes : 1^o Les mystères, dans leur approfondissement et leur spiritualisation néo-platonicienne, ne datent que du II^e siècle. *Weinel*, qui pourtant incline trop à constater une influence des mystères sur les sacrements, écrit cependant : « Des témoignages montrant que les religions à mystères ont revêtu une forme plus spirituelle et plus intérieure, nous n'en avons malheureusement pas avant l'époque chrétienne » (Théol. biblique, 37) ; — 2^o La communauté primitive pré-paulinienne connaît une doctrine du baptême, d'après laquelle le baptême opère une union mystique avec le Christ. (Luc, XII, 50.) D'après *J. Weiss*, on ne peut plus affirmer « que cette conception mystique du baptême a été étrangère à l'entourage de Jésus et à la communauté primitive. » (Archives pour la science rel., 1913, 442.) La doctrine catholique du baptême de l'*Esprit* (non seulement du baptême d'*eau*) doit donc reposer sur des bases solides ; — 3^o On ne tient pas assez compte, ou même on ne tient pas compte du tout, des protestations énergiques de l'Apôtre des nations, contre le paganisme, dans presque toutes ses Epîtres, surtout dans ses quatre Epîtres principales qu'on reconnaît généralement comme « authentiques ». Le paganisme est pour lui erreur, ténèbres, vice, abandon de Dieu et tout au plus sagesse humaine. (I Cor.) Et l'on voudrait qu'en même temps il ait emprunté à ce paganisme ainsi décrit, pour ainsi dire ce qu'il a de meilleur, l'appropriation de la mort du Christ dans le baptême ! (Rom., VI, 3 sq.) Dans son récit de l'institution de l'Eucharistie, il va jusqu'à en appeler, car il n'était pas présent lui-même, au « Seigneur » comme source de sa science. (I Cor., XI, 23.) Et c'est lui qui, en contradiction avec lui-même, aurait introduit ce sacrement dans la « communauté dépourvue de sacrements, de Jésus » ; — 4^o Les Actes des Apôtres, qu'Harnack place vers 60, racontent qu'à Jérusalem — par conséquent sur une terre opposée au paganisme et nettement juive, — dès le jour de la Pentecôte, pour ainsi dire au premier jour officiel du christianisme, Pierre s'adressa de la façon suivante à la foule qui se pressait autour de lui : « Faites pénitence et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour obtenir le pardon de vos péchés, ensuite vous recevrez le don du Saint-Esprit. » (II, 38.) Or c'est là la véritable doctrine mystique du baptême de l'Eglise postérieure ; — 5^o Dans les sacrements chrétiens, il s'agit toujours de conditions morales préalables avant leur réception et d'effets moraux après leur réception ; par contre, dans les mystères, il n'y a qu'une

simple réception du divin, par un contact purement physique avec lui, dans le rite, sans effort moral avant ni après. Dans les sacrements, un service de Dieu en esprit et en vérité ; dans les mystères, une magie et une théurgie grossière et souvent brutale.

Le protestant *P. Feine* dit : « Nous devons aux recherches de l'histoire des religions concernant l'antiquité finissante, un enrichissement du matériel scientifique. On a essayé de faire rentrer le christianisme et surtout les personnalités dirigeantes de la communauté primitive, dans le vaste courant de la vie religieuse d'alors et de démontrer des tendances, des alliances, des analogies, ainsi que des connexions historiques communes, là où, auparavant, on ne voyait qu'une construction chrétienne propre. Mais le gain réel pour les recherches sur le Nouveau Testament est plus mince que ne semblaient le promettre les recherches de l'histoire des religions. »

Dans ces derniers temps, on voit se multiplier le nombre des auteurs protestants qui désespèrent d'arriver à une explication plausible des origines du christianisme primitif par les voies suivies jusqu'ici. Ainsi *Lietzmann* écrit dans la recension de l'ouvrage d'un théologien anglican auquel il se rallie : « En insistant sur l'élément juif, Rawlison trouvera certainement de la compréhension chez nous ; car les temps où l'on voulait expliquer le christianisme le plus ancien par l'hellénisme sont passés aussi en Allemagne. » (*Z. N. W.*, 1927, 247.) *Harnack* n'a jamais rien voulu savoir de cette « méthode de pêche en eau trouble ». De même l'autre historien berlinois *E. Meyer*. Un troisième professeur Berlinoise, le théologien *Jules Kaftan* exprime ainsi sa répugnance : « Pour le dire franchement, je sens que c'est une barbarie quand des documents comme les Epîtres de Paul sont lus et expliqués ainsi (selon la méthode de l'histoire des religions). » (*Ntl. Theologie*, 1927, 13.) Et cependant l'histoire des religions continuera longtemps encore à faire prime. Il est vrai qu'elle a ses mérites incontestables, surtout parce que c'est elle qui nous a montré comment, partout dans l'humanité, la notion de Dieu est vivante, ainsi que la conscience qu'à l'homme de dépendre d'un être supra-humain et divin. Elle a bien mérité encore, parce qu'elle nous fait voir que partout les Apôtres ont pu rattacher leur enseignement à quelque chose d'apparenté et ainsi verser le vin nouveau dans de vieilles outres. Nous nous inclinons sans réserve devant les faits établis par la recherche sérieuse. Mais nous ne nous inclinons pas de même devant leur explication et leur interprétation. Cela, nous nous le réservons. Nous ne jugeons pas le christianisme à l'échelle de l'histoire des religions ; nous faisons l'inverse. C'est pourquoi nous protestons, quand on considère comme naturel de mettre aux réalités de la religion païenne une étiquette chrétienne.

DEUXIEME SECTION

La doctrine des sacrements en particulier

CHAPITRE PREMIER

Le baptême

A consulter : *S. Thomas*, S. th., III, 66-71 et ses commentateurs, comme les théologiens de *Salamanque*, *Billuart*, *Suarez*, *Bellarmin*, De sacramento baptismi (De controuv., III, Venet., 1721). *Tournely*, Prælect. dogm., VII (*Migne*, Cursus compl., XXI, 287 sq.). *Bertieri*, De sacramentis in genere, baptismo et confirmatione (Vindob., 1774). *Corblet*, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême, 2 vol. (1881). *Ermoni*, Le baptême dans l'Eglise primitive (1904) *Dict. théol.*, II, 167-360. — Au sujet du baptême « au nom de Jésus » : *Orsi*, De baptismo in nomine Jesu (Florence, 1733). *Drouven*, De baptismo in solius Christi nomine nunquam consecrato (Patav., 1734). *Lépicié*, De baptismo, de confirmatione (1923), *Al. de Smet*, De Sacram in genere, de Bapt. et Confirmat., 1925. *Dict. théol.* v. Baptême. *Dict. d'archéol.*, v. Baptême. *Mangenot*, Le baptême pour les morts