consolée, car le sacrement leur rappelle que la grâce et la rémission des péchés leur a été accordée par le Christ. (Art. 25 ; Müller, 53.)

Contre ces erreurs le Concile de Trente déclare : « Comme dans ce divin sacrifice, qui est accompli à la messe, est contenu et immolé d'une manière non sanglante le même Christ qui fut sacrifié une seule fois d'une manière sanglante sur l'autel de la Croix, le saint Concile enseigne que ce sacrifice est un véritable sacrifice *propitiatoire* et que l'effet de ce sacrifice, quand, avec un cœur sincère et une foi droite, avec respect et dévotion, contrits et pénitents, nous approchons de Dieu, c'est que nous obtenons miséricorde et trouvons la grâce selon nos besoins. Apaisé en effet par ce sacrifice, le Seigneur nous confère la grâce et le don de la pénitence et nous remet nos crimes et nos péchés, même les grands (crimina et peccata etiam ingentia dimittit). *Car* c'est une même victime ; celui qui s'offre maintenant par le ministère du prêtre est le même qui s'est offert lui-même jadis sur la Croix ; la manière d'offrir seule étant différente. Si, comme on l'a dit, les *fruits* de ce sacrifice sanglant sont perçus abondamment par ce sacrifice non sanglant, celui-ci est bien loin de faire tort à celui-là. C'est pourquoi il est offert non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités des *fidèles* vivants, mais encore pour ceux qui sont *morts* dans le Christ et ne sont pas encore entièrement purifiés, selon la tradition des Apôtres. » (S. 22, c. 2 : *Denz.*, 940.) C'est d'après cette doctrine que nous formulons la thèse suivante.

THÈSE. Le sacrifice de la messe n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, mais encore un sacrifice propitiatoire. *De foi.*

Explication. Le Concile de *Trente* établit, à ce sujet, deux canons : « S. q. d. missæ sacrificium *tantum* esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem *propitiatorium*, vel soli prodesse sumenti, neque pro *vivis* et *defunctis*, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, a. s. » (S. 22, can. 3 : *Denz.*, 950.) « S. q. d. blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto per missæ sacrificium aut illi per hoc derogari, a. s. » (Ibid., can. 4.) Cf. le chapitre doctrinal, plus haut.

Preuve. Les sacrifices typiques de l'Ancien Testament avaient déjà, jusqu'à un certain degré, une valeur propitiatoire. Mais le Christ a expressément attribué cette valeur à son sacrifice de la Cène, d'une manière particulièrement précise, en présentant son sang comme un sang qui doit être versé « pour la rémission des péchés ». Dans l'Epître aux Hébreux (v, 1) il est dit, d'une manière *générale*, du sacrifice et du sacrificateur : « Tout pontife est pris parmi les hommes et constitué pour les hommes, en ce qui regarde leur culte de Dieu, pour offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. »

Ici l'offrande du sacrifice d'expiation apparaît comme la seule, ou tout au moins comme la principale fonction du sacrificateur en général. Le sacerdoce se confond objectivement avec l'accomplissement de l'expiation par le sacrifice.

Les Pères. Ils ont, tout au moins à partir du IIe siècle, mis en lumière cet effet du sacrifice. Ainsi *S. Justin*, quand il le compare avec le sacrifice juif de farine pour les lépreux (Dial., 41) ; *Tertullien*, quand il l'explique par le banquet dans la parabole de l'Enfant Prodigue et dit que le pécheur repentant reçoit de nouveau le vêtement de la grâce et que « le Christ est de nouveau immolé pour lui » (De pud. 9);

WWW.JESUSMARIE.COM

Clément d'Alex., quand, faisant allusion à la même parabole par rapport aux chrétiens, il dit que le Père leur donne le veau « qui est immolé et mangé » (Fragm. : M. 9, 760 sq.) ; *S. Cyprien*, quand il dit : « Le sacrifice que nous offrons est la Passion du Seigneur » (Ep. LXIII, 14) ; *S. Cyrille*, quand il appelle expressément ce sacrifice un « sacrifice de propitiation » (θυσία τοῦ ἱλασμοῦ ; Cat. myst., v, 8) ; *S. Jean Chrysostome*, quand il parle de l'immolation renouvelée du Christ (De sacerdot., III, 4) ; *S. Ambroise*, quand il désigne la messe comme un sacrifice pour le peuple (ut offeramus *pro* populo sacrificium ; In Ps. XXXVIII, 25) ; *S. Augustin*, quand, malgré son insistance sur le sacrifice de la Croix, il dit que le Seigneur « est sacrifié chaque jour pour le peuple « (omni die pro populis immolatur ; Ep. XCVIII, 9). La valeur propitiatoire de la messe trouve une expression puissante dans les *liturgies* dont les prières sont composées de telle sorte qu'elles semblent récitées sur le Golgotha, au pied de la Croix. (Cf. *Rauschen*, Florilège, VII, 27 sq., 64, 117, 145 sq.)

La *Scolastique* ne fit que répéter la doctrine précise des Pères. *S. Thomas* dit : « Par ce sacrement nous participons aux fruits de la Passion du Seigneur. » (S. th., III, 83, 1.) Le même effet, qui procéda de la Passion du Seigneur pour le monde entier, est communiqué (aux particuliers) par ce sacrement. (Ibid., III, 79, 1.) D'après *S. Bonaventure*, le sacrifice de la messe expie la dette de nos péchés quotidiens ; c'est la rançon de la mort que nous méritons par le péché. (*Kattum*, 161.)

Les effets et les fruits du sacrifice de la messe ne sont traités à fond que par la *théologie posttridentine* qui y fut déterminée par la polémique protestante. Parmi les scolastiques c'est *Scot* qui, sur ce point, donna une nouvelle impulsion à la spéculation. (Gœtzmann, 95.)

Il faut compter aussi, parmi les effets *propitiatoires* de rémission des péchés du sacrifice de la messe, les effets *satisfactoires*, de remise de peines. Le Concile de *Trente* dit, en effet, que le sacrifice est offert non seulement pour les péchés, mais encore pour leurs *peines* et leurs *satisfactions*. De quelle manière la messe obtient-elle cette valeur satisfactoire et surtout dans quelle mesure ce fruit est-il communiqué aux fidèles présents ? Nous l'examinerons plus loin.

Le sacrifice impétratoire. Jésus ayant ordonné aux siens de changer désormais, c.-à-d. après son Ascension, leur manière de prier et de tout demander au Père « en son nom » (Jean, XVI, 23 sq.), on ne pouvait pas manquer d'unir, dès le commencement, précisément à la célébration de l'Eucharistie, les prières de demande quotidiennes. (Cf. I Tim., II, 1 sq.)

La grande *prière d'intercession* de l'ancienne liturgie, avant et après la Consécration, constituait une des parties principales et importantes de toute la cérémonie. On y priait (commemoratio vivorum) d'une manière vraiment *catholique* pour *tous* les états de l'humanité, pour les rois et les supérieurs, pour les soldats et les voyageurs, pour les évêques, les prêtres et les fidèles de l'Eglise, pour les bien portants et les malades, pour la paix dans l'Eglise et le bon ordre dans l'Etat, en un mot, pour tous les besoins de tous. Par suite, c'est devenu un usage ecclésiastique d'offrir la messe pour toutes sortes de besoins, y compris bien entendu les besoins temporels.

La messe pour les morts. Le Concile de *Trente* dut en prendre expressément la défense contre les protestants. Le Concile signale une classe déterminée de morts pour lesquels on peut offrir le Saint-Sacrifice : « Pour ceux qui, morts dans le Christ, ne sont pas encore entièrement purifiés. » (S. 22, c. 2 ; cf. can. 3.)

Ainsi donc le Concile de *Trente* pense aux âmes du Purgatoire. Dans la doctrine à ce sujet il remarque « qu'il y a un lieu de purification et que les âmes qui y sont

WWW.JESUSMARIE.COM

retenues sont aidées par les suffrages des vivants et surtout par le sacrifice de l'autel auquel Dieu se complaît ». (S. 25 : *Denz.*, 983.) Le *Concile* se réfère, pour légitimer l'usage d'offrir le sacrifice de la messe pour les défunts, à la tradition apostolique. C'est en effet un usage *ancien*. Si les *Juifs* offraient déjà un sacrifice pour les péchés de leurs morts (II Macch., XII, 43-46), si les *païens* eux-mêmes honoraient la mémoire de leurs morts et célébraient leur anniversaire par des banquets sacrés sur leurs tombeaux, à plus forte raison les chrétiens devaient considérer comme une *conséquence* du dogme de l'efficacité du sacrifice de la messe, ainsi que de celui de la pureté nécessaire pour entrer au ciel, l'usage de songer aux morts pendant le sacrifice de la messe. On pensait à tous, on priait pour tous et on recommandait à Dieu leur état, en le priant de leur apporter soulagement, rafraîchissement et délivrance.

Il y a eu cependant ici une *évolution*. Au début, à l'occasion de la célébration eucharistique, on *priait* pour tous, vivants et morts ; plus tard on offrit de plus en plus le *sacrifice* eucharistique lui-même pour *les morts* ; cela apparaît de la manière la plus formelle chez *S. Grégoire le G.* (Dial., IV, 55 : « Per salutarem hostiam evasit (frater defunctus) supplicium » ; cf. l'usage des trente messes grégoriennes.) *Tertullien* écrit déjà que la veuve survivante « prie pour l'âme (de son époux défunt) et lui obtient le rafraîchissement... et offre le sacrifice pour lui aux jours anniversaires de son décès ». (De monog., 10 ; cf. De coron. mil., 3 ; De exhort. ad cast., 11.) *S. Cyprien* ordonne, au sujet d'un fidèle qui avait violé les lois ecclésiastiques concernant l'acceptation de la tutelle par les prêtres, « qu'il n'y ait aucune offrande de sacrifice pour le repos de son âme et aucun suffrage dans l'« Eglise ». (Ep. I, 2.) *S. Cyrille de Jérus.* explique aux catéchumènes : « Alors nous pensons aux pères et aux évêques qui se sont endormis, en même temps qu'à tous ceux qui parmi nous se sont déjà endormis, parce que nous croyons que ces suffrages offerts en présence du saint et vénérable sacrifice sont d'une grande utilité pour ces âmes. » (Catech. myst., V, 9.) Ste Monique, en mourant, ne demande à son fils ni des funérailles somptueuses, ni un tombeau honorable, mais seulement de se souvenir d'elle au saint sacrifice de la messe. (Conf., IX, 13.) Au jour des funérailles, on pria pour elle « en offrant pour elle le sacrifice de notre rachat » (cum offeretur *pro ea* sacrificium pretii nostri ; ibid., 12). *S. Augustin* se réfère, pour cet usage, à l'Ecriture. (II Macch., XII, 43 sq.) Mais, alors même qu'il n'y aurait rien à ce sujet dans l'Ecriture, la *pratique* de l'Eglise serait déjà une preuve suffisante. (De cura pro mort. gerend., I, 3.) Il insiste d'une manière plus précise encore sur l'effet de la messe pour les défunts : « On ne doit pas nier que les âmes des défunts trouvent du soulagement par la piété de leurs proches survivants, quand on offre pour elles le sacrifice du médiateur ou qu'on fait des aumônes dans l'Eglise. *Cela cependant ne sert qu'à ceux qui, pendant leur vie, ont mérité ce soulagement pour plus tard.* Car il y a une vie qui n'est pas assez bonne pour pouvoir se passer de ce secours et qui cependant n'est pas assez mauvaise pour ne pas pouvoir en bénéficier après la mort. Mais il y a aussi une vie dans le bien qui est telle qu'elle rend ce secours *non* nécessaire ; de même, il y a une vie dans le mal qui est telle qu'après le trépas ce secours ne peut l'aider. » L'utilité du sacrifice de la messe dans l'au-delà doit donc avoir un fondement moral. « Celui à qui ce sacrifice est utile », conclut S. Augustin, « en reçoit de l'avantage de telle sorte que le pardon est complet ou bien même que la damnation devient plus tolérable ». (Enchir., 110 ; cf. 112.) Il est vrai qu'il n'exprime cette dernière pensée que comme une opinion privée. (Civ., XXI, 24, 3.)

Au sujet *de l'art sépulcral* des catacombes, le protestant *Achelis* (Evolution de l'art chrétien primitif, p. 38) avoue : « Cet art parle, dans les tombeaux, du sort des défunts, de leur vie et de leur foi, de leur espoir de résurrection, de la rémission des péchés, du jugement universel et de l'assistance des saints ; il nous décrit également les *fêtes mortuaires* des survivants, leurs banquets eucharistiques (« messes des morts ») et leurs œuvres de bienfaisance envers les pauvres (« aumônes »).

Au *Moyen-Age*, l'usage des messes des morts s'intensifia encore. Quand, en s'appuyant, au sujet de l'efficacité de ces messes, sur S. Grégoire le G. (Dial., IV, 55), on attribua à un nombre *déterminé* de messes la *certitude* de la délivrance de certaines âmes, des flammes du Purgatoire, on alla trop loin. (Cf. *Franz*, La Messe, 218 sq.) Cette certitude ne peut exister, quand ce ne serait que pour cette

WWW.JESUSMARIE.COM

raison que les messes des morts opèrent par mode de suffrage (per modum suffragii). La confiance dans les « messes grégoriennes » était si grande qu'on vit, ici et là, s'introduire la pratique « de les faire célébrer de son vivant (!) pour soi, afin de se garantir du Purgatoire. « Que la superstition s'en soit mêlée, on peut le penser », écrit *Thalhofer*, Liturgie, II, 329. Plus tard, l'Eglise approuva formellement les messes grégoriennes. La Congrégation des Rites déclara, sous Pie VI (1791), que le célébrant doit dire ces messes pendant trente jours consécutifs, sans cependant se servir d'un formulaire de messe spécial, comme on le faisait souvent. La Congrégation des Indulgences autorisa l'usage, sans cependant l'enrichir d'indulgences. (Cf. *Beringer*, Les Indulgences, I, 548.)

Sacrifice de la messe et culte des saints. Le Concile de *Trente* dut aussi prendre la défense de l'usage ecclésiastique d'offrir le sacrifice de la messe en l'honneur des saints. Il déclare : « Si quelqu'un dit que c'est une imposture de célébrer la messe en l'honneur des saints afin d'obtenir leur intercession auprès de Dieu, selon l'intention de l'Eglise, qu'il soit anathème. » (S. 22, can. 5 : *Denz.*, 952.)

Dans le chapitre correspondant (3), le Concile enseigne que « ce n'est pas aux saints, mais à Dieu seul, qui les a couronnés, qu'on offre le sacrifice... Le prêtre remercie Dieu de leur victoire et implore leur intercession, afin que ces saints, dont nous célébrons la mémoire sur la terre, daignent nous accorder leur intercession au ciel. »

La coutume de faire mémoire des saints à la messe est très ancienne. (Cf. Mart. Polyc., XVIII, 3 ; *Orig.*, De orat., XXXI, 5 ; *S. Cypr.*, Ep. XII, 2 ; XXXIX, 3.) *S. Cyrille de Jérus.* décrit aux catéchumènes l'office divin et explique comment, pendant cet office, on fait mémoire des morts : « D'abord des Patriarches, des Prophètes, des Apôtres, des martyrs, afin que Dieu, par leur suffrage et leur intercession, accepte notre prière. » (Cat. myst., V, 9.) Bien plus, le tombeau des martyrs lui-même devint l'autel sur lequel on offrit le sacrifice. Cette pensée n'est autre que le développement de la foi à la communion des saints. *Walz* (Suffrage des saints, 83 sq.) cite la liturgie de S. Clément et celle de S. Jean Chrysostome, dans lesquelles on trouve une tournure indiquant que le sacrifice est offert *pour* (ὑπερ) les saints et pour tous les saints *ensemble*. Sans remonter si loin, on trouve dans le Missel romain actuel des prières semblables, et cela dans la secrète du Commun d'un Confesseur Pontife (formulaire II), comme dans la secrète des messes de S. Léon Ier (11 avril), de S. Athanase (2 mai), de S. Basile (14 juin) : à chaque fois il est dit « ut per hæc piæ placationis officia, et illum (sanctum) *beata retributio comitetur*, et nobis gratiæ tuæ dona conciliet. Per Dominum, etc. » Dans ces expressions se réflète l'eschatologie antique *non développée* qui met l'accent sur le jugement dernier. (Cf. § 214.) C'est ainsi également qu'il faut expliquer, avec *Franz*, l'offertoire de la messe des morts. (La Messe, 222.) C'est aussi l'avis de *Casel :* au début, on priait pour tous les défunts, y compris les martyrs, et on demandait à Dieu « de les conduire à la *gloire* ».

Mode d'efficacité du sacrifice de la messe. Le sacrifice de la messe produit ses effets, en tant que *sacrifice de louange et d'action de grâces*, purement et simplement, par *lui-même*, par son offrande objective (ex opere operato).

C'est, en première ligne, le *sacrifice personnel du Christ*, dont le Concile de Trente dit qu'il ne peut être souillé par aucune indignité humaine de ceux qui l'offrent. (S. 22, c. 1.) L'acte sacrifical du Christ doit toujours et partout obtenir la plus haute complaisance du Père, parce que partout il est destiné à louer, à remercier et à honorer Dieu.

WWW.JESUSMARIE.COM

Quant à ses effets en tant que sacrifice propitiatoire et impétratoire, le sacrifice de la messe ne les produit pas « ex opere operato », mais par mode d'impétration (per modum impetrationis seu intercessionis) ; par conséquent, il ne les produit pas *immédiatement*, mais *médiatement*.

Le sacrifice est tout d'abord un hommage rendu à Dieu. En tant que sacrifice propitiatoire, il est une *demande* de rémission des péchés. Cette demande, Dieu veut l'accorder à cause du sacrifice de son Fils, mais non *par* ce sacrifice. Bien plutôt le sacrifice de la messe opère, dans ce cas, d'une manière médiate, en implorant la miséricorde divine. « En effet, *apaisé* par ce sacrifice, le Seigneur accorde la grâce et le don de la pénitence et remet les crimes et les péchés si grands qu'ils soient. » (S. 22, c. 2.)

Etant donné que le sacrifice de la messe, en tant que sacrifice propitiatoire, n'agit pas à la manière d'un sacrement, mais comme une *demande*, son effet n'est pas *infaillible*. Les dispositions subjectives de ceux qui offrent et surtout de ceux pour qui le sacrifice est offert ont aussi une influence efficace.

Dans le cas seulement où le sacrifice de la messe est offert pour l'expiation des peines temporelles dues aux péchés déjà pardonnés, les théologiens admettent une efficacité « ex opere operato » ; mais, là encore, ils font cette réserve que Dieu ne remet pas toujours *toutes* les peines, bien qu'il en remette toujours *quelques-unes*, et que la *mesure* de cette rémission dépende aussi, secondairement, de la piété de ceux qui offrent le sacrifice.

Le sacrifice de la messe étant non seulement le sacrifice personnel, objectif du Christ, mais encore un co-sacrifice subjectif du prêtre et des fidèles, il opère aussi comme « opus operantis ».

Le sacrifice du Christ est aussi, en même temps, le sacrifice de l'Eglise. Or le sacrifice du Christ est objectif et toujours efficace. Mais il ne peut l'être d'une manière vraiment *fructueuse* que si les fidèles s'unissent aux dispositions et à l'activité sacrificales de leur Chef et Grand-Prêtre. Et cela doit se faire sous les quatre aspects du sacrifice : par la louange, l'action de grâces, l'expiation et la prière. C'est aussi ce qu'indiquent les prières liturgiques. (S. Th., S. th., III, 82, 6.) La pensée de s'*offrir soi-même* avec la divine victime est une pensée sur laquelle on a insisté dès le commencement, surtout depuis S. Augustin. *Sur la Croix le Christ s'est offert seul, mais, à la messe, tout le corps mystique du Christ doit s'offrir à Dieu avec lui.* Nulle part nous n'avons une occasion meilleure d'offrir notre sacrifice personnel qu'à la messe et nulle part nous n'y sommes invités d'une manière plus pressante.

La valeur du sacrifice de la messe (valor sacrificii), en tant qu'il est considéré *en soi* (in actu primo), est caractérisé par les théologiens comme une valeur *infinie*. Mais, considéré dans ses *effets* (in actu secundo), le sacrifice de la messe a sûrement une valeur *finie*, en tant que ces effets, comme effets satisfactoires et impétratoires, se rapportent aux *hommes*.

La valeur infinie du sacrifice de la messe en soi, résulte de son identité avec le sacrifice de la Croix ; par conséquent de la dignité de la Victime et du prêtre sacrificateur principal. En tant que son efficacité comme sacrifice *latreutique* et *eucha-*

WWW.JESUSMARIE.COM

ristique se rapporte à Dieu, on doit dire que le sacrifice de la messe a une valeur infinie.

On doit caractériser différemment l'efficacité de la messe en tant que cette efficacité se rapporte aux fidèles. Là aussi, sans doute, on doit affirmer, en général, la valeur infinie de la satisfaction objective (quoad sufficientiam), en ce sens qu'elle ne peut pas être épuisée par le nombre si grand soit-il des fidèles; mais elle est finie dans son efficacité effective (quoad efficaciam), et cela tout d'abord si l'on considère son efficacité *intensive*. En effet, d'après la pratique de l'Eglise, on offre le sacrifice de la messe à *la même intention* non seulement une fois, mais aussi souvent qu'on veut. Si l'on considère l'aspect *extensif* de cette efficacité, elle est également finie ; car, d'après la pratique de l'Eglise, on *applique* à des personnes particulières tout au moins le fruit *ministériel* du sacrifice (application de la messe). De même, il est interdit au prêtre célébrant de recevoir plusieurs honoraires pour la même messe. Il faut en conclure que l'Eglise estime que ce fruit de la messe est limité et non infini. Par contre, le nombre des fidèles qui participent *subjectivement* au sacrifice ne diminue pas la valeur du sacrifice de la messe (fructus specialis) ; cette valeur est, en soi, infinie (quoad sufficientiam). On peut également appeler le sacrifice de la messe infini quand on tient compte de son efficacité (quoad impetrationem). Il suffit, en soi, pour obtenir de Dieu *toutes* les grâces que nous lui demandons. Cependant la cause méritoire de ces grâces réside dans le sacrifice de la Croix et non dans le sacrifice de la messe.

Sujet des fruits objectifs du sacrifice de la messe. Depuis *Scot*, qui le premier examina à fond la question de la valeur et des fruits de la messe, on a coutume d'appeler « fruits de la messe » (fructus missæ) les effets que le sacrifice de la messe produit objectivement (ex opere operato) pour les hommes, en tant que sacrifice propitiatoire et impétratoire. Les théologiens distinguent un *quadruple* fruit du sacrifice, parce qu'il y a quatre classes d'offrants ou tout au moins de participants au sacrifice.

1. **Le prêtre célébrant.** Le fruit du sacrifice qu'il reçoit est *tout à fait spécial* (fructus *specialissimus*). Il sert, en effet, au Pontife divin d'organe qui le remplace, en vertu de la destination et des pouvoirs qu'il a reçus dans son ordination. Par suite, en raison de son ministère, indépendamment de ses dispositions supposées normales, il a droit à un fruit tout spécial du sacrifice de la messe.

2. **Les fidèles qui assistent à la messe.** Le fruit qu'ils reçoivent du sacrifice est un fruit *spécial* (fr. *specialis*), et cela par opposition aux fruits que reçoivent tous les fidèles. Leur fruit spécial correspond à leur participation spéciale, interne au sacrifice.

3. **L'ensemble des fidèles.** Le fruit qu'ils reçoivent est un fruit *général* (fr. *generalis*, fr. *universalis*). A ce fruit de la messe participent, en vertu de la communion des saints, tous les fidèles de l'Eglise. Tout sacrifice de la messe est un sacrifice de toute l'Eglise, parce que c'est le sacrifice du Christ qui a été constitué par Dieu Médiateur de l'humanité. C'est pourquoi ce fruit peut être étendu au *monde entier* ou tout au moins on peut espérer qu'il lui soit étendu. De là vient aussi l'usage très antique de l'Eglise de prier pour tous les hommes. (Rom., x, 1 ; I Tim., II, 1-4.)

4. **Ceux pour qui la messe est appliquée.** Ils reçoivent le fruit *principal* (fr. *ministerialis*). C'est le fruit dont le prêtre, en tant que « ministre du Christ » (minister Christi), peut disposer librement, si bien qu'il peut l'appliquer à celui-ci ou à celui-là, à la personne qu'il nomme devant Dieu dans son « intention de messe. » (Cf. Prop. damn. Pistor., 30, *Denz.* 1530.)

WWW.JESUSMARIE.COM

Pour qui le prêtre peut-il appliquer? Pour tous ceux qui appartiennent à l'Eglise, qu'ils soient encore vivants ou déjà morts. Il s'agit des fruits du sacrifice de la Croix et pour cela la foi à ce sacrifice est une condition préalable nécessaire.

Si l'on envisage le sacrifice de la messe comme un sacrifice impétratoire et qu'on pense à la *conversion* des pécheurs, il ne peut pas être illicite de l'offrir même pour des incrédules, des hérétiques, des schismatiques, voire même pour des Juifs et des païens, c.-à-d. de prier pour eux comme l'Eglise le fait elle-même le Vendredi-Saint. On doit cependant, selon l'intention de l'Eglise, éviter tout scandale en agissant ainsi. Cf. au sujet de l'application de la messe : *Gihr*, Le sacrifice de la messe, 147 sq. ; *Noldin*, De sacram., 200-210 ; *Heurtevent-Durand*, Honoraires de messe, 55 sq. ; C. J. C., can. 809 et 2262, § 2 ; *M. de la Taille*, Esquisse du mystère de la foi (1924), de même dans *Mysterium fidei*, v. Index « stipendium ».

Le *binage* est un reste du mode de célébration usité au Moyen-Age. Au début, il n'y avait dans chaque église qu'un seul autel et on y célébrait chaque jour, ou bien à certains jours de la semaine, une seule messe (épiscopale). Tel est encore l'usage aujourd'hui chez les Grecs. (*Hergenræther*, Photius, III, 211 sq.) Plus tard, les autels et les messes se multiplièrent. Le Pape Léon III († 816) célébrait parfois en un seul jour de sept à neuf fois, Ulrich d'Augsbourg trois ou quatre fois. D'autres célébraient « bis », « ter », « vel quoties libet ». Un Concile de Tolède (681) défendit de célébrer plusieurs fois dans un même jour tout en ne communiant qu'à la dernière messe. Nous trouvons ici pour la première fois une indication sur la séparation du sacrifice et de la communion et cela s'applique sans doute aussi aux fidèles. A partir de l'an 1000, s'introduit, dans l'Eglise d'Occident, la coutume de placer dans une même église plusieurs autels et d'y faire célébrer la messe « privatim » par des prêtres (sans communion des fidèles). Mais aussi à partir de cette époque, se multiplient les ordonnances des conciles interdisant de célébrer plus de deux ou trois fois par jour, car alors on ne le faisait plus « ex pietate » mais « ex avaritia ». On insistait sur ce fait que le Christ n'était mort qu'une fois le Vendredi-Saint. Alexandre II († 1073) interdit seulement les messes priyées multipliées par avarice. Innocent III († 1227) décida, en réponse à une question, qu'il ne fallait célébrer qu'une fois par jour, à l'exception des cas de nécessité et de la fête de Noël. (Dict. théol., II, 893 sq.) Benoit XV a permis la célébration de trois messes le jour des morts.

CHAPITRE IV

La Pénitence

A consulter : *S. Thomas*, S. th., III, 84-90 ; Suppl., 1-20. *Salmant.*, t. XIX et XX. *Bellarmin*, De pœnitentia (De controv.). *Suarez*, De pœnit., disp. 1 sq. *Lugo*, De virt. et sacram. pœnit. (Lugd., 1651). *Rossignoli*, De sacram. pœnitentiæ et extremæ unct. (Mediol., 1706). *Petavius*, De pœnit. (Paris, 1867), VIII, 197 sq. *Collet*, Tract. de pœnit. (*Migne*, Curs. compl., XXII). *Morin*, Comment. hist. de disciplina in administr. sacram. pœnit. (Paris, 1651). *Tournely*, De sacram. Pœnit., q. 1 sq. *Palmieri*, Tract. de pœnit. (1879). *De San*, Tract. de pœnit (1900). *Becamel*, Tract. de virt. et sacram. pœnit. (1887). *C. Rhallis* (grec schismatique), Περὶ τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ εὐχελαίου (Ἐν Ἀθήναις 1905). — Sur la preuve de tradition et l'historique de la Pénitence, outre *Morin ; Sirmond*, Historia pœnitentiæ publicæ (Paris, 1651). *Orsi*, De capitalibus criminibus (Mediol., 1720). *Francolini*, De disciplina pœnitentiæ (Rome, 1708). *Martène*, De antiquis Ecclesiæ ritibus (Rotomagi, 1700-1702). *Batiffol*, Etudes d'histoire et de théologie positive (3e éd., 1904), 45 sq. *Vacandard*, La pénitence publique (1903). *Pignataro*, De disciplina pœnitentiali (1904). *Boudinhon*, Sur l'histoire de la pénitence (*Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1897, 306 sq., 406 sq.). *H.-B. Swete*, Penitential discipline in the first three centuries (*The journal of theol. studies*, 1905, 321 sq.). *P. Galtier*, De pœnitentia. Tract. dogm. hist. (1923). *Dict. théol.*, v. Pénitence. C J. C., can. 870-910.

WWW.JESUSMARIE.COM

§ 190. Notion, désignation, pénitence et péché, institution

Notion. La Pénitence est un sacrement dans lequel le *prêtre* remet, au nom de Dieu, les *péchés* au pécheur qui a une vraie *contrition* et qui a fait une *confession* sincère.

Le Concile de *Trente* enseigne que ce n'est que dans le christianisme que la pénitence est un sacrement, mais qu'en tant que vertu elle est nécessaire à tous les hommes et il suppose par là que cette vertu est aussi possible à tous les hommes. (S. 14, c. 1 : *Denz.*, 894.)

Désignation. Le nom le plus courant de ce sacrement est celui qu'il emprunte à la vertu de pénitence. La *pénitence* (pœnitentia (ou mieux pænitentia) de pænitet me, j'ai regret de, je me repens) signifie d'abord la peine morale causée par un délit moral, puis l'effet de satisfaction que produit cette peine ; dans le sens religieux, c'est l'expiation de l'offense commise envers Dieu. C'est par ce mot, « pœnitentia », que la *Vulgate* traduit l'expression biblique μετάνοια (changement de sentiments) ; μετανοεῖν = « pœnitentiam agere ». — D'après l'aveu des péchés, ce sacrement s'appelle aussi *confession* (confessio = ἐξομολόγησις). L'exhomologèse, dans la doctrine des Pères, désigne trois choses : une confession préparatoire, la pénitence publique qui suit et la confession spéciale avant la réconciliation. (*Vacandard*, Etudes de critique, 52 sq.) Il y a d'autres noms, comme par ex. « reconciliatio », « communio », « manum in pœnitentiam imponere » (S. Cyprien, S. Etienne Ier), « baptismus laboriosus » (Tertullien), « secunda post naufragium tabula » (S. Jérôme). Les théologiens discutent la question de savoir si la pénitence est une vertu *indépendante* ou bien si c'est une partie de la justice ou de la charité. (*Palmieri*, thes. 2 ; *De San*, 19 sq.)

Des analogies païennes à la pénitence judéo-chrétienne se trouvent partout. Etant données les dispositions naturelles de la conscience (Rom., II, 14 sq.), ce serait surprenant si on ne trouvait pas ces analogies. Rappelons les *psaumes de pénitence babyloniens*, la confession dans les religions à mystères (*Cumont*, Religions à mystères, 50 sq.), la confession bouddhiste. (*Hardy*, « Katholik » [1886], I.) Cathrein écrit, en conclusion de son livre : « L'unité de la conscience morale de l'humanité » (III, 576) : « Chez tous les peuples nous trouvons un besoin d'expiation. On a une conscience obscure de la faute qui pousse à sacrifier..., à prier, à jeûner, à s'abstenir de nourriture et de relations sexuelles, etc., afin d'apaiser par là les dieux ou les Esprits et de se les rendre de nouveau favorables... Ce qui est remarquable, c'est que, chez tous les peuples, existe un *aveu des péchés*, une *confession* proprement dite. Bien entendu, il ne faut pas perdre de vue les différences. Le péché, dans le paganisme, est la transgression de *préceptes cultuels* et par la pénitence on veut se rendre de nouveau apte au culte et agréable aux dieux ; ce qu'on recherche, c'est la faveur des dieux et non l'amélioration et la formation morale de sa nature pécheresse. *Norden* signale encore que le mot « pénitence » (μετάνοια, pœnitere, μετάμελος) est loin d'avoir, dans l'ancienne littérature, le sens qu'il a dans le christianisme. (Agnostos, 136 sq.) Et *Edelkoort* dit, au sujet de la conscience du péché dans les psaumes de pénitence de Babylone, qu'il est différent de la conscience chrétienne. Le péché est tout « écart » de la volonté divine, que ce soit au sens moral, juridique, rituel ou de quelque autre manière. Comme l'homme ne connaît que très peu la « volonté » divine, le « péché inconnu » joue ici un grand rôle. Le *péché* cause la colère de Dieu, l'éloignement des bons Esprits et l'entrée des mauvais (maladie). La pénitence a un cours ascendant : 1° L'accusation rituelle ; 2° L'exaucement ; 3° L'expulsion des mauvais Esprits et le retour des bons, la santé, les succès politiques, la victoire. (Theol. Litztg (*Revue théologique*), 1919, 170 sq.)

1. Un **aperçu** de l'évolution de la notion de rémission des péchés (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, remissio peccatorum) nous montrera que le

WWW.JESUSMARIE.COM

nerf et l'*idée centrale* de la religion est le *pardon*. Une religion qui renonce à cette notion et cherche à réaliser *seulement* le progrès des saints creuse sa propre tombe ou ne peut plus subsister qu'artificiellement en contradiction avec son principe fondamental. La raison, c'est le péril permanent de péché de la nature humaine.

Le *paradis terrestre* connaît déjà une rémission des péchés comme il connaît une chute. Le *péché*, son aveu exigé de nos premiers parents, la sanction divine, le protévangile ou l'absolution, constituent les éléments principaux du pardon accordé dans l'histoire biblique primitive. Cf. Bartmann, La vie de grâce du chrétien, conf. 1 à 7.

Le *mosaïsme* a réglé le pardon d'une manière légale. Les sacrifices expiatoires et les sacrifices pour les péchés, les prières expiatoires et les purifications, enfin le grand jour de l'expiation sont les moyens par lesquels le mosaïsme garantit la rémission des péchés ; S. Paul dit : par le sang des taureaux et des boucs. (Hébr., IX, 13.)

Les *Prophètes*, au lieu de mettre, comme précédemment, l'accent sur l'élément cultuel et cérémonial, sur l'élément légal et statutaire, le placent sur l'élément moral et intérieur, sur le repentir et la conversion. « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements. » « L'obéissance et non le sacrifice » — tels sont les canons de la rémission des péchés. Car : « *Tibi soli peccavi et malum coram te feci* », s'écrie, avec un sens psychologique profond, David dans le « Miserere ». (Ps. L, 6.) — C'est pourquoi la *confession* des péchés devant Dieu a été de tout temps une condition préalable de leur rémission.

Jésus annonce le joyeux message de la rémission des péchés. Il est précisément venu pour guérir non pas les bien portants, mais les malades ; pour appeler non pas les justes, mais les pécheurs à la pénitence. (Math., IX, 12 ; Marc, II, 17 ; Luc, V, 31 sq.) « Le Fils de l'Homme est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu. » (Luc, XIX, 10.) Il se fait effectivement « le compagnon des publicains et des pécheurs », comme les Juifs le lui reprochent. «Math., XI, 19 ; Luc, VII, 34 ; cf. Luc, V, 30 ; VII, 37-39 ; XIX, 1-10.) Il apporte à tous les pécheurs la « paix » de la conscience (Marc, V, 34. Luc, VII, 50 ; XIX, 42. Math., XI, 28 sq.) ; il pardonne personnellement les péchés comme « Fils de l'Homme ». (Marc, II, 5, 10 ; Luc, VII, 48.) Les *Apôtres* répètent le message de Jésus concernant la volonté de pardonner du Père et appellent à la pénitence. S. Paul à ce sujet se réfère avec insistance à la mort expiatrice du Christ. (Rom., III, 24 sq.) S. Jean fait appel à la vertu propitiatoire de l'« Agneau de Dieu ». (Jean, XXIX, 36 ; Apoc., V, 9 ; VII, 14.)

Précisons ici les points principaux de l'enseignement de Jésus : 1° Il prêche la rémission des péchés ; 2° Il l'exerce et la revendique ; 3° C'est précisément pour cette rémission qu'il verse son sang ; 4° Il compte sur le pardon pour tous les temps à l'intérieur de son Eglise, car il place la demande de pardon des offenses dans le « Notre Père » ; de même que nous demandons le « pain quotidien » nous devons demander la rémission quotidienne de nos péchés ; 5° Il établit un ministère extérieur de rémission des péchés dont nous aurons à parler tout à l'heure.

2. La **condition** du pardon est la **pénitence,** mais dans le sens de la conversion spirituelle complète et du renouvellement (μετάνοια) entier de nos dispositions, et non dans celui d'une « œuvre » ascétique. Le Concile de Trente enseigne : « La pénitence a été *de tout temps* nécessaire à *tous* les hommes qui se sont souillés de quelque péché mortel que ce soit, pour obtenir la grâce et la justice. » « Cependant la pénitence n'était pas un *sacrement* avant la venue du Christ, elle ne l'est pas non plus *depuis* sa venue, pour qui que ce soit, avant le baptême. » (S. 14, c. 1 : *Denz.*, 894.) De là résulte le rôle important

WWW.JESUSMARIE.COM

de la vertu de pénitence dans le sacrement et la nécessité pour la théologie de l'examiner d'abord séparément. Un *aperçu* de son évolution historique montrera qu'il n'y a jamais eu de rémission de péché sans pénitence ; cela fera ressortir en même temps sa nature et sa nécessité.

Le *premier péché* constitue le tragique début de l'histoire humaine. Il constituerait un désordre insupportable dans la conception de la création s'il n'avait été immédiatement supprimé par la pénitence. Le péché procéda de l'homme ; l'exigence de la pénitence fut posée par Dieu offensé. Et l'homme tombé l'a accomplie (Sag., x, 1 sq.) ainsi que la confession du péché, Dieu, dans une intention pédagogique, ayant *appris* au premier pécheur à la faire. Par là la pénitence a été promulguée pour tous les temps comme la grande loi de la rémission des péchés. Pas de rémission des péchés sans pénitence, ou bien, comme *S. Augustin* le dira plus tard si souvent : « *Impunita peccata esse non possunt.* » (In Ps. XLIV, 18 : M. 36, 505.)

Le *mosaïsme* règla minutieusement les actions pénitentielles pour chaque délit, notamment pour les délits cultuels. Les principaux exercices de pénitence sont les sacrifices, les jeûnes, les prières et les purifications. Le jour de réconciliation est surtout un jour de pénitence. La pénitence constitue ensuite l'objet de la prédication puissante de tous les *Prophètes.* Mais ils recommandent la pénitence du cœur et non celle des œuvres. D'après eux, la pénitence est une conversion et non un exercice. Le livre de la Sagesse (xi, 23 sq. ; xii, 2 sq., 10, 19 sq. ; xv, 1-3) insiste tout particulièrement sur la pénitence. La pénitence demeure aussi le grand thème des apocalypses. *Jean* prêche le baptême de pénitence pour la rémission des péchés ; mais « faites de dignes fruits de pénitence ». (Math., iii, 8 sq.) Il demande donc la pénitence du cœur et non les antiques œuvres de pénitence. *Jésus* unit la pénitence et le royaume des cieux : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche » (Math., iv, 17) exactement comme Jean. (Math., iii, 2.) L'expression technique qu'ils emploient pour cela est μετανοεῖν réfléchir, changer de sentiments. Le programme de Jésus se formule ainsi : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs, afin qu'ils fassent pénitence. » (Luc, v, 32.) Les disciples doivent demander chaque jour au « Père » : « Pardonne-nous nos offenses. » (Math., vi, 12.) D'après lui, on ne peut rien « faire » de bon quand on « est » mauvais. (Math., xii, 34.) Dans les *Actes des Apôtres*, la pénitence est unie au baptême (ii, 38). La pénitence est l'exigence qu'impose le christianisme aux Juifs (v, 31) comme aux païens (xi, 18 ; xvii, 30 ; xxvi, 20).

3. **La notion que Jésus a du péché.** Il n'était pas dans sa manière de parler du péché en en donnant une définition, mais toute l'œuvre de sa vie a pour but de le combattre et d'en triompher. On ne comprend guère comment la théologie libérale a pu affirmer que Jésus « s'est peu préoccupé du péché et que c'est Paul qui s'en est préoccupé le premier ». Jésus ne parle pas d'une manière abstraite du péché, il n'en parle que d'une manière pratique, ou plus précisément il parle des pécheurs, mais il en parle si souvent et d'une manière si claire qu'on peut tirer de ses paroles une notion du péché. Le péché a, d'après Jésus, un double aspect : un aspect extérieur visible (transgression du commandement) et un aspect intérieur et invisible (l'acte de la volonté qui se détache de Dieu).

Le péché est pour lui, comme déjà dans l'Ancien Testament, la *transgression* du commandement de Dieu. (Math., v, 21 sq. ; vii, 23 : ἀνομία.) Mais il envisage peu le péché particulier ; au sujet du péché, comme au sujet de la vertu, son regard pénètre dans les profondeurs de l'âme. Il n'est pas un *casuiste* comme les Rabbis ; il juge le péché par rapport à la situation intérieure du cœur à l'égard de Dieu. Il voit dans le péché particulier le mauvais fruit du mauvais arbre. (Math., xii, 33-35 ;

WWW.JESUSMARIE.COM

VII, 16-20.) Le péché est pour lui une puissance vivante ennemie de Dieu; il en est de même chez S. Paul. (Rom., VIII, 7; Math., XII, 34; cf.Luc VI, 43-46). « C'est du cœur que viennent les mauvaises pensées. » (Math., XV, 19.) C'est dans le cœur que l'on commet l'adultère, le meurtre, les manquements à la charité. (Math., XV, 19; V, 20 sq.) Le péché n'est pas seulement quelque chose de contraire à la loi, mais encore quelque chose d'opposé à Dieu et même de satanique. (Jean, VIII, 44 sq.) Par le péché le cœur se ferme à Dieu; quand le cœur est entièrement mauvais, le péché devient une opposition complète à Dieu, un péché contre le Saint-Esprit, un crime irrémissible envers la grâce de Dieu. (Jean, V, 38; XVI, 9. Math., XII, 31 sq.) Dieu est le *Père* qu'on doit aimer de tout son cœur. (Math., XXII, 37.) Par le péché l'homme lui tourne le dos, comme l'Enfant prodigue qui quitte la maison paternelle. (Luc, XV, 11 sq.)

La faute commise contre le *prochain* est, elle aussi, un péché contre l'*unique* amour dont nous devons aimer Dieu *et* le prochain. D'où la colère du maître de maison contre le serviteur qui s'est montré dur envers ses compagnons. (Math., XVIII, 21-35.) Dieu s'identifie, en quelque sorte, avec l'homme. Au jugement on entendra ces paroles : « En vérité, je vous le dis, ce que vous n'avez pas fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi aussi que vous ne l'avez pas fait. » (Math., XXV, 45; cf. XXV, 40.)

A la lumière de cette notion de Dieu et du péché, telle que nous la présente Jésus, on comprend bien ce qu'il entend par *pénitence*. Ce n'est pas une œuvre extérieure, ce n'est d'ailleurs pas une œuvre particulière, c'est tout l'être de l'homme. Ce n'est pas une œuvre particulière, non pas parce que la pénitence ne peut pas et ne doit pas se manifester par des œuvres — cette interprétation protestante est inexacte — mais parce qu'elle est plus qu'une œuvre, elle est l'homme lui-même, la transformation intérieure complète de l'homme. C'est pourquoi l'Evangile emploie, pour la désigner, l'expression « changement de sentiments » (μετάνοια, μετανοεῖν). La pénitence est aussi une « œuvre », elle est aussi un « fruit », mais, *avant tout cela*, il est dit : « Rendez l'*arbre* bon. » (Math., XII, 33.) Ce n'est pas la pureté lévitique qui suffit ou est utile, mais la pureté du cœur. (Math., V, 8.)

Toute admission à la pénitence est une grâce. Le péché étant dirigé contre Dieu, il inclut une telle dette que l'homme ne peut pas la payer, alors même qu'il vendrait tout son avoir pour s'acquitter. (Math., V, 26. Luc, XII, 59; VII, 41 sq.; XIII, 4 sq. Math., XVIII, 25-35.) Dans tous les cas cités, ce qui est caractéristique, c'est que le débiteur ne peut acquitter sa dette (ὀφειλή, ὀφειλέτης, ὀφείλειν).

Les *Apôtres* reprennent l'appel de Jésus à la pénitence et en font, comme lui, la porte du salut. (Act. Ap., II, 37 sq.) Dans *S. Paul*, sans doute, la *foi* à Jésus le Rédempteur ressort davantage comme la voie qui mène à la vie, mais la pénitence est incluse dans cette foi et, dans l'insistance sur la mort de Jésus, l'Apôtre indique seulement la *raison* pour laquelle Dieu est disposé à nous pardonner. « Ne sais-tu pas que la bonté de Dieu te conduit à la pénitence? » (Rom., II, 4; cf. II Cor., XII, 21 II Tim., II, 25; Hébr., VI, 6; II Pier., III, 9; Apoc., II, 5, 16; III, 3; XVI, 9.) Il est frappant de voir, avec quelle énergie et quelle insistance, le dernier livre du Nouveau Testament, l'*Apocalypse*, qui, sans aucun doute, traite de l'état des baptisés et des fidèles, exige, dans les passages cités, la pénitence et la conversion : « Souviens-toi d'où tu es tombé; fais pénitence et accomplis tes œuvres d'autrefois. » (Apoc., II, 5.)

En traitant la *question préalable* de la doctrine biblique du pardon, du péché et de la pénitence, nous avons frayé la voie à la thèse qui suit, à savoir que la rémission des péchés, dans l'Eglise, après la mort de Jésus doit être une institution *sacramentelle*. Le Christ ne pouvait pas manquer de régler dans sa religion ce qui est le point central de toute religion.

THÈSE. De même que Jésus lui-même a pardonné les péchés durant sa vie, il a transmis à ses Apôtres le pouvoir de pardonner et cela non seulement pour les péchés commis avant le baptême, mais encore pour les péchés des baptisés.

De foi.

WWW.JESUSMARIE.COM

Explication. Le Concile de *Trente* formula contre les protestants, qui ne voulaient reconnaître essentiellement comme sacrement de rémission des péchés que le baptême et prétendaient que tous les péchés ultérieurs étaient effacés par un « regressus ad baptismum » fidèle et privé, par un renouvellement pénitent du baptême, les canons suivants : « S. q. d. in catholica Ecclesia *pœnitentiam non esse vere et proprie sacramentum* pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a *Christo* Domino institutum, a. s. » (Can. 1.) « Si quis sacramenta confundens, ipsum *baptismum pœnitentiæ sacramentum esse* dixerit quasi hæc *duo* sacramenta distincta non sint, atque ideo pœnitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari, a. s. » (Can. 2.) « S. q. d. verba illa Domini Salvatoris : Accipite Spiritum Spiritum Sanctum ; quorum remiseritis peccata, etc., non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento pœnitentiæ, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit ; detorserit autem, contra institutionem hujus sacramenti, ad auctoritatem prædicandi evangelium, a. s. » (Can. 3 : *Denz.*, 911 sq. ; cf. c. 1 et c. 2 : *Denz.*, 430.) Les *modernistes* de notre temps ayant voulu saper les fondements de cette vérité, Pie X condamna leur affirmation : « Verba Domini : Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis, etc. (Jean, xx, 22 sq.), minime referuntur ad sacramentum pœnitentiæ, quidquid Patribus Tridentinis asserere placuit. » (Lamentabili ; *Denz.*, 2047.) Des adversaires plus anciens sont les *montanistes* (Tertullien) et les *novatiens*. Malgré les erreurs diverses de l'antiquité concernant la Pénitence, les *protestants* sont cependant les premiers qui aient nié radicalement le pouvoir ecclésiastique de rémission des péchés.

Preuve. Les Pères du Concile se référèrent à bon droit à Jean, xx, 22 sq., et par là donnèrent une explication officielle de ce passage et en fixèrent le sens. Or, dans ce passage, il est rapporté que le Christ transmit à ses Apôtres le pouvoir général de remettre les péchés. En soufflant *symboliquement* sur eux et en leur conférant le Saint-Esprit en vue du pouvoir qu'il leur conférait immédiatement, il leur dit (xx, 21) : « Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Hæc cum dixisset », continue l'évangéliste (xx, 22 sq.), « insufflavit et dixit eis : accipite Spiritum Sanctum ; quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt » (ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς, ἂν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται). Cette transmission avait été préparée par la promesse du pouvoir des clefs (potestas clavium) dans les synoptiques. Jésus dit à Pierre après sa profession : « Et tibi dabo claves regni cœlorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis ; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis. » (Math., xvi, 18 sq.) De même, il dit à tous les Apôtres en connexion avec son instruction sur les fautes des « frères » dans l'Eglise : « Amen dico vobis : quæcumque alligaveritis

WWW.JESUSMARIE.COM

super terram, erunt ligata et in cœlo, et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo. » (Matt., XVIII, 18.)

Exégèse. Les deux passages de S. Mathieu ont déjà été expliqués (§ 144, sur la primauté). Que ces paroles comprennent aussi la rémission des péchés, cela ressort déjà clairement de ce que le droit remis à Pierre, d'introduire dans l'Eglise et d'en exclure, se rapporte en général et en *dernière analyse* au *péché*, parce que, dans le royaume de Dieu, c'est le criterium principal. Mais, d'après les recherches de *Brander* (« Katholick », 1914, II, et 1916, I), il en est également ainsi *formellement*. Il montre que lier et délier, dans la bouche de Jésus, ne signifie pas seulement, comme on l'admettait généralement jusqu'ici, en tant qu'« expression technique rabbinique », le droit de fixer autoritativement... une loi ou de délivrer de l'obligation d'une loi, c.-à-d. le pouvoir d'enseignement et le pouvoir législatif (λύειν = déclarer permis ; δεῖν = déclarer défendu). C'est d'après cette interprétation que les protestants, en dépit de Jean, XX, 22 sq., refusent souvent absolument de voir dans ces passages le pouvoir de remettre les péchés et en éloignent aussi loin que possible le sacrement de Pénitence. Or le sens premier de ces passages est précisément celui que les protestants écartent, le sens de la rémission des péchés. Brander a démontré que, chez les Juifs déjà, il n'était pas toujours nécessaire de ne penser qu'à la signification rabbinique étroite. A cela s'ajoute l'interprétation et la conception qu'ont les écrivains *syriaques antiques*, de Math., XVI, 17 sq. et XVIII, 18. On la trouve dans les Didascalia, les Constitutions apostoliques, dans Aphraat, S. Ephrem. Ils connaissaient bien le sens rabbinique de ce passage comme pouvoir doctrinal et législatif et pourtant ils y voient « d'abord l'excommunication et la rétention des péchés d'une part et l'absolution d'autre part ». (« Katholik », 1916, I, 302.) Et cela est d'autant plus important qu'en raison de la proximité *locale* et de la parenté linguistique avec l'araméen, la langue maternelle de Jésus, on a le droit et même il est tout indiqué de conclure à une conception semblable du Christ et de ses disciples. S. Augustin : « Qui ligatur... separatur. » (Morin, 62.)

Dans Jean, XX, 21 sq., le Seigneur *transmet* aux Apôtres le pouvoir de rémission des péchés qu'il leur avait *promis* dans Math., XVI, 17 sq. et XVIII, 18. Le Christ mentionne d'abord sa propre mission reçue de son Père et transmet ensuite cette mission à ses Apôtres. Or sa mission comprenait plus que la rémission, elle comprenait aussi le pouvoir doctrinal et de juridiction. (Math., XXVIII, 19 sq.) Seulement ici il ne parle que du pouvoir de rémission des péchés. Il emploie les expressions ἀφιέναι et κρατεῖν, non pas λύειν et δεῖν. « Il en résulte », dit *Schanz* qui s'appuie sur S. Thomas, « que le pouvoir ici est *limité* à la rémission des péchés ». Aucun autre sens n'est envisagé ; ἀφιέναι est employé en effet également pour l'*acte* que le *Christ* exerça auparavant dans la rémission des péchés. Or il se produit aussi une rémission par le *baptême*. Seulement c'est à tort que les adversaires ne pensent ici qu'à ce sacrement. Le mot « baptiser » (βαπτίζειν, βάπτισμα) est aussi connu de S. Jean, mais ici il ne l'emploie précisément pas. Le baptême, d'après lui, est conféré par l'eau et la parole de Dieu. Ici ni l'eau, ni la parole de Dieu ne sont nommées. Ce qui est capital, c'est que, si le baptême remet les péchés, il ne peut les retenir. Le baptême ne peut être administré que dans l'*intention* de remettre les péchés, mais jamais pour les *retenir*. Il n'y aurait pour cela ni possibilité ni prise. On ne peut pas dire que la rétention des péchés, dans le baptême, est opérée par celui qui le reçoit indignement. Cela n'est pas faux, mais ce n'est pas un acte sacramentel des Apôtres et de leurs successeurs ; or c'est d'*eux* et d'eux *seuls* qu'il est dit qu'ils peuvent retenir les péchés. Etant donné que l'application de ce passage au baptême ne donne aucun sens raisonnable, l'interprétation catholique, démontrée depuis Origène (De orat., 28), est légitime.

Il faut supposer à la base de l'explication de l'Eglise un double fait : 1° Que Jésus comptait qu'il y aurait dans son Eglise des péchés après le baptême, et 2° Que ces péchés auraient besoin du règlement objectif de

WWW.JESUSMARIE.COM

l'Eglise et ne pourraient pas être effacés simplement par un acte privé et interne de repentir.

Jésus exhorte les *siens*, dans le Sermon sur la montagne (Math., VI, 12), à demander et à accorder le pardon dans la cinquième demande du « Notre Père » qu'on doit réciter « chaque jour » ; il ordonne de se réconcilier, avant le sacrifice, avec son frère, contre qui on a de l'inimitié. (Math., V, 21-26.) Il trouve, au jour du jugement, des « ouvriers d'iniquité » parmi ceux qui ont cru en son nom et lui ont dit « Seigneur, Seigneur » (Math., VII, 22, 23). Ce sont les « mauvais poissons » que « l'on jette ». (Math., XIII, 47 sq.) ; l'« ivraie » qu'« on brûle dans le feu ». (Math., XIII, 40.) Il arrive qu'un « frère pèche » (ἁμαρτάνειν) contre un autre et doive être corrigé, ce qui parfois demandera des efforts répétés. (Math., XVIII, 15-17.) Mais on pèche non seulement contre son « frère », mais encore contre le « Fils de l'Homme ». Or tout cela *peut* être pardonné. Le Christ exprime, pour ainsi dire, cette thèse : « Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus. » (Math., XII, 31 sq.) Il n'y a qu'*une* exception à cette règle : « Spiritus (τοῦ πνεύματος) autem blasphemia *non remittetur* » ou bien sous une autre forme : « Qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, *non remittetur* ei neque in hoc sæculo neque in futuro. » (Math., XII, 32.)

S. Paul exige en plusieurs passages, comme aussi les autres Apôtres, que les chrétiens vivent sans péché, mais ils comptent, comme le Christ, que cet *idéal* ne sera pas atteint complètement et ne le sera pas par tous. S. Paul admet de nouveau l'inceste de Corinthe, après l'accomplissement de sa pénitence, et appelle cela une grâce (χαρίζεσθαι) qui lui a été accordée « in persona Christi ». (II Cor., II, 10.) Il avertit quiconque « n'écoute pas sa doctrine », « d'éviter d'être confondu » ; il ajoute, il est vrai : « Ne le traitez pas comme un ennemi, mais avertissez-le comme un *frère*. » (II Thess., III, 6, 14 sq.) Il donne cette règle pastorale : « Quand un frère a été surpris par quelque faute (ἔν τινι παραπτώματι), vous qui êtes spirituels, redressez-le dans un esprit de douceur, (mais en le faisant) prends garde à toi-même pour ne pas tomber aussi en tentation. » (Gal., VI, 1.) Il y a, chez S. Paul, un triple jugement du péché pour le chrétien : 1° Le *jugement personnel* avant la réception de l'Eucharistie : « Probet autem se ipsum homo. » (I Cor., XI, 28.) « Opus autem suum probet unusquisque » (Gal., VI, 4 sq.) ; — 2° Le jugement par l'*Eglise*, qui est attesté précisément par les textes cités. (II Cor., II, 2-11 ; II Thess., III, 14 sq. ; Gal., VI, 1.) Il y a des chrétiens qui « ont renoncé à une bonne conscience et ont fait naufrage dans la foi. De ce nombre sont Hyménée et Alexandre que j'ai livrés à Satan afin de leur apprendre à ne pas blasphémer ». (I Tim., I, 19 sq.) S. Paul prononce sur ces deux *grands* pécheurs l'excommunication comme il l'a fait pour l'incestueux de Corinthe (I Cor., V, 5), avec l'intention de les corriger. On lit, dans I Tim., V, 20 : « Pour ceux qui pèchent (ἁμαρτάνοντας), reprends-les devant tous (ἐνώπιον πάντων), afin que les autres aussi aient peur. « Même dans le cercle des prêtres le péché pénétrait : « N'impose à personne les mains avec précipitation, afin de ne pas te rendre (par là) complice des péchés d'autrui » (I Tim., V, 22) ; — 3° Le jugement de *Dieu* ; il peut se manifester dans cette vie par des peines temporelles et alors son intention est de rendre meilleur : « Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés ; mais quand nous sommes jugés (il semble que ce soit par l'*Eglise*), nous sommes (justement par cette peine et ses conséquences) corrigés par le Seigneur, afin que nous ne soyons pas condamnés avec ce monde. » (I Cor., XI, 31 sq.) A ce jugement temporel de Dieu s'ajoute le *jugement dernier* qui met tout en ordre.

S. Pierre juge très sévèrement les péchés des baptisés (II Pier., II, 10-22), et sa comparaison réaliste du chien qui retourne à son vomissement et du porc qui se vautre dans la boue a été souvent reprise par les Pères. Mais le Seigneur retarde son jugement : « Il use de patience envers vous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la pénitence. » (II Pier., III, 9.) A côté de cela, Pierre *réclame* l'idéal comme tous les autres Apôtres ; qu'on n'oublie pas le baptême et les bonnes œuvres, « ainsi vous ne pécherez pas ». (II Pier., I, 9 sq.)

S. Jean atteste que le Christ, en tant qu'Agneau de Dieu, enlève tous les péchés

WWW.JESUSMARIE.COM