

Mgr Bernard Bartmann

PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Édition par JesusMarie.com – ce livre est placé en copyleft – Paris 10 février 2020

Merci de prier pour la personne qui a travaillé deux ans pour réaliser cette nouvelle édition

LIVRE 6 : La doctrine des sacrements

PREMIÈRE SECTION : La doctrine des sacrements en général.

§ 157. Notion du sacrement

§ 158. Le signe sacramentel. Matière et forme

§ 159. Les effets des sacrements

§ 160. L'efficacité objective des sacrements. L'« opus operatum »

§ 161. Le mode d'efficacité des sacrements

§ 162. Le ministre des sacrements

§ 163. Le sujet des sacrements

§ 164. L'institution des sacrements par le Christ et leur nombre septénaire

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

§ 166. Les sacrements et les mystères antiques

DEUXIEME SECTION : La doctrine des sacrements en particulier

CHAPITRE 1 : Le baptême

§ 167. Notion, désignation, importance, institution

§ 168. Le signe sensible du baptême

§ 169. Effet et nécessité

§ 170. Ministre et sujet

CHAPITRE 2 : La confirmation

§ 171. Notion, désignation, institution

§ 172. Le signe sensible de la Confirmation

§ 173. Ministre et sujet

§ 174. Effets et nécessité de la Confirmation

CHAPITRE 3 : L'Eucharistie

§ 175. Notion, désignation, importance

1. La présence réelle

§ 176. Controverses et hérésies

§ 177. La présence réelle d'après l'Écriture

§ 178. La présence réelle dans la Tradition

§ 179. La Transsubstantiation

§ 180. La nature de la transsubstantiation

§ 181. Totalité et durée de l'Eucharistie

§ 182. L'Eucharistie et la raison

2. L'Eucharistie en tant que sacrement

§ 183. Le signe sensible

§ 184. Ministre et sujet

§ 185. Effets et nécessité de l'Eucharistie

3. L'Eucharistie en tant que sacrifice

§ 186. Le sacrifice en général

§ 187. Réalité du sacrifice de la messe

§ 188. L'essence du sacrifice de la messe

§ 189. Les effets du sacrifice de la messe.

CHAPITRE 4 : La Pénitence

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

§ 191. L'universalité du pouvoir de remettre les péchés

§ 192. La forme judiciaire de la rémission des péchés

§ 193. Le signe sensible du sacrement de Pénitence

§ 194. La contrition

§ 195. La confession

§ 196. La satisfaction

§ 197. Ministre et sujet

§ 198. Effets et nécessité

APPENDICE Les indulgences

CHAPITRE 5 : L'Extrême-Onction

§ 199. Notion, désignation, institution

§ 200. Le signe sensible.

§ 201. Ministre, sujet, effets

CHAPITRE 6 : L'Ordre

§ 202. Notion, désignation, institution

§ 203. Le signe sensible

§ 204. Ministre et sujet

§ 205. Effets de l'ordination

CHAPITRE 7 : Le mariage

§ 206. Notion, désignation, institution

§ 207. Ministre, sujet, signe sensible et effets

§ 208. Les propriétés du mariage

Le *Christ*, notre *Rédempteur*, en tant que Chef mystique, fait couler sans cesse dans les membres de son corps, les forces de grâce de la vie surnaturelle. Il le fait principalement et ordinairement par les sacrements : « C'est par eux que la justice chrétienne commence, par eux qu'on la conserve, qu'on l'augmente, et qu'on la recouvre si elle est perdue » (Conc. De Trente, S. 6, c. 16 et proœm). Ces paroles résument brièvement toute l'économie interne du traité que nous abordons. Les sacrements constituent l'objet principal du ministère sacerdotal. On a pris l'habitude, avec le Concile de *Trente*, de faire précéder l'étude *particulière* des sacrements d'une étude générale (Cf. Denz., 844 sq.). Le traité se divise ainsi en deux parties.

PREMIÈRE SECTION : La doctrine des sacrements en général.

A consulter : *S. Thomas*, S. th., 3, 60 sq. et ses commentateurs. *S. Bonaventure*, Breviloquium, p. 6. *S. Bellarmin*, De sacramentis in genere (De contro., 4, Venet., 1721). *Suarez*, De sacramento (18 sq., ed. Venet., 1747). *Cano*, Relectio de sacram. in genere (3 ed. Rom., 1890, 203 sq.). *Lugo*, De sacram. in genere (Lyon, 1652). *Tournely*, Prælect. theol. de sacram. in genere (Paris, 1739). *Salmant*, Cursus theolog. (17 sq., éd. Paris, 1880). *Gonet*, Clypeus theolog. (5, éd. Paris, 1875). *Frassen*, Scotus academicus (9 sq., éd. Rom., 1991). *Drouven*, De re sacramentaria contra perduelles hæreticos (Venet., 1756) ; cf. aussi *Migne*, Cursus complet. (20, 1154 sq.). *Juenin*, Comment. histor. et dog. de sacram. (Venet., 1740). *Merlin*, Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements (*Migne*, loco cit., 21, 121 sq.). *Chardon*, Histoire des sacrements (ibid., 20, 1 sq.). *Franzelin*, De sacram. in gen. (4^e éd., Rome, 1901). *De Augustinis*, De re sacrament.,

2 vol. (2^e éd., Rome, 1889). *Besson*, Les sacrements ou la grâce de l'Homme-Dieu (1879). *Sasse*, De sacram. Eccles., 2 vol. (1897 sq.). *Stentrup*, De sacramentis in genere (1900). *Noldin*, De sacramentis (17^e éd., 1925). *Lahousse*, De sacramentis (1900). *Paquet*, Comment. in S. th. d. Thomæ de sacrament., 1 (2^e éd., 1909). *Tepa*, Instit. Theol., 4 (1896). *Billot*, De Ecclesiæ sacramentis (6^e éd., 1924). *Gihl*, Les sacrements, 2 vol. (trad. Ph. Mazoyer). *Pourrat*, La théologie sacramentaire (4^e éd., 1910). - Au sujet du pouvoir de l'Église sur les sacrements : *Dict. théol.*, I, 2416-2432. *A. de Smedt*, De sacramentis in gen. de baptismo et confirmatione (2^e éd., 1925). *Lépicier*, Tractatus de sacramentis in communi (1921). *Van Noori*, De Sacramento (3^e éd., 1919). *Verhelst*, Les sacrements (1923). *Bittremieux*, L'institution des sacrements d'après S. Bonaventure (1924). *Capello*, Tractatus canonico-moralis de sacramentis (1926). *De Ghellinck*, Pour l'histoire du mot « sacramentum » (Paris, 1924)

§ 157. Notion du sacrement

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

Le Catéchisme Romain décrit le sacrement comme un signe sensible qui possède, en vertu de l'institution divine, la puissance de signifier et de produire la sainteté et la justice. « Il faut donc dire, pour donner une idée plus complète et plus juste des sacrements, que ce sont des choses sensibles auxquelles Dieu a donné la vertu de signifier et de produire en même temps la justice et la sainteté. » (P. 2, c. 1, q. 11 ; cf. Trid., s. 13, c. 3).

L'explication du mot n'éclaire guère la notion. Sacrement, sacramentum (de sacer, sacrare) est employé par la *Vulgate* comme traduction du mot grec μυστήριον. Ce mot signifie, en général, dans l'Écriture, mystère (Sag., 2, 22 ; 6, 24. Tob., 12, 7, 11. Dan., 2, 18 ; 30, 47 ; 4, 6). Dans le Nouveau Testament, il sert à caractériser l'ensemble du fait divin de la Rédemption. En général, la Vulgate latinise μυστήριον en « mysterium », mais elle le traduit seize fois par « sacramentum », sans qu'on puisse reconnaître dans ce changement de traduction la moindre différence de sens. Pour le Nouveau Testament, cf. Eph., 1, 9 ; 3, 3 ; 3, 9 ; 5, 32. Col., 1, 27. 1 Tim., 3, 16. Apoc., 1, 20 ; 17, 7. La signification principale du mot μυστήριον demeure *secretum* (secret, mystère), pour désigner une vérité ou un fait qui étaient cachés jusque-là, surtout par rapport à notre *salut* (Rom., 16, 25 ; Eph., 1, 9 ; 3, 3 ; 3, 9). Très apparenté à ce sens est celui de symbole, de type, dont il est assez difficile de déterminer la signification. Le pluriel μυστήρια est employé, dans le langage religieux antique, comme on le sait, pour désigner les rites d'initiation au culte des mystères (Cf. Dict. Apol., 3, 964-1014 : Les Mystères).

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

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

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

Ainsi *Tertullien* appelle sacrement la doctrine chrétienne (Præscript., 20), la doctrine de la Trinité (Adv. Prax., 2), toute la religion chrétienne (ibid., 30), la foi (De bapt., 13). Mais, au sens intensif, le baptême est pour lui un sacrement, un « heureux sacrement » (De bapt., 1), parce qu'il est l'expression extérieure et le signe distinctif de la foi. Sous son aspect extérieur, le baptême est le « sceau du Saint-Esprit » (ibid., 13). Il est le « sacrement de la foi » (De pudic., 18, 19), parce qu'il renferme en lui l'acceptation de la foi et de la vie de foi. A côté du baptême, l'Eucharistie est un sacrement (sacramentum Eucharistiæ ; de cor. mil., 3). Tout sacrement consiste en rite extérieur auquel correspond un effet intérieur : « Le corps est lavé, afin que l'âme soit purifiée ; le corps est oint, afin que l'âme soit sanctifiée, le corps est signé, afin que l'âme soit fortifiée ; le corps est couvert par l'imposition des mains, afin que l'âme soit éclairée par le Saint-Esprit ; le corps mange la chair et le sang du Christ, afin que l'âme soit nourrie de Dieu. » (De res. Carn., 8). Cependant la réception des sacrements demande une préparation ; Dieu ne donne pas sa grâce aux indignes (De pœn., 6). De même, la vraie foi est nécessaire ; par suite, les hérétiques n'ont pas le même baptême que l'Église ; ils ne peuvent pas donner ce qu'ils n'ont pas (De bapt., 15.). *S. Cyprien* juge comme Tertullien. Il emploie le mot sacrement au sens large pour désigner les institutions les plus diverses du christianisme, mais principalement pour désigner le baptême. Lui aussi exige la vraie foi (Ep. 69, 12 ; 75, 7, 9-11). Cependant les enfants eux-mêmes doivent recevoir le baptême, parce qu'ils en ont besoin (Ep. 64, 5). Il mentionne, parmi les sacrements proprement dits, en dehors du baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Ordre.

S. Cyrille de Jérus. trouve maintes fois l'occasion de parler des sacrements devant les *catéchumènes*. L'homme étant composé de corps et d'âme, il a besoin d'une double purification : « L'eau lave le corps, marque l'âme de son sceau... Ne regarde pas seulement l'élément de l'eau, mais reçois le salut dans la vertu du Saint-Esprit » (Cat., 3, 4). Il consacre aux trois premiers sacrements ses catéchèses mystagogiques. *S. Ambroise* adresse aux catéchumènes un livre sur les « mystères » (De mysteriis), dans lequel il traite également des trois premiers sacrements. Lui aussi distingue l'*élément* et la *vertu divine* : « L'eau ne

purifie pas sans l'Esprit qui donne la grâce... Car qu'est l'eau sans la Croix du Christ ? Un élément ordinaire sans aucune espèce d'effet salutaire. » (De myst., 4).

S. Augustin est celui de tous les Pères qui a fait le plus pour préciser la notion de sacrement. Il y fut déterminé par la controverse contre les donatistes qui faisaient dépendre l'efficacité des sacrement de la sainteté du ministre (celui qui n'a pas, que donne-t-il, comment le donne-t-il ?), et surtout par la controverse contre les pélagiens. Dans cette lutte, il se fit une idée plus claire de la nature du sacrement, dans lequel il reconnut un moyen *objectif* de grâce. Jusque-là il avait insisté surtout, comme Tertullien et S. Cyprien, sur les dispositions *subjectives* ; de plus en plus, dès lors, il mit l'accent sur le sacrement objectif. Sans doute, il conserve au mot « sacrement » son sens large, mais il place au premier plan les sacrements proprement dits ; il leur donne d'ailleurs ce nom sauf à la Pénitence et à l'Extrême-Onction.

Un sacrement est pour lui, d'une manière générale, « un signe sensible de la grâce invisible » (visibile signum invisibilis gratiæ), « un signe d'une chose sacrée » (signum rei sacræ). Il part donc du signe extérieur ; mais ce signe doit être un symbole du spirituel et lui être *semblable*. « Si les sacrements n'avaient pas une certaine ressemblance avec les choses dont ils sont les sacrements (les signes, les symboles), ils ne seraient pas du tout sacrements. A cause de cette ressemblance ils reçoivent le nom de ces choses elles-mêmes (Ep. 98, 9). Sous cette notion il fait rentrer tous les rites saints, y compris ceux de l'Ancien Testament. Ce serait cependant erroné d'attribuer à S. Augustin, en raison de sa forte insistance sur le « signe » (similitudo), une notion symbolique des sacrements ; les sacrements du Nouveau Testament, tout au moins, sont pour lui des signes *efficaces*. Il accentue sans doute la « significatio sanctitatis », mais connaît aussi l'« efficacia gratiæ ».

Un sacrement est, pour lui, un signe religieux ; mais ce n'est pas un signe vide : il contient en lui la *grâce*, qu'il porte et garantit invisiblement. « Une chose est de recevoir le sacrement, autre chose est d'en recueillir les fruits. » (In Joan., 26, 11). La grâce est la vertu des sacrements : « les mystères étaient communs à tous, mais la grâce qui est la force des sacrements, n'était pas commune à tous. » (Enarr. in Ps. 77, 2 ; cf. In Ep. Joan. 6, 10 ; De unit. Eccl., 3). Autre chose est l'apparence extérieure, autre chose le contenu des sacrements : « les sacrements montrent une réalité, et en font comprendre une autre. Ce que nous voyons est une apparence corporelle, tandis que ce que nous comprenons est un fruit spirituel » (Sermo 272 ; cf. De doct. Christ., 2, 1, 1).

Bien que l'*Ancienne Alliance* ait eu des sacrements, ils ne se confondent pas avec ceux de la Nouvelle Alliance. Ceux-là *promettaient* le salut, ceux-ci le *donnent* (Enarr. in Ps. 73, 2). « Les sacrements sont changés : ils sont devenus plus faciles, moins nombreux, plus salutaires, plus heureux. » (Ibid). Nous aurons à signaler plus loin d'autres points importants dans la doctrine sacramentaire de S. Augustin. On peut dire, pour conclure, que, dans la pensée de S. Augustin, le sacrement est un signe objectif de la grâce divine. Cela s'applique tout au moins aux sacrements chrétiens. Ce qui est moins accentué, c'est l'*institution* par Jésus-Christ. La raison de ce fait, c'est la notion encore large du sacrement.

S. Isidore de Séville (+ 636) insiste, dans le sacrement, sur l'effet mystérieux. « Ob id dici sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium virtus divina *secretius* operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris. » (Etym., 6, 19, 40 : M. 82, 255). Cette définition

plutôt linguistique est purement et simplement reproduite par les théologiens de l'époque carolingienne, par ex. par *Raban Maur* (*De universo*, 5, 11 : M. 111, 133). A côté, on connaît aussi une explication formée d'après *S. Augustin*. (*Ep.* 55, 2). *Paschase Radbert* la donne en ces termes : « *Sacramentum igitur est quidquid in aliqua celebratione divina quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile operatur, quod sancte accipiendum sit ; unde et sacramenta diéuntur aut a secreto* (S. Isidore) *eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem* (S. Augustin), *aut a consecratione sanctificationis*, quia Spiritus Sanctus manens in corpore Christi latenter hæc omnia sacramentorum mystica sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur. » (*De corp. et sang. Dom.*, 3, 1 : M. 120, 1275). *Trois éléments* apparaissent dans cette description : le signe extérieur (*res gesta visibilis*), la grâce intérieure (*pignus salutis invisibile*), la vertu divine de l'Esprit-Saint. Il compte comme sacrements : le baptême, la Confirmation, l'Eucharistie ; ensuite l'Incarnation, le serment, toute l'œuvre de la Rédemption et enfin la Sainte Écriture.

La *Scolastique primitive* fut déjà excitée, par l'hérésie de Bérenger qui comprenait le « *signum* » augustinien d'une manière trop étroite (*figura*), à examiner de plus près la vraie notion du sacrement et, ce faisant, à insister non seulement sur le signe, mais encore sur l'efficacité. A ce sujet, *Hugues de Saint-Victor* mérite particulièrement d'être signalé. Il ne se contente pas de distinguer, dans l'Eucharistie, d'une manière précise, « *species visibilis, veritas corporis* » et « *virtus gratiae spiritualis* » (*De sacr.*, 2, 8, 7) - c'était la doctrine de S. Augustin, mais améliorée dans le sens anti-bérengiste - il donne encore la définition souvent citée du sacrement, dans laquelle il fait ressortir l'élément, le signe, l'institution et la grâce sanctifiante : « *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repræsentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam.* » (*De sacr.*, 1, 9, 3). De leur nature déjà, le signe et la grâce ont une certaine ressemblance (par ex. dans le baptême), mais cela ne suffit pas : il faut que l'un et l'autre soient unis ensemble par l'*institution* - qu'il est le premier à introduire dans la définition. En effet, le naturel ne peut pas, à proprement parler, désigner le surnaturel ; tout au plus peut-il l'insinuer. Il faut observer ensuite qu'Hugues unit intimement sacrement et grâce. Avec les Grecs, avec S. Léon et S. Isidore, il trouve que la vertu sanctifiante existe par la bénédiction dans l'élément. Il réunit une fois les points suivants : « *Deus medicus, homo ægrotus, sacerdos minister, gratia antidotum, vas sacramentum.* » (*De sacr.*, 1, 9, 4 : M. 176, 323). Hugues voit, dans le baptême et l'Eucharistie, les sacrements principaux, mais il désigne sous le nom de sacrement à peu près tout ce que l'Église contient et possède. Sa conception extérieure, d'après laquelle les sacrements consistent « *in rebus, factis, dictis* », est reprise par d'autres théologiens. *P. Lombard* signale, à côté du signe, la causalité : le sacrement n'est pas seulement signe, mais encore cause de la grâce. « *Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat.* » (*Sent.* 4, dist. 1, n. 2). Il est le premier scolastique qui applique cette notion aux sept sacrements de la Nouvelle Alliance. Étant donné son prestige comme « *magister* », cela est d'une grande importance. *Guillaume d'Auxerre* (+ 1232) répète la définition de Hugues : « *Le sacrement est la forme visible de la grâce invisible, de telle sorte que cette forme exprime la ressemblance avec la grâce et est cause de cette grâce.* » « *Forme* » a

encore ici le sens qu'avait ce mot avant l'aristotélisme et désigne tout le rite extérieur du sacrement.

S. *Thomas* donne cette définition : « le sacrement proprement dit... est le signe d'une chose sacrée en tant qu'elle sanctifie l'homme. » (S. th., 3, 60, 2). Les sacrements sont des signes, plus précisément des signes sacrés, mystérieux. Mais tous les signes saints ne sont pas des sacrements ; un signe n'est sacrement que dans la mesure où il sanctifie les hommes (*differentia specifica*). S. Thomas fait rentrer l'*effet* (de grâce) dans la notion : « Tout signe d'une chose sacrée n'est pas un sacrement... on ne donne ce nom qu'aux choses qui signifient la *perfection* de la sainteté de l'homme » (S. th., 3, 60, 2 ad 3). A ce signe s'unissent aussi les *paroles*. Signe et paroles constituent le sacrement, qui, en tant que symbole, signifie la grâce et, en tant que cause instrumentale, de par la volonté et l'intention de Dieu, opère aussi cette grâce (S. th., 3, 60 et 62).

S. *Bonaventure* se rattache à S. Augustin, à S. Isidore et Hugues, et unit leurs déclarations. « Sacramenta sunt signa sensibilia divinitus instituta tamquam medicamenta, in quibus sub tegumento rerum sensibilibus divina virtus secretius operatur, ita quod ipsa ex similitudine naturali repræsentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam, per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum. et ad hoc principaliter ordinantur tamquam ad finem ultimum ; valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem, sicut ad finem, qui est sub fine » (Brevil., p. 6, c. 1).

Scot insiste fortement, dans sa notion de sacrement, sur le *signe*, que suit parallèlement la communication de la grâce opérée par Dieu. « Sacramentum signum, sensibile, gratiam Dei vel effectum Dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris. » (In 4, dist. 1, q. 2, n. 9). Ce n'est pas dans le sacrement lui-même qu'il trouve la vertu divine, mais seulement dans la volonté de Dieu : « Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam... sed tantum *per assistentiam* Dei causantis illum effectum non necessario absolute sed necessitate respiciente potestatem ordinariam. Disposuit enim Deus universaliter et de hoc Ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse confert et effectum signatum. » (In 4, dist. 1, q. 5, n. 13).

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

La *définition métaphysique* comprend le genre prochain et la différence spécifique. Selon le genre prochain, les sacrements de l'Ancien comme du Nouveau Testament sont des signes (S. *Thomas*). La différence spécifique des sacrements du Nouveau Testament réside dans le fait qu'ils peuvent aussi *produire* ce qu'ils *signifient* ; ce qui ne s'applique pas aux sacrements de l'Ancien Testament (ils ne communiquaient pas la grâce, mais la figuraient : Denz., 695).

Les Réformateurs n'avaient plus de place, dans leur système de justification par la foi seule, pour un moyen extérieur et efficace de grâce. Luther voulait même au début repousser le mot de sacrement. Si l'on garda quelques sacrements, ce fut en raison de leur importance historique, mais en contradiction avec le système tout entier. Tout au plus, le sacrement peut-il être une garantie extérieure ou une déclaration de la justice juridique (*forensis*).

« D'après *Luther*, la grâce est la disposition paternelle de Dieu, qui, à cause du Christ, appelle à lui l'homme pécheur et l'adopte en obtenant sa confiance par la foi au Christ souffrant. A quoi peut servir dès lors le sacrement ? » demande Harnac (H. D., 4^e éd., 3, 852). D'après la Confession d'Augsbourg (p. 1, art. 13), les sacrements sont des moyens d'éveiller et de favoriser la foi, en donnant à celui qui les reçoit l'assurance des promesses divines, dont il a d'ailleurs la garantie dans sa foi fiduciaire et l'Évangile qui lui parle de l'amour miséricordieux du Père. *Lemme* lui-même se demande s'il ne faut pas un degré *plus élevé* de foi pour pouvoir se passer de cette assurance que donne le sacrement (Doctrines de foi, 2 (1919), 156).

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

R. Seeberg raconte à ses lecteurs que, dans la Scolastique, « la doctrine sacramentaire, telle qu'elle fut acceptée sans changement par le Concile de Trente, eut *deux motifs* d'évolution : la matérialisation de la grâce et la notion hiérarchique de l'Église. Dans les sacrements s'écoule la grâce, mais ce sont les prêtres qui font les sacrements. » Or c'est ce qu'enseigne déjà S. Pierre dans son discours de la Pentecôte (Act. Ap., 2, 38). Au sujet du « caractère impérieux » de la grâce, cf. § 112 et 126.

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

L'« *Église orientale* » garde pour désigner le sacrement le mot biblique « *mysterium* » et en donne (Gallinicos, 38) une définition semblable à la nôtre. « Les mystères sont des cérémonies saintes qui nous ont été transmises par le Christ et les Apôtres, et dans lesquelles, sous des signes visibles, nous est communiquée la grâce divine invisible. » « Ces mystères sont au nombre de sept. » Pour administrer légitimement ces mystères, il faut : « 1° Un ministre régulièrement ordonné et qui accomplisse l'action sainte ; 2° La matière prévue pour chaque sacrement ; 3° Les paroles appropriées, car c'est quand elles sont prononcées que la matière devient le conducteur de la grâce spécifique de chaque sacrement. » Les Orientaux ne connaissent pas formellement l'« *opus operatum* », mais il

se trouve dans les trois points que nous venons de citer. Ils insistent beaucoup, comme nous d'ailleurs, malgré l'« opus operatum », sur les dispositions subjectives.

§ 158. Le signe sacramentel. Matière et forme

On a distingué dès le commencement *deux aspects* dans le sacrement : l'aspect extérieur ou le *signe* et l'aspect intérieur ou la grâce. Mais depuis *S. Augustin*, le *signe seul* est appelé sacrement (cf. plus haut, p. 231) et ce signe lui-même est divisé en deux composants, un composant matériel et un composant formel ; autrement dit, l'élément et la parole. La Scolastique ramène ces composants aux catégories aristotéliennes de la matière (*materia*) et de la forme (*forma*). C'est la traduction en langage métaphysique de ce qu'avait exprimé S. Augustin dans sa célèbre formule : « La parole se joint à l'élément, et aussitôt se fait le sacrement » (In Joan., 80, 3).

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

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

L'*Écriture* nomme tout d'abord, d'une manière très nette, un élément à propos des sacrements principaux, le baptême et l'Eucharistie ; pour le baptême, l'eau (Jean, 3, 5 ; Math., 28, 19 ; Eph., 5, 26) et, pour l'Eucharistie, le pain et le vin (Math., 26, 26-28 ; 1 Cor., 11, 23-26). On trouve ensuite un élément pour l'Extrême-Onction (Jacq., 5, 14). Dans la Confirmation, on peut considérer l'imposition des mains comme élément (Act. Ap., 8, 17).

Chez les *Pères*, c'est surtout le baptême qui permet de faire cette distinction. C'est à propos du baptême que S. Augustin écrit cette phrase souvent citée. « Enlevez la parole, que sera l'eau, sinon de l'eau ? La parole s'ajoute à l'eau pour faire un sacrement. » (In Joan., 80, 3). « Ôte l'eau, il n'y a plus de baptême ; ôte la parole, le baptême n'existe plus » (In Joan., 15, 4).

La *Scolastique* adopta d'abord la formule augustinienne de l'élément et de la parole ; elle appela l'élément la « matière » et la parole la « forme ». Cependant elle n'entendait pas la « forme » au sens philosophique, mais en tant que « *forma verborum* » (les mots de la formule d'administration). Après l'introduction de l'aristotélisme, la signification du mot forme devint peu à peu celle que nous lui connaissons aujourd'hui et on se représenta les sacrements comme constitués par les deux composants que sont la matière et la forme : la matière est l'élément sacramentel à déterminer, la forme est l'élément déterminant. La priorité de l'usage courant aujourd'hui est d'ordinaire attribuée à Guillaume d'Auxerre. A la fin du 13^{ème} siècle, c'est une expression commune de l'École. *S. Thomas* dit : « dans les sacrements les paroles remplissent le rôle de la forme, et les choses sensibles celui de la matière » (S. th., 3, 60, 7). Eugène IV se rattache à la Scolastique et emploie sa

terminologie dans son instruction pour les Arméniens : « Hæc omnia sacramenta *tribus* perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia. » (Denz., 695 ; cf. aussi Trid., S. 14, c. 3 : Denz., 986). Cette formule se trouve aussi dans le *Catéchisme romain*. On peut donc parler d'un usage dogmatique général qui exige qu'on en tienne compte.

Le sens de la formule est figuré, *analogique* et non philosophique. De même que, d'après la philosophie aristotélicienne-scholastique, les choses naturelles sont constituées par un élément indéterminé, la matière, et un élément déterminant, la forme, *de même* aussi le sacrement est composé d'une action indéterminée en soi et comportant plusieurs sens, et de paroles qui la déterminent. Ainsi, par ex., une ablution peut avoir en soi plusieurs fins ; mais, dans le baptême, sa nature sacramentelle est nettement déterminée par la forme, par les paroles. Les deux éléments constituent, par suite, nécessairement une unité. Mais alors que dans les choses naturelles la matière et la forme constituent une unité physique, elles constituent dans les sacrements une unité extérieure, morale. C'est pourquoi aussi, dans le sacrement, elles peuvent admettre une séparation temporelle, comme c'est le cas, parfois, dans la Pénitence et le mariage, pourvu que leur connexion morale reste reconnaissable. Cependant, dans le baptême, la Confirmation, l'extrême-onction, l'Ordre, elles doivent rester étroitement unies, parce que, dans ces sacrements, la forme exige et suppose la présence de la matière. Dans l'Eucharistie, la forme doit être conçue comme un élément constitutif essentiel du sacrement, en tant qu'elle cause le sacrement, et ensuite persévère moralement dans le sacrement (comme sacramentum *permanens*). S. Thomas se réfère, pour marquer l'importance de la forme et de la matière, au Christ, le sacrement vivant de l'humanité, dans lequel se trouve également une union de la Parole divine et de la nature humaine visible ; ensuite à la nature humaine qui est composée de corps et d'esprit : la matière sacramentelle touchant le corps et la forme ou la parole portant la foi dans l'âme ; et enfin au signe lui-même qui sans la parole ne serait pas suffisamment clair (S. th., 3, 60, 6).

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

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

L'Écriture indique la conception catholique en attribuant aux paroles de bénédiction un effet absolument objectif. Ainsi S. Paul parle du « calice de bénédiction que nous bénissons » comme d'une participation au sang du Seigneur (1 Cor., 10, 16). Le calice est donc élevé *par* la bénédiction à un être surnaturel. Quant aux paroles de l'administration du baptême, il les appelle des « paroles de vie », en considération du sujet dans lequel elles produisent la vie. « D'où vient une telle vertu de l'eau », demande S. Augustin,

« qu'elle touche le corps et purifie le cœur, si ce n'est de l'effet de la parole ? » (In Joan., 80, 3). Il ajoute que la parole n'a pas cette vertu comme simple parole matérielle, mais à cause de son contenu saisi par la foi (non quia dicitur sed quia creditur). C'est ainsi également que S. Thomas explique l'importance de la parole (S. th., 3, 60, 7 ad 1 ; 60, 4 ad 3). Bellarmin et les théologiens controversistes se servirent de la proposition formulée ci-dessus pour combattre la théorie protestante. Bellarmin dit : « Verbum, quod cum elemento sacramentum fecit, non est concionale, sed consecratorium » (De sacr., 1, 19). Il est à peine nécessaire de dire que les paroles n'ont pas leur vertu consécatoire par elles-mêmes, mais uniquement par l'ordonnance divine.

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

Les paroles sacramentelles ayant une valeur *objective*, elles peuvent aussi être prononcées dans une langue *étrangère*. Cependant les prêtres ont le devoir d'expliquer au peuple ces saintes paroles, afin qu'il puisse suivre avec profit l'administration des sacrements. La conception catholique des paroles sacramentelles n'exclut aucunement leur but *édifiant* ; elle le favorise plutôt mais le place seulement au second rang. L'Église évite le caractère mécanique de la réception des sacrements par la préparation psychologique. Elle a connu depuis le début (Act. Ap., 2, 38 : 8, 29-38) l'usage de l'instruction baptismale. Nous parlons d'« instructions » sur le baptême, sur la Confirmation, sur la confession, sur la communion, sur le mariage.

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

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

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

solennelle, le Jeudi-Saint. Quant à l'eau, elle est consacrée par le prêtre aux jours où, dans l'ancienne Église, on conférait le baptême, à Pâques et à la Pentecôte.

La Scolastique a cherché une autre manière d'éclairer la nature des sacrements : cette méthode commence déjà chez Hugues (S. 6, 3). Elle distingue dans le sacrement lui-même, dans le sacrement complet et non seulement dans le signe extérieur, trois parties métaphysiques essentielles : le signe extérieur en soi (*sacramentum tantum*), la grâce intérieure (*res tantum*) et un moyen terme qui est aussi bien le signe que la grâce signifiée (*sacramentum et res*).

L'explication de la première et de la seconde parties essentielles est simple et s'applique à tous les sacrements. Il n'y a une certaine difficulté que dans l'application de la dernière. Pour les sacrements qui impriment un « caractère », ce caractère est l'élément moyen qui est le signe de la grâce et est en même temps, en soi, déjà une grâce. Cela sera précisé plus tard (§ 159) dans la doctrine du caractère. Dans l'Eucharistie, la réalité sacramentelle du corps du Christ peut être considérée comme ce moyen terme. Dans la Pénitence, l'Extrême-Onction et le Mariage, il est difficile de trouver un élément qui soit à la fois signe et grâce. Dans l'Extrême-Onction et le Mariage, quelques théologiens pensent à un « quasi-caractère » ou à un « ornement de l'âme » (*ornatus animæ*) que l'on pourrait entendre comme une disposition à la grâce. Dans la Pénitence, on ne trouve aucun point d'appui pour une telle détermination. Cette formule n'a cependant pas seulement une simple valeur théorique : elle a aussi une importance pratique pour la reviviscence des sacrements qu'elle servira plus loin (§ 163) à expliquer. *Schultes* (Contrition et Pénitence (1907), 36 sq.), démontre que, d'après l'opinion de *S. Thomas*, cet élément intermédiaire pour la Pénitence se trouve dans la *contrition*, en tant qu'elle est opérée par le sacrement lui-même.

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

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

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

§ 159. Les effets des sacrements

A consulter : S. Thomas, S. th. 3, 63, 1-6. Pourrat, 185 sq. Holder, Le caractère sacramentel (Rev. August., 1909, 25 sq.), La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel (2e éd., 1924). Revue thomiste 1931, 219-233 et 289-302. Eu. Hugon, De Sacramentis et de Novissimis (Tract. dogmat., vol. 3). Bell et Ad. Dejssmann, *Mysterium Christi* (1931), v. « sacramentalismus ».

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

Explication. En face de la conception protestante qui vidait le sacrement de son contenu, le Concile de Trente affirma sa relation ferme avec la grâce et déclara que, par les sacrements, toute vraie justice est ou *commencée* ou *augmentée* ou *rétablie* : « toute vraie justice commence par les sacrements, est augmentée par eux quand elle existe ou rétablie par eux quand elle est perdue » (S. 7 proœm). Il frappe d'anathème celui qui dit que « les sacrements de la Nouvelle Alliance ne sont pas nécessaires au salut, mais superflus, et que les hommes obtiennent de Dieu, sans les sacrements ou sans le désir des sacrements, par la foi seule, la grâce de la justification. » Le Concile ajoute que cependant « les sacrements ne sont pas tous nécessaires à chacun en particulier » (Can. 4). Le Concile définit ensuite : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle Loi, ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient ; ou qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent point d'obstacle ; comme s'ils étaient seulement des signes extérieurs de la justice ou de la grâce qui a été reçue par la Foi... qu'il soit anathème » (Can. 6). « Si quelqu'un dit que la grâce, quant à ce qui est de la part de Dieu, n'est pas donnée toujours, et à tous, par ces sacrements, encore qu'ils soient reçus avec toutes les conditions requises ; mais que cette grâce n'est donnée que quelquefois, et à quelques-uns : Qu'il soit anathème » (Can. 7 : Denz., 847, 849, 850).

Preuve. L'efficacité de grâce sera prouvée en détail à propos de chaque sacrement. Il suffit de citer ici quelques passages. D'après Jésus, la régénération se produit « de l'eau et du Saint-Esprit » (Jean, 3, 5). Au sujet de l'Eucharistie, il enseigne : « celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle » (Jean, 6, 55). Les Apôtres, par l'imposition des mains et la prière, confèrent le Saint-Esprit (Act. Ap., 8, 17 sq.)

S. Pierre annonce, le jour de la Pentecôte : « Faites pénitence et que chacun se fasse baptiser au nom de Jésus pour la rémission des péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » (Act. Ap., 2, 38). Le disciple Ananie dit à Saul : « Lève-toi, reçois le baptême et purifie-toi de tes péchés, en invoquant son nom. » (Act. Ap. 22, 16). S. Paul écrit : « Dieu nous a sauvés selon sa miséricorde par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit. » (Tit., 3, 5 ; cf. 1 Cor., 6, 11). Dans tous ces passages, les sacrements sont les moyens *par lesquels* Dieu communique sa grâce.

Les Pères. Leur manière de voir sur l'effet des sacrements comme *moyen de grâce* ressort des textes que nous avons cités pour exposer leur notion du sacrement. On s'en rendra plus clairement compte quand nous traiterons de chaque sacrement en particulier. Comme ils unissent intimement le sacrement et la grâce, ils cherchent à supprimer l'hésitation que peut avoir la foi devant un simple élément en faisant appel à la

toute-puissance de Dieu. « D'où vient cette si grande vertu de l'eau ? », s'écrie S. Augustin. Ils insistent, en même temps, sur le caractère mystérieux des sacrements. Ils insistent aussi fortement sur les dispositions personnelles du sujet. Mais il faut se rappeler que, chez les adultes, le défaut de dispositions peut empêcher l'effet de grâce. Et précisément S. Augustin écrit : « Ce n'est pas par les mérites de celui qui l'administre, ni par les mérites de celui à qui il est administré que le baptême existe, mais par sa propre sainteté et vérité, à cause de celui qui l'a institué » (C. Cresc. Donat., 4, 16).

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

L'effacement sacramentel des péchés véniels. S. Thomas dit qu'il n'a pas été institué de sacrement spécial pour effacer les péchés véniels. Il n'entend pas dire par là que les péchés véniels eux-mêmes ne peuvent pas être effacés par les sacrements. Il enseigne même expressément qu'ils peuvent l'être (S. th., 3, 87, 3). « Les péchés véniels sont effacés par l'infusion de la grâce... C'est de la sorte qu'ils sont effacés par l'eucharistie, l'extrême-onction et en général par tous les sacrements de la loi nouvelle qui confèrent la grâce ». Le Concile de Trente caractérise l'Eucharistie comme « une antidote, par laquelle nous sommes délivrés de nos fautes journalières » (S. 13, c. 2) et, dans l'administration de l'extrême-onction, le ministre demande à Dieu de pardonner à celui qui la reçoit « tous les péchés qu'il a commis ». Cependant il faut, comme dans tous les cas, d'après la doctrine de S. Thomas, un certain degré de contrition.

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

(spirituellement). Le Baptême et la Pénitence sont des sacrements des morts ; les autres sont des sacrements des vivants.

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

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

On comprend plus facilement l'envers de cette proposition, à savoir que les sacrements des morts produisent parfois (per accidens) la justification seconde. C'est le cas dans la Pénitence, quand ce sacrement est reçu en état de grâce, et dans le baptême, quand un adulte le reçoit avec la contrition parfaite. Tous les théologiens admettent cette efficacité pour le baptême ; ne l'admettent pour la Pénitence que les théologiens qui se rattachent à S. Thomas (Gihl, *Les sacrements*, 1, § 15).

On a déjà signalé dans le traité de la grâce (cf. plus haut p. 123 sq.) que, d'après le Concile de *Trente*, les trois vertus théologales sont unies à la grâce de justification et que, d'après beaucoup de théologiens, y sont unis également les dons du Saint-Esprit (S. 6, c. 7). On a indiqué aussi que la mesure de grâce dépend non seulement de la libre bonté de Dieu, mais encore des dispositions humaines.

La grâce sacramentelle. Les théologiens enseignent généralement que les sacrements, chacun selon sa fin spéciale, produisent, outre la grâce sanctifiante commune à tous, des grâces particulières, qu'on appelle, parce qu'elles sont propres à chaque sacrement, des « grâces sacramentelles ». Le Concile de *Trente* ne touche pas ce point, mais il déclare anathème celui qui dit « que les sept sacrements sont tellement égaux entre eux que, sous aucun rapport, l'un n'est pas plus élevé que l'autre » (S. 7, can. 3), et il signale ensuite

l'Eucharistie comme un sacrement qui surpasse les autres, en ce qu'il contient l'auteur de la grâce lui-même (S. 13, can. 3 : Denz., 846, 876).

Les sacrements ne sont donc pas identiques entre eux : ils ont des signes différents, une matière et une forme différentes et, bien qu'ils produisent tous la grâce générale de justification, ils ont d'autres effets de grâce différents. Autrement on ne pourrait pas justifier suffisamment leur *pluralité* : *un seul* suffirait.

Quand on demande en quoi consiste la grâce sacramentelle, les théologiens donnent des réponses différentes. Quelques-uns pensent seulement à des grâces *actuelles* ; d'autres ajoutent des effets différents de la grâce habituelle, c.-à-d. des « habitus » unis à la grâce sanctifiante et qui diffèrent entre eux conformément au but de chaque sacrement. D'ordinaire, sous le nom de grâce sacramentelle, on n'entend que des grâces actuelles. S. Thomas dit, d'une manière générale, que la grâce sacramentelle ajoute à la grâce sanctifiante une certaine assistance divine (quoddam divinum auxilium) pour atteindre le but du sacrement (S. th., 3, 62, 2).

On se demande encore comment on peut concevoir ces grâces actuelles comme unies au sacrement. D'ordinaire, au moment de la réception du sacrement, le besoin de ces grâces n'existe pas et ne se produit que plus tard. On admet donc qu'avec la grâce habituelle du sacrement, est conféré un *droit* durable aux grâces actuelles correspondantes et que ces grâces sont accordées plus tard, au moment convenable (tempore opportuno), en tenant compte de la coopération fidèle du sujet. La *prière* aussi est particulièrement nécessaire pour obtenir la grâce, car Dieu, même indépendamment des sacrements reçus, a promis d'exaucer nos demandes. A plus forte raison, accordera-t-il le secours de sa grâce à celui qui a déjà, dans un sacrement reçu, notamment dans un sacrement qui crée un état (Ordre, mariage), un certain droit à cette grâce.

La plupart des *théologiens* estiment que les *grâces sacramentelles* et *extra sacramentelles* ne sont pas différentes dans leur essence interne, mais seulement dans leur collation extérieure. On trouve des attestations de grâces extra sacramentaires dans Act. Ap., 10, 47 ; 11, 17. Les protestants ne sont pas le moins du monde fondés à reprocher à la doctrine catholique d'enseigner que *toutes* les grâces sont conférées *uniquement* par les sacrements. La doctrine catholique ne se contente pas d'admettre, mais encore elle indique positivement que les grâces actuelles et même la justification peuvent parvenir à l'homme par des voies extra sacramentelles. S. Thomas dit : « Dieu n'a pas attaché sa vertu aux sacrements au point de ne pouvoir *sans eux* produire leur effet » (S. th., 3, 64, 7). La proposition janséniste qui prétend que les Juifs et les païens ne recevraient aucune grâce a été expressément condamnée (Denz., 1295). La grâce étant nécessaire pour la préparation au baptême, il résulterait de la proposition janséniste que la conversion au christianisme serait intérieurement impossible ; ce serait la mort de toute idée missionnaire.

THÈSE. Trois sacrements : le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, ont comme effet particulier d'imprimer dans l'âme un caractère ineffaçable, c'est pourquoi on ne peut les réitérer. *De foi.*

Explication. Caractère (de χαράσσειν, imprimer) signifie en général une marque distinctive. Dans la dogmatique, en raison de l'âme dont il est la marque distinctive, on

l'entend comme un « sceau spirituel » qui, comme l'âme elle-même, est indestructible. Le caractère fut nié par *Wiclef* et les *Réformateurs* ; ces derniers le considéraient comme une invention des scolastiques. Aussi le Concile de *Trente* a défini : « Si quelqu'un dit que par les trois sacrements, du baptême, de la confirmation, et de l'ordre, il ne s'imprime pas dans l'âme de *caractère*, c'est-à-dire, une certaine marque spirituelle, et ineffaçable ; d'où vient que ces sacrements ne peuvent être réitérés : Qu'il soit anathème » (S. 7, can. 9 : Denz., 852).

Preuve. On ne peut tirer de l'*Écriture* que des insinuations en faveur du caractère : on les trouve dans S. Paul. Étant donnée sa tendance à opposer le Nouveau Testament à l'Ancien comme la réalité à la figure, il compare le baptême, qui est l'incorporation dans la Nouvelle Alliance, à la circoncision qui était le signe de l'appartenance à l'Ancienne Alliance. C'est à la lumière de ce parallèle qu'il faut entendre les textes suivants : « Celui qui vous affermit avec nous dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu, lequel nous a aussi *marqués d'un sceau* et nous a donné le gage de l'Esprit dans nos cœurs » (2 Cor., 1, 21-22). « C'est en lui que vous avez cru et que vous avez été *marqués du sceau* de l'Esprit-Saint qui vous avait été promis » (Eph., 1, 13). « Ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu dans lequel vous avez été *marqués d'un sceau* pour le jour de la rédemption » (Eph., 4, 30). Le baptême est, d'après Col., 2, 11, la *circoncision* chrétienne.

Les points suivants ressortent avec une précision égale de ces trois passages. Le chrétien, dès qu'il a cru et reçu le baptême, a été *marqué* par Dieu et a reçu le *sceau* qui marque son appartenance à Dieu. L'impression du sceau a été faite dans le Saint-Esprit ; celui-ci est la garantie que désormais le chrétien est la propriété de Dieu. Le sceau lui-même est considéré comme *spirituel* et doit persister jusqu'au jour de la rédemption complète.

Les Pères. Ils s'en sont tenus au début à cet exposé général de l'*Écriture*. Ainsi S. *Cyprien* écrit qu'à la fin du monde, « ceux-là seuls » échapperont au jugement « qui ont été régénérés et marqués du sceau du Christ » (Ad Dem., 22). En se référant à Eph., 1, 13, S. *Jean Chrysostome* expose : « Les Israélites furent marqués du sceau, mais par la circoncision, comme les troupeaux et les animaux sans raison ; nous avons été marqués du sceau nous aussi, mais comme des fils avec l'Esprit » (M. 62, 18). Cf. S. *Ambroise* (De Spir. Sancto, 1, 78 sq. : M. 16, 752 sq. ; De Myst., 7, 42 : De sacram., 3, 28) ; S. *Cyrille de Jérus.* (Procat., 16).

On peut encore citer une série de témoignages de l'ère patristique antique pour l'usage chrétien du mot σφραγίς (caractère) et du mot χαρακτήρ qui lui est objectivement identique. On peut citer S. *Ignace* (Magnes., 5, 2), d'après lequel les fidèles et les infidèles sont semblables à deux monnaies différentes, qui portent chacune une empreinte (χαρακτῆρα) différente. Le chrétien reçoit son empreinte dans le baptême. Dans le baptême il reçoit un nouveau type (ἄλλον τύπον) et est, pour ainsi dire, créé de nouveau, dit le *pseudo-Barnabé* (Ep. 6, 11). On rencontre des pensées semblables chez S. *Irénée* (A. h., 4, 34, 1 ; 5, 6, 1 ; 5, 16, 1), chez *Tertullien* (Adv. Marc., 1, 27 ; De carn. resurr., 49 ; De bapt., 5), chez S. *Methodius* d'Olympe (Orat., 8 : M. 18, 149), chez S. *Basile* (De Spir. Sancto, 26, 64 : M. 32, 185). D'après ces Pères, Dieu imprime par le caractère son image ou

celle de son Fils dans l'âme du chrétien ; il en est alors du chrétien comme du Fils de Dieu lui-même, lequel, selon l'expression paulinienne, est déjà « l'image de la divine substance » (Hébr., 1, 3). Mais pour notre doctrine spéciale du caractère, ces expressions ne sont pas entièrement probantes ; en effet, elles contiennent, comme presque tous les textes antérieurs à S. Augustin qu'on peut citer, la croyance patristique à l'effet complet du baptême et surtout à la communication du Saint-Esprit, autrement dit de la seconde image surnaturelle et divine : c'est ce que l'on appelle, depuis S. Athanase, la *θειωσις* du chrétien. Cependant la doctrine du caractère, en partant de ces pensées, s'est peu à peu développée en Occident. Elle ne se développa pas en Orient ; les Grecs n'ont pas de doctrine du caractère. Il leur a manqué l'influence de S. Augustin et de la Scolastique.

S. Augustin est le premier qui ait traité le caractère d'une manière théologique. Ce qui l'y amena, ce fut la question qui se posait pendant la controverse donatiste : Que produisent les sacrements en dehors de l'Église ? Dans la controverse du baptême des hérétiques, S. Cyprien avait répondu avec Tertullien que les sacrements en dehors de l'Église n'ont aucun effet. Ce point de vue était inacceptable pour S. Augustin après la décision du Pape S. Étienne (254-257). Cependant il ne reconnaissait pas la pleine efficacité aux sacrements administrés par les schismatiques. Il s'agissait du Baptême et de l'Ordre. S. Augustin distingue entre le sacrement et son effet, ce que S. Cyprien n'avait pas fait, et il dit que le sacrement administré en dehors de l'Église peut être très valablement administré, mais ne produit pas l'effet salutaire de charité (*caritas*). Le schisme et la charité, dit-il, sont des choses opposées. Cependant le sacrement reçu dans le schisme a provisoirement un effet, il produit dans celui qui le reçoit le caractère (*character dominicus regius*). Ce caractère est inaliénable. « Est-ce que par hasard les sacrements chrétiens s'imprimeraient moins que les marques corporelles (d'un soldat) ? Nous voyons pourtant que les apostats eux-mêmes ne sont pas dépourvus du baptême, car quand ils font retour à l'Église dans la pénitence, on ne le leur administre pas de nouveau ; on le juge donc inamissible. » (C. Ep. Parm. 2, 13, 29 ; cf. Ep. 173, 3). Il faut en dire autant de l'Ordre. « Chacun des deux, en effet, est un sacrement et chacun est conféré à l'homme par une certaine consécration, dans le premier cas, quand l'homme est baptisé, dans le second cas, quand il est ordonné ; c'est pourquoi il n'est pas permis dans l'Église de *réitérer* ces deux sacrements. » (Ibid., 28.) Même un prêtre déposé conserve son caractère. (De bono conjug., 24 : « lors même qu'en punition de quelque faute un clerc mériterait d'être interdit des fonctions de son ordre, il conserve toujours le caractère du sacrement et il le portera au jugement dernier ». Cf. C. Ep. Parm. 2, 13, 30 ; C. Cresc. Donat., 1, 30, 35).

La *Scolastique* n'eut donc pas besoin d' « inventer » le caractère, il était connu depuis longtemps dans l'Occident. Il est vrai qu'Innocent III employa le terme pour la première fois en 1200 dans un document officiel (Denz., 410). Il constituait, depuis S. Augustin, un point d'appui pour expliquer la reviviscence des sacrements (baptême). « Par S. Augustin, dit d'Alès, la doctrine du caractère pénétra dans la théologie chrétienne » (92). Il faut signaler, dans l'argumentation scolastique, trois points : la doctrine de l'impossibilité de réitérer certains sacrements, la division *tripartite* du sacrement qu'on a signalée plus haut (*sacramentum tantum*, *res tantum*, *sacramentum et res*), et enfin l'exposé formel du caractère.

1. On expliqua l'impossibilité de renouveler les sacrements, au sujet du baptême, de la Confirmation et de l'Ordre (P. Lombard, 4, dist. 7, c. 5 ; dist. 23, c. 4). Comme raison on n'indiqua pas tout de suite le caractère, mais la mort du Christ qui n'a eu lieu qu'une fois ; on indiqua aussi l'*honneur* du sacrement auquel la réitération donnerait une apparence de faiblesse. Par contre, la haute Scolastique donne le caractère comme raison prochaine et la volonté de Dieu comme raison dernière (S. Bon., Brevil., p. 6, c. 6, n. 3 ; S. Thomas, S. th., 3, 63, 5). Pour l'Ordre, on hésita longtemps : On considérait l'Ordre lui-même comme inamissible, mais on pensait qu'un jugement ecclésiastique faisait perdre les *pouvoirs*. Alexandre de Halès et S. Thomas distinguèrent mieux entre l'exercice *illicite* et l'exercice *valide* de l'Ordre (S. th. 3, 64, 9 ; 82, 7 et 8).

2. Quant à la division *métaphysique* tripartite, en usage depuis Hugues et P. Lombard, elle servit à la doctrine du caractère en ce sens qu'on appliqua l'élément moyen (sacramentum et res) au caractère, lequel est en soi une grâce (charisme) et en même temps signifie et exige la grâce sanctifiante.

3. En ce qui concerne l'exposé *formel* du caractère, au début on employa aussi ce mot (character) pour désigner la Croix, la foi, le signe de croix, le sacrement extérieur. On le trouve pour la première fois comme terme *technique* chez Innocent III qui dit, dans une instruction à l'archevêque d'Arles, que quiconque reçoit volontairement le baptême reçoit aussi le caractère (Denz., 410). A partir de là, nous trouvons régulièrement dans les *Sommes* des scolastiques des exposés sur le caractère. Leur opinion sur l'*essence* du caractère n'est pas unanime. Et cela se comprend, étant donnée sa nature mystérieuse. Au début, on insista presque uniquement sur le caractère du Baptême, mais on y ajouta bientôt le caractère de l'Ordre et enfin celui de la Confirmation.

Parmi les scolastiques antérieurs à S. Thomas, Guillaume d'Auvergne (+ 1249), Guillaume d'Auxerre (+ ap. 1230), Hugues de Saint-Cher (+ 1263) et surtout *Alexandre de Halès* (+ 1245) ont examiné le caractère. Alexandre est le premier à étudier la nature du caractère, son but, son sujet, le nombre des sacrements qui le comportent, son inamissibilité, son effet. A lui se rattachent S. Bonaventure et même S. Albert le Grand. D'après ces trois scolastiques, le caractère est un *habitus*. C'est pour cela qu'il est ineffaçable. D'après Alexandre, il a un quadruple but : 1° *il signifie* ; 2° *il dispose* ; 3° *il produit une ressemblance* ; 4° *il distingue*. Il signifie la grâce, il y dispose l'âme ; il fait ressembler à Dieu ; il distingue celui qui est marqué du caractère, de tous les autres. Que le caractère soit une disposition pour la grâce, on l'a déjà dit ; on a dit de même qu'il distingue celui qui le porte. Seulement on précisait mieux maintenant le caractère dans les trois sacrements qui le comportent et chaque fois on lui attribuait l'établissement d'un nouvel état de foi (status fidei). Ce n'est pas seulement le caractère du Baptême qui crée un nouvel état de foi (st. fidei genitæ), mais encore le caractère de la Confirmation (st. fidei robustæ) et le caractère de l'Ordre (st. fidei multiplicatæ). Le troisième point, à savoir que le caractère rend semblable à Dieu, plus précisément à l'Homme-Dieu, était nouveau. On considérait l'âme comme sujet du caractère. Le caractère de l'Ordre était attribué aux sept Ordres. Pour ce caractère, on ne signale guère, comme effet, que le pouvoir spirituel, par conséquent on insiste sur l'importance liturgique, cultuelle et non sur les dispositions sacramentelles.

S. Thomas s'écarte des trois grands scolastiques en donnant non seulement au caractère de l'Ordre, mais encore aux deux autres, une importance *cultuelle*. Tout caractère habilite *directement* à des actes cultuels et *indirectement* aussi à la grâce, sans laquelle ces actes cultuels ne peuvent être accomplis dignement. Le caractère est en soi moralement indifférent : il peut être bien ou mal employé ; ce n'est donc pas un « habitus » qui ne peut être que bien employé, mais seulement une puissance pour le culte divin. Or ce culte consiste à recevoir ou à conférer du divin. Dans un cas comme dans l'autre, il faut une puissance ; dans le premier, une puissance passive, dans le second, une puissance active. « C'est pourquoi le caractère implique une puissance spirituelle qui se rapporte à ce qui appartient au culte divin ; toutefois il est à remarquer que cette *puissance spirituelle* est instrumentale, comme nous l'avons dit plus haut (quest. préc., art. 4) au sujet de la vertu qui existe dans les sacrements » (S. th., 3, 63, a. 2). La *cause* et le *modèle* du caractère, c'est le Christ, comme l'avaient déjà expliqué Alexandre, S. Bonaventure et S. Albert. S. Thomas approfondit davantage la question et voit une ressemblance avec le Christ non seulement dans le caractère de l'Ordre, mais encore dans celui du Baptême et dans celui de la Confirmation. C'est par ce triple caractère qu'on participe au sacerdoce du Christ. Le siège du caractère est la puissance de l'intelligence (d'après Scot, c'est celle de la volonté ; d'après Suarez, c'est la substance de l'âme). La nature *indestructible* du caractère résulte de la permanence de son prototype, le Christ. Même dans l'au-delà, le caractère demeure pour l'honneur des bons et pour la confusion des mauvais. Le Christ lui-même ne possédait pas de « caractère », mais plutôt les pleins pouvoirs essentiels dont le caractère ne confère qu'une participation incomplète (S. th., 3, 63, 5). Les théologiens de *Salamanque* ont suivi S. Thomas : « Character est potestas spiritualis configurans homines sacerdotio Christi ad divina suscipienda vel agenda ».

La théologie postérieure en est restée à cette interprétation du caractère. Il n'y a que Scot et surtout Durand qui aient exposé des opinions différentes sans pouvoir trouver de partisans. D'après Durand, le caractère serait une *relation* purement *extérieure* et non un accident réel dans l'âme. Suarez dit : « Characterem esse (existimo) qualitatem primæ speciei, scil. *dispositionem* seu *habitudinem* convenientem ipsi animæ et perficientem illam sine ullo ordine ad operationem (contre S. Thomas) sicut pulchritudo vel sanitas, vel bona corporis dispositio ».

Dans son essence la plus intime, le caractère sacramentel est quelque chose d'absolument caché et mystérieux, encore bien plus éloigné des recherches et de la connaissance humaines que la grâce sanctifiante, écrit Gehr (Sacraments, 1, 83). Cela est parfaitement jugé. En effet, la grâce sanctifiante se manifeste davantage dans ses effets extérieurs et est décrite, dans la Révélation, d'une manière plus précise et plus déterminée.

Par rapport à la *fonction* ou au but, les théologiens modernes appellent le caractère un signe distinctif, dispositif, configuratif et imposant des obligations (signum distinctivum, dispositivum, configurativum, obligativum). Seule la dernière détermination a encore besoin d'une explication : en tant que signe imposant des obligations, le caractère indique en effet que celui qui a reçu le caractère est au service du culte divin dont il doit observer fidèlement les prescriptions et exercer avec zèle les pouvoirs. - Au sujet des *relations*

réciroques des trois caractères, les théologiens estiment que le caractère suivant complète à chaque fois le caractère précédent et se fond avec lui dans une unité.

Il faut encore remarquer ce qui suit : 1° Le caractère est toujours imprimé quand le sacrement est administré et reçu *validement* ; 2° Il est indépendant des qualités morales du sujet et, par suite, *égal* chez tous ; 3° La grâce s'accroît et diminue, le caractère reste *immuablement* le même, dans les bons comme dans les mauvais.

Au sujet de la possibilité de *réitérer* les sacrements, *Noldin* fait les remarques pratiques suivantes : 1° Peuvent en soi être réitérés la Pénitence (et, en certaines circonstances, elle *doit* l'être) et l'Eucharistie (qui est un sacramentum *permanens* en soi et pour les fidèles) ; 2° Peut être réitéré tout sacrement douteux, pourvu que le doute soit un « *dubium prudens et rationabile* ». Quelques-uns doivent être réitérés, surtout le baptême (la Pénitence), même si « *dubium sit tantum tenue* » (27 sq.) ; il en est de même de la consécration, afin que les fidèles ne commettent pas une idolâtrie matérielle « *in venerando* » et de l'Ordination, pour assurer l'administration valide des sacrements.

Remarque. Le Concile de Trente distingue le « sacramentum in voto » du « sacramentum in re » (S. 7, can. 4 ; S. 13. c. 18). Le sacrement reçu seulement *in voto* obtient son effet, la grâce sanctifiante, non pas « *ex opere operato* », mais « *ex opere operantis* » (contrition). Il ne confère pas non plus la grâce particulière du sacrement, ni ne peut imprimer le caractère (S. th., 3, 69, 4 ad 2 ; Wiggers, De sacram., q. 62, a. 2, dub. 1).

§ 160. L'efficacité objective des sacrements. L'« opus operatum »

A consulter, outre les ouvrages déjà signalés : *Gahr*, Les sacrements. *Billot*, 1, 107 sq.

THÈSE. Les sacrements produisent leur effet par eux-mêmes, ils agissent « *ex opere operato* ». De foi.

Explication. C'est dans l'« opus operatum » que s'exprime de la manière la plus nette et la plus précise l'essence des sacrements telle que l'explique la doctrine catholique. Les sacrements sont des moyens de salut objectifs et non de simples cérémonies édifiantes. Contre la conception protestante, qui vide le sacrement de son contenu, le Concile de Trente déclare : « Si quelqu'un dit que par les mêmes sacrements de la nouvelle loi, la grâce n'est pas conférée *par la vertu et la force qu'ils contiennent* ; mais que la seule foi aux promesses de Dieu suffit, pour obtenir la grâce : Qu'il soit anathème » (S. 7, can. 8 : Denz. , 851 ; cf. can. 6 et 7).

L'expression « opus operatum » provient de la Scolastique primitive. Elle fut préparée par Hugues (+ 1141) qui souligna l'« *efficacia* » des sacrements et par P. Lombard (+ 1164) qui en fit ressortir la « *causa* ». La distinction entre les sacrements de l'ancienne Loi (et les sacramentaux) et ceux de la Loi nouvelle amena à ce résultat que formula le premier *Guillaume d'Auxerre* (+ vers 1230) : on attribua aux premiers une « *efficacia ex opere operantis* » (activité subjective de celui qui les reçoit) et aux seconds une « *efficacia ex opere operato* » (accomplissement objectif du sacrement). On trouve auparavant l'expression chez *Pierre de Poitiers* (+ 1161), mais il entend par « opus operantis » l'activité du ministre. Après Guillaume d'Auxerre, l'expression est fixe et le Concile de Trente l'a dogmatisée, parce qu'elle exprime très bien la doctrine catholique concernant la causalité

des sacrements. On désigne donc par « opus operatum » l'accomplissement du sacrement ou de l'action sacerdotale par l'union de la matière et de la forme selon les prescriptions de l'Église. A l'« opus operatum » objectif s'oppose l'« opus operantis » subjectif, qui consiste dans les dispositions personnelles du sujet et surtout dans sa foi et sa contrition. Ces dispositions rendent le sujet apte à recevoir la grâce et sont, par conséquent, la condition préalable de sa collation effective ; mais la grâce elle-même est conférée par le sacrement qui est efficace en vertu de l'ordonnance divine. Tout ce qui est exigé du sujet, c'est qu'il ne mette pas d'« obstacle », qu'il ne « ferme pas la porte à l'entrée de la grâce (gratiam ipsam non *ponentibus obicem* conferunt : Trid., 2. 7, can. 6). Cet « obex » consiste dans la permanence librement voulue des sentiments d'incrédulité et d'impénitence. On voit donc revenir dans la doctrine des sacrements ce qu'on a exposé plus haut dans le traité de la grâce (§ 127), sur la préparation du pécheur à la justification. L'homme ne mérite pas la grâce, mais il écarte par la pénitence les obstacles à la grâce. L'auteur de la grâce (causa principalis) est Dieu, qui, à cause des mérites du Christ (causa meritoria), communique par les sacrements (causa instrumentalis) la grâce de la justification (trid., S. 6, c. 7). - Les Grecs ne connaissent pas l'« opus operatum », mais ils croient à l'efficacité des sacrements quand la préparation est convenable.

Preuve. Notre thèse peut s'appuyer sur tous les textes scripturaires et patristiques que nous avons cités pour démontrer en général l'efficacité de grâce des sacrements. Ces deux vérités, que les sacrements sont cause de la grâce et qu'ils la produisent par eux-mêmes, sont si connexes intérieurement et objectivement qu'on ne peut pas parler de l'une sans toucher à l'autre.

Sans doute, ni l'Écriture ni les Pères ne connaissent le terme « opus operatum », mais ils connaissent la chose. Il était naturel que l'efficacité objective des sacrements fût discutée dans la controverse avec les *donatistes*. Ces derniers, en effet, faisaient dépendre l'efficacité des sacrements de la sainteté du ministre. C'est pourquoi S. Optat de Méla écrit : « Les sacrements sont saints en eux-mêmes, non du fait des hommes » (De schism. Donat., 5, 4) « La sainteté de l'Église est liée aux sacrements, et non à la renommée des personnes » (Ibid., 2, 1). S. Augustin : « l'efficacité du baptême ne dépend ni des mérites du ministre ni de ceux du sujet, mais de la sainteté et de la vertu qui lui ont été communiquées par celui qui a institué ce sacrement » (C. Cresc. Donat., 4, 16, 19). Cela est tout à fait en harmonie avec sa notion de la grâce. Le Saint-Esprit, d'après les Pères, agit dans l'élément ; ils le disent surtout avec précision du baptême ; par ex. S. Ambroise, De Spir. Sancto, 1, 6, 77 ; De myst., 3, 8 ; de la Confirmation : « Et si nous sommes marqués extérieurement dans nos corps, en vérité nous le sommes dans nos cœurs, pour que l'Esprit Saint exprime en nous la ressemblance à une image céleste » (De Spir. Sancto, 1, 6, 79). Il en est de même des Grecs dont dépend S. Ambroise.

La Scolastique insista beaucoup au début (Hugues), à la suite des Pères (S. Léon 1^{er}, S. Isidore, les Grecs), sur la *bénédiction* des éléments, comme si c'était par elle qu'ils devenaient les porteurs et les détenteurs de la grâce. Mais on savait bien que Dieu est l'auteur de la grâce et qu'il la communique par les sacrements. Hugues écrit : « Sacramenta gratiæ primum per benedictionem virtutem *in se* sanctificationis suscipiunt, ac *deinde* quam continent *in se* sanctificationem conferunt, ut sint ex sanctificatione

sanctificantia, atque hæc ex sua sibi que *coelitus* indita sanctificatione conferunt. » (Sacr., 1, 11, 2). « Continent », dit aussi le Concile de Trente, mais il entend ce mot « virtualiter » et non « formaliter ». S. Thomas introduisit dans la théologie le terme très juste de « cause instrumentale » emprunté à S. Jean Damascène ; par là il écarta tout danger de malentendus. Il se demande si les Sacrements contiennent la grâce et il répond : « On ne dit pas que la grâce est dans le sacrement comme dans un support ou comme dans un récipient (Hugues) en entendant que le sacrement est un lieu, mais en entendant qu'il est un instrument pour l'accomplissement d'une action quelconque. » (S. th., 3, 62, 3). Il explique cela de la façon suivante : « Dans tout sacrement se trouve une vertu appropriée qui produit l'effet sacramentel. Cette vertu se trouve, par rapport à la vertu parfaite dont l'action est indépendante et principale, dans la relation d'un instrument. Un instrument, en effet, n'agit que tant qu'il est mis en mouvement par la cause principale, laquelle est indépendante. » (S. th., 3, 62, 3). Il décrit le cheminement complet de la grâce de la façon suivante : La cause principale de la grâce (*principalis causa efficiens*) est Dieu lui-même ; c'est comme un instrument uni à lui (*instrumentum conjunctum*) qu'agit l'humanité du Christ ; c'est comme un instrument séparé (*instr. separatum*) qu'agit le sacrement. » (S. th., 3, 62, 5).

Bien que le Concile de *Trente* insiste, dans la doctrine des sacrements, sur l'« opus operatum », il fait aussi ressortir, dans la doctrine de la grâce, l'*opus operantis* (S. 6, c. 6), en exigeant la foi, l'espérance, la crainte de Dieu, l'amour initial et la pénitence, comme dispositions. D'après l'*Écriture*, celui qui croit et est baptisé sera sauvé (Marc, 16, 16). D'après les Pères, le baptême doit être précédé d'une pénitence et d'une conversion sérieuses pour être le commencement d'une vie nouvelle. Les *scolastiques*, malgré leur insistance sur l'« opus operatum », ne connaissent pas d'autre doctrine.

Quelques scolastiques et, plus tard, *Moehler* ont essayé d'introduire dans la formule de l'« opus operatum » un sens qui, en soi, est exact, mais qui ne convient pas ici. Ils pensaient à l'œuvre que le Christ a accomplie en nous rachetant. Sans doute, c'est de la Rédemption que les sacrements reçoivent leur efficacité, mais ce n'est pas ce que veut dire la formule « opus operatum ». Quelques scolastiques, surtout *Scot* et le nominaliste *G. Biel*, ont exposé cette doctrine : « Non requiritur bonus motus in suscipiente. » Mais ils voulaient surtout insister sur la causalité divine à laquelle ils attachent tant de prix et dire que Dieu donne la grâce « gratis » et non à cause des « merita susipientis » ; en effet, ils ajoutent au « bonus motus » : « quo de condigno vel de congruo gratia mereatur » (Schanz, 133 sq.).

Le terme « obex » [barrière, obstacle] provient de *S. Augustin*. Il dit que l'enfant que l'on baptise n'a sans doute pas la foi mais « s'il n'a pas encore la foi dans sa pensée, du moins il ne lui oppose pas l'*obstacle d'une pensée contraire*, ce qui suffit pour recevoir avec fruit le sacrement » (Ep. 98, 10). La scolastique se rattache à cette conception. Aujourd'hui la théologie distingue l'« obex sacramenti », qui, par suite du défaut d'une partie essentielle, ne permet pas l'existence du sacrement et l'« obex gratiæ », qui empêche la grâce d'entrer par suite du manque des dispositions nécessaires (*fictio*, dit *S. Augustin*), mais n'empêche pas l'impression du caractère.

Une conséquence pratique importante résulte de la thèse principale. Les sacrements peuvent être administrés à des enfants *qui n'ont pas l'usage de la raison* et à des personnes sans connaissance, pourvu qu'il n'y ait pas d'« obex ».

Ce qui ressort tout d'abord du dogme, c'est la licéité du *baptême des enfants*. Inversement la pratique antique de ce baptême peut servir à démontrer le dogme. Ensuite, il n'y a aucun abus des sacrements à les administrer, en cas de nécessité, à des adultes *sans connaissance* ; on peut donc administrer le baptême à un catéchumène sans connaissance et surtout on peut donner l'absolution et l'extrême-onction à des adultes sans connaissance. Même dans ces cas, qui sont des cas anormaux, on peut encore espérer un *usage profitable* des sacrements ; en effet, ils produisent la grâce par eux-mêmes, quand il n'y a pas d'obstacle. « Par les sacrements, la grâce est toujours conférée et à tous, en tant que cela dépend de Dieu » (S. 7, can. 7) : tout ce qui est nécessaire du côté de l'homme c'est donc *l'aptitude à les recevoir*. On étudiera les détails à propos de chaque sacrement.

Il est intéressant de remarquer que la *théologie libérale*, bien que ce soit « suo modo », marche sur les traces de la théologie catholique. Ainsi l'histoire des religions fait remarquer que Paul a déjà la notion « magique » des sacrements et proclame l'« opus operatum », parce qu'il croit à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie (1 Cor., 10, 14 sq.) et à la communication du Saint-Esprit par le baptême (Rom., 6, 1 sq.). « Il développe une foi sacramentaire dont le caractère naturaliste est indéniable », écrit *Bousset* (Kyrios, 146 et passim.). *Jean* lui aussi est un théologien sacramentaire, car chez lui « l'Esprit apparaît en relation déterminée avec le sacrement » (Ibid., 197). *Weinel* va même plus loin : « Paul croit encore à l'efficacité des sacrements, quand il s'agit de procurer « ex opere operato » la vie éternelle à un cher mort (il songe à 1 Cor., 15, 29). On ne peut pas avoir une conception plus magique du sacrement. » (Théol. bibl., 386 et passim.). On pourrait multiplier les citations de ce genre. En tout cas, S. Paul et S. Jean ont enseigné l'« opus operatum ».

La *polémique protestante* contre l'« opus operatum » est connue. « On ne pourrait jamais s'imaginer, ni écrire, ni dire assez tous les abus et toutes les erreurs causés par la doctrine odieuse, honteuse, impie de l'« opere operato » qui dit que, lorsque j'use des sacrements, l'œuvre accomplie me rend pieux pour Dieu et m'obtient la grâce, bien que le cœur n'ait aucune bonne pensée pour cela. Car c'est de là aussi qu'est venu l'abus indicible, innombrable, horrible de la messe. Et ils ne peuvent pas nous citer un titre, une lettre des Pères, pour prouver cette opinion des scolastiques. Bien plus, Augustin dit directement là-contre que c'est la foi dans l'usage du sacrement et non le sacrement qui nous rend pieux pour Dieu » (Apol., Confess., art. 14). S. Augustin ne dit nulle part ce qui est affirmé dans la dernière phrase. De même les scolastiques n'ont jamais exposé la doctrine insensée qu'on leur attribue. Le mot « opus operatum » doit être entendu historiquement, il veut simplement protéger l'efficacité objective des sacrements contre la conception protestante qui les vide de leur contenu. Dire que le sacrement opère « magiquement » par lui-même et impose la grâce sans préparation à celui qui le reçoit est une imputation calomnieuse. La foi catholique est si étrangère à cette manière de voir que, bien loin d'attribuer la moindre utilité à un sacrement reçu de cette manière, elle appelle

cette réception un sacrilège. La *préparation* à la réception des sacrements est nettement et expressément exposée par le Concile de Trente, comme on l'a montré dans la doctrine de la justification ; il exige non seulement la foi, mais encore toute une série d'actes de disposition (S. 6, c. 6 ; cf. plus haut § 128).

Les sacrements n'agissent donc pas à la manière d'une force naturelle « magiquement » ; mais ils sont *conditionnés moralement*, c.-à-d. que la grâce n'est conférée « ex opere operato » que lorsque les dispositions existent - dans les sacrements des morts, la foi et la pénitence ; dans les sacrements des vivants, la grâce sanctifiante. Aussi les théologiens exposent la loi de leur efficacité en disant : les sacrements sont, *objectivement* ou bien « *in actu primo* », efficaces par eux-mêmes en vertu de la force qui leur est conférée par Dieu ; *subjectivement* ou « *in actu secundo* », ils le sont à cause des dispositions du sujet. Avec cette conception, un malentendu qui *pourrait* s'attacher à l'« opus operatum » n'est plus possible.

Les Anglicans présentèrent à la Conférence des Églises, à Lausanne, en 1927, par rapport aux sacrements, les quatre propositions suivantes : 1° « Ce qui est décisif dans un sacrement, c'est une action de Dieu. » Accordé, car dans le sacrement c'est Dieu qui agit ; 2° « L'action de Dieu n'est pas liée au sacrement ». Accordé, car il y a une action extra sacramentelle de la grâce de Dieu (cf. plus haut p. 241) ; l'Église a condamné la proposition qui affirmait que les Juifs et les païens ne reçoivent pas de grâce (Denz., 1295, 1379) ; 3° « Le sacrement ne peut pas opérer « ex opere operato », il a besoin de l'acceptation pénitente et croyante de la part de l'homme ». Explication : La pénitence et la foi sont nécessaires pour que le sacrement produise la grâce, mais ces vertus n'ont qu'une importance dispositive et non causale. Le sacrement ne se produit pas et n'existe pas (sauf l'Eucharistie) sans le sujet qui le reçoit : « sacramentum fit in homine » ; 4° « Dans le sacrement, l'âme reçoit plus qu'elle n'est capable de connaître ». Accordé, la grâce est dans son essence un mystère. La doctrine catholique se résume ainsi : « Dieu opère sa grâce, dans l'âme de l'homme disposé, par les sacrements en tant que causes instrumentales.

§ 161. Le mode d'efficacité des sacrements

Bien que les théologiens répètent unanimement l'« opus operatum » du Concile de Trente, ils se divisent quand il s'agit d'expliquer *comment* les sacrements produisent la grâce « ex opere operato ». On distingue, à cet égard, *trois* théories : celle de l'efficacité *physique*, celle de l'efficacité *morale* et celle de l'efficacité *intentionnelle*.

Les Pères n'ont encore pas de théorie sur le mode d'efficacité des sacrements ; il est à peine besoin de le dire après l'exposé rapide que nous avons fait de l'évolution de la notion de sacrement. C'est la Scolastique, la première, qui, partant de sa notion plus ferme des sacrements, en vint à se demander *comment* les sacrements produisent la grâce ou la justification. Ses tentatives de solution se ramènent à trois : l'efficacité *dispositive*, l'efficacité *morale*, l'efficacité *physique*. Ces trois théories reviennent dans la théologie postérieure. On a sans doute essayé de les améliorer et *Reinhold* compte, en tout, seize formules différentes ; mais, au fond, elles se réduisent aux trois qu'on vient de nommer ; on peut même si l'on veut les réduire à deux, comme le fait Reinhold lui-même.

1. L'*efficacité physique* est d'ordinaire soutenue par les thomistes et en outre par Bellarmin, Suarez et des modernes, comme Schælzner, Oswald, etc. Une cause agit physiquement quand elle produit son effet *immédiatement* et *directement*, et non pas extérieurement en déterminant une autre cause à agir. D'après cette théorie, Dieu met dans le sacrement, en raison de la « puissance obédientielle » de ce dernier, une vertu telle que, par cette vertu divine devenue vivante en lui, il produit la grâce dans l'âme du sujet par un contact physique avec cette âme.

Comme *arguments*, les tenants de cette opinion allèguent tous les textes scripturaires et patristiques qui expriment la causalité des sacrements et ils expliquent ensuite que cette causalité est précisément physique. Ils invoquent, de plus, l'autorité de S. Thomas, dont la conception du sacrement, en tant que cause instrumentale, ne peut guère s'entendre que dans le sens de la causalité physique. Il dit : « L'instrument a deux actions : l'une instrumentale d'après laquelle il opère, non d'après sa vertu propre, mais d'après la vertu de l'agent principal ; l'autre est son action propre qui lui convient d'après sa propre forme ». Exemple : L'artisan fabrique une caisse avec une scie, en agissant en même temps que la scie. « De même les sacrements corporels produisent leur action instrumentale sur l'âme, d'après la vertu divine, au moyen de leur opération propre qu'ils exercent sur le corps qu'ils touchent. Ainsi l'eau du baptême en purifiant le corps selon sa propre vertu, purifie l'âme selon qu'elle est l'instrument de la vertu divine ; car l'âme et le corps ne font qu'un. Et c'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Gen., liv. 12, chap. 16) qu'elle touche le corps et purifie le cœur » (S. th., 3, 62, 1 ad 2). « La vertu de l'agent principal a un être stable et achevé dans sa nature ; quant à la vertu instrumentale, son être passe d'un terme à l'autre, c'est un être en devenir » (S. th., 3, 62, 4). On se réfère aussi au Concile de Trente qui appelle le sacrement *cause* et non condition de la justification (ils confèrent, donnent, contiennent la grâce).

2. L'*efficacité morale* est soutenue par les scotistes et par plusieurs jésuites. Une cause produit moralement l'effet quand elle ne le produit pas immédiatement, mais seulement *médiatement* en agissant sur une cause *raisonnable* et en la déterminant à produire l'effet. Appliquée aux sacrements, cette théorie veut dire que les sacrements ne produisent pas par eux-mêmes la grâce, mais qu'en raison de leur qualité d'institutions et d'actions divino-humaines du Christ, ils possèdent une telle dignité et une telle sainteté intérieure que Dieu, lorsqu'il voit que le ministre confère en son nom et par son ordre un sacrement, y joint infailliblement la grâce spirituelle.

On se réfère aussi pour cette théorie à la doctrine de l'*Écriture* et des *Pères*. Les Pères entendraient la causalité au sens moral. Ainsi S. Augustin écrit : « C'est lui (le Christ) qui baptise ; que Pierre ou Judas baptise, c'est à proprement parler le Christ qui baptise. Comme les Pères, la Scolastique, - et surtout S. Thomas - insiste sur ce fait que Dieu est la cause principale (c. principalis) et atteste ainsi la causalité morale. De plus, on signale encore un certain nombre d'absurdités que comporterait la causalité physique. Tout d'abord, le sacrement devrait constituer un tout physique pour produire physiquement la totalité de la grâce. Or ce ne serait pas le cas ; le sacrement présenterait plutôt une série d'actes souvent très éloignés les uns des autres. On ne pourrait pourtant pas admettre que le sacrement se produit avec la dernière syllabe de la formule d'administration et ainsi le

réduire à un point qui n'est pas essentiel. Ensuite, comment comprendre qu'un signe sensible opère la grâce spirituelle ? L'instrument et la grâce opérée sont des choses complètement disparates. Où serait la vertu opérante ? Dans la parole, dans l'élément ou dans le ministre ? Quand y entrerait-elle ? Combien de temps demeurerait-elle ? Comment expliquer la reviviscence des sacrements, si les sacrements produisent physiquement la grâce ? Ce sont des actions passées depuis longtemps : elles ne peuvent donc pas, puisqu'elles n'ont plus d'être physique, produire des effets physiques. Si, dans ce cas, elles ont une action morale, elles l'ont toujours et dans tous les cas. Dans la Pénitence, la matière et la forme sont très éloignées l'une de l'autre ; de même dans le mariage, quand il est conclu par procuration. Or la justification est un *acte instantané*. Enfin les thomistes eux-mêmes avouent que l'efficacité morale suffirait ; à quoi bon alors l'efficacité physique ? On ne doit pas sans nécessité introduire des théories difficiles dans la théologie. S. Thomas ne connaîtrait pas l'efficacité physique : c'est Cajetan qui l'aurait imaginée.

3. Mécontent des deux théories, *Billot* en a récemment proposé une troisième qui, dans son essence, se trouve déjà dans la Scolastique primitive et même encore dans le Commentaire de S. Thomas sur les sacrements : l'*efficacité intentionnelle*. D'après les anciens scolastiques, les sacrements ne produisent pas la grâce, mais la *disposition*, l'« ornatus animæ » quant à la grâce : la grâce est produite par Dieu. C'est à cette conception de la Scolastique primitive que se rattache *Billot*. Il enseigne que le sacrement, en soi, ne produit tout d'abord dans l'âme que la disposition à la grâce (*sacramentum et res*), après quoi Dieu infuse la grâce. Il rejette l'efficacité morale, parce qu'il est inconcevable qu'une causalité extra divine puisse exercer sur Dieu une influence motrice, Dieu étant lui-même le premier moteur. En outre, le Concile de *Trente* appelle les sacrements causes instrumentales de la grâce (S. 6, c. 7) : or cela exigerait nécessairement l'efficacité *physique*.

Les *arguments* de *Billot* en faveur de l'efficacité intentionnelle (*sacramenta sunt causæ gratiæ non instrumentaliter perfective, sed solum instrumentaliter dispositive*) sont les suivants : Souvent les sacrements sont reçus d'une manière simplement valide ; ils produisent par conséquent tout ce que désigne leur être symbolique, sans cependant communiquer la grâce, parce qu'il y a un « obex ». Donc ils ne produisent pas la grâce par eux-mêmes, mais seulement « dispositive ». En outre, le Concile de *Trente* dit que les sacrements contiennent toujours la grâce (*continent gratiam*) et cependant ne la confèrent pas toujours ; ils ne la contiennent donc que *dispositivement* (*non immediate secundum se, sed in dispositione quæ sit gratiæ exigitiva quantum ex parte ipsius, id est nisi impletio exigentiæ per obicem impediatur*). Dans la reviviscence du sacrement, ce dernier ne suffit certainement pas lui-même à produire la grâce, il ne produit que l'effet moyen (*sacr. et res*) ; il ne produit donc, dans ce cas, que la disposition, laquelle, après la conversion du pécheur, est suivie immédiatement de la grâce de Dieu. L'explication de ce cas particulier peut être généralisée. Il est au reste inadmissible de parler d'un double mode d'opération des sacrements. Comme *exemple* du mode intentionnel de causalité, on cite l'exemple de la génération de l'homme par les parents : dans la génération la matière est produite avec une disposition pour la réception de l'âme ; mais l'âme elle-même est créée par Dieu. Cette efficacité s'appelle intentionnelle par opposition à l'efficacité physique, parce que la grâce n'en résulte qu'indirectement et cela à cause de l'intention et de l'ordonnance du

Christ. On objecte à cette théorie qu'elle se ramène, en dernière analyse, à l'efficacité morale (Billot, *De sacram. in gen.*, 3^{ème} éd. (1900), th. 7).

Il nous semble qu'aucune théorie ne satisfait complètement notre besoin d'explication. Cela tient au processus mystérieux de l'acte de justification que le Christ signale déjà (Jean, 3, 6-8). Les Pères eux-mêmes mettent en garde contre toute tentative d'exprimer l'inexprimable. Voici l'avis du *Catéchisme romain*: « Si quelqu'un désire connaître de quelle manière une si grande vertu, une vertu divine, est communiquée à l'eau, qu'il sache que cela dépasse la raison humaine. » (P. 2, c. 1, q. 18).

§ 162. Le ministre des sacrements

A consulter : *S. Thomas*, S. th., 3, 64, 1-10 ; 3, 78, 4 et 84, 3 ; Suppl., qq. 17-20 et 34-40. - Au sujet de l'intention : *S. Thomas*, 3, 64, 8. *Ambroise Catharin*, *De necessaria intentione in perficiendis sacramentis* (Rome, 1552). *Serry*, *De necessaria intentione in sacramentis conficiendis* (Patav., 1727). *Billuart*, *De intentione ministri*, d. 5, a. 7.

THÈSE. Les ministres des sacrements sont ordinairement les prêtres, lesquels, dans leur ordination, ont reçu les pouvoirs nécessaires pour cela. De foi.

Explication. Le Concile de Trente dut définir contre les Réformateurs : « S. q. d. que tous les Chrétiens ont l'autorité et le pouvoir d'annoncer la parole de Dieu et d'administrer tous les Sacrements : Qu'il soit Anathème » (S. 7, can. 10 : Denz., 853). Le *baptême* dans le cas de nécessité fait exception, comme on le verra plus loin (§ 170) ; de même le mariage, d'après la doctrine de la plupart des théologiens. D'après la doctrine protestante du sacerdoce général, tout le monde peut administrer les sacrements. Luther ne voulait même pas refuser ce pouvoir au diable.

Le Christ, l'Homme-Dieu, est le *ministre principal* des sacrements (*minister primarius principalis*) ; le prêtre est le *ministre suppléant* (*m. secundarius, instrumentalis*).

Preuve. On insiste sur le ministre humain, suppléant, car c'est le seul qui ait été contesté par les Réformateurs. Que le Christ ait confié à ses Apôtres et non à tous les hommes ou à tous les fidèles l'administration de ses sacrements, cela ressort très nettement de l'examen de chaque sacrement, comme le Baptême (Math., 28, 19), l'Eucharistie (Luc, 22, 19 sq. ; 1 Cor., 11, 24 sq.), la pénitence (Jean, 20, 22 sq.). Seuls les Apôtres sont les « dispensateurs des mystères de Dieu » (1 Cor., 4, 1). De même que le Christ a fondé son Église sur les Apôtres, il leur a confié ses réalités essentielles : la doctrine et les sacrements. Il dit dans la même phrase : « Enseignez-les et baptisez-les » (Math., 28, 19).

Les Pères. La preuve patristique se confond avec celle du sacerdoce particulier dans l'Église. De même que le triple ministère, l'administration des sacrements était, au début, aux mains de l'évêque. C'était le cas pour les trois premiers sacrements et, en outre, pour la Pénitence et l'ordination. Quand le nombre des fidèles augmenta, l'évêque se fit suppléer par des prêtres et, quand c'était possible, par des diacres. Seuls les montanistes revendiquèrent le droit d'administrer les sacrements, comme le droit d'enseigner, pour les charismatiques.

La *Scholastique* se divisa dans la question du ministre, quand il s'agit de déterminer son rôle dans la production de la grâce interne. Eugène IV fait rentrer le ministre dans l'ensemble du sacrement. D'après les *thomistes*, le ministre ne pose pas seulement le signe extérieur, mais, par ce signe, il en produit aussi à sa manière l'effet intérieur. Les scotistes doivent, conformément à leur opinion de l'efficacité morale, limiter l'influence du ministre à l'accomplissement du signe extérieur. L'antique forme dépréciative de l'administration des sacrements n'est pas en faveur d'une influence physique du ministre. S. Thomas explique les relations du ministre divin et du ministre humain par la notion connue de la cause principale et de la cause instrumentale. « Un effet peut être produit de deux manières : d'abord à la manière d'une cause principale (per modum principalis agentis) et ensuite à la manière d'un instrument (per modum instrumenti). Selon la première manière, *Dieu seul* accomplit l'effet intérieur du sacrement. En effet, d'un côté Dieu seul pénètre dans l'intérieur de l'âme où l'effet du sacrement a son siège ; or aucun être ne peut agir où il n'est pas ; d'un autre côté, la grâce qui est l'effet interne du sacrement procède de Dieu seul. Le caractère sacramentel lui-même, qui est un effet interne du sacrement, n'est une force qu'à la manière d'un instrument qui provient de la cause principale qui est Dieu. Mais selon la seconde manière (scil. per modum instrumenti), l'*homme* (le ministre) peut coopérer à l'effet interne du sacrement. Car le ministre, en tant que tel, a le rang d'un instrument (nam eadem ratio est ministri et instrumenti). En effet, l'activité de l'un et de l'autre provient du dehors et a une efficacité interne uniquement en vertu de la cause principale » (S. th., 3, 64, 1).

La *Scholastique* se demanda aussi si quelqu'un peut s'administrer à lui-même un sacrement et répondit négativement. Le ministre et le sujet doivent être deux personnes réellement distinctes. Il n'y a d'exception que pour le prêtre qui se communie lui-même. Cf. cependant le baptême administré à soi-même, § 170.

THÈSE. La validité du sacrement ne dépend pas de l'orthodoxie du ministre. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* définit par rapport au *baptême* : « S. q. d. dit que le Baptême donné même *par les Hérétiques* au Nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, avec intention de faire ce que fait l'Église, n'est pas un *véritable* Baptême : Qu'il soit Anathème » (S. 7, can. 4 : Denz., 860). Il n'y a donc de définition que par rapport au baptême ; mais ce qui vaut pour le baptême doit aussi, de l'avis des théologiens, s'étendre aux autres sacrements. Le ministre hérétique ou schismatique valablement ordonné peut administrer valablement tous les sacrements. La *Pénitence* seule est exceptée par les théologiens, parce que, pour son administration, il faut la juridiction ecclésiastique (Cf. à ce sujet le sacrement de Pénitence, § 197).

Preuve. L'Écriture ne juge que de l'administration *normale* et suppose pour cela les dispositions subjectives parfaites et surtout la foi. Mais nulle part elle ne fait dépendre l'efficacité des sacrements de ces dispositions du ministre. Or, il ressort de raisons théologiques que les sacrements ne dépendent pas des qualités morales du ministre. Et ces raisons théologiques ont leurs racines, comme on l'a montré plus haut (cf. § 159), dans l'Écriture. Par conséquent, notre thèse est contenue virtuellement dans la Révélation.

Les Pères. Le dogme ne fut mis clairement en lumière que dans la polémique sur le *baptême des hérétiques*. Déjà *Tertullien* contestait toute valeur à ce baptême, en s'appuyant sur Eph., 4, 4-6 (De bapt., 15). *S. Cyprien* soutient énergiquement, contre *S. Étienne I^{er}*, le même principe et le défend violemment en se référant à la tradition africaine et à l'interprétation raisonnable de l'Écriture (Ep. 73). Mais *S. Étienne* décida en faisant appel à la Tradition contre *S. Cyprien* : « Si qui a quacumque hæresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod *traditum* est, ut manus illis imponatur in pœnitentiam » (Denz., 46). *Cyprien* critiqua vivement la décision du Pape et chercha à entrer en liaison avec l'Asie Mineure ; il y réussit auprès de l'évêque *Firmilien* (*Cyprien*, Ep. 75). On n'en vint cependant pas à la rupture avec l'Église. *Cyprien* mourut martyr pendant la persécution et les évêques africains se soumirent à la pratique romaine. Dans un ouvrage sur la réitération du baptême (*Liber de rebaptismate*), un auteur inconnu défend la doctrine de l'Église contre *S. Cyprien*. Cependant on discute encore sur la conception de *S. Cyprien*. D'après certains, elle est orthodoxe ; d'après d'autres, il n'attribue au baptême des hérétiques que la valeur cérémonielle, dépourvue de force, du baptême d'eau, qui doit être complété par l'imposition des mains de l'évêque, dans la communication du Saint-Esprit, au moment du retour à l'Église. Cf. le traité du baptême (§ 170).

S. Augustin a plus tard défendu, d'une manière générale, la validité du sacrement administré en dehors de l'Église. Au sujet du baptême des hérétiques et de sa validité, il écrit contre le donatiste *Cresconius*, qui le sommait de donner des preuves bibliques, en se référant à la pratique de l'Église : « Bien que, sur cette affaire, on ne puisse pas citer un exemple certain dans les Écritures canoniques, on peut, sur ce point aussi, faire valoir la vérité de ces Écritures, car nous agissons selon l'usage de l'Église entière dont l'autorité est garantie par l'Écriture. Aussi, comme l'Écriture ne peut pas tromper, celui qui, dans cette question obscure, craint de se tromper n'a qu'à interroger l'Église, laquelle est attestée par l'Écriture sans aucune équivoque » (C. Cresc. Donat., 1, 33 : M. 43, 466).

S. Augustin juge de même sur l'Ordre. Même si celui qui est ordonné se trouve en dehors de l'Église, il peut exercer efficacement son pouvoir sacerdotal, mais ce sera pour sa propre condamnation. Son caractère sacerdotal reste attaché à lui ; il est inamissible, et c'est pourquoi il ne peut pas être réitéré : « De même que le baptisé, quand il se sépare de l'unité, ne perd pas le sacrement de baptême, de même celui qui a été ordonné, quand il se sépare de l'unité, ne perd pas le sacrement de l'administration du baptême (c.-à-d. par conséquent, le pouvoir sacerdotal) » (C. Donat., 1. 1). Dans ce livre, l'Ordre est traité d'une manière complètement analogue au baptême. Cf. encore C. Ep. Parm. 2, 28 : « On ordonne un clerc pour diriger une réunion de fidèles ; supposé que cette réunion n'ait pas lieu, le sacrement de l'ordre reste valablement conféré. Bien plus, lors même qu'en punition de quelque faute ce clerc mériterait d'être interdit des fonctions de son ordre, il conserve toujours le caractère du sacrement et il le portera au jugement dernier ».

Au reste, *S. Augustin* ne met pas du tout les sacrements administrés dans l'Église et ceux qui sont administrés dehors sur le même pied. Il distingue deux effets des sacrements de baptême et d'Ordre : le *caractère* et la *grâce*. Seul le caractère est reçu en dehors de l'Église ; le second effet, la charité, ne peut être conféré que par le sacrement administré dans l'Église.

S. Augustin distingue constamment, dans sa polémique contre les donatistes, une double possession des sacrements : une possession *stérile* et une possession *fructueuse* : « que peuvent donc espérer ceux qui, n'appartenant à l'unité que par jalousie ou par malveillance, sont évidemment privés de la charité, selon la pensée de saint Paul, développée par Cyprien ; et cependant, ils peuvent recevoir et conférer le véritable baptême. « Hors de l'Église, dit-il, point de salut ». Qui pourrait en douter ? Par conséquent, les biens de l'Église, conférés hors de l'Église, ne peuvent rien pour le salut. Mais une chose est de *ne point posséder ces biens*, autre chose est de les *posséder inutilement* » (De bapt. c. Donat., 4, 17, 24).

Les théologiens appliquent également aux autres sacrements le principe établi dans l'Église des Pères, au sujet des sacrements de baptême et d'Ordre reçus en dehors de l'Église. Mais la condition préalable pour qu'on puisse reconnaître de tels sacrements est un *sacerdoce* véritable remontant aux Apôtres, comme c'est le cas dans l'Église grecque schismatique. Léon XIII dut, après un examen minutieux, refuser de reconnaître la validité des Ordres dans l'Église anglicane (Denz., 1963 sq. ; cf. 1685).

Cependant, ce que l'on reconnaît tout d'abord en cas de validité du sacerdoce, c'est seulement la *validité* du sacrement ; on n'affirme pas immédiatement sa pleine efficacité. S. Augustin faisait déjà une distinction importante qui avait échappé à S. Cyprien. L'hérétique *formel* et conscient reçoit bien le sacrement et le caractère, mais il ne reçoit pas la grâce sanctifiante. Quant à l'hérétique *inconscient* qui est de bonne foi, il reçoit aussi la grâce. L'hérétique formel ne la reçoit que lorsqu'il se repent et revient à l'Église.

La *Scolastique* suivit, sur ce point aussi, son maître S. Augustin. Elle se tint, d'une manière générale, à ce principe que seul le *prêtre* administre les sacrements. Cependant, dans la question spéciale de sa coopération elle-même, les opinions divergeaient. On y voyait d'ordinaire plus qu'une coopération extérieure et ministérielle ; puis S. Thomas la réunit au sacrement lui-même dans l'unité physique de la causalité instrumentale. Pourvu que le ministre eût le caractère sacerdotal, on considérait l'administration comme objectivement sûre, si par ailleurs le rite était accompli convenablement. Au sujet de l'administration hérétique, S. Thomas dit, d'une manière absolument générale, sans exclusion de sacrements particuliers, que le ministre n'est qu'un instrument entre les mains du Christ, lequel demeure, de son côté, le principal ministre de ses sacrements. C'est pourquoi les sacrements administrés par les hérétiques sont, eux aussi, *valides*. Mais il distingue, avec plus de précision, le cas où l'incroyance a pour objet le sacrement lui-même et celui où elle a pour objet un autre point de foi. Dans le second cas, l'incroyance ne nuit pas, en soi, à la validité du sacrement ; dans le premier cas, le ministre incroyant doit tout au moins avoir l'intention de faire ce que fait l'Église en administrant un sacrement. Si l'hérétique emploie une fausse formule, le sacrement est alors complètement nul. S'il emploie la forme prescrite, il accomplit le sacrement (*sacramentum tantum*), bien qu'il ne communique pas la grâce (*res sacramenti*). Ce dernier cas s'applique, d'après S. Thomas, aux hérétiques *malveillants*. Car il dit au même endroit : « Le pouvoir d'administrer les sacrements appartient au caractère sacramentel du sacerdoce qui est un caractère ineffaçable. Et ainsi le prêtre excommunié, suspens, déposé, ne perd pas le pouvoir sacerdotal lui-même, mais il perd le droit d'en user. Par

suite, il pèche quand il administre un sacrement : quant au sacrement, il existe dans sa pleine validité. Et celui qui le reçoit pèche et ne reçoit pas ainsi la chose ou l'effet du sacrement ; à moins qu'il n'y ait *ignorance* de sa part » (S. th., 3, 64, 9). Cette ignorance peut exister chez le prêtre lui-même, s'il ne s'est pas séparé lui-même de l'Église, mais est né, a été élevé et ordonné dans l'hérésie ou le schisme, comme c'est le cas, par ex., de l'Église grecque. De fait, l'Église reconnaît, elle aussi, tous les sacrements administrés valablement en dehors d'elle ; elle manifeste ainsi sa foi à leur valeur objective, par la pratique.

Il faut encore remarquer que tous les prêtres ne peuvent pas administrer tous les sacrements et que quelques-uns ne sont administrés que par l'évêque. Cette ordonnance vaut également pour les sacrements administrés en dehors de l'Église. Cf. cependant chaque sacrement en particulier.

THÈSE. Pour la validité de l'administration, la dignité morale du ministre n'est pas requise. De foi.

Explication. Cette thèse a été définie d'une manière tout à fait générale par rapport à tout sacrement. Le concile de Trente déclare : « S. q. d. que le Ministre du Sacrement qui se trouve *en péché mortel*, quoique d'ailleurs il observe toutes les choses essentielles qui regardent la confection, ou la collation du Sacrement, ne fait pas, ou ne confère pas le Sacrement : Qu'il soit anathème » (S. 7, c. 12) : Denz., 855). Cette décision mettait fin à une vieille erreur qui, depuis Tertullien et les montanistes, a toujours été renouvelée par les *rigoristes* et, en dernier lieu, par *Wiclef et Huss*. Le dogme n'entend pas enseigner que la moralité du ministre est indifférente ; au contraire, l'Église oblige gravement le ministre à posséder cette moralité et sait très bien que le ministre lui-même tire de nombreux avantages *accidentels* d'une administration digne.

Preuve. Le Christ et les Apôtres ont supposé en général les dispositions morales du ministre. Mais nulle part ils n'ont fait dépendre de ces dispositions l'efficacité du sacrement. Le Christ sait qu'il y a des indignes qui, en son nom, ont prophétisé et chassé le démon (Math., 7, 22). S. Paul enseigne aux Corinthiens : « Ce n'est pas celui qui plante qui est quelque chose, ni celui qui arrose, mais celui donne la croissance, Dieu » (1 Cor., 3, 7). « Qu'est donc Apollo, qu'est Paul ? Des serviteurs de celui à qui vous croyez » (1 Cor., 3, 4 sq.). « Est-ce que par hasard Paul a été crucifié pour vous ? » (1 Cor., 1, 13).

Les Pères. Dans la lutte contre les *donatistes*, qui n'admettaient pas la consécration de Cécilianus de Carthage, parce que son consécrateur, Félix d'Aptunga, était un « traditor », S. Augustin apporta les vraies raisons théologiques pour la solution de la question. Il réfuta les objections donatistes tirées de l'Écriture (Lév. 19, 2 ; Jér., 2, 13 ; Prov., 9, 18 ; Ez., 36, 25 ; Ps. 140, 5 ; Jean, 9, 35 ; Luc, 11, 32 ; 1 Jean, 2, 18), il leur opposa des preuves bibliques proprement dites (1 Cor. 1, 3 ; 3, 6. Jean, 1, 33) et fit ressortir que, d'après l'Écriture, c'est le *Christ* qui baptise ; que ce soit Jean ou Paul ou Pierre ou Judas qui le fasse, c'est en définitive une action du Christ (In Joan., 5, 18). Personne ne pourrait, dit avec raison S. Augustin, porter un jugement certain sur la moralité intérieure du ministre. Si, par ailleurs, on ne considère comme nécessaire et suffisant qu'une justice *extérieure*, on enlève au principe tout entier son importance et sa force. Il est donc complètement insoutenable. La

nourriture saine, dit-il, est toujours utile, qu'elle soit mangée dans un plat d'or ou dans un plat de terre. « Nous sommes bons, nous sommes ministres ; nous sommes mauvais, nous sommes ministres ». Mais, bien entendu, cela n'est pas indifférent pour le prêtre : « Mais *bons et fidèles ministres, véritables ministres* » (Morin, p. 150).

S. Cyprien et ses partisans avaient allégué deux arguments contre la validité des sacrements administrés hors de l'Église, contre le ministre hérétique ou indigne : 1° « Personne ne donne ce qu'il n'a pas ». S. Augustin répond : « C'est le Christ qui baptise » (que le ministre soit Pierre ou Judas) ; 2° « Extra Ecclesiam non potest recipi gratia Spiritus Sancti vel caritas ». S. Augustin répond : « le bienheureux Cyprien... ne sut pas distinguer le sacrement de son effet ou de son usage » (De bapt. c. Donat., 6, 1, 1). Cela était plus clair que les raisons que S. Étienne 1^{er} exposait contre S. Cyprien en se référant à la valeur constante de la formule trinitaire (Denz., 47).

C'est dans le sens d'Augustin et de son temps que décida plus tard le Pape *Nicolas 1^{er}* (+ 867). A une question des Bulgares il répondit que le baptême administré par des *Juifs* et des *païens* est administré valablement s'ils emploient la forme convenable (Denz., 335). Il décide à ce propos qu'on n'a pas à s'inquiéter de la qualité morale du prêtre tant qu'il n'a pas été déposé par l'évêque. Il emploie ensuite, pour expliquer le dogme, une image utilisée déjà par Anastase II (+ 498) : De même que les rayons du soleil ne sont pas souillés en tombant dans un cloaque, de même les sacrements divins ne peuvent pas l'être par des ministres mauvais (Denz., 169).

Comme *raison théologique*, S. Thomas fait valoir que le prêtre n'agit que comme cause instrumentale et demeure, par conséquent, dépendant de Dieu, lequel peut accomplir ses œuvres même par le moyen de ministres morts spirituellement, pourvu que le sacrement en soi soit administré comme il faut (S. th., 3, 64, 5 ; cf. 2, 2, 39, 3).

Au *Moyen-Age*, les *Albigéois* et les *Vaudois* reprirent les anciens principes rigoristes. Mais Innocent III (+ 1216) les condamna (Denz., 424) ; Jean XXII (+ 1334) condamna des opinions semblables des *fraticelles* (Denz., 488), et le Concile de Constance reprouva les propositions de *Wiclef* et de *Huss* (Denz., 584, 672).

Au sujet de l'*Ordre*, il y eut, jusqu'à l'époque de la Scolastique, même parmi les théologiens, beaucoup d'incertitude. On procéda souvent à des *réordinations*, quand l'Ordre avait été conféré par un évêque hérétique, schismatique ou simoniaque. Tout cela se fit pour des raisons de politique religieuse et parce qu'on subissait encore l'influence des idées exprimées déjà par S. Cyprien : « Mais comment celui-là pourrait-il purifier et sanctifier l'eau, qui est lui-même impur ? » (Ep. 69, 8). « Personne ne peut donner ce qu'il n'a pas. » Et pourtant ces principes ne valent que d'une manière générale et dans le domaine naturel : là encore ils ne valent pas toujours ; autrement un médecin malade ne pourrait guérir personne. Mais ils n'ont aucune valeur dans l'ordre surnaturel, quand Dieu lui-même est la cause principale de l'action et que le ministre n'est qu'un instrument.

L'administration *indigne* est jugée par la théologie morale avec S. Thomas comme un péché grave, parce qu'elle est une offense faite à Dieu et déshonore subjectivement le sacrement (S. th., 3, 64, 6). Pour l'administration en cas de *nécessité* urgente, les théologiens recommandent de produire un acte de contrition parfaite. Cependant, pour la

célébration de l'*Eucharistie*, le Concile de Trente exige, en cas de péché mortel, la *confession* (S. 13, can. 11 ; cf. c. 7). En cas de nécessité, il est également permis de *recevoir* un sacrement d'un ministre indigne (Trid., S. 14, c. 7). C'est déjà ainsi que juge S. Augustin (De bapt., 1, 2 sq.).

THÈSE. Pour l'administration valide des sacrements, le ministre doit avoir, en plus des pouvoirs, l'intention de faire comme fait l'Église. De foi.

Explication. Comme les *Réformateurs* ne voyaient dans les sacrements que des moyens d'exciter la foi, l'intention du ministre leur était indifférente. C'est pourquoi le Concile de Trente définit : « S. q. d. que l'intention, au moins celle de faire ce que l'Église fait, n'est pas requise dans les Ministres des Sacrements, lors qu'ils les font, et les confèrent : Qu'il soit Anathème (S. 7, can. 11 : Denz. 854 ; cf. 424, , 672, 695). L'intention est l'acte de *volonté* déterminé d'atteindre un certain *but* par un certain moyen, comme, par ex., d'obtenir la guérison en prenant une médecine (S. th., 1, 2, 12, 1 et 4). Le ministre doit avoir l'intention précise de *faire* par son action ce que fait l'Église quand elle entreprend la même action. C'est par l'intention que le ministre s'unit au Christ et à l'Église et que son action devient une action sacramentelle et surnaturelle. Il se fait alors consciemment et librement cause instrumentale dans la main du Christ ; car « C'est le Christ qui baptise », dit S. Augustin. On ne doit pas confondre l'intention avec l'attention qui est un acte de *l'intelligence* qui suit et remarque l'administration dans ses détails.

Preuve. L'Écriture ne mentionne pas formellement l'intention. Mais notre thèse ressort de la mission qu'a donnée le Christ d'administrer les sacrements, par ex. le Baptême, l'Eucharistie. En effet, on ne peut pas remplir cette mission par un accomplissement accidentel ou arbitraire du rite extérieur ; on ne peut le faire qu'en s'appropriant de quelque manière l'intention du Christ. S. Paul dit : « Que chacun nous tienne pour les serviteurs du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. » (1 Cor., 4, 1). Or le serviteur doit vouloir faire ce que le maître lui commande. Maître et serviteur doivent, par la même intention, ne faire pour ainsi dire qu'une *personne*. Les *Actes des Apôtres* racontent plusieurs fois que les disciples administraient le baptême « au nom de Jésus », c.-à-d. d'après l'ordre et l'intention de Jésus. De même ils rattachent la rémission des péchés à son nom (Act. Ap., 2, 38 ; Jacq., 5, 14) et célèbrent l'Eucharistie en mémoire de lui (1 Cor., 11, 25).

Les Pères. Dès le début, on supposait l'intention convenable, toutes les fois que l'action extérieure était accomplie comme il faut. Le premier qui fasse allusion à l'intention est S. Augustin. Il examine la question de la validité du baptême administré « par plaisanterie et d'une manière mimique » ; il ne veut pas donner de décision définitive et préfère attendre le jugement d'un concile général (De bapt., 7, 53, 102 : M. 43, 242 sq.).

La *Scolastique* reprit la question que les Pères avaient laissée en suspens et essaya de la résoudre. Cela n'alla pas, au début, sans divergences d'opinions. D'après les recherches de *Gillmann*, qui se rapportent aux théologiens et aux canonistes, presque toutes les opinions possibles furent représentées dans la Scolastique primitive. La question de l'intention du ministre se mêla à celle de l'intention du sujet. Naturellement c'est l'intention du ministre qui entre surtout en ligne de compte à l'occasion du baptême et de la consécration ; on

examine celle du sujet à propos du baptême, de l'ordination et du mariage. C'est par rapport à ces sacrements que la question est d'ordinaire discutée entre les auteurs. Hugues de Saint-Victor (+ 1141) a de bonne heure une conception correcte : il exige d'une manière générale l'intention, repousse les opinions opposées et fonde, comme aujourd'hui, la nécessité de l'intention sur cette raison que l'œuvre du service de Dieu doit se faire d'une façon raisonnable ; mais après lui les avis sont parfois très différents.

Au sujet du contenu de l'intention exigée, on trouve pour la première fois chez Petrus Cantor (+ 1197) les linéaments de la formule postérieure : « l'intention de faire ce que l'Église fait ». Guillaume d'Auxerre (+ vers 1231), dans sa « Summa aurea » qui appartient déjà à l'époque de transition qui mène à la haute Scolastique, déclare au sujet du baptême : « Si *nullus crederet*, tamen si aliquis uteretur *forma* debita verborum et *haberet intentionem faciendi quod facit Ecclesia* (ici le terme « Église » est pris dans un sens indéterminé) baptismus esset. »

La *haute Scolastique*, là encore, pouvait prendre possession d'un héritage ferme du passé et n'avait qu'à lui donner une expression plus précise et à le fonder sur de bonnes raisons. La doctrine de l'intention est, en général, la même chez tous, malgré des différences dans l'explication des détails. Alexandre signale que c'est l'intention qui fait, de l'administration, un acte raisonnable. S. Bonaventure remarque que c'est elle qui unit la matière et la forme et les rapporte à leur vraie fin. S. Thomas indique que l'intention fait du signe en soi indéterminé, un signe sacramentel, soumet le ministre au Christ, la cause principale, et le met à sa disposition. Le ministre est mû par Dieu pour qu'il se meuve lui-même, reçoive en lui l'action divine et la communique (S. th., 3, 64, 8). « L'intention bouffonne ou moqueuse exclut la première espèce de droiture qui rend le sacrement valide » (3, 64, 10 ad 2).

De ce qu'on vient de dire, il résulte que tous ceux qui ne peuvent pas avoir l'intention requise, parce qu'ils ne *peuvent* pas accomplir un acte vraiment humain (enfants qui n'ont pas l'âge de raison, déments, personnes sans connaissance, personnes ivres), comme tous ceux qui ne *veulent* pas se faire de quelque manière les instruments du Christ et de son Église, ne peuvent pas être ministres d'un sacrement.

Ce texte de Luther caractérise sa manière de voir sur l'intention : « S'il était possible que quelqu'un se confesse sans contrition ou bien qu'un prêtre par légèreté ou en plaisantant l'absolve, si bien qu'il croie être absous, il serait certainement absous. » Ed. Clemen 2, 95.

Nature de l'intention. On peut considérer l'intention d'après son aspect subjectif comme d'après son aspect objectif.

A) Du point de vue *subjectif*, les théologiens distinguent l'intention actuelle, virtuelle et habituelle : 1° L'intention actuelle est le dessein, conçu auparavant et persistant pendant l'action, d'accomplir le sacrement, uni à l'attention portant sur tous les éléments de l'action ; 2° L'intention *virtuelle* a bien été formée auparavant, mais elle ne persiste pendant l'administration que dans sa *vertu* de telle sorte que l'on peut considérer l'action comme émanant d'elle ; 3° L'intention est *habituelle* quand l'acte de volonté correspondant a bien été produit avant, mais n'existe plus et ne persiste pas pendant

l'administration, sans avoir non plus été formellement révoqué, de telle sorte que cette intention n'exerce aucune influence efficace sur l'action.

Il ne peut être question, dans l'administration des sacrements, que de l'intention actuelle et virtuelle. La première est sans doute désirable, mais en raison de la difficulté qu'elle comporte, les théologiens se contentent de la seconde.

B) Du point de vue *objectif*, ou d'après son *contenu*, l'intention doit tout au moins contenir la volonté de *faire ce que fait l'Église*, car cela est expressément exigé par la définition ecclésiastique.

Les théologiens essaient d'expliquer avec plus de détails cette décision générale. Ils excluent seulement l'administration faite « par plaisanterie », comme dans le cas qu'on raconte, sans garantie, de l'enfance de l'évêque Athanase (Schanz, 173), mais que les scolastiques ont discuté sérieusement (Roland, *Gietl*, 205 sq. ; *Gillmann*, Intention, passim). Ils exigent, en général, une intention sérieuse du ministre. Cette intention doit avoir pour but de *faire ce que fait l'Église*. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle ait comme but précis d'envisager l'effet particulier du sacrement. Ensuite, par « Église », il n'est pas nécessaire non plus d'entendre l'Église catholique ; il suffit de se représenter d'une manière générale l'Église du Christ. Le ministre n'est obligé de croire ni à cette Église ni à ses sacrements. Cela a déjà été examiné plus haut (§ 162). En tant que *positive*, l'intention doit tendre à appliquer la matière et la forme au sujet, de telle sorte que l'action sacramentelle qui en résulte soit vraiment reconnaissable.

S. Thomas : « Par conséquent comme il n'est pas nécessaire pour la perfection des sacrements que le ministre ait la *charité*... de même il n'est pas nécessaire qu'il ait la *foi* pour que le sacrement soit valide » (S. th., 3, 64, 10). Même quand l'incroyance a pour objet le sacrement lui-même, pourvu que le ministre sache que, par le rite qu'il accomplit, l'Église « veut administrer le sacrement », il peut sans aucun doute avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, même s'il pense personnellement que l'Église a tort et que ce qu'elle fait est nul. Et une telle intention suffit (S. th., 3, 64, 9).

Intention interne ou intention externe. Schanz dit, au sujet de la controverse concernant l'intention interne et l'intention externe, qu'elle tend, en dernière analyse, à savoir si une administration faite avec une hypocrisie interne est encore valide. Mais une action mensongère n'est pas une administration de sacrement. Les partisans de l'intention interne exigent que le ministre ne se contente pas d'accomplir l'action extérieure, mais encore qu'il la *veuille intérieurement* comme une action sainte, religieuse, sacramentelle. Par contre, les partisans de l'intention externe estiment suffisant que le ministre accomplisse l'action sacramentelle d'une manière convenable, alors même que ses dispositions intérieures seraient indifférentes et même négatives, si bien qu'il ne voudrait pas accomplir le rite religieux professé dans le christianisme (intent. *mere externa*). Un des principaux tenants de l'intention externe fut le dominicain *Ambrosius Catharinus* (+ 1553). Il eut beaucoup de partisans au 18^{ème} siècle. Mais aujourd'hui, la plupart des théologiens défendent, avec raison, l'intention interne (Specht, 2, 183 sq.).

Pour écarter les *troubles* que pourraient éprouver ceux qui reçoivent les sacrements, les théologiens font remarquer qu'en dernière analyse c'est le Christ qui administre les sacrements et que l'Église supplée les déficiences possibles du ministre. *Schanz* écrit : « Il faut, dans les cas de nécessité comme dans toute l'œuvre du salut, tenir compte de la sagesse et de l'amour de Dieu, qui ont trouvé une expression formelle dans le « supplet Ecclesia ») (p. 183). « Le ministre du sacrement agit au nom de toute l'Église, dont la foi supplée à ce qui manque à la foi du ministre » (S. th., 3, 64, 9). Dans les paroles (extérieures) que prononce le ministre, s'exprime l'intention de l'Église et cette intention suffit pour l'accomplissement du sacrement, quand le contraire n'a pas été manifesté d'une manière expresse et discernable de la part du ministre ou du sujet (S. th., 3 ; 64, 8 ad 2). A ceux qui, pour la tranquillité des consciences, voudraient se contenter de l'intention externe, *Stentrup* répond qu'il faut s'en tenir à l'intention interne, mais qu'il faut en appeler à l'efficacité de la cause principale plutôt qu'à celle de la cause seconde, par conséquent au Christ et au Saint-Esprit qui sont présents dans l'Église tous les jours jusqu'à la fin du monde. « Dato igitur, solis causis secundis consideratis, ancipites hærere nos de ministrorum intentione ideoque de valore ordinationum posse, omnis tamen dubitatio præciditur, si animum ad principem causam erigamus. » Puis il rappelle qu'en dehors de la certitude stricte, métaphysique et physique, il y a encore une certitude morale qui exclut tout doute prudent (De sacram. in genere (1888), 112 sq.).

Disons encore que l'intention doit être *déterminée* « quoad materiam » (dans l'Eucharistie) et « quoad personas » (dans les autres sacrements). Et enfin elle doit être *absolue*, sans condition et appliquée à l'acte d'administration *actuel* ; car ce n'est que de cette façon que l'*unité* du signe et de l'intention sera réalisée. Si l'on fait dépendre l'administration d'une circonstance qui ne se produira que dans l'*avenir*, l'administration est invalide. Si, par contre, on la fait dépendre d'une condition qui se trouve dans le *passé* ou dans le *présent* l'administration est valide si la condition est actuellement remplie, elle est invalide si la condition n'est pas remplie. Une administration avec une « intentio de futuro » est toujours nulle, car dans l'avenir le sacrement n'a plus d'être et dans le présent il lui manque l'intention. Il en est du sacrement comme de tout être : il ne peut agir que là où il existe, ni avant ni après.

La nature particulière du *mariage* qui est un contrat bilatéral, fait que les contractants peuvent lier leur consentement (intentio) à une « condition suspensive » *de futuro*. Dans ce cas, l'effet sacramentel du contrat n'a lieu que dans l'avenir avec l'accomplissement de la condition, *ou bien* l'acte entier est invalide, précisément parce que la condition ne se réalise pas. Si avant la réalisation de la condition se produit une « copula carnalis » librement voulue, elle supprime la condition et opère « ipso facto » le mariage complet. Cf. Droit matrimonial.

Remarque. En général, chacun doit administrer et recevoir les sacrements dans son rit. (C. J. C., 733, § 2. Cf. cependant can. 851, § 2 et can. 866).

§ 163. Le sujet des sacrements

Concernant le sujet des sacrements, l'Église a eu rarement l'occasion de se prononcer. On peut cependant établir et fonder théologiquement les thèses suivantes.

Ne peut être sujet des sacrements qu'une personne humaine dans l'état de vie. Les anges, les défunts, les créatures sans raison ne peuvent pas recevoir de sacrement.

La preuve se trouve dans la notion du sacrement qui est un moyen de grâce destiné à l'homme sur cette terre. Les anges n'appartiennent pas à l'Église de la terre. Les morts ne peuvent pas recevoir de sacrement, car l'âme qui reçoit la grâce n'est plus là. Si le zèle pieux des chrétiens a administré même à des morts le baptême (cf. 1 Co., 15, 29 ; Tertull., De resurr., 48) et, pendant longtemps, l'Eucharistie également, cela s'est fait contre la volonté de l'Église et, pour ce qui est de l'Eucharistie, malgré les interdictions répétées des conciles. (Cf. Héfélé, 2, 52 ; 3, 41, 547). Les *indulgences* et le *sacrifice de la messe* ne sont pas des sacrements, mais sont appliqués par mode de suffrage aux trépassés ; nous n'avons donc pas à en parler ici. Les créatures sans raison ne peuvent pas recevoir la grâce (cf. ci-dessus § 114) parce qu'il leur manque l'aptitude pour cela et parce que leur fin étant purement naturelle, le sacrement serait sans but. La Scolastique s'est tourmentée inutilement en se posant ce problème : Que recevrait une bête si elle mangeait une hostie consacrée ? On répondait : Elle ne recevrait pas le corps du Seigneur, mais les accidents du pain (Alanus). Il y a des problèmes absurdes et on n'en a que trop posé.

Tous les hommes ne peuvent pas recevoir tous les sacrements.

Toutes les personnes humaines peuvent recevoir le *baptême* et ensuite la *Confirmation* et l'*Eucharistie*. Les quatre derniers sacrements sont liés à des conditions *morales* et *physiques* déterminées que l'on examinera en détail à propos de chaque sacrement. La Pénitence a été établie pour l'état de *péché* et l'extrême-onction pour la *maladie*. L'Ordre ne peut être reçu que par des personnes de sexe masculin et le mariage que par des personnes qui possèdent les aptitudes physiques pour cela. Cf. les sacrements en particulier.

Pour la validité de la réception, l'intention de recevoir le sacrement est nécessaire.

La *preuve* réside déjà dans ce fait qu'un sacrement ne peut pas être imposé ; il doit être reçu librement et pour cela il faut, de quelque manière, une intention positive. D'après le Concile de *Trente*, la justification a lieu « par la libre acceptation de la grâce et des dons. » (S. 6, c. 7). Certains sacrements imposent des obligations *spéciales*, comme l'Ordre et le mariage. Le baptême peut être administré à des enfants qui n'ont pas encore la raison et qui sont incapables d'intention, parce qu'il n'impose que les devoirs généraux du chrétien. Pour les autres sacrements, on n'exige qu'une intention *générale*. Nous devons réserver les détails pour l'étude spéciale des sacrements.

Pour la réception valide, ni la foi orthodoxe, ni les dispositions morales ne sont nécessaires.

La *preuve* se trouve dans ce qu'on a dit plus haut (§ 162) sur l'administration en dehors de l'Église. En cas de « bonne foi » (*bona fides*), le sacrement opère la grâce ; faute de dispositions morales (*fictio*), il ne produit que le caractère et n'opère la grâce que lorsque l'« obex » est écarté. Il n'est permis d'administrer les sacrements aux hérétiques et aux schismatiques que lorsqu'ils ont abjuré leurs erreurs et se sont réconciliés avec l'Église (C. J. C. can. 731, § 2) ; quand ils sont sans connaissance et qu'on peut supposer qu'ils

renonceraient maintenant à leurs erreurs, on peut leur donner *sous condition* l'absolution et l'extrême-onction.

Pour la réception digne des sacrements, les dispositions morales du sujet sont nécessaires.

Le Concile de *Trente* enseigne expressément l'efficacité objective des sacrements, mais il demande aussi des dispositions *positives* pour leur réception. Cela a déjà été exposé dans le traité de la grâce (ci-dessus § 127 sq.). Le Concile de *Trente* fait dépendre l'effet de grâce du sacrement, de l'éloignement ou de l'absence de l'« obex ». Les théologiens distinguent un « obex » *physique* (obex sacramenti) et un « obex » *moral* (obex gratiæ). Le premier empêche l'existence du *sacrement*, le second, la *production de la grâce* par le sacrement. Le premier rend le sacrement invalide, le second rend la réception du sacrement objectivement illicite et, quand le sujet en a conscience, sacrilège. Il n'est question ici que de l'« obex » qui s'oppose à la grâce. Il consiste, pour les sacrements des morts, dans le défaut de contrition et, pour les sacrements des vivants, dans l'absence de grâce sanctifiante.

Quand un sacrement a été reçu avec un « obex », l'effet de grâce ne se produit qu'après l'éloignement de cet « obex », alors le sacrement revit (reviviscentia sacramenti).

On trouve déjà, chez S. Augustin, sinon l'expression au moins la chose. Sa doctrine du « character indelebilis » (p. 243) doit expliquer la « reviviscentia sacramenti » au cas où le sacrement a été reçu sans pénitence (il écrit d'après Sag., 1, 5 : « ficte » ou bien en dehors de l'Église). S. Thomas écrit : « Le sacrement de baptême est l'œuvre de Dieu et non de l'homme. C'est pourquoi ce n'est pas une œuvre morte dans celui qui dissimule et qui reçoit ce sacrement sans la charité (S. th., 3, 69, 10 ad 1). La condition préalable pour la reviviscence, c'est l'administration *valide*. Alors le sacrement a déjà reçu dans l'homme son être surnaturel, mais n'a pu, en raison du « verrou », exercer son effet complet dans l'âme et y a seulement imprimé le caractère. Par suite, dans son être physique, il est déjà disparu, mais dans son effet prochain (s. et res), il existe encore dans l'âme. Dans cette production du caractère réside un droit concédé à la grâce correspondante et il suffit d'écarter le « verrou » pour que le caractère opère son effet et entraîne après lui la grâce. Certains théologiens admettent aussi une reviviscence pour l'*extrême-onction* et le *mariage*, parce que, à certains égards, ces sacrements ne peuvent être reçus qu'une fois et que le sujet perdrait à jamais l'effet sacramentel si cet effet ne devait pas se produire en raison de la pénitence ultérieure et de l'éloignement de l'« obex ». Cependant il est assez difficile d'expliquer théologiquement cette reviviscence, à moins d'admettre, avec certains théologiens, comme effet sacramentel prochain (s. et res), un « quasi-caractère ». Il est absolument impossible de concevoir une reviviscence pour la Pénitence et on ne le peut guère pour l'Eucharistie. Quand on reçoit ces sacrements d'une manière indigne, on les reçoit aussi d'une manière invalide. Cela est certain pour la Pénitence. Pour l'Eucharistie, on pourrait songer à une reviviscence tant que les saintes Espèces ne sont pas corrompues.

La question de l'administration du baptême *sous condition* aux enfants trouvés a déjà été examinée par la Scolastique primitive, qui s'est prononcée pour l'affirmative en se référant à S. Léon 1^{er} (Roland, Gietl, 208).

Synthèse. L'administration et la réception d'un sacrement peuvent être : 1° Valides, quand du côté du ministre comme du côté du sujet se trouve tout ce qui appartient à l'essence du sacrement ; 2° Invalides quand il y a un « defectus » ; 3° Licites quand des deux côtés on observe toutes les prescriptions du Christ et de l'Église à ce sujet ; 4° Dignes quand, chez le ministre comme chez le sujet, se trouvent les dispositions nécessaires. Un « defectus » ici est ordinairement un péché grave, à moins qu'il n'y ait des « causes excusantes ». Les dispositions du sujet seront examinées à propos de chaque sacrement. Du ministre il est exigé : 1° L'état de grâce ; 2° L'observation des rites, d'après le rituel ecclésiastique ; 3° L'autorisation d'administrer (sauf cas de nécessité) ; 4° L'exemption de censures. Le ministre officiel est obligé « sub gravi » d'administrer les sacrements « rationabiliter petentibus » et même, éventuellement, la Pénitence et l'extrême-onction, en s'exposant au danger de mort. Cf. Théologie pastorale. - *Le plus ancien rituel* pour l'administration des sacrements se trouve dans l'ordonnance ecclésiastique dite égyptienne.

L'ensemble de la législation concernant les sacrements a été confiée par Pie X à la « Congrégation des sacrements » créée par lui. Sont exceptées les questions de foi et de mariage, qui sont du ressort de la S. Congrégation du Saint-Office et les questions rituelles qui relèvent de la Congrégation des Rites (Cf. C. J. C., can. 249).

§ 164. L'institution des sacrements par le Christ et leur nombre septénaire

A consulter : *Bittner*, De numero sacramentorum septenario (1859). *Schanz*, 192 sq. *Pourrat*, 232 sq. *Sertillanges*, Les sept sacrements de l'Église (1911). *E. Dhanis*, Quelques anciennes formules septénaires des sacrements (Rev. d'hist. eccl., 1930, 578-608). *Hahn* (protest.), Doctrinæ romanæ de numero sacramentorum rationes historicæ (1859).

THÈSE, Le Christ, en vertu de son pouvoir divin, a institué tous les sacrements de la Loi nouvelle. De foi.

Explication. D'après leur notion même, les sacrements ne peuvent être institués que par Dieu. Bien que des hommes puissent ordonner des signes religieux, Dieu seul peut y unir sa grâce. Il est l'auteur proprement dit du sacrement (auctor principalis) ; lui seul a le pouvoir d'ordonner des sacrements (potestas principalis). Le Christ possède cette puissance, absolument, comme Dieu. Mais, en tant qu'homme, il a *mérité* les sacrements et, par suite, possède sur eux une puissance d'autorité (p. auctoritatis) ou d'excellence (p. excellentiæ). Il a institué les sacrements comme homme en vertu de la puissance divine.

Le Concile de *Trente* définit, contre les protestants qui voulaient voir dans la plupart des sacrements une « invention humaine » : « S. q. d. que les Sacrements de la nouvelle Loi n'ont pas été tous institués par notre Seigneur Jésus-Christ... Qu'il soit anathème (S. 7, can. 1 : Denz., 844). Au sujet de l'Eucharistie et de la Pénitence, le Concile affirme encore spécialement l'institution par le Christ (S. 13, c. 2 ; S. 14, c. 1 : Denz., 875, 894) ; de même pour l'Extrême-Onction (S. 14, can. 1 : Denz., 926). Une conception apparentée à celle des protestants est la conception *moderniste*. D'après les modernistes, les sacrements sont apparus plus tard dans l'Église, comme une évolution historique tirée de la pensée générale du Christ : « Les sacrements tirent leur origine de ce que les Apôtres et leurs

successeurs ont interprété une certaine idée du Christ, sous l'influence mouvante des circonstances et des événements » (Lamentabili, prop. 40 : Denz., 2040 ; cf. prop. 39).

Preuve. Il suffit ici de quelques éléments généraux de preuves : les preuves particulières seront apportées pour les sacrements particuliers. On ne doit pas attendre de l'*Écriture* un jugement d'ensemble attestant que tous les sacrements ont été institués par le Christ. Les sacrements sont attestés chacun en particulier, il n'y a pas de jugement systématique. Mais le Christ a remis aux Apôtres l'Église constituée et complète dans ses institutions essentielles, afin qu'ils l'administrent et non afin qu'ils la fondent ou l'achèvent. C'est bien ainsi d'ailleurs que les Apôtres l'ont compris ; ils se sont considérés comme les « dispensateurs des mystères de Dieu » (1 Cor., 4, 1) et non comme des gens chargés d'améliorer une institution ; dans tous les points importants, ils se réfèrent au Christ. « Car personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé, lequel est Jésus-Christ » (1 Cor., 3, 11).

Les Pères. Étant donnée leur conception *large* des sacrements, ils ne devaient pas examiner spécialement l'institution par le Christ. Bien entendu, ils ramènent les sacrements principaux au Christ. C'est ce que nous verrons plus tard en détail. Au sujet du baptême, *S. Augustin* dit que le Christ aurait pu, sans doute, le faire instituer par des hommes. « Mais il ne voulait pas qu'un homme mette sa confiance dans un homme » (In Joan., 5, 7).

De même, la *Scolastique* insista très peu, avant *S. Thomas*, sur l'institution par le Christ. Au sujet de *Guillaume d'Auvergne* (+ 1149), *Ziesché* porte ce jugement : « De tout l'exposé une chose ressort avec certitude, c'est que les sacrements doivent leur origine de quelque façon à une ordonnance divine, car personne, pas même l'Église, ne peut par soi-même disposer des trésors de grâce de Dieu... Nulle part Guillaume n'entre dans plus de détails. » (P. 19). Quelques scolastiques eurent à ce sujet des idées peu claires. On jugeait d'une manière sûre par rapport au baptême et à l'Eucharistie. Quant au mariage et à la Pénitence, *P. Lombard* les trouvait déjà dans l'ancienne Loi. Cela n'est pas inexact, si l'on considère le mariage comme une institution naturelle et la pénitence comme une vertu. Quant à l'Ordre et à l'Extrême-Onction, il voudrait les rapporter aux Apôtres. *Alexandre de Halès* (+ 1245) pense que la Confirmation a été instituée dans son signe extérieur à un Concile de Meaux (829) et l'a été « sous la motion du Saint-Esprit ». Au sujet de l'Extrême-Onction, de la Pénitence et de l'Ordre, il juge comme *P. Lombard*. *Petrus Cantor* (+ 1197) et *Jacques de Vitry* (+ 1240) font dériver l'imposition des mains, dans la Confirmation, des Apôtres, et l'onction, de l'Église (Cf. Gillmann, Guillaume d'Auxerre, 22).

S. Albert et *S. Thomas* soutiennent pour tous les sacrements l'institution par le Christ. *S. Thomas* dit : « Comme toute la vertu du sacrement provient de Dieu seul, il en résulte que Dieu a institué tous les sacrements » (S. th., 3, 64, 2). Et comme le Christ est l'*Homme-Dieu*, il pouvait comme Dieu instituer les sacrements, mais comme Homme il en est la cause méritoire et instrumentale et le ministre principal, qui a sur eux un pouvoir d'excellence (S. th., 3, 64, 3). (Cf. *Schanz*, 112 sq.).

Dans la théologie *posttridentine*, les théologiens sont unanimes pour affirmer que tous les sacrements ont été institués par le Christ. On ne différait d'avis que sur la question de

savoir s'ils avaient été établis dans les détails, quant aux parties intégrantes *extérieures*, la matière et la forme (in specie), ou bien si le Christ n'en a institué quelques-uns que d'une manière générale (in genere), laissant à ses Apôtres le soin de préciser le signe extérieur. Les deux opinions sont représentées par des théologiens considérables. Pour l'opinion la plus rigide, on cite S. Bellarmin, Vasquez, Becanus, etc. ; pour l'opinion plus large, Dom. Soto, Suarez, Estius, Tournely, Gotti, etc. Or il semble qu'il serait difficile de prouver d'une manière apodictique que la détermination de la matière et de la forme de tous les sacrements doit être ramenée au Christ. *Schanz* juge à ce sujet : « A l'exception du baptême et de l'Eucharistie, on ne peut pas établir par l'Écriture une ordonnance spéciale du Christ. De même, la Tradition n'est pas unanime dès le commencement » (P. 114). *Billot* est du même avis (3^e éd., 1, 161). Nous examinerons de plus près cette question à propos de chaque sacrement.

L'explication *moderniste* des sacrements est exactement conforme à celle de la *théologie libérale*. D'après Hamack, qui ne fait pas même remonter le baptême au Christ, l'Église a elle-même institué tous les sacrements et les a habilement adaptés à toutes les situations particulières des fidèles. D'après *Loisy*, c'est absolument de cette manière que les choses se sont passées ; seulement l'évolution n'est pas achevée, mais elle est dans un flux et un progrès perpétuels. « Sans programme fait d'avance, une institution a pris vie, qui enveloppe l'homme d'une atmosphère divine et qui, sans aucun doute, par l'harmonie interne de toutes ses parties et par son influence puissante, représente la plus admirable création qui soit jamais sortie spontanément d'une religion vivante. L'époque où l'Église a fixé le nombre des sacrements n'est qu'un stade particulier de cette évolution et n'en caractérise ni le commencement ni la fin. Le point de départ est celui qu'on a déjà indiqué, c'est-à-dire le baptême de Jésus et la Cène ; la fin n'est pas encore venue, car l'évolution sacramentelle, qui dans son ensemble suit la même marche que l'Église elle-même, ne peut cesser qu'avec celle-ci. » (Évangile et Église (1904), 169 sq.).

THÈSE. Il y a sept sacrements de la Loi nouvelle. De foi.

Explication. Dans le même premier canon, dans lequel le Concile de *Trente* définit l'institution des sacrements par le Christ, il enseigne aussi leur nombre septénaire en déclarant : « S. q. d. que les Sacrements de la nouvelle Loi n'ont pas été tous institués par notre-Seigneur Jésus-Christ ; ou qu'il y en a plus ou moins de sept, savoir, LE BAPTEME, LA CONFIRMATION, L'EUCARISTIE, LA PENITENCE, L'EXTREME-ONCTION, L'ORDRE, et LE MARIAGE ; Ou que quelqu'un de ces sept, n'est pas proprement et véritablement un Sacrement : Qu'il soit anathème » (S. 7, can. 1 ; Denz., 844). Déjà avant les Réformateurs, les sectes spirituelles du Moyen-Age (Vaudois, Cathares) avaient rejeté tous les sacrements ; Wiclef et Huss en avaient rejeté une partie. *Luther* conserva au commencement trois sacrements : le Baptême, l'Eucharistie et la Pénitence ; *Mélancton* en admit d'abord 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'Église *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 Église, 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 4^{ème} siècle, la discipline de l'arcane ; mais on s'est appuyé sur certaines assertions du Seigneur (Math., 7, 6) et des Apôtres (1 Cor., 3, 2 ; Hébr., 5, 12-14), et on a été guidé par l'esprit de foi et le respect des mystères. La discipline de l'arcane régna du 2^{ème} au 5^{ème} siècle ; en Occident, son dernier témoin est Innocent 1^{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., 1, 1738-1758 (*Battifol*) ; Pesch, 6, 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 dénombrement 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., 4, d. 2, c. 1). On trouve ensuite un livre de *Sentences* de l'École 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., 5, 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 12^{ème} et 13^{ème} siècles), il est cependant certain qu'ils ont constaté dans cette énumération l'expression adéquate de leur foi propre. Aussi ce point ne constitua 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 (5^{ème} 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'infaillibilité de l'Église. Au moment où les protestants rejetèrent le nombre septénaire, il se trouvait au moins depuis trois siècles dans la conscience de l'Église, dans son usage et sa doctrine. Or dans ce que l'Église 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 confessons 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. que les Sacrements de la nouvelle Loi, ne sont pas nécessaires à Salut : mais qu'ils sont superflus ; et que sans eux, ou sans le désir de les recevoir, les hommes peuvent obtenir de Dieu, par la seule Foi, la grâce de la Justification ; bien qu'il soit vrai que tous ne soient pas nécessaires à chaque particulier : Qu'il soit anathème » (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'Écriture, 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* : 1° Sunt enim quædam sacramenta, in quibus *principaliter* salus constat et percipitur (Baptême et Eucharistie) ; 2° Alia sunt quæ, et si necessaria non sunt ad salutem... proficiunt tamen ad sanctificationem (eau bénite, imposition des cendres) ; 3° Sunt rursum sacramenta, quæ... ad præparationem constituta esse videntur (offices des clercs, consécration des églises et 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., 36, 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. 2, 2518-2527, v. Circoncision. *Arendt*, De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica (2e 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. que les Sacrements de la nouvelle Loi ne sont différents des Sacrements de la Loi ancienne, qu'en ce que les cérémonies, et les pratiques extérieures sont diverses : Qu'il soit anathème. » (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., 3, 7-12), le *Christ* (Sermon sur la montagne) et *S. Paul.* (Rom., 1-4 ; Gal., 1-5 ; Hébr., 10, 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., 10, 1) ; il n’a qu’une valeur extérieure, éducative (Gal., 3, 24), pas de vertu justifiante interne (Rom., 3, 10, 20 ; cf. Rom., 2, 25-29 ; 4, 9-12. 1 Cor., 7, 18-20. Gal., 2, 3 ; 5, 1, 2, 6, 11 ; 6, 12-15. Phil., 3, 3-9. Col., 3, 11. Act. Ap., 15, 1-27). Moïse a seulement donné une loi, mais la grâce et la vérité ne viennent que par le Christ (Jean, 1, 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., 32, 37 ; Enarr. in Ps. 73, 2 ; c. Faust., 19, 11).

Les *scolastiques primitifs* mettent souvent sur le même pied le baptême et la circoncision : « *Plerique tamen concedunt, quod circumcisio infusionem gratiæ operabatur* », 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., 3, 62, 6 ad 3). Cependant il admet que, chez les enfants, la foi des parents agit par représentation (S. th., 3, 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. 1^{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., 4, 11).

Au sujet des négociations entre les Pères du Concile de *Trente*, *Ehser* raconte (Concilium Tridentinum, 5, 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 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’Église 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 *invocatives*, 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'Église et non par le Christ ; ensuite, ils produisent leurs effets en vertu des prières de l'Église 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* distingua 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*, Guillaumed'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 cérémonie du baptême, la tonsure, la consécration de l'évêque, la bénédiction des abbés et des abbesses, 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 consécrations 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.*, 3, 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.*, 1, 2, 108, 2 ad 2). D'après *S. Thomas*, les sacramentaux n'ont donc avec le salut qu'une relation médiate ; ils n'opèrent pas eux-mêmes la grâce, ils y préparent seulement d'une manière éloignée. *C. J. C.*, can. 1145 : « Seul le Saint-Siège peut constituer de nouveaux sacramentaux, interpréter authentiquement ceux déjà en usage, abolir ou changer quelques uns d'entre eux. ». C'est pourquoi, dans l'usage des sacramentaux, on doit s'en tenir aux prescriptions de l'Église (*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'Église. Ces cérémonies rendent le culte divin plus digne et plus édifiant (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'Église 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, 2, 802).

Au sujet du grand nombre de sacramentaux en usage tant officiellement que privément au Moyen-Age, A. Franz a écrit un ouvrage important : *Les bénédictions ecclésiastiques au Moyen-Age* (1909). À 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 concluraient 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. 55, 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 » (1, 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 (8, 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 » « qui diminue le péché et affaiblit la puissance du démon » (*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*, Étude comparée des religions, 2 vol. (1925). *Dict. apol.*, 3 : 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, à peu, le christianisme primitif, pauvre de rites et de culte, serait peu devenu de plus en plus l'Église 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, Géo, 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) : μυσέομαι 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 Tertullien, 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 oblitérées 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. « Après le péché jusqu'au temps de la grâce, les plus grands étaient tenus d'avoir explicitement la foi au *Rédempteur* ; mais les *plus petits implicitement*, soit dans la foi des patriarches et des prophètes, soit dans la *divine providence* » dit S. Thomas avec générosité, et il compte parmi ces « petits » les sages païens (De verit., 14, 11, in corp. 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 antique 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° Les mystères, dans leur approfondissement et leur spiritualisation néo-platonicienne, ne datent que du 2^{ème} 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° La communauté primitive pré-paulinienne connaît une doctrine du baptême, d'après laquelle le baptême opère une union mystique avec le Christ (Luc, 12, 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° 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 Épîtres, surtout dans ses quatre Épîtres principales qu'on reconnaît généralement comme « authentiques ». Le paganisme est pour lui erreur, ténèbres, vice, abandon de Dieu et tout au plus sagesse humaine (1 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., 6, 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 (1 Cor., 11, 23). Et c'est lui qui, en contradiction avec lui-même, aurait introduit ce sacrement dans « la communauté dépourvue de sacrements, de Jésus » ; - 4° 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 » (2, 38). Or c'est là la véritable doctrine mystique du baptême de l'Église postérieure; - 5° 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 Épîtres 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 1 : Le baptême

A consulter: *S. Thomas*, S. th., 3, 66-71 et ses commentateurs, comme les théologiens de *Salamanque*, *Billuart*, *Suarez*. *Bellarmin*, De sacramento baptismi (De contro., 3, Venet., 1721). *Tournely*, Prælect. dogm., 7 (*Migne*, Cursus compl., 21, 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'Église primitive (1904) *Dict. théol.*, 2, 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). *Lépicier*, 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 (*Dict. théol.*, v. Baptême), Caractère sacramentel (ibid.). *Martène*, De antiquis Ecclesiæ ritibus (1700). *Vacant*, Baptême. *Dict. de la Bible*, 1, 1433 sq. *D'Alès*, Baptême et confirmation (1928). *Schuster*, Liber sacramentorum, 4 (1929), 1 sq. *J. Delazer*, De baptismo pro mortuis (1 Cor., 15, 29), dans *Antonianum* (1931), livraison d'avril. *B.-H. Merkelbach*, Questiones de embryologia et de ministracione baptismatis (1927). *A. Dondeyne*, La discipline des scrutins dans l'Église lat. avant Charlemagne (*Revue d'hist. Eccl.*, 1932, 5, t. 1). - Au sujet du catéchuménat: *Dict. théol.*, v. Catéchèse, 2, 1877-1895 (riche bibliographie). *Théoph. Spaeil*, Doctrina theol. Orientis separati de baptismo (1926).

§ 167. *Notion, désignation, importance, institution*

Notion. Le baptême est le sacrement par lequel l'homme, au moyen de l'eau et de la parole de Dieu, renaît spirituellement et est admis dans le royaume de Dieu. Le *Catéchisme romain* donne une définition du baptême en unissant Jean, 3, 5 et Eph., 5, 26 : « Le sacrement de la régénération dans l'eau par la parole » (P. 2, c. 2, q. 5).

Les *scolastiques* varient dans leurs définitions. *Hugues* ayant nommé l'eau, en tant que consacrée auparavant, le « baptême » (*sacramentum permanens*), *S. Thomas* l'attaque et dit que le baptême « n'est pas accompli dans l'eau, mais dans l'ablution avec la forme prescrite » (*actio transiens*: S. th., 3, 66, 1). Il se tient par conséquent à la matière et à la forme. D'autres, comme *Suarez*, ajoutent encore l'effet. Les théologiens modernes, comme *Simar*, tiennent compte également, et avec raison, de l'admission dans l'Église.

Désignation. L'action religieuse de baptiser (lat. *tingere*, lavare, *abluere*, baptizare du grec βαπτίζειν) porte dans le langage des Pères et de l'Église, en raison de son importance capitale, un grand nombre de désignations. En dehors de sa signification *naturelle* de plonger dans l'eau, baigner, laver, le baptême s'appelle encore, en raison de son aspect *religieux*: *sacramentum aquæ*, fons sacer, unda genialis, aqua vitalis, *sacramentum fidei*, *sacramentum Trinitatis*, *lavacrum regenerationis*, *ablutio peccatorum*, *sigillum*, λουτρόν παλιγγενεσίας (Tit., 3, 5), σφραγίς (*Hermas*, Simil., 9, 16, 3-5 ; 17, 4. *Clem. Rom.*, 7, 6 ; 8, 5), φῶς, φωτισμός (cf. Hébr., 6, 4 ; *Justin*, Apol., 1, 61).

En raison de son *importance religieuse*, le *Catéchisme romain* (p. 2, c. 2, q. 1) recommande vivement aux catéchistes l'étude du baptême. Le baptême donne la vie nouvelle et ouvre la porte de l'Église et de ses trésors sacramentaires ; sans lui, aucun autre sacrement ne peut être reçu valablement, c'est pourquoi il est placé en tête des

sacrements. (Denz., 696 ; S. Thomas, C. Gent., 4, 58). Il en est de même dans la doctrine des Pères à partir de la Didachè et de S. Justin. Tertullien consacre au baptême sa première monographie. S. Cyprien discute à son sujet avec S. Étienne 1^{er}. Les catéchèses contiennent sur le baptême de longs exposés ; chez S. Cyrille de Jér., S. Grégoire de Nys. (Oratio magna, 33-40), S. Ambroise (De myst., 1-5), S. Augustin (De bapt. ; C. Crescon. ; C. Ep. Parm. ; De unico bapt. Enchir., 42-53), S. Basile (Homil. de s. bapt. : M. 31, 425), S. Grégoire de Naz. (Orat., 40).

La pratique du baptême des enfants fit plus tard perdre au sacrement un peu de son prestige primitif, ce dont se plaint déjà un Concile de Paris (829) ; cf. Héfélé, 4, 56. Dans le christianisme primitif, le baptême signifiait une *rupture* libre et complète avec le passé. On quittait la voie des ténèbres et de la mort pour entrer dans celle de la lumière et de la vie. Maintenant que nous recevons le baptême alors que nous ne sommes encore que des enfants sans raison, nous ne savons rien des *actes de pénitence* qui le précédaient jadis, ni des *obligations* sérieuses et graves que nos parrains ont acceptées en notre nom. Il est d'autant plus nécessaire que les fidèles connaissent à fond le premier, le plus important et le plus nécessaire des sacrements. Quels désastres peuvent entraîner la négligence et le peu d'estime du baptême, on le voit par le protestantisme qui, dans ce sacrement, combat précisément pour l'existence de son « Église ».

On peut établir facilement l'existence de « baptêmes » *en dehors du christianisme* non seulement chez les *Juifs* et les *Esséniens*, mais encore chez les *païens*. Les Babyloniens, les Iraniens, les Hindous, les Égyptiens, les Romains, les Grecs et surtout les Mandéens connaissaient des ablutions religieuses. En parlant des « contrefaçons » du sacrement chrétien, les Pères indiquent déjà les « baptêmes » païens. Ainsi *Tertullien* (De præscript., 40 ; De bapt., 5), *S. Justin* (Apol., 1, 62). L'usage de ces baptêmes était bien plus répandu que ne le soupçonnaient les Pères et on doit expliquer cet usage par le besoin religieux général qu'avait la nature humaine de la pureté *morale* qui est symbolisée par la pureté *physique*. L'eau a été et est considérée par les peuples primitifs comme procédant du voisinage de la divinité, que ce soit l'eau de pluie ou l'eau de source.

Les ablutions rituelles des *Juifs* s'appellent tabal (Septante : βαπτειν ; 2 Rois, 5, 14 ; Judt., 12, 7 ; Eccli., 34, 30.) Elles opéraient la pureté *légal* (Lév., 11-15 ; Nomb., 19). Les pharisiens appréciaient beaucoup ces purifications (Marc, 7, 4 ; Math., 15, 2 ; Luc, 11, 38 ; Hébr., 9, 10). Plus tard, s'établit une nouvelle ablution, le *baptême des prosélytes* (tébilah) pour les païens qui passaient complètement au judaïsme. Mais « il faut descendre jusqu'au 2^{ème} siècle de notre ère, pour rencontrer dans les oracles sibyllins, chez Arrien et dans la Mishna, deux ou trois allusions plus ou moins distinctes à ce baptême des prosélytes » (D'Alès, 19). Le rite extérieur du baptême était connu au temps de Jésus, comme le prouve déjà le baptême de Jean.

La *théologie libérale* voudrait faire dériver le baptême chrétien de ce rite de purification généralement répandu. « Que Jésus ait institué le baptême, on ne peut pas le démontrer », dit *Harnack*. « On peut sans doute admettre que, par suite de l'appréciation élogieuse que fait Jésus, de Jean et de son baptême, la pratique du baptême fut conservée même après la disparition de Jean » (H. D., 1, 88 sq.). Nous prouverons plus loin l'institution du baptême par Jésus, mais nous remarquerons seulement ici, que la

similitude du rite extérieur ne démontre pas du tout la similitude des baptêmes. Le « baptême » païen n'était pas conditionné moralement, mais opérait comme un moyen de purification magique d'une manière physique. Il suffisait d'avoir le moyen pour avoir l'effet. Il faut en dire autant du baptême juif, quand il ne correspond pas aux prescriptions morales des Prophètes (Is., 1, 16 ; Ps. 50, 9, 12).

Le *baptême de Jean* avait, dans l'intention du Baptiste lui-même, un caractère moral ; c'était un « baptême de pénitence », afin d'obtenir la rémission des péchés (Math., 3, 11 ; Marc, 1, 4 ; Luc, 3, 3 ; cf. Act. Ap., 13, 24 ; 19, 4). Le Christ le juge comme une ordonnance divine (Marc, 11, 30 ; Math., 21, 25 ; Luc, 20, 4) que les Pharisiens avaient rendue vaine par leur faute (Luc, 7, 29 sq.). D'ailleurs, il l'avait reçu lui-même ainsi que quelques-uns de ses Apôtres, comme Pierre, André, Philippe et Nathanaël, qui étaient des disciples de Jean (Jean, 1, 35-51). Mais Jean fait une distinction essentielle entre son baptême et celui du Seigneur, le sien étant un « baptême d'eau » et celui de Jésus un « baptême dans l'Esprit » (Math., 3, 11 : cf. Marc, 1, 8 ; Luc, 3, 16 ; Jean, 1, 26, 30 sq.) ; de même S. Paul (Act. Ap., 19, 4 sq.) et S. Pierre (Act. Ap., 11, 16). Les Pères, comme Tertullien, S. Basile, S. Cyrille de Jér., S. Optat, S. Augustin, attribuent au baptême de Jean, à cause de Marc, 1, 4, la « rémission des péchés » ; mais cette rémission était opérée par la pénitence subjective dont le baptême était le *symbole*. C'est ainsi en effet que les Pères précisent leur pensée (*Tournely*, De sacram. bapt., 5). S. Augustin se plaint que, le jour de la fête de S. Jean, des fidèles qui ont déjà reçu le baptême chrétien, se précipitent vers la mer et y reçoivent le baptême de Jean auquel ils attribuent un effet spécial (Sermo 146, 4 ; De die nat. ; C. litt. Pét., 32, 75).

La *Scolastique primitive* hésitait dans son appréciation du baptême de Jean et se demandait si c'était un sacrement de l'Ancien Testament, un sacrement du Nouveau Testament, ou bien un intermédiaire entre les deux (*Gillmann*, Guillaume d'Auxerre 15). S. *Thomas* le conçoit comme une disposition au baptême de Jésus (S. th, 2, 38, 1 ad 1). Le Concile de Trente déclara contre les Réformateurs : « Si quelqu'un dit que le baptême de Jean a eu le même effet que le baptême du Christ, qu'il soit anathème » (S. 7, de bapt., can. 1). La différence essentielle entre les deux baptêmes ressortira plus clairement des exposés qui vont suivre.

THÈSE. Le sacrement de baptême a été ordonné par le Christ dans l'Église. De foi.

Explication. Le dogme de l'institution du baptême n'a pas été nié avant la *théologie libérale* à laquelle se rattache le *modernisme*. Le Concile de *Trente* définit l'institution de tous les sacrements par l'Église (cf. plus haut, § 164) et distingua le baptême du Christ de celui de S. Jean. Pie X condamna cette proposition des modernistes : « La communauté chrétienne a introduit la nécessité du baptême en l'adoptant comme usage nécessaire et en lui unissant les obligations de la profession de foi chrétienne » (Denz., 2042 ; cf. 2088).

Preuve. Il est vrai que *le Christ* lui-même n'a pas administré le baptême (Jean, 4, 2) et celui qu'administrèrent ses disciples pour continuer le mouvement baptismal de son Précurseur, n'était sans doute que le baptême de Jean (Jean, 3, 22 sq.) ; mais il a enseigné la nécessité du baptême et donné l'ordre de baptiser. Il dit à Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis, aucun homme, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, ne peut entrer

dans le royaume de Dieu » (Jean, 3, 5). Ici, l'eau est le rite baptismal et l'Esprit son effet de grâce (Math., 3, 11 ; Marc, 1, 8). La nécessité du baptême est enseignée d'une manière universelle ; c'est d'une manière universelle aussi qu'est promulgué l'*ordre de baptiser*, au jour de l'Ascension : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » (Math., 28, 18). De même dans Marc : « Allez dans le monde entier, et prêchez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et qui sera baptisé, sera sauvé ; mais celui qui ne croira pas sera condamné » (Marc, 16, 17 sq.). D'après ces passages qu'on essaie en vain de rejeter comme interpolés, le Christ fonde théoriquement la nécessité du baptême et en ordonne l'usage dans son Église. Il donne déjà au baptême, dans son enseignement, une relation mystique avec sa mort : « J'ai à être baptisé d'un baptême, et comme je me sens pressé jusqu'à ce qu'il s'accomplisse ! » (Luc, 12, 50).

C'est pourquoi les *Apôtres* ont *administré* le baptême dès le jour de la Pentecôte (Act. Ap., 2, 41) et l'ont annoncé comme un moyen nécessaire de salut. A cette question qu'on lui adresse : « Que devons-nous faire ? » Pierre répond : « Faites pénitence et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de vos péchés » (Act. Ap., 2, 38 ; cf. 8, 12, 36 ; 16, 15, 33 ; 18, 8 ; 19, 5 ; 22, 16). Il n'est pas concevable que les Apôtres aient pu, d'une manière si générale, si déterminée et si formelle administrer le baptême « au nom de Jésus », s'ils n'en ont pas reçu du Seigneur la doctrine et l'ordre. On administre le baptême à ceux-là même que Dieu conduit d'une manière miraculeuse à l'Église, comme Cornélius (Act. Ap., 10, 47 sq.) et Paul (Act. Ap., 9, 15, 18). S. Paul unit le baptême, comme l'Eucharistie, avec la mort du Christ (Rom., 6, 3) et dit que nous avons été baptisés dans le Christ (Gal., 3, 27. 1 Cor., 1, 12-16 ; 6, 11 ; 12, 13). Il l'appelle la « circoncision du Christ » : « En lui, vous avez reçu une circoncision... telle est la circoncision qui vient du Christ... Dans le baptême, vous avez été mis au tombeau avec lui » (Col., 2, 11 sq.). S'il l'appelle ainsi, c'est bien parce qu'il a été institué par le Christ, et, du reste, tous les textes pauliniens indiquent que le Christ est l'auteur du baptême. Le baptême apparaît immédiatement non seulement comme un *rite*, mais accompagné de la *doctrine* sur son efficacité.

Le **moment** de l'institution fut débattu pour la première fois dans la Scolastique (S. Bernard : M, 182, 1031 sq. ; Hugues de S.V. : M. 176, 449 ; Roland, Gietl, 199) et on le fixa de façons différentes. Il y eut, et il y a encore, à ce sujet, une triple conception. D'après certains, le Seigneur institua le baptême au moment où il fut lui-même baptisé dans le Jourdain (Math., 3, 13). Certains Pères croyaient même que l'eau avait reçu par là une vertu purifiante et avait été, pour ainsi dire, consacrée pour sa fin sacramentelle ; ainsi S. Ambroise (In Luc, 2, 83 : M. 15, 1665), S. Jean Chrysostome (In Matth. Hom., 12, 3 : M. 57, 206). De même, un certain nombre de scolastiques, avec S. Thomas, pensaient à ce moment (S. th., 3, 66, 2 ; Cat. Rom., p. 2, c. 2, q. 20). Mais S. Thomas ne datait le *devoir* du baptême que depuis Math., 28, 19. (S. th., 3, 73, 5 ad 4). Cette opinion n'est plus guère admise aujourd'hui. D'après d'autres, le Seigneur institua le baptême dans son entretien avec Nicodème (Jean, 3, 1-21). Ils s'appuient, avec Scot, sur le fait que les disciples administrèrent le baptême (Jean, 3, 22 ; 4, 2) et considèrent ce baptême comme sacramentel. Mais d'abord il ne convient guère de fixer l'origine du baptême dans un

entretien privé et, d'autre part, le baptême administré par les disciples était sans doute le baptême de Jean. Plus tard, on ne trouve pas trace dans la vie du Seigneur de cette collation du baptême ; même dans la mission d'essai confiée aux Apôtres, l'ordre de baptiser fait défaut chez tous les évangélistes (Math., 10, 1-42 ; Marc, 6, 7-13 ; Luc, 9, 16). Un autre groupe de théologiens s'en tient à l'ordre de baptiser (Math., 28, 19) et trouve là le moment de l'institution. Il est à recommander de ne pas s'appuyer exclusivement sur l'un de ces trois points, mais de les *unir* et de dire : Le Christ, par son propre baptême passif, par le baptême actif des disciples, par son enseignement sur le baptême a préparé de telle sorte ce sacrement qu'au moment de quitter la terre il pouvait en faire un devoir. S. Bonaventure écrit (Comment, in Joan) : « Quando institutus fuit baptismus ? Dicendum *materialiter* cum baptizatus fuit Christus ; *formaliter* cum resurrexit et formam dedit, Math., 28, 19 ; *effective* cum passus fuit, quia inde habuit virtutem ; sed *finaliter* cum ejus necessitatem prædixit et utilitatem, Joa., 3, 5 ».

C'est une entreprise insensée de la part du *modernisme* de vouloir expliquer Math., 28, 19, comme provenant du « Christ de la foi » et, par suite, comme non historique. Les Apôtres ont pu expérimenter historiquement le Christ ressuscité et, au reste, le Christ « historique » de l'activité publique est pour eux le Christ « de la foi ». Math., 28, 19, s'accorde parfaitement avec le reste de l'Évangile et même est exigé par lui, car le baptême a été suffisamment préparé.

L'*histoire libérale* des religions estime qu'on ne peut absolument pas nier l'usage du baptême dans le christianisme le plus ancien, mais que son *importance* a sûrement varié. Au début, le baptême aurait été un pur symbole assurant au chrétien entré dans la nouvelle religion, que ses péchés lui avaient été remis du haut du ciel par le Christ, en raison de sa pénitence ; c'est ainsi que le Baptiste avait déjà uni le symbole de l'ablution à sa prédication de pénitence. Les premiers chrétiens auraient simplement emprunté cet usage qu'ils auraient continué. Le baptême primitif n'aurait donc été qu'une simple cérémonie d'entrée dans l'état de chrétien produit par la foi et la pénitence. Plus tard, dans les pays pagano-chrétiens, Paul, pour faire contrepoids au culte des mystères établis dans ces pays, aurait transformé le baptême en un moyen de salut magique en y associant l'Esprit, le saint Pneuma, et en en faisant, d'une manière profondément mystique, un renouvellement et une application de la mort et de la résurrection du Christ dans le néophyte. C'est ainsi que le « baptême d'eau » primitif serait devenu avec Paul le « baptême dans l'Esprit ».

D'autres formulent d'une manière un peu différente cette connexion avec le baptême de Jean. Jésus avait reçu ce baptême dans le Jourdain et reçu, à cette occasion, la révélation de l'Esprit. L'Église aurait ensuite appliqué l'expérience du Christ à tous les chrétiens, d'autant plus qu'au jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit était descendu sur la jeune communauté. On aurait donc uni l'« enthousiasme impétueux » de la Pentecôte avec le baptême d'eau connu depuis longtemps et c'est ainsi que serait né notre sacrement sans « institution » spéciale. De cette manière la communauté sans rites fondée par Jésus serait « retombée immédiatement non seulement à la légalité et aux préceptes de purification de l'Ancien Testament, mais encore au bain de purification du Baptiste » (A. Meyer, La résurrection du Christ (1905), 151 sq.). Ce qui est intéressant dans ces

constructions arbitraires, c'est que, si elles nient que le Christ soit l'auteur du baptême, elles sont cependant obligées de placer l'origine du sacrement dans son très proche voisinage.

Comment les *protestants* résolvent-ils cette objection ? Elle est particulièrement embarrassante pour eux. En effet, depuis la Réforme, S. Paul a été pour eux le principal témoin biblique de leur doctrine, d'après laquelle la foi seule fait le chrétien et lui assure le salut. D'après eux, il ne saurait rien de « l'Église sacramentelle » catholique et de son « néfaste opus operatum ». Et voici que tout le chœur des historiens modernes des religions vient annoncer unanimement le contraire. *Heinrici*, un protestant orthodoxe, fait cette réponse : Paul « voit dans le baptême et dans la Cène non pas le fondement de l'état de chrétien, mais il les présente comme un usage de communauté. Il ne pense pas à un effet naturel (!) de ces sacrements, à un effet « ex opere operato » (!), mais il fait appel pour leur appréciation à la conscience morale de la communauté... La communauté de foi n'est donc pas fondée par la magie des sacrements (!), mais par la foi professée et la conduite morale » (Paulin, Problème (1914), 79). De même, *Schreiner* nous affirme avec assurance que « le baptême n'agit pas « ex opere operato », mais oblige d'une manière éminemment morale » (Sacrements et parole de Dieu, 29). Comme si les deux choses ne pouvaient pas parfaitement s'unir.

Nous autres *catholiques* nous répondons aux objections de l'histoire des religions de la manière suivante : L'histoire des religions et la théologie libérale ont raison quand elles trouvent dans S. Paul et S. Jean l'« opus operatum » du baptême. Mais elles ont tort quand elles y voient un emprunt fait aux antiques mystères ; car l'Église pré-paulinienne, établie sur le sol juif entièrement étranger au culte des mystères, connaît déjà le baptême comme baptême dans l'*Esprit* et non seulement comme baptême d'eau. Pierre demande à Jérusalem, le jour de la Pentecôte, à la foule ébranlée par son discours : « Faites pénitence et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de vos péchés, alors vous recevrez le don du Saint-Esprit » (Act. Ap., 2, 38). D'après les synoptiques, Jean annonce déjà le baptême par Jésus dans l'eau et le Saint-Esprit (Math., 3, 11 ; Marc, 1, 8 ; Luc, 3, 16). D'après S. Jean, le Seigneur enseigne, dans un entretien avec Nicodème, la nécessité de naître « de l'eau et du Saint-Esprit » (3, 5) ; d'après le même disciple, le Seigneur fit déjà administrer par ses disciples un certain baptême (4, 1 sq. ; cf. 3, 22). Ensuite vient l'ordre de baptiser (Math., 28, 19 et Marc, 16, 16). L'Église de Jérusalem administra le baptême non seulement le jour de la Pentecôte, mais encore plus tard par les mains de Philippe en Samarie (Act. Ap., 8, 12 sq.), par les assistants de Pierre dans la maison de Cornélius (Act. Ap., 10, 48), à Paul converti (Act. Ap., 9, 18 ; cf. 17. 1 Cor., 12, 13. Rom., 6, 3), aux disciples de Jean-Baptiste à Éphèse (Act. Ap., 19, 1-6). Presque toujours le baptême et la communication de l'Esprit sont en étroite connexion ; le baptême produit cette communication « ex opere operato ». Il en est de même dans les Épîtres de l'Apôtre primitif *Pierre*. D'après lui, le baptême « sauve », comme au temps de Noé « les huit âmes furent sauvées à travers l'eau ». Ce n'est « pas une ablution qui ôte les impuretés de la chair, mais une demande faite à Dieu (d'autres traduisent : la promesse) d'une bonne conscience, par la Résurrection de Jésus-Christ » (1 Pier., 3, 20 sq. ; cf. 2 Pier., 1, 9). D'après l'*Épître aux Hébreux*, nous sommes dans la plénitude de la foi « le cœur

purifié (des souillures) d'une mauvaise conscience et le corps lavé dans une eau pure » (Hébr., 10, 22).

D'après ce que nous venons de dire, l'Église sacramentaire avec la foi à l'« opus operatum » existait dès les commencements et déjà sur le sol judéo-chrétien, *palestinien*. Le christianisme primitif n'a pas emprunté le baptême au Précurseur du Seigneur, bien qu'il soit attesté que celui-ci s'est rattaché à l'activité baptismale de Jean. Le Christ est l'auteur du baptême chrétien, en tant qu'il a prescrit pour son Église l'usage du baptême bien connu dans le monde antique et particulièrement chez les Juifs, mais tout en l'élevant par l'union à la communication de l'Esprit, à la dignité d'un sacrement du Nouveau Testament. Ce n'est pas l'usage du baptême très connu dans l'antiquité qui importe, mais c'est le bien réel de salut que le Christ y a attaché. Ce n'est pas la « dogmatique de communauté », ni « le premier théologien sacramentaire » Paul qui ont uni le rite et l'Esprit - ils n'avaient pour cela ni l'autorité extérieure, ni le pouvoir interne - c'est le Seigneur lui-même. Pour se rendre compte de l'incertitude des convictions des adversaires malgré l'assurance des affirmations, il suffit de comparer les assertions d'un historien des religions, *Weinel*. Il raconte d'abord d'une manière catégorique : « Mathieu rapporte pour la première fois l'ordre de baptiser comme une parole du ressuscité... Jésus ne s'intéressait qu'à la pureté du cœur, le reste lui était indifférent » (Théol. Bibl., 73). Ensuite nous apprenons : « Comment le baptême est entré dans le christianisme, cela n'est plus absolument clair. Une seule chose est certaine, c'est que cela se fit immédiatement après la mort de Jésus. Peut-être qu'ici encore Mathieu est fort bien renseigné sur le fait que, dans une apparition quelconque du ressuscité, on aurait entendu son ordre de baptiser, bien que l'ordre du baptême avec sa formule trinitaire ne puisse pas être placé si tôt. Nous ne retrouvons plus cette formule que dans la *Didachè*. » (P. 249). Si nos adversaires traitent des origines du baptême avec tant de « peut-être », s'ils sont obligés de reculer notre baptême jusqu'aux environs « immédiats » de la *mort* de Jésus, on a bien le droit de dire que c'est une obstination de principe, de nier la doctrine baptismale de Jésus et de la reconnaître dans la communauté aussitôt après sa mort.

§ 168. Le signe sensible du baptême

THÈSE. La matière du baptême est l'eau naturelle. De foi.

Explication. Quelques sectes ayant employé pour le baptême, au cours des siècles, des éléments différents de l'eau, le Concile de *Trente* définit : « Si quelqu'un dit que l'eau réelle et naturelle n'est pas nécessaire pour le baptême et, par conséquent, dénature dans un sens imagé quelconque les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Si quelqu'un ne renaît pas de l'eau et du Saint-Esprit) », qu'il soit anathème. » (S. 7, De bapt., can. 2 : Denz., 858 ; cf. 412, 696). Les sectes spirituelles de l'époque patristique et de l'époque médiévale évitaient tout élément comme impur en soi. Certaines faisaient passer le néophyte entre des cierges allumés ou entre des feux en vertu d'une interprétation erronée de Math., 3, 11 ; d'autres se servaient d'huile, de vin ou de lait. *Calvin* entend l'eau (Jean, 3, 5) au sens figuré, du sang du Christ.

Preuve. Des textes déjà allégués, il résulte nettement que l'eau naturelle est l'élément du baptême. Cela est déjà indiqué par les noms bibliques cités. L'eau est expressément

nommée dans Jean, 3, 5, à propos du baptême de l'eunuque (Act. Ap., 8, 36, 38), de Cornélius (Act. Ap., 10, 47), dans les textes pauliniens (Tit., 3, 5 ; Eph., 5, 26 ; Hébr., 10, 22. Cf. 1 Cor., 6, 11 ; Act. Ap., 22, 16). S. Paul compare le baptême au passage à travers la Mer Rouge (1 Cor., 10, 2). S. Pierre le compare au sauvetage par l'Arche (1 Pier., 3, 20 sq.).

Les Pères. Il est inutile de les citer pour attester cette claire doctrine de l'Écriture. Cf. Didachè (7), S. Justin (Apol., 1, 61), Tertullien (De bapt., 1), S. Augustin (In Joan., 15, 4). La pratique ecclésiastique, depuis le commencement, ne connaît que l'eau comme matière du baptême.

La *matière prochaine* (materia proxima) consiste dans l'ablution de celui qui va être baptisé, que ce soit sous forme d'*immersion*, d'*aspersion* ou d'*infusion*.

La manière de baptiser *la plus ancienne* est l'immersion. S. Paul compare le baptême à la sépulture du Seigneur (Rom., 6, 4 sq. ; Col., 2, 12). Cela est encore attesté par le baptême de Jean qui se faisait dans le Jourdain et dans « beaucoup » d'eau (Jean, 3, 23 ; cf. Math., 3, 16 ; Marc, 1, 8, 10 ; Luc, 3, 16 ; Jean, 1, 26, 33). Il est dit de l'eunuque qu'il descendit avec Philippe « dans l'eau » et qu'il « sortit de l'eau » (Act. Ap., 8, 38 sq.). Celui qui allait être baptisé descendait nu dans l'eau, il dépouillait préalablement le vieil homme (Col., 2, 11 ; 3, 8. Eph., 4, 22 sq.). Dans les anciens vêtements « il pouvait demeurer encore quelque chose de diabolique » (Schermann). On comprend facilement le revêtement d'un habit blanc comme symbole de l'« homme nouveau » (Col., 3, 10 sq. ; Eph., 6, 11). Dans le fait de se plonger dans l'eau et d'en ressortir se trouvait le symbole de la sépulture et de la Résurrection avec le Christ (Rom., 6, 3 sq. ; Eph., 4, 23). Pour la plongée à *trois reprises*, on ne peut cependant apporter aucune preuve scripturaire. Néanmoins la *Didachè* demande déjà qu'on verse l'eau à trois reprises sur la tête (8, 3). L'immersion fut prédominante pendant toute la période patristique et médiévale. S. Thomas la considère comme plus sûre *en pratique* (S. th., 3, 66, 7). Tertullien est le premier à attester qu'en l'honneur de la Trinité cette immersion se faisait à trois reprises (Adv. Prac., 26). S. Léon 1^{er} la met en relation avec le repos de trois jours dans le tombeau (Ep. 16, 3). Cependant l'immersion *unique* est aussi attestée et elle fut prescrite en Espagne contre les Ariens à cause de la consubstantialité des Personnes. Au reste, il n'y avait pas d'unanimité dans l'interprétation de la triple immersion : les uns y voyaient, comme Tertullien, un symbole de la Trinité ; les autres, avec S. Léon, un symbole du repos de trois jours du Christ dans le tombeau ; d'autres encore, avec S. Grégoire le G., P. Lombard et S. Thomas unissaient les deux interprétations.

Un rite spécial était en usage dans l'antiquité pour le *baptême des malades*. Le malade était placé dans une baignoire et on le baptisait en versant de l'eau sur lui (Schermann, 291), ou bien, en cas de nécessité, on se contentait de lui verser de l'eau sur la tête (ibid., 299). Cet usage est à peu près identique avec l'usage aussi ancien de l'*infusion* ou de l'*aspersion*. S. Cyprien dut s'élever contre des doutes sur la validité de ces modes de baptême (Ep. 69, 12 sq.). D'après S. Augustin, le baptême purifie même lorsqu'il « mouille un tout petit peu » l'enfant (In Joan., 80, 3). Peut-être même, le fait que le jour de la Pentecôte, 3.000 personnes furent baptisées témoigne aussi en faveur du baptême par infusion. On peut citer encore, en faveur de ce rite, les baptêmes faits à la maison (Act.

Ap., 10, 47 sq. ; 16, 33). La *Didachè* se contente de la triple infusion au cas où l'on n'a pas assez d'eau. « Quand tu n'as pas d'eau courante, baptise dans d'autre eau. S'il n'est pas possible de le faire dans l'eau froide, prends de l'eau chaude. Si tu n'as ni l'une ni l'autre, verse trois fois de l'eau *sur* la tête au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (7, 2 sq.). Ce rite de l'infusion, qui nous est aujourd'hui prescrit, se recommande par plusieurs raisons telles que la facilité d'emploi, la santé, la décence. *Alexandre de Halès* est le premier qui ait déclaré l'infusion valide même en dehors du cas de nécessité. Dans l'*Église grecque*, on emploie encore aujourd'hui dans les cas normaux, l'immersion (*Maltzew*, 14 sq.). Le scolastique primitif *Guillaume d'Auxerre* ne signale que l'immersion et en cas de nécessité demande tout au moins l'immersion de la tête qui est la « partie principale » (Strake, 75). L'Église reconnaît les trois modes de baptême et ordonne de conserver celui qui est maintenant le *plus usité* dans une Église. Le baptême par aspersion n'est plus en usage.

La *bénédiction* de l'eau baptismale est très ancienne. *Tertullien* l'atteste déjà (De bapt., 5, 9) et S. Cyprien justifie l'usage existant en disant que Dieu, dans Ézéchiël (36, 25), demande l'eau pure (Ep. 70, 1 ; cf. S. *Ambroise*, De myst., 3, 14 et 5, 18 ; S. *Augustin*, De bapt., 5, 20, 28 ; 6, 25, 47).

Au sujet de la *nécessité* de la bénédiction, les Pères ont des avis différents. Ce qu'ils considèrent surtout, comme le fait remarquer *Schermann*, c'est la sanctification de l'eau par la présence salutaire de l'Esprit-Saint qui a été appelé par la prière de consécration (Frühchristl. Liturgie, 292 sq.) ; mais on voyait aussi sans aucun doute, dans cette bénédiction, un exorcisme de l'eau, destiné à écarter l'influence du démon, comme cela ressort de *Tertullien*, De bapt., 5. Tertullien expose cette idée que toutes les eaux de l'univers sont sanctifiées par le fait que l'Esprit-Saint a plané sur les eaux à l'origine (De bapt., 4). Il croit qu'au moment de la bénédiction de l'eau baptismale, un ange descend et sanctifie l'eau pour le salut de l'âme, comme autrefois un ange descendait dans la piscine de Béthesda et lui donnait la vertu de guérir les corps (Ibid.). D'après les conceptions populaires antiques, les sources et les eaux étaient particulièrement exposées aux influences diaboliques. L'exorcisme tient compte de ces idées populaires (Cf. Dict. théol., 2, 181 sq.). S. *Cyprien* considère la bénédiction de l'eau comme si importante qu'il croit pouvoir en tirer un argument contre la validité du baptême des hérétiques : « Celui qui est lui-même impur et ne possède pas le Saint-Esprit, comment peut-il purifier et sanctifier l'eau ? » (Ep. 70, 5). Le rite de la bénédiction était varié ; mais l'usage de l'insufflation qui doit faire venir le bon Esprit dans la créature et en chasser le mauvais est très ancien. *Honorius d'Autun* : « L'insufflation annonce la venue de l'Esprit Saint, et l'expulsion de l'esprit immonde » (Gemma animæ, 3, 3 : M. 172, 673). En *Orient*, il est moins question de bénédiction et d'exorcisme de l'eau baptismale. On pensait que l'eau avait été suffisamment sanctifiée par le baptême du Seigneur dans le Jourdain et par sa Passion (S. *Ignace*, Eph., 18 ; S. *Cyrille de Jér.*, Cat., 3, 11). Cependant l'usage de l'exorcisme s'introduisit et est encore en usage aujourd'hui dans les rites copte, grec et slavon (*Doelger*, 166 ; *Staerk*, 83). Les Réformateurs conservèrent tout au moins l'exorcisme du baptisé.

Pour la validité, l'eau ordinaire suffit toujours, bien que, pour l'usage normal, l'eau baptismale soit prescrite. La bénédiction se faisait autrefois au moment du baptême. Aujourd'hui la bénédiction des fonts se fait aux deux anciens jours de baptême, Pâques et la Pentecôte (Cf. *Kieffer*, Précis de Liturgie, p. 344). La Scolastique connaissait déjà des questions de casuistique au sujet de l'administration du baptême (Cf. *Lechner*, Richard de Med., 123 sq.).

THÈSE. La forme du baptême consiste dans l'invocation des trois noms divins, accompagnée des paroles qui manifestent l'action baptismale. De foi.

Explication. *Eugène IV* prescrit cette forme aux Arméniens (Denz., 696). Le Concile de *Trente* affirme la validité du baptême des hérétiques quand il est administré avec cette forme et l'intention convenable (De bapt., can. 4 ; cf. can. 3 : Denz., 859 sq.). *Alexandre III* (1159-1181) condamne l'opinion de ceux qui prétendent que la forme du baptême suffit, même quand elle ne contient pas l'acte baptismal (ego te baptizo) (Denz., 398). Cette condamnation a été répétée par *Alexandre VIII*, en 1690, contre les jansénistes (Denz., 1317.) L'effet (ἄφεσις, πνεῦμα) n'a pas été admis dans la formule.

Preuve. L'Écriture n'est pas absolument claire par rapport à la forme du baptême. Elle contient tout d'abord l'attestation de la formule trinitaire (Math., 28, 19). Peut-être cette formule est-elle indiquée également dans Eph., 5, 26, où il est dit que le baptême se fait « dans la parole de vie ». Il est souvent dit dans l'Écriture que le baptême se faisait « au nom de Jésus-Christ », ou « du Seigneur Jésus », ou bien « dans le Christ », « dans le Christ Jésus » (Act. Ap., 2, 38 ; 8, 16 ; 10, 48 ; 19, 5. Cf. Rom., 6, 3. 1 Cor., 1, 13 ; 10, 2. Gal., 3, 27).

Doit-on comprendre ces textes en ce sens que le nom de Jésus ou du Christ était prononcé seul ? Cette opinion était celle de S. Ambroise, de S. Maxime de Turin, de S. Hilaire, de S. Basile. S. Ambroise déclare, en s'appuyant sur S. Irénée et S. Basile (De Spir. S., 12, 28) : « Celui qui nomme *un seul* nom désigne toute la Trinité (De Spir. S., 1, 44 ; cf. 3, 42. Tixeront, 2, 113 sq.). S. Nicolas 1 s'appuie sur lui et se range à son avis dans sa réponse aux Bulgares (Denz., 335). Les scolastiques se rangent d'ordinaire à la même opinion. D'après S. Thomas, cette formule était un privilège réservé expressément au Christ et aux Apôtres et ce privilège était particulièrement opportun, parce qu'il fallait, au commencement, insister avec une force particulière sur le nom de Jésus qui est le fondement du christianisme. Plus tard, la formule trinitaire complète serait devenue la seule valide (S. th., 3, 66, 6 ; Cat. rom., p. 2, c. 2, q. 15). Mais on peut aussi, avec Cano et Bellarmin, expliquer autrement la formule, c.-à-d. comme une formule qui servait à distinguer le baptême chrétien (nomen auctoris) du baptême de Jean et du baptême des païens. La formule « au nom » signifie très naturellement, dans le langage biblique, l'autorité de la personne nommée, ainsi qu'une obligation envers cette personne. Les Apôtres baptisaient au nom de Jésus, sans doute en nommant auparavant le nom du Seigneur et en indiquant à celui qui allait être baptisé le caractère obligatoire de sa doctrine. La mention du nom de Jésus, par conséquent, est narrative et non liturgique. D'Alès dit de cette opinion : « Elle dispense de recourir à une conjecture *hasardeuse* (la première opinion) ».

Les Pères. Ils attestent, dès le début, la formule trinitaire du baptême.

La *Didachè* est, du chapitre 7 au chapitre 10, un ouvrage liturgique, c.-à-d. elle donne des prescriptions pour les actions liturgiques de l'Église. Or elle dit au sujet de notre sacrement : « Au sujet du baptême: Baptisez ainsi : Après avoir tout communiqué (à savoir, l'enseignement des catéchumènes), baptisez au nom du Père », etc. On a l'impression que la *Didachè* veut indiquer, à côté de la *matière* du baptême « dans l'eau vivante », c.-à-d. dans l'eau courante), la *forme* de ce sacrement. Pour l'Eucharistie d'ailleurs, elle donne ensuite des formules achevées. D'après *S. Justin*, les catéchumènes sont régénérés dans le baptême « car au nom de Dieu le Père et Seigneur de toutes choses, et au nom de notre Sauveur Jésus-Christ et du Saint-Esprit, ils prennent alors le bain dans l'eau ». Cela est même exposé deux fois dans *Apol.*, 1, 61. Il en résulte tout au moins que l'Église prononçait les trois noms pendant le rite. *S. Irénée* rapporte lui aussi le même mode de baptême (*Epid.*, 3, 7 et 12). *Tertullien* écrit : « la *nécessité* du baptême a été imposée, et la *forme* en a été prescrite. Allez, dit le Seigneur aux apôtres, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » (*De bapt.*, 13). Il expose ici l'*ordre* de baptiser et la *forme* du baptême. A ce sujet, il s'exprime nettement dans *Adv. Prax.* 26, in fine : « L'immersion a lieu, non pas une fois, mais trois, autant qu'il y a de noms et de personnes ». Ainsi donc on prononçait ou on invoquait, à chacune des immersions, un des noms trinitaires sur la personne immergée. *S. Irénée* rend le même témoignage quand il écrit : « Nous avons été purifiés, dans le baptême, par l'eau et l'invocation » (*Fragm.* 35 : *M.* 7, 1247) ; de même *Firmilien* de Césarée : « il n'y a pas à savoir quel est celui qui a baptisé, parce que celui qui a été baptisé a pu recevoir la grâce par l'*invocation de la Trinité* des Noms du Père, du Fils et du saint Esprit » (*Ep.* 75 à Cyprien). D'après *S. Cyprien* (*Ep.* 69, 7), les Novatiens eux aussi baptisaient, comme les catholiques, au nom de la Trinité. « Cependant, ajoute *S. Cyprien*, ils n'ont pas la même règle de foi que nous ; car quand ils demandent : Crois-tu à la rémission des péchés et à la vie éternelle par la sainte Église ? ils mentent avec cette question, car ils n'ont pas d'Église ». Ensuite on leur faisait réciter tout le symbole (*Cf.* aussi *Ep.* 70, 2). D'après *S. Cyprien*, le baptême « au seul nom de Jésus » ne suffit pas, car le Christ lui-même ordonne de baptiser les peuples dans la Trinité complète et unie (*in plena et adunata Trinitate*, *Ep.* 73, 18). D'autres témoignages pour une invocation ou mieux pour une *proclamation* de la Trinité se trouvent dans *Origène* : « Il n'y a de baptême légitime que sous le nom de la Trinité » (*In Rom*, 5, 8 : *M.* 14, 1039 ; *cf.* *In Jean.*, 6, 17 : *M.* 14, 257) ; *les Constitutions apostoliques*, 3, 16, 4 (éd. Funk, 1, 211) ; *les Didascalie*, 3, 16, 3 (éd. Funk, 1, 211) ; *S. Basile* (*De Spir. S.*, 15, 35 : *M.* 32, 130 sq.) ; *S. Grégoire de Nysse* (*Orat. in bapt. Christi* : *M.* 46, 585) ; *Théodoret de Cyrus* (*Hær. fabul. compend.*, 4, 3 : *M.* 83, 420) ; *Procopie de Gaza* (*In Gen.*, 1, 9 : *M.* 87, 77) ; *S. Jean Chrysostome* *In Ep. ad Gal.* 4, 28 : *M.* 61, 663). (*Cf. de Puniet*, col. 292 et 337.)

Comment peuvent s'accorder les témoignages en faveur d'une formule du baptême avec ceux qui parlent d'interrogations sur la foi et ne parlent pas d'une formule particulière du baptême ? Quand les écrits s'adressent de préférence aux fidèles ou aux catéchumènes qui vont être baptisés, ils leur rappellent ce qu'il leur faut faire pour le baptême - et cela est beaucoup. On leur demande la foi orthodoxe trinitaire. Quant à la formule que l'Église devra employer dans le baptême, l'Église ou l'autorité ecclésiastique n'a pas besoin de se la rappeler elle-même, à moins qu'elle ne recherche précisément une instruction liturgique. Et cela d'autant moins que cette formule était, en tout cas, très

simple : après l'interrogation sur la foi, on plongeait trois fois le catéchumène dans l'eau et l'on prononçait successivement, à chaque fois, le nom de l'une des divines Personnes ; c'était, en quelque sorte, un écho ou une répétition de la formule de foi du baptisé. Prononçait-on alors une formule d'introduction qui désignait l'acte *baptismal*, dans la forme active : « Ego te baptizo » [je te baptise] ou dans la forme passive, βαπτίζεται ὁ δοῦλος [untel est baptisé au nom du Père, etc.], nous n'oserions répondre affirmativement ou négativement, car alors on ne connaissait pas encore, dans la doctrine sacramentaire, la théorie philosophique de la forme qui détermine tout et donne l'être à tout. Par les paroles on entendait plutôt exprimer la *foi* nécessaire pour le sacrement qu'opérer directement l'être sacramentel. Bien que S. Augustin, à l'encontre de S. Cyprien, estime valide le baptême administré par les schismatiques, il dit cependant de la « parole » qui s'ajoute à l'élément qu'elle opère « non parce que l'on prononce cette parole, mais parce que l'on y croit » (In Joan., 80, 3). Toute la Scolastique primitive a considéré comme valide cette courte formule « Au nom du Père », etc. Cf. plus bas. Au reste, on rencontre aussi la formule : « Je te baptise au nom du Père », etc., par ex. dans les canons d'Hippolyte, dans le rite baptismal éthiopien (Cf. *de Puniet*, loc. cit., col 268 et 341).

Il faut donc maintenir que, dans le baptême, le « sacramentum fidei », tant du côté du ministre que du sujet, ce qui importait essentiellement, c'était l'expression de la foi trinitaire sous quelque forme que ce soit, et que le noyau central inaltérable de cette forme était le nom des trois divines Personnes. Un regard sur l'évolution du rite baptismal nous montre que toutes les additions et extensions, tout en demeurant dans le cadre trinitaire, furent variables.

La mention orale de l'acte *baptismal* (Je te baptise) doit désigner suffisamment l'action comme une ablution *sacramentelle* ; ce qui, d'après S. Thomas, ne peut se faire d'une manière assez précise par la seule invocation de la Trinité (S. th., 3, 66, 5). Les Pères connaissent déjà de légères additions et modifications dans la formule ; elles ne changent pas le sens. La formule grecque est celle-ci : « βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ». Elle se trouve pour la première fois (5^{ème} siècle) dans le « Pratum spirituale » de J. Moschus : M. G., 87, 3046 (Cf. Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie, 2, 1, col. 282). Alexandre VIII a condamné l'opinion de ceux qui prétendent que le baptême est valide sans « ego te baptizo » (Denz., 1317). Mais c'était là l'opinion générale de la Scolastique primitive. *Præpositinus* écrit : « Nos maîtres nous ont tous enseigné qu'il suffit de dire : au nom du Père », etc. *Etienne Langlon* (+ 1229) considère le baptême « au nom de Dieu » comme valide, parce que les trois Personnes ne sont qu'un *seul* Dieu (Cf. *Gillmann*, Le baptême au nom de Jésus, 19, 21).

L'explication très répandue dans la *Scolastique primitive*, d'après laquelle *toute la Trinité* est déjà nommée dans « au nom du Christ » (Roland, Hugues, etc.), se trouve déjà en germe dans S. Irénée : « dans le nom de « Christ » est sous-entendu Celui qui a oint, Celui-là même qui a été oint et l'Onction dont il a été oint : celui qui a oint, c'est le Père, celui qui a été oint, c'est le Fils, et il l'a été dans l'Esprit, qui est l'Onction » (Traité contre les hérésies, livre 3, 18, 3 ; cf. 3, 1). *Didyme l'Aveugle* connaît, lui aussi, cette explication (Bardy, *Didyme*, 150), ainsi que S. Basile (De Spir. S., 12, 28) qui se réfère à Act. Ap., 10, 38. Il est l'inspirateur de S. Ambroise et celui-ci l'est de la Scolastique. D'après *Hugues*, on peut

baptiser au nom de *chacune* des trois Personnes de la Trinité ; qui en nomme une nomme les deux autres en même temps. *Gillmann* fait remarquer que ce n'est que peu à peu que « au nom de Jésus » devint « au nom du Christ » et qu'ainsi un nom *humain* sembla entrer dans le cercle *divin* des trois Personnes pour les représenter. Au reste, toute cette explication est artificielle et ne résout pas le problème biblique. D'après *Scot*, le baptême administré au nom de Jésus doit être réitéré sous condition ; d'après d'autres, il faut le réitérer sans condition (*Gillmann*, 2528, 29).

Étant donnée la connaissance insuffisante du latin chez les simples prêtres au Moyen-Age, un problème qui revient constamment dans la Scolastique primitive est celui de savoir si une formule d'administration en latin *déformé* est valide. Et la réponse unanime est affirmative, pourvu que la déformation (naturellement dans la désinence des mots) ne soit pas trop énorme.

Une autre question qui se pose dès le commencement et se poursuit à travers la Scolastique est celle-ci : La formule baptismale : « Baptizo te in nomine Genitoris et Geniti et Flaminis almi » suffit-elle ? On répondit ordinairement négativement. *Suarez*, entre autres, répond affirmativement, mais avec hésitation ; *Pesch* et d'autres répondent d'une manière affirmative absolue (*Strake*, 72 sq.).

Signalons encore que le *Symbole des Apôtres* est le développement de la formule baptismale. C'était la coutume que le catéchumène fût obligé, *avant* le baptême, de réciter de mémoire un symbole pendant le scrutin (*redditio symboli*). (Cf. *A. Dondeyne*, La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne : *Rev. d'hist. eccl.*, 1932, 5, t. 1^{er}). Au début, le catéchumène était interrogé par l'évêque sur sa foi, sans doute d'une manière moins officielle. A partir de 150, cela se fit au moyen d'un symbole divisé en trois parties, à peu près le même partout et sur lequel on interrogeait le catéchumène.

§ 169. Effet et nécessité

THÈSE. Le baptême est le sacrement de la rémission des péchés et de la régénération. De foi.

Explication. La première déclaration officielle de l'Église sur le baptême et la rémission des péchés se trouve dans le Symbole de *Nicée-Constantinople* : « Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum ») (*Denz.*, 86.). Le Concile de *Vienne* déclare que le baptême est, pour les adultes comme pour les enfants, un « moyen de salut parfait » (*Denz.*, 182) et considère comme l'opinion plus probable que, dans les deux cas, par conséquent dans le baptême des enfants aussi, non seulement la rémission des péchés est opérée, mais encore la sanctification par l'infusion de la grâce (*Den.*, 483). Le Concile de *Trente* signale surtout, dans ses décisions sur le baptême des enfants, la suppression du péché (S. 5, can. 4 : *Denz.*, 791) ; dans sa doctrine de la justification, il mentionne surtout la sanctification (S. 6, c. 7 : *Denz.*, 799). Enfin, le même Concile enseigne que, par le baptême, les enfants sont vraiment admis dans l'Église et, par suite, n'ont pas besoin d'être rebaptisés plus tard (S. 7, can. 13 de bapt. : *Denz.*, 869).

Preuve. Le *Christ* indique comme effet du baptême la régénération spirituelle et l'admission dans le royaume de Dieu (*Jean*, 3, 5). L'adverbe ἄνωθεν peut se traduire par

« de nouveau » ou par « d'en haut, des hauteurs ». La première traduction s'accorde mieux avec la réponse de Nicodème ; la seconde convient mieux au ton élevé de l'évangile de S. Jean. La première indique une nouvelle vie, la seconde l'origine divine de cette vie. S. Paul fait ressortir l'effet *négatif* de la rémission des péchés dans une comparaison, qui lui est propre, du baptême avec la mort du Christ : « Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. Si en effet nous avons été greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection » (Rom., 6, 3-5). Au sujet de l'effet *positif*, il écrit : « Il nous a sauvés par le bain de la régénération et du renouvellement du Saint-Esprit » (Tit., 3, 5). « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ » (Gal., 3, 27). « Mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu » (1 Cor., 6, 11). Le Christ a « sanctifié et purifié » toute l'Église « par le bain de l'eau, dans la parole de vie » (Eph., 5, 26). S. Pierre trouve le point essentiel de l'effet du baptême dans la rémission des péchés (Act. Ap., 2, 38) et dans la préservation de la perdition (1 Pier., 3, 21). L'admission dans l'Église est signalée par Act. Ap., 2, 41 ; 8, 12 ; 1 Cor., 12, 13. De l'effacement du péché originel seul il n'est pas question dans l'Écriture.

Les Pères. Ils enseignent, eux aussi, et célèbrent hautement les mêmes effets du baptême. D'après la *Didachè*, seuls les baptisés sont assez purs pour recevoir l'Eucharistie (9, 5). D'après *Hermas*, le baptême est si nécessaire que les Apôtres et les Docteurs durent le prêcher même dans l'autre monde et l'administrer aux anciens Pères (Sim., 9, 16, 5-7). On descend spirituellement mort dans l'eau et on en sort vivant (Ibid., 3-7). S. Ignace nomme plusieurs fois le baptême sans parler de ses effets ; il dit cependant que le Christ « par sa Passion a purifié l'eau » (Ad. Eph., 18, 2). D'après *Barnabé*, nous descendons dans l'eau, couverts de la boue des péchés, et nous en sortons, portant comme fruits, dans le cœur, la crainte de Dieu et l'espérance en Jésus, dans le Saint-Esprit (11, 1-8).

S. Justin explique, le premier, le nom de baptême en l'appelant « illumination » (φωτισμός) (Apol., 1, 61). Cette appellation sera plus tard de plus en plus usitée. Les Juifs sont, d'après lui, φωτιζόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου (Dial., 122) ; mais les chrétiens le sont par le Logos, par sa vérité et sa grâce (Cf. 1 Cor., 4, 5 ; 2 Cor., 4, 6 ; 2 Tim., 1, 10 ; Jean, 1, 9 ; Hébr., 6, 4 ; 10, 32). Justin n'avait pas besoin d'emprunter l'expression φωτίζεσθαι (Apol., 1, 61, 18 ; Dial, 122, etc.) au langage des mystères ; cette expression se trouvait objectivement dans S. Paul et, au cas où il n'aurait pas lu S. Paul, il l'aurait trouvée dans Isaïe, 49, 7 sq. Au reste, il connaissait (Dial., 88) l'antique tradition chrétienne, d'après laquelle, au moment du baptême de *Jésus*, une grande lumière avait brillé au-dessus du Jourdain. Quant à l'effet du baptême, Justin le décrit comme une « régénération et une ablution ». Il serait facile de multiplier ces témoignages. Cf. S. *Théophile* (Ad Autol., 2, 16), *Tertullien* (De bapt., 1 et 5), S. *Irénée* (A. h., 3, 17, 2), *Clément l'Alex.* (Pæd., I, 6 ; Strom., 2, 13 : M. 8, 995), *Origène* (In Joan., 6, 17 : M. 14, 255). « Le vêtement de l'immortalité » était, dans l'antiquité chrétienne, une expression courante pour désigner le baptême (Cf. Dœlger, *Sol salutis* (1920), 285). Il faut signaler que les Pères grecs de l'époque suivante,

les deux Grégoire, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Cyrille de Jérus. annoncent en termes magnifiques la communication du Saint-Esprit par le baptême et essaient de réfuter les pneumatomaques, en disant que, si le Saint-Esprit n'était pas véritablement Dieu, la conséquence serait l'inefficacité du baptême. D'une manière générale, la communication du Saint-Esprit s'adaptait parfaitement à la théologie *grecque*, parce que cette dernière insistait moins que la théologie latine sur le péché originel et, par suite, mettait naturellement l'accent sur le saint Pneuma. D'Alès écrit, d'une manière concise et pertinente : « Le don de l'Esprit-Saint qui fait les enfants de Dieu, telle est la grâce propre du baptême » (81).

Les *scolastiques* présentent, par rapport à l'effet négatif comme par rapport à l'effet positif du baptême, la même unanimité que les Pères. Il n'y avait de divergence entre eux qu'au sujet de l'appréciation du baptême des enfants dont nous parlerons tout à l'heure. Après ce qui a été exposé plus haut sur le « *caractère* », il est à peine besoin de remarquer que tous les scolastiques, à la suite de S. Augustin, l'attribuent au baptême.

Il y a aussi des auteurs patristiques qui, à propos du baptême, insistent surtout sur l'ablution et réservent le Saint-Esprit pour la Confirmation. *Rauschen* écrit, au sujet de l'ouvrage « De rebaptismate » : « Il est dit, aussi, expressément que la Confirmation est plus élevée que le baptême. (C. 6). Que le Saint-Esprit soit communiqué par la Confirmation et non par le baptême, c'était l'opinion générale au 3^{ème} siècle. » Il donne les preuves dans la *Rev. D'Innsbruck*, 1917, 88.

De la notion du baptême comme sacrement de la régénération complète, il résulte qu'il remet également toutes les peines dues au péché, les peines éternelles comme les peines temporelles : « Si quelqu'un nie que par la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, qui est conférée dans le Baptême, l'offense du péché originel soit remise : Ou soutient que tout ce qu'il y a proprement, et véritablement de péché, n'est pas ôté, mais est seulement comme rasé, ou n'est pas imputé : Qu'il soit anathème » (Trid., S. 5, can. 5).

S. *Paul* compare le baptême à la mort de Jésus, parce que le vieil homme du péché est *complètement* enseveli et anéanti, et il est créé comme un homme entièrement nouveau (Rom., 6, 3-6). « Désormais il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus » (Rom., 8, 1). Pénétrée de cette conviction, l'ancienne Église n'imposait plus aux baptisés aucune pénitence après leur en avoir imposé avant, car, bien entendu, sans repentir ni pénitence, la rémission des péchés n'est pas possible. S. *Augustin* écrit à ce sujet : « Le baptême lave tous les péchés, absolument tous, les œuvres coupables, paroles et actes, que ce soit le péché originel, que ce soient les péchés personnels, qu'ils aient été commis consciemment ou inconsciemment ; mais la faiblesse contre laquelle le régénéré combat, en tant qu'il mène le bon combat, n'est pas enlevée ». Il ajoute ensuite la conclusion nécessaire : Quand le baptisé quitte la vie immédiatement après le baptême, il n'y a plus absolument aucun empêchement qui le retienne : tout ce qui le retenait a été rompu » (C. duas ep. Pelag., 3, 3, 5 : M. 44, 591). *Eugène IV* répète cette doctrine dans le décret pour les Arméniens (Denz., 696). Le Concile de *Trente*, lui aussi, définit, contre la doctrine d'imputation des protestants, la purification véritable qui fait disparaître tout ce qui est digne de damnation (S. 5, can. 5). Mais il s'oppose à la doctrine exagérée des

Réformateurs, d'après lesquels le baptême aurait une valeur telle que tous les péchés futurs seraient effacés par le souvenir du baptême reçu (S. 7, can. 6, 10 : Denz., 862, 866).

Les *peines* de cette vie temporelle demeurent comme moyens d'épreuve et occasions de pratiquer la vertu ; elles nous font ressembler au Christ, notre Chef couronné d'épines (S. th., 3, 69, 3). Quant aux dons *præternaturels*, Dieu n'a pas voulu les unir de nouveau à l'état de grâce.

Des *effets exagérés* du baptême ont été enseignés par *Jovinien* (400). D'après lui, le baptisé ne pourrait plus pécher. Il s'appuyait sur 1 Jean, 3, 9 et 18. Mais, lui répond S. Jérôme, on ne doit pas comprendre l'Apôtre dans ce sens, car autrement il se contredirait lui-même puisqu'il écrit : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes » (1 Jean, 1, 8-10 ; 2, 1-3). *Luther* enseignait une doctrine semblable en s'appuyant également à tort sur S. Paul : « C'est pourquoi le baptême *subsiste* toujours et, bien que quelqu'un s'écarte et pèche, nous avons toujours un moyen d'y revenir, si bien qu'on peut toujours soumettre de nouveau le vieil homme... De même, la pénitence n'est pas autre chose qu'un retour au baptême, par lequel on reprend à faire ce qu'on avait commencé auparavant et qu'on avait cependant abandonné. Je dis cela pour qu'on n'adopte pas l'opinion dans laquelle nous avons été longtemps, à savoir que le baptême serait passé, qu'on ne pourrait plus s'en servir après être retombé dans le péché » (Dans *Müller*, 497). Ces paroles nous font comprendre la définition du Concile de *Trente* : « Si quelqu'un dit que tous les péchés qui sont commis après le baptême sont ou bien remis ou bien ramenés à des péchés véniels seulement par le souvenir du baptême reçu et la foi à ce baptême, qu'il soit anathème » (S. 7, de bapt., can. 10).

THÈSE. D'après l'ordonnance divine, le baptême est absolument nécessaire à tous les hommes pour leur salut. De foi.

Explication. Cette nécessité a été niée par les *pélagiens*, comme on l'a déjà montré dans le traité de la grâce (§ 116). Les *Réformateurs*, étant donnée leur doctrine du salut par la foi seule, ne pouvaient maintenir la nécessité absolue du sacrement et ils l'abandonnèrent, tout au moins *Zwingli* et *Calvin*, ainsi que les *sociniens* ; *Wiclef* l'avait déjà abandonnée avant eux. C'est pourquoi le Concile de *Trente* définit : « Si quelqu'un dit que le Baptême est libre, c'est à dire, qu'il n'est pas nécessaire au salut : Qu'il soit anathème » (S. 7, de bapt., can. 5 : Denz., 861 ; cf. S. 6, c. 4, Denz., 796 ; Syllabus de Pie X, prop. 42 : Denz., 2042).

Preuve. Le Christ a clairement exprimé la nécessité du baptême. Jean, 3, 5, peut être entendu surtout d'une nécessité intérieure ; Math., 28, 19, plutôt d'une nécessité extérieure, positive ; Marc, 16, 16, des deux nécessités à la fois, d'une nécessité de moyen et d'une nécessité de précepte.

Les Pères. La nécessité du baptême, étant donnés les textes si clairs de l'Écriture et la pratique de l'Église, allait de soi pour les Pères. D'après *Hermas*, les justes de l'ancienne Loi eux-mêmes devaient être baptisés dans l'autre monde (Sim., 9, 16, 3-8). La lutte de S. *Augustin* contre les *pélagiens* est connue. Bien que la pratique de l'Église ait établi des jours de baptême fixes pour les catéchumènes, on baptisait cependant, en cas de maladie ou de danger de mort, en tout temps. De même, en cas de nécessité, toute personne

pouvait baptiser. Ces deux faits nous montrent la conception sérieuse que l'Église avait de notre dogme.

La *Confession d'Augsbourg* dit au sujet de la nécessité du baptême : « Au sujet du baptême, il est enseigné qu'il est *nécessaire* (le texte latin porte : nécessaire *au salut*) et que par là la grâce est offerte ; qu'on doit aussi baptiser les enfants, lesquels, par un tel baptême, sont confiés à Dieu et lui deviennent agréables » (Art. 10). Il faut comparer avec ce texte avec ce que *Luther* écrit : « Tous les sacrements doivent être libres pour chacun. Si quelqu'un ne veut pas être baptisé, qu'on le laisse » (Œuvres, Erlangen, 28, 343). Comme on nie aujourd'hui l'institution par le Christ, on nie aussi la nécessité.

A partir de quel *moment* le baptême devint-il *obligatoire* ? Les Pères n'ont pas répondu de la même manière à cette question. Aux païens qui n'avaient pas entendu parler du Christ on accorda le bénéfice de l'ignorance invincible. Mais y eut-il réellement longtemps de tels païens ? Le Psalmiste ne dit-il pas : « sur toute la terre en paraît le message et la nouvelle, aux limites du monde ? » (Ps 18, 5). D'après Origène et S. Jean Chrysostome, cette prophétie est déjà accomplie par rapport à l'Évangile. S. Augustin est plus réservé (De nat. et grat., 2, 2). Le Moyen-Age vécut dans la conception erronée que tous les peuples avaient entendu parler du Christ ; par conséquent, le baptême était depuis longtemps obligatoire. Mais, au 16^{ème} siècle, au moment des grandes découvertes, on se rendit compte qu'il y avait de nombreux peuples qui n'avaient jamais entendu parler du Christ. La théologie dut changer ses positions. C'est pourquoi le Concile de *Trente* dit que la justification « depuis la publication de l'Évangile, ne se peut faire sans l'eau de la régénération, ou sans le désir d'en être lavé » et cite Jean, 3, 5 (S. 6, c. 4). Ici intervient la question du supplément du baptême.

On a considéré comme *supplément* du baptême (baptismus fluminis) dans l'Église, depuis les temps anciens, le *martyre* pour le Christ ou baptême de sang (bapt. sanguinis), ainsi que le *désir* du baptême accompagné de la contrition parfaite ou baptême de désir (bapt. flaminis). Cependant, le baptême de sang et le baptême de désir ne confèrent que la grâce sanctifiante, mais non les effets attachés particulièrement au sacrement, le caractère et les grâces spéciales.

La notion de martyr comprend, d'après les théologiens, les trois éléments suivants : une souffrance mortelle, endurée à cause de la foi chrétienne, supportée patiemment à cause de Dieu. S. *Thomas* fait dériver la perfection du martyr du don complet de la vie en soi et particulièrement de son motif, l'abandon complet au Christ (S. th., 1, 2, 124, 3). Cependant il n'est pas nécessaire que le martyr produise un acte parfait d'*amour* de Dieu ; si on exigeait la charité parfaite, le « baptême de sang » se confondrait avec le « baptême de désir ».

Tertullien : « Nous avons cependant encore un second baptême, lui aussi unique et identique, à savoir celui du sang dont le Seigneur dit : « Je dois être baptisé d'un baptême », bien qu'il fût déjà baptisé. C'est le baptême qui supplée le baptême d'eau non reçu et le rend quand il est perdu » (De bapt., 16). On lit dans l'ordonnance ecclésiastique d'*Hippolyte* (c. 44) : « Si un catéchumène était tué pendant la persécution, il est justifié, ayant reçu le baptême dans son propre sang ». S. *Cyprien* dit des catéchumènes qui sont

martyrisés : « Qu’eux-mêmes ne sont pas privés du sacrement de baptême, puisqu’ils ont été baptisés du plus glorieux et du plus grand baptême, celui de leur sang, dont le Seigneur lui-même a parlé » (Luc, 12, 50 ; Ep. 72, 22). Et *S. Augustin* écrit, en s’appuyant sur Math., 10, 32 ; 16, 25 ; Ps. 115, 15 : « Chez tous ceux qui, sans avoir reçu le bain de la régénération, meurent pour la confession du Christ, cela a le même effet pour la rémission des péchés, que s’ils avaient été lavés dans la sainte fontaine du baptême. » (Civ., 13, 7). C’est aussi la manière de voir des Pères grecs comme *S. Cyrille de Jérus.* (Cat., 3, 10), *S. Jean Chrysostome* (Hom. in mart, Lucian., 2 : M. 50, 522 sq.).

S. Thomas : « La passion du Christ opère dans le baptême d’eau parce qu’il en est la représentation figurative ; elle opère dans le baptême de feu ou de pénitence par l’affection, et elle opère dans le baptême de sang, parce qu’il en est une imitation » (S. th., 3, 66, 12).

« La mort que l’on endure pour le Christ a la vertu du baptême, comme nous l’avons dit (quest. 66, art. 11). C’est pourquoi elle purge de toutes les fautes vénielles et mortelles, à moins qu’elle ne trouve la volonté actuellement attachée au péché. » (S. th., 3, 87, 1 ad 2).

Le *jugement de l’Église* sur le baptême de sang résulte de la fête des saints Innocents, comme en général des fêtes des martyrs, dans lesquelles elle ne fait pas de distinction entre les martyrs déjà baptisés et les catéchumènes. Les théologiens posttridentins discutent la question de savoir si le martyre, en outre de son effet subjectif (ex opere operantis), a aussi un effet objectif (ex opere operato). Il semble qu’il faille admettre l’efficacité objective, à cause des saints Innocents (non loquendo sed moriendo confessi sunt, dit l’Office de la messe). « Des nourrissons vagissants le confessent par le martyre », dit *S. Ambroise* (In Luc, 2, 36). Le baptême de sang, même avec une charité imparfaite, efface toujours (chez les adultes) toutes les peines du péché et sans doute « ex opere operato » ; c’est un effet qui fait défaut au baptême de désir avec la charité parfaite.

Dans la théologie *protestante*, la notion de martyr a fait, dernièrement, l’objet d’une controverse. Les uns affirment que ce qui fait le martyr (μάρτυς), c’est que le témoin de la foi a contemplé en mourant Dieu ou le Christ, ce qui le rend surtout capable de témoigner (μαρτυρεῖν) pour lui et sa résurrection (Kattenbusch). Les autres disent que, d’après les anciennes sources (Martyrium Polycarpi, Mart. Lugdunense ; Eusèbe, 5, 3, 2), celui-là est considéré comme martyr qui, comme le Christ, souffre la mort et qui, à cause de cette mort même, apparaît comme πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς. « Par là on a fait une distinction essentielle entre les témoins par l’acte et les témoins par la *parole*, ou bien entre les *martyrs* (μάρτυρες) et les *confesseurs* (ὁμολογοὶ et ὁμολογηταί). *S. Cyprien*, le premier, fait sciemment cette distinction (Ep. 6, 4 ; 10, 2 et 10 ; 12, 1 ; 36, 37, 3). Cette opinion soutenue par Krüger est plus conforme à la conception catholique que la première nommée.

Une question, qui s’est posée sous l’influence de la guerre et qui a été vivement discutée, est celle de savoir si la *mort à la guerre* est un martyr. Cette question doit se résoudre à la lumière de l’histoire et de la théologie et non à celle de la politique. Le martyr a joui dans l’Église d’un si haut prestige qu’il passait vraiment pour un « alter Christus ». Or le Christ est mort non seulement innocent, mais encore sans défense et avec patience. Celui donc qui : 1° est mort pour le Christ ; 2° avec patience et sans résister aux

souffrances et à la mort, a toujours passé pour un martyr dans l'Église, mais celui-là seulement. Les scolastiques disaient brièvement : Ce n'est pas la souffrance qui fait le martyr, mais le motif, l'intention de celui qui souffre. Ce jugement est conforme à 1 Cor., 13, 3 : « J'aurais beau distribuer toute ma fortune aux affamés, j'aurais beau me faire brûler vif, s'il me manque l'*amour*, cela ne me sert à rien ». S. Thomas écrit : « quand on meurt pour un bien général qui ne se rapporte pas au Christ, on ne mérite pas l'auréole ; mais si ce bien se rapporte au Christ, il méritera l'auréole et on sera martyr ; comme si l'on défend l'État contre les attaques d'ennemis *qui veulent corrompre la foi du Christ*, et qu'on vienne à mourir dans cette guerre. » (S. th., suppl. 96, 6 ad 11). Cf. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (1912).

Le *baptême de désir* est le désir du baptême résultant de la charité et de la contrition parfaites, quand la réception sacramentelle est physiquement ou moralement impossible. D'après le Concile de Trente, on ne peut être justifié que par les sacrements ou par leur désir (votum) (S. 7, De sacram. in gen., can. 4 : Denz., 487 ; S. 6, c. 4 : Denz., 796).

L'Écriture promet, à maintes reprises, en raison de l'amour repentant, la justification ou les dons du Saint-Esprit, sans exiger une autre condition préalable. « J'aime ceux qui m'aiment » (Prov., 8, 17). « Celui qui m'aime, sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et je me révélerai à lui » (Jean, 14, 21). « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, etc. Fais cela et tu vivras » (Luc, 10, 27, 28). « Il lui sera pardonné beaucoup de péchés parce qu'elle a beaucoup aimé » (Luc, 7, 47). Le publicain s'en retourne « justifié » chez lui (Luc, 18, 14). « L'amour est de Dieu et quiconque aime est né de Dieu » (1 Jean, 4, 7). S. Pierre atteste, au sujet de Cornélius, que celui-ci a reçu le Saint-Esprit avant d'avoir reçu le baptême (Act. Ap., 10, 47 ; cf. 44). S. Paul enseigne : « L'accomplissement de la loi est donc la charité » (Rom., 13, 10).

Les Pères. Ils s'indignent maintes fois contre l'abus largement répandu de reculer le baptême jusqu'au lit de mort et de se contenter du simple baptême de désir. S. Grégoire de Naz. estime que celui qui se contente ici-bas du désir du baptême, doit se contenter là-haut du désir de la béatitude (Orat., 40, 23). S. Augustin propose sans doute Cornélius comme exemple du baptême de désir, mais il rappelle qu'immédiatement après il reçut le baptême d'eau et il ajoute que personne, si avancé soit-il intérieurement, n'a le droit de mépriser ce baptême. Le Christ lui-même, par humilité et pour nous donner l'exemple, l'a reçu (De bapt., 4, 22 ; cf. In Joan., 4, 13 et 13, 7).

Mais quand il y a une véritable nécessité et qu'on n'a pas à accuser une négligence, ils reconnaissent au baptême de désir une vertu justifiante. Ainsi S. Ambroise dit, dans l'oraison funèbre de Valentinien II qui était mort en Gaule encore catéchumène (392) : « J'entends dire que vous vous affligez de ce qu'il n'a pas reçu le sacrement de baptême. Dites-moi, qu'avons-nous en nous sinon la volonté, sinon la prière ? Or il avait depuis longtemps le désir d'être initié avant son retour en Italie, il avait manifesté sa volonté d'être baptisé par moi prochainement et c'est cela surtout, pensait-il, qui hâterait ma venue. N'aurait-il donc pas la grâce qu'il a désirée, la grâce qu'il a demandée ? Assurément, puisqu'il l'a demandée, il l'a obtenue. » (De obitu Valent., 51 : M. 16, 1374).

La *Scolastique* reçut des Pères la doctrine du baptême de désir et la développa. *S. Bernard* la défendit contre *Abélard*. Il se réfère à *S. Ambroise* et à *S. Augustin* et croit que « par la simple foi et le désir du baptême, l'homme peut être justifié » (Ep. 77, 8). Il est suivi par *Hugues*. L'expression « baptismus flaminis » vient de *Laurentius Hispanus*. (*Gillmann*, Ministre de la Confirmation, 30). *Innocent III* déclare que, sans doute, il n'est pas possible, en cas de nécessité, de se baptiser soi-même, mais qu'on peut cependant, dans une telle situation, être sauvé par la foi au sacrement, bien que ce ne soit pas par le sacrement de la foi (*Schwane*, 3, 616). *S. Thomas* écrit : « Quand l'adulte refuse par mépris de recevoir le baptême, il ne peut pas être sauvé. Au contraire, quand le baptême n'a pas été réellement administré, mais a été désiré et n'a pu être administré parce que la mort est arrivée trop tôt, le salut peut être atteint par le désir du baptême, qui vient de la foi et opère par la charité ». Il cite ensuite *S. Ambroise* (*S. th.*, 3, 68, 2). Le Concile de *Trente*, lui aussi, enseigne que la justification doit se faire par le bain de la régénération ou par le désir de ce bain (*S. 6*, c. 4 : *Denz.*, 796 ; cf. *S. 7*, de sacram. in gen., can. 4 ; *S. 14*, c. 4 ; *Denz.*, 847, 898).

L'effet du baptême de désir, tel qu'on vient de l'exposer, est enseigné généralement aujourd'hui par les théologiens comme doctrine sûre. Néanmoins il est plus difficile d'établir que ce baptême a été reçu que pour les deux autres baptêmes : le baptême d'eau et le baptême de sang. Ceux qui ont reçu le baptême de désir ne sont pas d'ordinaire considérés comme appartenant à l'Église extérieure ; ils ne reçoivent pas le caractère que ne confère pas non plus le martyre. Cela nous fait comprendre la discipline un peu rigoureuse, d'après laquelle, dans l'Église romaine et dans l'Église espagnole, pendant les cinq premiers siècles, les catéchumènes et les pénitents, quand ils étaient morts avant le baptême ou la réconciliation, étaient exclus des prières publiques. Il importe encore de remarquer que même celui qui à déjà été justifié avant le baptême par la charité parfaite, s'il peut ensuite recevoir le sacrement, est tenu de le recevoir ; s'il omet de le faire, il pèche gravement et par là perd de nouveau la grâce.

Le Moyen-Age admit, dans un *certain* sens, un autre supplément du baptême, le baptême monastique ou l'entrée dans un ordre religieux, dans le cas où cela se faisait avec une intention parfaite. *S. Thomas* considère comme raisonnable l'opinion d'après laquelle « celui qui entre dans un ordre reçoit la rémission de tous ses péchés ». Il invoque ensuite la « vie des Pères pour établir que « ceux qui entrent dans un ordre religieux reçoivent la même grâce que les baptisés » (*S. th.*, 2, 2, 189, 3). *S. Thomas* pense sans doute à la remise de toutes les *peines temporelles* dues au péché, qui ont été encourues dans la vie antérieure. Au sujet des sarcasmes de *Luther* contre ce baptême monastique et de toutes les déformations et de tous les malentendus causés par la polémique, cf. *Denifle*, *Luther* (I, 220 sq., traduction Pasquier). D'après la doctrine grecque, la bénédiction monacale rentre même parmi les « mystères ». Le *pseudo-Denys* écrit : « L'état le plus élevé parmi ceux qui sont jugés dignes des Ordres est la sainte classe des moines » (*De eccl. hier.*, 6, 3). D'après *Théodore Studites*, la bénédiction monacale remonte au Christ comme le baptême. « Le vêtement des moines est identique au baptême ». Le *pseudo-Denys* fut un des maîtres de la Scolastique.

§ 170. Ministre et sujet

THÈSE. Le ministre ordinaire du baptême est le prêtre qui a mission de l'évêque ; le ministre extraordinaire, en cas de nécessité, est toute personne humaine. De foi.

Explication. *Eugène IV* déclare dans son décret pour les Arméniens : « Minister hujus sacramenti est sacerdos cui ex officio competit baptizare. In causa autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et hæreticus baptizare potest dummodo formam servet Ecclesiæ et facere intendat quod facit Ecclesia. » (Denz., 696). D'une manière tout-à fait générale, le 4^{ème} Concile de Latran dit que le baptême convenablement administré par n'importe qui est valide (Denz., 430). Enfin, le Concile de Trente a défini encore une fois l'antique doctrine de la validité du baptême des hérétiques (S. 7, de bapt., can. 4 : Denz., 860).

Preuve. *L'Écriture* ne parle que de cas ordinaires et non de cas extraordinaires et enseigne que les Apôtres et leurs aides, dans l'œuvre missionnaire, administraient le baptême. Mais on ne peut guère admettre que les Apôtres *seuls* administrèrent le baptême aux trois mille personnes le jour de la Pentecôte. Ils durent s'adjoindre des disciples au sens large pour les aider dans cette administration. Plus tard, nous lisons que le diacre Philippe baptise (Act. Ap., 8, 12). A Corinthe également, c'était d'autres personnes, qu'on ne nomme pas, qui administraient le baptême pendant que S. Paul était dans cette ville (1 Cor., 1, 14 sq.). S. Pierre fit baptiser Cornélius et sa maison par d'autres (Act. Ap., 10, 48). Paul reçut le baptême d'un « disciple, Ananie », qui était peut-être un laïc chrétien (Act. Ap., 9, 10, 17 sq.).

Les Pères. Il résulte des plus anciens écrits patristiques que l'administration du baptême, comme au reste celle de tous les sacrements, appartenait à l'évêque. *S. Ignace* écrit : « Il n'est pas permis, sans l'évêque, de baptiser ou de célébrer les agapes. » (Smyrn., 8, 2). *Tertullien* envisage aussi des cas extraordinaires quand il écrit : « Le droit de baptiser appartient au plus haut prêtre, c.-à-d. à l'évêque ensuite au *prêtre* et au *diacre*, mais non sans l'autorisation de l'évêque, à cause de l'honneur de l'Église dont le maintien assure la paix en elle. Par ailleurs, les *laïcs* ont également le droit d'administrer le baptême ». Mais ce n'est que dans le cas de nécessité. Par contre, il exclut les *femmes* du droit de baptiser, comme le font aussi les *Constitutions apostoliques* (3, 9) et les conciles particuliers, à cause de 1 Cor., 14, 34 (De bapt., 17 : M1, 1218). C'est aussi l'enseignement de *S. Cyprien* (Ep. 73 7). Les diacres, qui avaient dans l'ancienne Église une situation considérable, se sont vu refuser plusieurs fois le droit de baptiser ; ainsi par S. Epiphane, S. Jérôme, S. Gélase, S. Isidore de Séville. Quant à la question de savoir si un non baptisé peut administrer le baptême en cas de nécessité, aucun Père n'ose y répondre affirmativement. S. Augustin attend la décision d'un concile général (C. Ep. Perm., 2, 13, 30 : M. 43, 72). Il exprime une fois son opinion privée sur l'utilité d'un bon ministre. « Chacun - doit-on penser - reçoit un don d'autant meilleur que celui dont il le reçoit semble lui-même meilleur » (In Joan., 6, 8). Il n'est question que d'un laïc *chrétien* chez Tertullien, S. Jérôme, S. Augustin, etc., ainsi que dans le can. 38 du Concile d'Elvire (306 ?). Les Grecs jusqu'ici se sont exprimés d'une manière très réservée sur le baptême administré par des laïcs et ils exigent la foi du

ministre. Le Concile d'Elvire demande que le ministre laïc n'ait pas violé son propre baptême et qu'il n'ait pas été marié deux fois.

Le Pape *S. Nicolas 1^{er}* (+ 867) tira les conséquences de l'évolution précédente de la doctrine sacramentaire en déclarant que même le Juif et le païen pouvaient baptiser (Denz., 335). Mais il s'agit toujours de ministre *masculin*. Ce n'est qu'après l'an 1000 que l'on reconnaît aux femmes le droit de baptiser. D'après Roland (Gietl, 206), tout le monde peut baptiser *validement*, même la mère ; seulement ce n'est pas licite. *S. Thomas* reconnaît avec raison à la femme l'aptitude à baptiser, parce que le ministre principal, comme l'avait déjà exposé *S. Augustin*, demeure le Christ lui-même (*S. th.*, 3, 67, 4). La question du ministre extraordinaire du baptême a donc subi une forte évolution, mais elle a été résolue peu à peu et d'une manière très logique.

Le *baptême des hérétiques* au nom de Jésus est déjà considéré par l'auteur du « De rebaptismate » comme valide, même quand il y a une hérésie Christologique ; mais il est sans effet salutaire. *S. Cyprien* exige la foi orthodoxe pour le ministre comme pour le sujet (*Ep.* 69, 12). Il attribue au Pape *S. Étienne* cette opinion que le baptême des hérétiques remet lui aussi les péchés.

La question du *baptême par soi-même*, que la Scolastique recommande plusieurs fois tout au moins et en cas de nécessité (Gillmann, « Katolik », 1912, 1, 380 sq. ; 1914, 1, 306) a été tranchée négativement par Innocent III, parce que, conformément aux paroles du Seigneur, il y a une différence entre le baptisant et le baptisé, qui doit être observée (Denz., 413).

Le baptême *solennel* est réservé au curé ; en cas de nécessité, un autre prêtre peut l'administrer. Le *diacre* peut l'administrer avec la permission de l'évêque, qui peut être présumée en cas de nécessité. Le baptême sans cérémonie, en cas de nécessité, peut être administré par n'importe qui. Les enfants baptisés, en cas de nécessité, sur la *tête* « in utero matris » ne doivent pas être rebaptisés ; ceux qui ont été baptisés sur une autre partie du corps, doivent être rebaptisés sous condition. Cf. les manuels de droit canonique et de morale.

THÈSE. Le baptême peut être reçu validement par toute personne humaine. De foi.

Explication. Il n'y a pas de définition générale sur le sujet du baptême ; mais notre thèse est la doctrine claire de l'Écriture et de la Tradition. Elle résulte aussi, comme conséquence immédiate, de la nécessité définie du baptême. En effet, si le baptême est nécessaire à tous pour le salut, il faut qu'il puisse être reçu par tous sans exception. Enfin le baptême des enfants a été défini à maintes reprises par l'Église (Denz., 424, 869).

Preuve. L'ordre de baptiser (*Math.*, 28, 19), ainsi que les paroles concernant la *nécessité* du baptême (*Jean*, III, 5), sont des expressions absolument générales. De même que personne ne peut être sauvé sans le baptême, personne n'est dépourvu de l'aptitude naturelle à le recevoir. « Vous tous, dit *S. Paul*, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni *Juif*, ni *Grec*, ni *homme*, ni *femme*, mais vous êtes tous un dans le Christ Jésus. » (*Gal.*, 3, 27 sq.).

Les Pères. Ils ont suivi, dans la doctrine et la pratique, ces textes clairs de l'Écriture. On insiste parfois davantage sur la foi que sur le sacrement (S. Cyprien, Ep. 69, 12 ; 73, 4 ; 75, 9 ; De rebapt., 5 et 11). Il ne pouvait y avoir de controverse que sur le baptême des *malades*, des *déments* et des *enfants* au-dessous de l'âge de *raison*. Pour ce qui est des catéchumènes malades, on a déjà dit que le baptême des malades (b. clinicorum) était usité, bien que le fait de reculer le baptême jusqu'à la mort ou au danger de mort fût sévèrement blâmé. Les païens étaient baptisés en danger de mort, quand ils avaient les connaissances religieuses essentielles et qu'ils désiraient le baptême. De même, on pouvait baptiser les personnes atteintes de maladies mentales et les déments. C'est ainsi qu'en décide le premier Concile d'Orange (can. 13 et 15) de l'an 441. (Cf. Héfélé, 2, 276). Innocent III (+ 1216) décide que des personnes « endormies » ou « démentes » peuvent être baptisées quand, dans leur état normal, elles avaient l'intention de recevoir le baptême (Denz., 411). C'est aussi l'enseignement de la Scolastique primitive (*Gillmann*, Intention, passim). Bien entendu, on doit attendre les « moments lucides », quand il peut s'en produire et qu'il n'y a pas danger de mort. C'est également la prescription du *Codex*, dont nous parlerons à la fin du paragraphe.

THÈSE. Même les enfants qui n'ont pas l'usage de la raison peuvent et doivent être baptisés. De foi.

Explication. Nous ne rencontrons guère, dans l'antiquité, de protestation contre le baptême des enfants (*pædobaptismus*). Les *pélagiens* en niaient seulement la nécessité absolue, mais non la possibilité. Au Moyen-Age, les Vaudois et plus tard les *anabaptistes* et les *sociniens* mirent en doute la valeur du baptême des enfants. Les *Réformateurs* le conservèrent à cause de la coutume, mais, dans leur système du salut par la foi seule, il demeure un problème insoluble.

Le Concile de *Trente* a déclaré pour la première fois la nécessité et le caractère obligatoire du baptême des enfants, mais des conciles précédents l'avaient exigé maintes fois. Il enseigne « que les enfants nouveau-nés sortis du sein maternel, doivent être baptisés même s'ils sont nés de parents baptisés » (S. 5, can. 4 : Denz., 791). Ensuite, il condamne l'opinion des anabaptistes, d'après laquelle le baptême ne devrait être administré qu'à trente ans, l'âge du Christ, ou bien même seulement à l'heure de la mort (S. 7, de bapt., can. 12 : Denz., 868) ; de même, il condamne l'opinion anabaptiste, qui prétend que les enfants baptisés ne sont pas vraiment du nombre des fidèles et qu'il faut les baptiser de nouveau quand ils atteignent l'âge de discrétion, et même qu'il serait mieux de reculer le baptême jusque-là (S. 7, can. 13 : Denz., 869). On n'a pas non plus à interroger plus tard les enfants, comme l'affirmait Erasme, pour leur demander s'ils veulent garder les promesses que leurs parrains ont faites en leur nom, mais on doit les considérer comme des chrétiens complets et les exhorter à mener une vie chrétienne (S. 7, cap. 14 : Denz., 870). Récemment, le Syllabus de Pie X a dû condamner l'opinion des *modernistes*, d'après laquelle « l'usage du baptême des enfants serait une évolution de la discipline et une des causes qui auraient amené la division de ce sacrement en deux parties : le baptême et la pénitence » (Denz., 2043).

Preuve. On peut tirer de l'Écriture des présomptions en faveur du *fait* du baptême des enfants. Il semble qu'on peut admettre que, dans les baptêmes de familles entières racontés dans les *Actes des Apôtres*, comme celui de la famille de Cornélius (10, 44-48), de Lydia (16, 14 sq.), du gardien de la prison de Philippe (16, 33), du chef de synagogue Crispus (18, 8 sq.), de Stéphanas à Corinthe (1 Cor., 1, 16), il y avait aussi des enfants parmi les personnes baptisées. Cette hypothèse est d'autant moins contestable que l'*ordre de baptiser* du Christ, ainsi que Jean, 3, 5, s'exprime d'une manière absolument générale.

Les Pères. *Schermann* prononce, à propos du baptême des enfants dans les premiers siècles, ce jugement pour l'époque la plus ancienne : « Nous pouvons admettre qu'on ne les portait (les enfants) au baptême qu'exceptionnellement ». (Liturgies chrétiennes primit., 268). Le baptême d'enfants est signalé pour la première fois par *S. Irénée* : il expose que le Christ est venu pour sauver tout le monde, « tous ceux, dis-je, qui sont régénérés en Dieu par lui, les très jeunes enfants, les petits, les jeunes et les seniors » (A. h., 2, 22, 4). Tertullien exhorte à retarder le baptême des enfants en raison de l'instruction nécessaire qui doit précéder, mais il atteste par cette polémique que d'autres baptisaient avant (De bapt., 14, 18). Origène dit : « L'Église a reçu des Apôtres la tradition de baptiser aussi les enfants. » (In Ep. ad Rom., 5, 9 : M. 14, 1047). *S. Cyprien* peut appuyer ses insistance énergiques, pour qu'on baptise les enfants dans les trois premiers jours, sur la décision d'un concile de Carthage : « Les enfants sont, en tant qu'images de Dieu, capables de recevoir la grâce et, à cause du péché originel, ils en ont besoin ; c'est pourquoi il faut les baptiser *immédiatement* et ne pas attendre *huit jours*, comme on le faisait pour la circoncision. L'âge enfantin n'est pas un empêchement, « autrement la grâce elle-même, qui est communiquée aux baptisés, serait plus ou moins grande selon l'âge de celui qui reçoit le baptême, alors que le Saint-Esprit n'est pas accordé selon une mesure, mais selon la bonté et la bienveillance du Père, à tous également. Car de même que Dieu ne fait pas acception de personne, il ne fait pas acception de l'âge » (Ep. 64, 2 sq.). *S. Hippolyte de Rome*, 217, dans son « ordonnance ecclésiastique », donne cette instruction : « Les petits enfants doivent être baptisés avant (avant les adultes, le jour de Pâques). Et s'ils peuvent parler, ils doivent parler ; s'ils ne le peuvent pas encore, alors les parents ou l'un des proches doit prendre la parole à leur place » (O. E., cap. 21, a). *D'Alès* (67 sq.) mentionne Hippolyte et continue ainsi : « Néanmoins on ne peut parler, au temps des Pères, d'une coutume universelle et constante. *S. Grégoire de Nazianze* conseille d'attendre l'aurore de la raison, par exemple la troisième année, afin que l'enfant puisse garder quelque souvenir de son baptême ; lui-même constate que d'autres attendent plus longtemps, et les homélies des Pères contre les délais du baptême montrent que l'usage du baptême des enfants eut quelque peine à triompher. *S. Augustin* lui-même, pourtant si ferme quant à la doctrine du péché originel, hésita quelque temps. Peu à peu il s'affermir en face même de l'erreur pélagienne, dans la pensée que le don divin ne doit pas être différé ; lui aussi fait appel à une tradition apostolique ». *S. Augustin* répond à Pélage en s'appuyant sur la pratique : « Pourquoi baptisons-nous les enfants s'il y a pas de péché originel ? Même les enfants de parents baptisés sont baptisés ; car par la génération et la naissance se transmet le péché originel et non la grâce » (Ep. 166, 7, 21 ; cf. Ep. 98, 10 ; De pecc. mer. et rem., 1, 26 ; Enchir., 43-47). S'appuyant sur *S. Augustin*, le *Concile de Méla* (416) condamne

l'opinion de ceux qui disent qu'on ne doit pas baptiser les enfants au sortir du sein maternel (Denz., 102).

Les Pères *grecs* ne sont pas aussi décisifs que S. Augustin au sujet du baptême des enfants ; cela dépend de leur conception du péché originel. Ainsi S. Grégoire de Naz. conseille d'attendre la troisième année (Or 40, 28 ; cf. S. Grégoire de Nysse). (*Tixeront*, 2, 142. Au sujet de S. Jean Chrysostome, voir *S. Augustin*, C. Julian., 4, 21, 22). Ils pensent plutôt au châtement qu'au péché originel (Cf. t. 1^{er}, p. 326).

La *Scolastique* n'a plus qu'à expliquer l'usage répandu universellement. Cela n'est pas difficile quand on a une vraie notion du péché originel, lequel ne consiste pas dans une peine qui nous a été transmise par Adam, mais dans un *péché* avec lequel nous naissons. Il n'y a qu'au sujet des *effets* du baptême des enfants que les scolastiques ne sont pas entièrement d'accord. Les Pères ne faisaient pas de distinction entre le baptême des adultes et celui des enfants. S. Augustin enseigne que les enfants eux-mêmes ont déjà reçu le Saint-Esprit (Ep. 187, 26). *P. Lombard* connaît cependant des scolastiques qui prétendent que le baptême des enfants efface seulement le péché originel sans conférer la grâce. Lui aussi est de cet avis. D'autres prétendent qu'il y a aussi un effet de grâce, ainsi Alexandre, S. Bonaventure et S. Thomas. Scot qui, comme on l'a montré plus haut (p. 123), sépare le pardon de la sanctification et estime le pardon possible sans la sanctification, se rangea à l'avis de P. Lombard (*Schwane*, 3, 608 sq.).

Le Concile de *Vienne* déclare : « Nous tenons l'opinion, d'après laquelle la grâce informante et les vertus sont communiquées, dans le baptême, aux enfants aussi bien qu'aux adultes, comme plus probable et plus conforme aux assertions des saints (Pères) et à la théologie des nouveaux docteurs » (Denz., 483). Le Concile de *Trente* envisage sans doute le baptême des adultes, quand il le signale comme moyen objectif de justification et lui attribue la rémission des péchés et la sanctification (S. 6. c. 7 : Denz., 799 sq.) ; mais il considère cependant les enfants baptisés comme des chrétiens complets qui appartiennent vraiment à l'Église et comptent au nombre des fidèles ; il faut donc leur reconnaître aussi la génération complète de l'eau et du Saint-Esprit (Jean, 3, 5 ; S. 7, de bapt., can. 13). Au sujet du baptême des enfants, cf. *Bellarmin*, De bapt., c. 8 sq. ; Risi, De baptismo parvulorum in primitiva Ecclesia (Romæ, 1870).

Justification du baptême des enfants. Du point de vue catholique, elle n'est pas difficile. Si sa validité ne peut pas se prouver par la Bible d'une manière apodictique, il est cependant « si peu opposé à la Bible qu'au contraire il correspond parfaitement à l'esprit de la Bible », dit Pohle avec raison, en se référant à Math., 19, 14 et Jean, 3, 5. Le Christ fait venir à lui les petits enfants et déclare qu'ils sont mûrs pour le royaume des cieux. « C'était un usage allemand particulier de lire, au moment du baptême des enfants, le passage de Marc (10, 13-16) où Jésus bénit les enfants » (*Hauck*, Hist. de l'Église all., 5, 1 (1911), 358). On avait donc conscience que le baptême des enfants avait son fondement dans la Bible et le dogme. Sans doute, chez les adultes, on faisait précéder le baptême d'un examen précis et d'une instruction sérieuse, qui étaient suivis d'une profession de foi personnelle. S. Augustin s'est déjà prononcé, dans une lettre (Ep. 98), sur cette difficulté et les autres difficultés qui résultaient du fait particulier que les baptisés n'avaient pas l'âge de raison. Les parents et les parrains et enfin l'Église représentaient ces enfants et garantissaient leur

foi. « Ces enfants sont moins amenés à la réception des dons de l'Esprit par les mains de ceux qui les portent sur leurs bras (bien qu'ils le soient également par eux s'ils sont de bons fidèles) que par l'ensemble de la communion des saints et des fidèles » (Ibid., n. 5). Ainsi l'enfant devient un fidèle, non pas par la foi qui a son fondement dans la volonté du croyant, mais par le sacrement de la foi lui-même... Quand l'enfant arrive à l'usage de la raison, il ne reçoit pas ce sacrement une seconde fois, mais il le comprend et se soumet par la décision de sa volonté à ses exigences. » Mais même s'il meurt avant d'avoir atteint l'âge de raison, le baptême le sauve et lui assure la béatitude. « Celui qui ne croit pas cela et le considère comme impossible, celui-là est manifestement infidèle. » (Ibid., n. 10).

La seconde raison principale de la licéité, de la validité, de l'utilité, voire même de la nécessité du baptême des enfants, réside dans la notion de la grâce nettement exposée par S. Augustin. La grâce est une réalité divine objective que l'âme de l'enfant est déjà apte à recevoir elle aussi. L'enfant reçoit réellement par le baptême la justification : « Cela est produit par le seul Esprit, par lequel le baptisé est régénéré... Quand donc l'eau communique extérieurement le sacrement de la grâce et que le Saint-Esprit répand intérieurement la grâce, dénoue les liens du péché et rétablit la bonté naturelle (originelle), l'homme issu d'un seul Adam est régénéré dans un seul Christ. L'Esprit de régénération est donc, dans les adultes qui portent l'enfant au baptême et dans le petit baptisé régénéré, un seul et même Esprit... Il peut se faire que, dans tel et tel être humain, l'unique Esprit se trouve, alors même que tous les deux ignorent par qui ils ont reçu la même grâce » (Ibid., n. 2).

On *objecte* contre la foi représentée par l'Église (parrains, parents) que c'est une foi étrangère et qu'elle ne peut pas lier le baptisé, toute sa vie, sans son consentement. Harnack appelle cette foi - à laquelle *Luther* lui-même se rattachait pour défendre le baptême des enfants contre les anabaptistes, tout en insistant simplement sur le commandement de Dieu au sujet du baptême - « la pire forme de la fidei implicita ». (H. D., 3, 882). Pour ce qui est de la foi, il faut répondre que l'enfant, (et l'homme en général), ne reçoit pas la grâce sacramentelle en vertu de ses dispositions, mais uniquement par le sacrement en tant que tel (ex opere operato), pourvu qu'il n'oppose pas d'« obex » : or l'enfant ne peut pas en opposer. La foi des parrains garantit l'éducation religieuse de l'enfant et le développement normal de sa foi personnelle, en vertu de la grâce de foi qu'il a reçue (habitus fidei). Pour ce qui est de l'autre point, à savoir que l'enfant sans raison qui a été baptisé est lié par une volonté étrangère, il faut répondre qu'il serait sans doute injuste de lier un autre, sans son consentement, à des devoirs d'état tout à fait *particuliers* du christianisme, comme à l'état de prêtrise, à l'état de mariage ou à la virginité ; mais, par contre, on peut très bien être engagé, avant l'âge de raison, par la volonté des parents (des parrains, de l'Église), aux devoirs *généraux* des chrétiens. Et la raison c'est que ces devoirs sont imposés à tous les hommes par *Dieu*, la plus haute autorité. Celui qui croit et est baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croit pas sera condamné (Marc, 16, 16).

Flügge a pu réunir « les témoignages de cent théologiens » du néo-protestantisme contre le baptême des enfants (1921). On comprend que, dans ces conditions, le néo-paganisme se développe de lui-même.

La nécessité de *dispositions* pour le baptême ressort de ce qui a été dit plus haut de la préparation à la justification. Pour les *enfants*, on ne demande qu'une profession de foi, pas d'actes de pénitence ; la profession de foi est faite par les parrains. Il reste donc les *adultes*. L'Écriture exige d'eux, d'une manière très nette, des dispositions : la foi (Math., 28, 19 ; Marc. 16, 16 ; Act. Ap., 8, 37) et la *pénitence* (Act. Ap., 2, 38 ; 3, 19 ; 19, 18). C'est pourquoi on faisait précéder le baptême de l'instruction chrétienne (Act. Ap., 2, 22-38 ; 8, 12, 35 ; 10, 34-44 ; 16, 14 sq., 31 sq. ; 18, 8 sq.).

Parmi les *œuvres de pénitence*, on comptait surtout la prière et le jeûne. On a pour cela le témoignage de la *Didachè* (7, 4), de S. Justin (Apol., 1, 61), de Tertullien (De bapt., 20). A cela s'ajoutait une confession des péchés comme pour le baptême de Jean (Math., 3, 6) et cela se faisait déjà pour le baptême chrétien au temps des Apôtres (Act. Ap., 2, 38 ; 19, 18) ; on a pour cela le témoignage de Tertullien (De bapt., 20), de S. Ambroise (In Luc, 6, 2 sq.), de S. Cyrille (Cat., 1, 5). Tertullien apprécie beaucoup la pénitence avant le baptême (De pœn., 6). S. Thomas considère une confession générale comme suffisante et veut qu'une confession particulière soit laissée au gré du baptisé (S. th., 3, 68, 6). Le Concile de Trente décrit la préparation de l'adulte à la justification de la manière qu'on a exposée ci-dessus (S. 6, c. 6).

Que l'adulte doive manifester l'*intention* de recevoir le baptême, cela a déjà été dit plus haut (§ 163). Cette intention résulte déjà des actes de préparation. La conséquence, c'est que le baptême doit être reçu librement et que personne ne doit être forcé à le recevoir (S. th., 3, 68, 7 et 10). Les premiers Scolastiques n'avaient pas encore sur ce sujet des notions bien claires. Ainsi Gratien juge qu'un juif baptisé malgré lui est valablement baptisé et Sicard de Crémone pense que, pour le baptême, ni le ministre, ni le sujet ne sont tenus d'avoir une intention (Cf. § 162).

Le « baptême de feu » (Math., 3, 11 ; Luc, 3, 16) fut entendu à la lettre par les hérétiques gnostiques. Des Pères de l'Église (S. Hilaire, S. Ambroise, S. Jérôme, Raban, etc.) l'entendent, avec Origène, des châtiments purificateurs du jugement dernier (purgatoire), par lesquels les pécheurs seraient encore sauvés. *Origène* dit : « Le saint, il le baptise dans le Saint-Esprit ; quand à celui qui, après avoir accepté la foi et reçu le Saint-Esprit, a péché de nouveau, il le baptise dans le feu » (Dict. théol., 2, 355-360). Le feu, dans l'Écriture, est d'ordinaire le symbole de la séparation, de l'examen, du jugement (Cf. l'Eschatologie, § 213 sq.).

Le *baptême pour les morts*, dont parle S. Paul (1 Cor., 15, 29), a été interprété de diverses manières : 1° La critique libérale affirme que l'Apôtre manifeste ici sa croyance à la magie sacramentaire païenne, à l'« opus operatum » mécanique ; 2° Quelques catholiques prétendent qu'il y avait réellement, à Corinthe, un baptême pour les morts et que S. Paul, sans l'approuver ni le désapprouver, en tire simplement un argument « ad hominem » ; 3° D'autres catholiques comprennent les « morts » au sens spirituel et appliquent l'état de mort à ceux qui se font baptiser ; on ne se fait baptiser en effet que pour la résurrection. - Le baptême des morts a d'ailleurs toute une *histoire*, chez les catholiques, surtout en Afrique, même encore au temps de S. Augustin (Op. Imperf., 6, 38 : M. 45, 1597) et de S. Fulgence (Ep. 11, 4 et 12, 20 : M. 65, 379 et 383), et en Allemagne, au temps de Burchard de Worms (1000-1025 : De mortuis non baptizandis, 4, 37 : M. 140,

734), de même que chez les hérétiques ; chez les premiers, il fut combattu comme un abus ; chez les seconds, il fut entretenu comme un sacrement (Dict. théol., 2, 360-364).

Le *baptême* « *in utero matris* » est considéré par S. Augustin et S. Thomas comme impossible (S. th., 3, 68, 11). Suarez le considère comme possible (Comm. in hunc locum). L'enfant ne doit être baptisé « *in utero matris* » que lorsqu'il n'y a pas moyen de faire autrement ; si l'enfant a été baptisé sur la tête, on n'aura ensuite qu'à compléter les cérémonies ; sinon on devra le rebaptiser sous condition, parce qu'il n'a pu être baptisé sur une autre partie que conditionnellement. Ceux qui sont « nés prématurément » doivent être baptisés sans condition, « si certe vivant », et sous condition, « si dubie ». Cela s'applique également aux « monstra ». Les enfants trouvés doivent être rebaptisés sous condition, si on ne peut pas acquérir la certitude de leur baptême. Les *déments* et les *idiots* doivent être baptisés s'ils sont tels depuis leur naissance, sinon on ne peut les baptiser que si, dans leurs « moments lucides », ils le désirent. En danger de mort, on doit les baptiser s'ils l'ont désiré auparavant (Cf. C. J. C., can. 746 sq.).

L'habitude de donner au baptisé un nouveau *nom* ne s'introduisit que peu à peu. Au début, on continuait à porter les noms païens souvent empruntés aux dieux, même là où on identifiait ces dieux avec les démons. C'est que l'usage avait fait perdre plus ou moins à ces noms leur sens primitif. Caracalla permit, en 212, aux citoyens romains de choisir de nouveaux noms et les chrétiens, eux aussi, profitèrent de cette permission. Ils choisirent souvent des noms qui indiquaient des *particularités chrétiennes*, tels qu'on en avait déjà portés parfois auparavant d'une manière privée : Theophoros (Ignatius), Victor, Gaudentius, Théodore, Théophane, Théodule, Irénée, Credula, Renata, Bonifatia, Dorothea, etc. Mais on rencontre aussi des noms de mauvais goût dans les signatures d'actes chrétiens, même des noms de bêtes. Enfin le Rituel romain, qui se réfère au Concile de Trente, prescrit de donner au baptisé un nom de saint qu'il devra imiter.

Le *droit* de donner un nom appartient aux parents et non au baptiseur. Quand les parents donnent un nom qui n'est pas chrétien, le curé doit ajouter un nom chrétien et l'inscrire (C. J. C., can. 761).

Baptême et Confirmation vers l'an 200 : Aperçu général.

On peut suivre la connexion historique et liturgique entre le baptême et la Confirmation depuis les *Actes des Apôtres*. Il en est de même de la connexion théologique : On enseigne que les deux sacrements ont comme effet la communication du Saint-Esprit. Bien plus, ils portent souvent le même nom dans la doctrine de l'Écriture et des Pères.

S. *Justin* décrit, vers 150, l'administration du baptême (Apol., 1, 61 et 65). Il était déjà précédé d'un enseignement religieux, de jeûnes et de prières, avec le concours de toute la communauté. Le catéchumène était conduit « vers un endroit où il y avait de l'eau » ; il y était plongé au nom de la Trinité, recevait la « régénération » conformément à Jean, 3, 3, et était lavé de tous ses péchés. Ensuite commençait la messe de baptême. Nous trouvons des renseignements plus détaillés dans l'O. E. d'*Hippolyte* de Rome (217), dont on doit rapprocher Tertullien (De bapt.), S. Cyrille de Jérus. (Cat. myst., 1-3) et quelques prières de Sérapion. Le simple bain d'eau du temps des Actes et de S. Justin est devenu une riche cérémonie liturgique, rehaussée encore par son union avec la fête de la Résurrection du

Seigneur. *Pâques* est le grand jour de baptême de l'antiquité chrétienne ; ce n'est que plus tard qu'on y adjoignit la Pentecôte et l'Épiphanie (Noël). La grande affluence qui se produisit bientôt obligea l'Église à examiner et à trier sérieusement les candidats (scrutin). L'« instruction » signalée par S. Justin s'étendit et devint un enseignement de trois ans : ainsi se forma l'institution du catéchuménat. Le catéchuménat, comme la discipline pénitentielle, était entièrement soumis à la direction de l'évêque. Il se divisait en deux parties : le *catéchuménat* au sens large et le *photisoménat* (compétentes). Le *premier*, en règle générale, durait trois ans et ne pouvait être abrégé qu'en raison d'un grand zèle et d'une pénitence singulière ; le *second* s'étendait, par delà le Carême, jusqu'à Pâques. Pour entrer parmi les catéchumènes, il fallait se présenter à l'évêque, assisté de témoins ; l'évêque, après avoir examiné les raisons de la demande, inscrivait le candidat sur un registre. On excluait les tenanciers de maisons publiques, les prostituées, les souteneurs, les eunuques, les pédérastes, les fabricants d'idoles, les comédiens, les magiciens, les astrologues, les interprètes des songes, les gladiateurs, les prêtres des idoles. Quand il s'agissait d'adultes, on examinait leur situation matrimoniale. Les concubinaires devaient se marier, ou bien ils étaient renvoyés. L'avortement était considéré comme un meurtre. Il n'était pas permis, en entrant au catéchuménat, de donner de l'argent au prêtre ; Hippolyte appelle cela de la simonie. Des prières spéciales étaient faites pour les catéchumènes par les catéchètes et par les fidèles. Ils assistaient à la messe jusqu'à l'offertoire (messe des catéchumènes). Dans le *photisoménat*, il y avait chaque jour des exorcismes. Quelques jours avant le baptême (dimanche des Rameaux), l'évêque transmettait aux « compétentes » du photisoménat la profession de foi. Il la prononçait devant eux et ils devaient la graver dans leur mémoire (*traditio symboli*) ; il était rigoureusement interdit de la transcrire. Au moment du baptême, ils devaient réciter cette profession de foi (*redditio symboli*). Le Vendredi-Saint était célébré dans la tristesse et le jeûne ; le Samedi-Saint, l'évêque priait avec les candidats au baptême, les instruisait encore une fois sur les saints mystères auxquels désormais ils participeraient et conjurait de nouveau les mauvais Esprits. A cette conjuration était unie la renonciation solennelle au diable (*abrenuntiatio satanæ*). On veillait ensuite toute la nuit avec les futurs baptisés jusqu'à l'aurore baptismale du jour de Pâques, qui commençait « au premier chant du coq ». Alors l'évêque bénissait les fonts baptismaux, afin de chasser les démons de l'eau. « Il faut que l'eau soit purifiée et sanctifiée d'abord par l'évêque, afin qu'elle puisse effacer à son contact les péchés » (S. Cyprien, Ep. 70, 1). L'évêque procédait alors au baptême dans le baptistère, aidé par des prêtres et des diacres (et des diaconesses, à cause des femmes qui étaient baptisées). On baptisait d'abord les enfants, puis les hommes et enfin les femmes. Une femme qui aurait eu ses règles devait être baptisée un autre jour. La personne qui allait être baptisée descendait nue dans l'eau ; on lui posait la triple interrogation sur la foi et après chaque réponse on la plongeait dans l'eau (*Tert.*, De corona, 3). Un prêtre oignait ensuite le nouveau baptisé qui pouvait alors revêtir ses habits et entrer dans l'Église où il recevait le baiser de paix de l'évêque (S. Cyprien, Ep. 64, 4) et était admis dans la communauté.

Ensuite suivait immédiatement l'administration de la *Confirmation* par l'imposition des mains, la prière et l'onction. L'évêque faisait couler de l'huile bénite par lui dans sa main et la mettait sur la tête du confirmand en disant : « Je t'oins d'huile sainte en Dieu le Père

tout-puissant et dans le Christ Jésus et dans l'Esprit Saint ». Cette onction devait être faite par l'évêque lui-même. Il n'est pas dit dans l'O. E. qu'on pouvait la confier à un prêtre. « Et en le signant sur le front (consignans in frontem) qu'il (l'évêque) offre le baiser et dise : Le Seigneur soit avec toi. Et que celui qui est signé (signatus) dise : Et avec ton esprit. ». Quand tous les baptisés avaient été confirmés, ils priaient pour la première fois, comme chrétiens complets, avec toute l'Église. Et alors commençait la messe de baptême.

La messe de baptême. *S. Justin* la distingue déjà de la messe du dimanche (Apol., 1, 65). Elle contenait des prières spéciales pour les néophytes ; ils recevaient, pour la première fois et de la main de l'évêque, l'Eucharistie. Après l'administration de l'Eucharistie, les néophytes recevaient immédiatement un vase contenant du lait et du miel, lequel, d'après l'O. E. (c. 23), signifiait que le nouveau chrétien était entré dans le Chanaan spirituel où coulent le lait et le miel, « car c'est aussi comme du lait et du miel que le Christ a donné sa chair par laquelle les fidèles sont nourris comme des enfants à la mamelle, alors que, par la douceur de sa parole, il adoucit les amertumes du cœur ». Clément d'Alexandrie explique un peu différemment le lait et le miel. Mais ce lait et ce miel ne furent jamais considérés comme des « éléments de la Cène » et disparurent au 6^{ème} siècle. A la fin de la cérémonie, l'évêque révélait et expliquait complètement les mystères reçus sous l'effet d'une impression religieuse puissante et, à ce sujet, Hippolyte se réfère manifestement à Apoc., 2, 17. Les nouveaux chrétiens portaient les habits blancs qu'ils avaient reçus au baptême jusqu'au « dimanche blanc » (Dominica in albis). Cf. D'Alès, Baptême et confirmation (1928).

CHAPITRE 2 : La confirmation

A consulter: *S. Thomas*, S. th., 3, 72, 1-12. *S. Bellarmin*, De sacram. confirmationis, c. 1-27 (De contro. fidei, 3, Venet., 1721, 156 sq.). *Orsi*, De chrismate confirmatorio (Rome, 1733). *Vitasse*, De sacram. confirm. (*Migne*, Cursus complet., 201, 546 sq.). *Gerbert*, De sacramentis præsertim de confirmatione (S. Blasii, 1764). *Bertieri*, De sacram. in gen. baptismo et confirm. (Vindob., 1774). *Janssens*, La confirmation, exposé dogmatique, historique et liturgique (1888). *Galtier*, La consignation dans les Églises d'Occident (*Rev. d'hist. ecclés.*, 1912, 257-301). *De Puniet*, Onction et confirmation (ibid., 450-466). *Jugie*, La réconfirmation des apostats dans l'Église gréco-russe (*Écho d'Orient*, 1906, 65 sq.). *Coppens*, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne (1925). *Vacant*, Confirmation (*Dict. de la Bible*, 2, 919 sq.). D'Alès, Baptême et Confirmation (1928). C. J. C., can. 780-800.

§ 171. Notion, désignation, institution

Notion. La Confirmation est un sacrement dans lequel le baptisé reçoit le Saint-Esprit pour être fortifié dans sa vie intérieure de foi, encouragé et enflammé pour la profession extérieure de cette foi.

Il n'y a pas de définition concordante des théologiens ; pour la pratique, il faut s'en tenir au catéchisme diocésain. *S. Thomas* appelle la Confirmation le « sacrement de la plénitude des grâces », de l'« achèvement du salut » (S. th., 3, 72, 1) et la définit « le sacrement par

lequel une force spirituelle est conférée au régénéré et qui, d'une certaine manière, l'arme en vue des combats pour la foi du Christ » (C. Gent., 4, 60). Les théologiens n'étant pas d'accord sur le signe sensible, ce signe n'est pas mentionné dans la définition. Cf. Eugène IV dans son décret pour les Arméniens (Denz., 697). Le sens de la définition résulte des effets.

Les désignations du sacrement varient dans l'Église. Le mot confirmation vient de « firmare », « confirmare ». D'après ses relations avec le baptême, dont elle est le complément, la Confirmation s'appelle τό τέλειον, ἡ τελείωσις, « perfectio, consummatio » et aussi, comme le baptême σφραγίς « signaculum, sigillum » [marque distinctive, sceau]. D'après le signe extérieur, elle est appelée imposition des mains ἐπίθεσις χειρῶν, χειροθεσία, Act. Ap., 8, 17 ; Hébr., 6, 2) et onction (τό μύρον, τὸ μυστήριον τοῦ μύρου, sacramentum chrismatis, unctionis). Cf. aussi 2 Cor., 1, 21 sq. : « Celui qui nous rend solides pour le Christ dans nos relations avec vous, celui qui nous a consacrés, c'est Dieu ; il nous a marqués de son sceau, et il a mis dans nos cœurs l'Esprit ». D'après le rite, la Confirmation s'appelait au début « imposition des mains » (Tertul., Cypr.). Vers 220 (Hippolyte, O. E.) apparaît à Rome l'onction et le nom « consignatio » (de l'onction « in fronte »). Ce rite est prédominant à partir de 400. Par contre, à l'époque de la renaissance carolingienne, se produit une réaction et la « manus impositio » prévaut. C'est alors que se répand le nom Confirmation qui se trouve déjà chez S. Léon 1^{er}. En Orient dominait l'onction, parfois, comme en Syrie, *exclusivement*, comme c'est encore le cas aujourd'hui chez les Grecs schismatiques : « Leur sentiment reflète celui de l'Église grecque avant le schisme » (*D'Alès*, 153). - Il n'existe pas de monographie sur la Confirmation à l'époque patristique ; on l'étudie théoriquement et pratiquement avec le baptême. Pendant longtemps on n'a pas songé à une preuve d'Écriture selon notre manière. La Scolastique accepta purement et simplement le sacrement tel qu'il était proposé par l'usage et la foi de l'Église et examina sa nature. *Umberg* dit à propos de ce point : « Malheureusement il s'est passé beaucoup de temps avant que la théologie catholique se rendît compte de cette tâche et encore plus, avant qu'elle ne s'y consacra. » (p. 13). *S. Bellarmin* fut le premier à l'entreprendre. « Un regard sur le 17^{ème} et le 18^{ème} siècles nous montre que les théologiens, pendant tout ce temps, n'ont guère fait avancer la question de la nature sacramentelle de la Confirmation » (P. 43).

THÈSE. La Confirmation est un véritable sacrement de la Nouvelle Alliance, institué par le Christ. De foi.

Explication. Comme les *Réformateurs* rejetaient la Confirmation - Calvin la traite avec une haine particulière (*Bellarmin*, De sacram. Confirm., c. 1) - le Concile de *Trente* définit : « S. q. d. que la Confirmation, en ceux qui sont baptisés, n'est qu'une cérémonie vaine et superflue ; au lieu que c'est proprement, et en effet, un véritable Sacrement ; ou qu'autrefois ce n'était autre chose qu'une espèce de Catéchisme, où ceux qui étaient prêts d'entrer dans l'adolescence, rendaient compte de leur créance, en présence de l'Église : Qu'il soit anathème » (S. 7, de confirm., can. 1 : Denz., 871) et : « S. q. d. que ceux qui attribuent quelque vertu au Saint Chrême de la Confirmation font injure au Saint Esprit : Qu'il soit anathème » (Can. 2). L'institution par le Christ est contenue dans la définition concernant tous les sacrements (S. 7. can. 1 : Denz.. 844). *Pie X* a condamné la proposition

des modernistes affirmant qu'au temps apostolique la confirmation n'était pas encore un sacrement indépendant, distinct du baptême (Denz., 2044).

Preuve. Le Christ a *promis* à maintes reprises aux Apôtres l'envoi du Saint-Esprit (Jean, 14, 26 ; 16, 7, 13). Il leur a donné cet avis : « Demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en haut » (Luc, 24, 49), et il leur a assuré : « Vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint sous peu de jours. » (Act. Ap., I, 5). Or cela ne devait pas s'entendre seulement de l'Esprit charismatique pour l'activité missionnaire, mais de l'Esprit sanctifiant qu'il avait promis à tous les fidèles comme principe de la vie nouvelle. « Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son cœur, comme dit l'Écriture. Il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui ; car l'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié » (Jean, 7, 38 sq.). L'*accomplissement* de cette promesse se fit au jour de la Pentecôte (Act. Ap., 2, 1-4). Après cette communication merveilleuse du Saint-Esprit, nous apprenons bientôt que les Apôtres le communiquaient à leur tour aux baptisés, d'une manière ordinaire, par l'imposition des mains. Les Actes nous rapportent : « Les Apôtres, restés à Jérusalem, apprirent que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu. Alors ils y envoyèrent Pierre et Jean. À leur arrivée, ceux-ci prièrent pour ces Samaritains afin qu'ils reçoivent l'Esprit Saint ; en effet, l'Esprit n'était encore descendu sur aucun d'entre eux : ils étaient seulement baptisés au nom du Seigneur Jésus. Alors Pierre et Jean leur imposèrent les mains, et ils reçurent l'Esprit-Saint » (8, 14 sq.). Nous avons ici tous les éléments de la notion du sacrement : le signe extérieur, l'imposition des mains, la grâce intérieure du Saint-Esprit et le caractère habituel de l'administration (Cf. Act. Ap., 8, 18 sq.).

Que faut-il penser de l'institution *par le Christ* ? Pour cela, nous n'avons pas de témoignage formel. On peut ou bien rappeler les lacunes de l'Évangile et voir dans Act. Ap., 1, 3, au moment des instructions sur le royaume de Dieu, le moment de l'institution, ou bien soutenir que, par sa promesse, le Christ a suffisamment préparé et précisé le sacrement et qu'il a laissé à ses Apôtres le soin d'en ordonner le rite. Les deux conceptions sont admissibles.

Mais il est certain que les Apôtres n'ont pas, de leur propre autorité et sans mission du Christ, accompli un rite qui conférait le bien le plus élevé qui distinguât le christianisme primitif du judaïsme et qui ne pouvait être administré que par un Apôtre. L'ordre donné par Jésus est également démontré par l'*assurance* et le caractère *habituel* de l'administration. S. Luc en parle encore une seconde fois. Des disciples de Jean, à Éphèse, se font « baptiser au nom de Jésus ». Et quand Paul leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit vint sur eux (Act. Ap., 19, 5 sq.). L'Apôtre administre la Confirmation, qui se distingue nettement du baptême, bien qu'elle soit en étroite relation avec lui. Elle est, visiblement, le complément du baptême. C'est ce qu'indique, en tout cas, son ministre supérieur, apostolique. La nature sacramentelle de la confirmation est donc établie par l'Écriture. S. Luc peut écrire d'une manière générale « que par l'imposition des mains des Apôtres le Saint-Esprit était conféré » (Act. Ap., 8, 18). L'Épître aux Hébreux nomme l'« imposition des mains » à côté du baptême, parmi les actes d'initiation du chrétien (6, 1 sq.).

Les *protestants* critiquent vivement les textes où il est question de la Confirmation et cherchent à leur enlever leur force. *Luthardt* écrit à ce sujet : « Sans doute Act. Ap. (8, 14-17) passait, dans l'ancienne Église, depuis le 3^{ème} siècle, pour le texte biblique qui fonde le sacrement de confirmation ». Sans doute ! Que prouverait alors ce passage ? Il prouve si nettement la Confirmation que la théologie libérale le reconnaît ouvertement (*Holtzmann* : « Nous avons ici le point de départ du « sacramentum confirmationis » ultérieur » Manuel de la théologie du N. T., 1, 382). C'est pourquoi elle en place l'origine au 2^{ème} siècle, à l'époque où il y aurait eu, pour la première fois, des degrés hiérarchiques, dont les « sources » chrétiennes primitives, c.-à-d. les textes mutilés, ne sauraient rien. Mais *Harnack* place les *Actes* vers l'an 60 (Nouvelles recherches sur les Act. Ap. (1911), 63 sq.). D'autres, comme *Feine*, *Clemen*, *Jüngst*, considèrent le passage comme une « interpolation », selon la méthode connue, qui consiste à déclarer « interpolé » tout ce qui gêne. C'est la « science sans préjugé », distincte de la science catholique qui est liée au dogme. *Behm* met en garde contre ce procédé radical : « On s'embrouille dans un enchevêtrement inextricable et tout terrain historique se dérobe sous les pieds » (Imposition des mains, 26 sq.). « La considération du baptême et de l'Esprit présente de réelles difficultés que reflète Act. Ap., 8, 14 sq. », dit encore *Behm* (Ibid). « Il reste que le récit est très singulier et étrange : l'entrée normale et unique dans le christianisme se divise nettement en deux actes, distincts l'un de l'autre par le temps et le changement des personnes qui agissent. » (Ibid). *Behm* ne croit pas qu'il faille « renoncer » complètement à l'explication et pense, « avec *Feine*, *Clemen* et *Harnack*, remarquer nettement dans le v. 14 une suture », c.-à-d. que les sources auraient été brouillées et il en résulterait cette difficulté regrettable et insoluble. On ne pourrait pourtant pas admettre, ni chez Philippe, ni chez les Samaritains, une déficience du baptême qui aurait eu besoin d'être complété.

Quant aux *catholiques*, ils admettent cette « déficience » du baptême. Sans doute le baptême de Philippe était *en soi* parfait et produisait, comme c'est dit partout dans les sources du Nouveau Testament, la rémission des péchés et la communication du Saint-Esprit. Mais il y avait et il y a précisément des degrés dans la communication du Saint-Esprit, et sa plénitude n'était conférée que par l'imposition des mains des Apôtres ; c'était véritablement une « fonction apostolique réservée ». La déficience n'était pas chez ceux qui avaient reçu le baptême, comme si leur foi avait été faible, car il est dit justement qu'ils avaient « accepté » la parole de Dieu. Avec ce passage concorde Act. Ap., 19, 5 sq. : Le baptême de Jean n'est pas le baptême chrétien. On ne nous dit pas qui leur administra le baptême chrétien, mais on dit expressément ensuite que Paul, l'Apôtre, leur imposa les mains et « l'Esprit Saint vint sur eux et ils parlaient en langues et ils prophétisaient ». Mais ces derniers dons n'étaient que des effets accidentels. L'essentiel pour l'Apôtre, c'est qu'ils étaient devenus des chrétiens complets. On objecte que les *Actes* ne connaissent encore pas le saint Pneuma comme principe interne de vie, mais seulement comme charisme merveilleux et que ce sont les Épîtres pauliniennes qui ont enseigné, les premières, la doctrine *éthique* du Pneuma. On peut répondre à cette objection en alléguant les passages suivants des *Actes des Apôtres* : 2, 38 ; 5, 32 ; 9, 17 sq. ; 10, 44 sq. ; dans ces textes, les *Actes* enseignent que tous les chrétiens normaux ont, en tant que tels, l'Esprit ; l'Esprit en fait des chrétiens et non des thaumaturges.

De même, le texte de l'Épître aux Hébreux (6, 1 sq.) compte l'imposition des mains (ἐπίθεσις χειρῶν) avec le baptême (βάπτισμα) parmi les actes d'initiation du christianisme en général et non parmi les moyens charismatiques. L'un et l'autre posent le fondement (θεμέλιον) de l'état chrétien. C'est ce que reconnaissent parfois les protestants eux-mêmes (Behm, 40 sq.). D'après ce passage, l'enseignement préparatoire à la Confirmation constitue, avec l'enseignement préparatoire au baptême, une des parties les plus anciennes de la doctrine chrétienne.

Synthèse. D'après l'Écriture, l'Ancien Testament (Joël, S. Jean-Baptiste) a déjà promis l'Esprit ; le Christ l'a directement promis à ses Apôtres et à tous ses disciples comme bien de la Rédemption. L'Esprit descendit d'une manière merveilleuse au jour de Pentecôte et parfois encore sur les fidèles ; d'une manière ordinaire, il fut conféré par les Apôtres, à côté du baptême qui le communiquait lui aussi comme don initial, et cette collation se faisait par le rite séparé de l'imposition des mains, par laquelle on recevait l'Esprit comme don complet et dans sa plénitude. Ils le conféraient pour une fin éthique et non pas, même en premier lieu, pour une fin charismatique. A l'imposition des mains était unie la prière. C'était donc un rite sacramentel.

Les Pères. Ce rite, largement et clairement exposé dans le Nouveau-Testament, de la communication du Saint-Esprit par l'imposition des mains, demeura naturellement dans l'usage universel de l'Église. Il est vrai qu'il faut attendre environ 150 ans pour entendre de nouveau quelque chose de précis à ce sujet. Ni la Didachè ni S. Justin, qui s'étendent assez longuement sur le baptême et l'Eucharistie, ne parlent d'une manière nette de l'imposition des mains. Cela tient à ce que, au début, alors que l'évêque administrait *tous* les sacrements, la Confirmation était administrée en même temps que le baptême. Mais, dès que l'administration du baptême par les prêtres se généralisa (depuis environ 200 à 250), nous entendons parler, d'une manière précise, de la Confirmation administrée désormais séparément, comme un sacrement réservé à l'Évêque. S. *Irénée* dit d'une manière générale : « Ceux à qui ils (les Apôtres) imposaient les mains recevaient le Saint-Esprit qui est le pain de vie » (A. h., 4, 38, 2). Mais Tertullien fait connaître que l'imposition des mains sacramentelle était d'un usage général dans l'Église : « Au sortir du bain baptismal, nous sommes oints de l'onction sacrée, selon l'ancienne coutume... Ensuite vient l'imposition des mains, au moyen de laquelle, par une parole de bénédiction, le Saint-Esprit est appelé et invoqué sur nous » (De bapt., 7 sq. ; cf. De resurr. carn. 8, voir plus haut p. 231, et De præscr., 36). S. *Cyprien* écrit à propos du texte des Actes (8, 17) : « Cela se fait encore chez nous ; on présente ceux qui ont été baptisés aux chefs de l'Église, afin que, par notre prière et l'imposition de nos mains, ils reçoivent le Saint-Esprit et, par le signe du Seigneur, ils obtiennent l'achèvement » (Ep. 73, 9). Quand il nomme (Ep. 63, 5) le baptême et l'Eucharistie comme sacrements d'initiation, il songe aussi à la Confirmation en parlant du baptême. Avec les Pères, bien que ce ne soit pas d'une manière exclusive, il attribue au baptême l'ablution et à la Confirmation la communication de l'Esprit. D'après *Clément d'Alexandrie*, on reçoit avec le baptême « le don complet » de l'Esprit (Pæd., 1, 6). *Origène* juge de même (In Lev. Hom. 8, 11). S. *Cyrille de Jérus.* consacre à la confirmation une catéchèse : « De la même manière (que le Christ dans le Jourdain) vous aussi, quand vous êtes sortis de l'eau du bain sacré, vous avez reçu l'onction qui est l'image de celle dont le Christ fut oint, à savoir le Saint-Esprit (Cat. Myst. 3, 1). Cf. le *pseudo-Ambroise* (De sacram.,

3, 2), *S. Ambroise* (De myst., 6), *S. Augustin* (C. litt. Pet., 2, 104, 239), *S. Jean Chrysostome* (In Act. Ap., 18, 3) et la preuve complète de Tradition dans *Doelger*. *S. Augustin* n'aurait eu que peu d'estime pour la « manus impositio » (Behm, 81), pourtant il écrit nettement : « L'onction spirituelle n'est autre que le Saint-Esprit, et son sacrement consiste dans l'onction extérieure » (In Joan., tr. 3, n. 5 ; cf. n. 12). Le Christ a été oint du Saint-Esprit « non certes avec de l'huile visible, mais par le don de la grâce, symbolisé par le parfum dont l'Église oint les baptisés » (De Trin., 15, 26, 46). « Ils priaient pour faire descendre (l'Esprit-Saint) sur ceux à qui ils imposaient les mains, mais ils ne le donnaient pas. Et cet usage, l'Église le maintient encore par ses pontifes » (Ibid.).

La *Scolastique* n'était pas unanime sur la sacramentalité de la Confirmation. Dans la question de l'institution, que les Pères n'avaient pas posée d'une manière précise, les opinions étaient divergentes. *Abélard* et son École prétendaient que la Confirmation avait été instituée par les Apôtres ; d'autres attribuaient l'institution à l'Église. *S. Thomas* signale ces opinions et les repousse pour se rattacher à une troisième qui est aussi celle de son maître *S. Albert le Gr.* D'après lui, la Confirmation a été instituée par le Christ lui-même. Il dit : Le Christ a institué ce sacrement, non pas en le présentant effectivement, mais en le promettant, d'après Jean XVI... Car dans ce sacrement est donnée la plénitude de l'Esprit, plénitude qui ne devait pas être conférée avant la Résurrection et l'Ascension du Christ, d'après Jean VII : L'Esprit n'avait pas encore été donné parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (S. th., 3, 72, 1).

Les *Réformateurs* prétendirent, en rejetant la Confirmation, revenir à la foi des Premiers siècles. Les témoignages cités, et qui proviennent des deux Églises, de l'Église d'Orient comme de l'Église d'Occident, et que nous aurions pu multiplier, nous montrent ce qu'il faut penser de cette affirmation des adversaires. Luther comptait encore en 1520 la Confirmation au nombre des sacrements (Baptême, Confirmation, Pénitence, Onction, etc.) ; plus tard, il abandonna son institution divine. Mélanchton, Chemnitz et d'autres la considérèrent comme une cérémonie catéchétique, et d'ailleurs les protestants actuels ont encore une « confirmation » qui consiste dans le renouvellement des promesses du baptême et dans une instruction sur la foi. La *Confession* d'Augsbourg dit : « La Confirmation et l'Extrême-Onction sont des cérémonies qui nous viennent des anciens Pères et que l'Église elle-même n'a jamais considérées comme nécessaires au salut. Car elles n'ont ni l'ordre ni le commandement de Dieu » (Art. 13 ; Muller, 203).

Au sujet de l'*origine* de la Confirmation, les protestants modernes ne sont pas d'accord. *Harnack* pense que ce sacrement a acquis son indépendance par ce fait qu'en Occident il était administré par l'évêque (H. D., 3, 471). On pourrait lui demander comment il a acquis son indépendance en Orient où il est administré par le *prêtre*. D'autres disent que l'Église primitive a fait du rite de la communication des charismes le rite sacramentel de la communication du Saint-Esprit. A cette conception s'opposent toutes les Épîtres pauliniennes et même les Actes des Apôtres ; cf. 2, 38 ; 5, 32 ; 9, 17 sq. ; 10, 44 sq. L'Église primitive ne connaissait pas de rite de communication des charismes ; les charismes reposaient sur l'action spontanée et absolument incontrôlable de l'Esprit. D'autres disent que ce sacrement a été emprunté aux impositions des mains de l'Ancien Testament. Sans doute, le rite en soi a pu être emprunté à l'Ancien Testament, mais l'effet qui est la

communication du Saint-Esprit procède uniquement de Dieu. Enfin on cherche, dans l'histoire des religions, des parallèles et des emprunts. *Clément d'Alex.* sait que les gnostiques usaient de l'imposition des mains au moment du baptême (Excerpta ex Theod., 22, 5), mais c'était là une imitation de l'usage chrétien vers 150. Les Mandéens, eux aussi, connaissaient une imposition des mains après le baptême. *Behm* fait, à ce sujet, cette remarque contradictoire : « Au sujet du *sens*, nous ne savons rien ; mais il y avait *sûrement* là un parallèle avec les cérémonies baptismales du christianisme primitif » (144). D'autres notent une « consignatio » dans le culte de Mithra. Mais si cette « consignatio » n'est pas un emprunt chrétien, comme plusieurs le prétendent, ce n'est qu'un simple parallèle extérieur, les deux cérémonies ayant un contenu essentiellement différent. *Tertullien* dit que Mithra lui aussi « plonge dans l'eau ses adorateurs, et leur fait croire qu'ils trouveront dans ce bain l'expiation de leurs crimes ; il marque au front les soldats de Mithra lorsqu'on les initie ; il célèbre l'oblation du pain » (De præscript., c. 40), par conséquent imite le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie. La « signatio », comme le suppose Cumont, se faisait avec un fer rouge, ce qui produisait une marque distinctive divine et en même temps une marque de protection. On a signalé aussi un certain nombre d'usages de consignation dans les tribus païennes au moment de la puberté (rites de consécration de la puberté). Seulement la Confirmation n'entendait pas être un « sacrement de la jeunesse », mais conduire les mineurs spirituels à la majorité complète. Tout ce qu'on a signalé ne comporte que des similitudes lointaines.

§ 172. Le signe sensible de la Confirmation

Thèse. La matière de la Confirmation consiste dans une imposition des mains et une onction par l'évêque.

Cette thèse a été formulée comme doctrine générale de foi au Concile d'union de *Lyon*, en 1274 (Denz., 465). Le Concile de *Trente* a condamné l'opinion qui prétend que « ceux-là font injure au Saint-Esprit qui attribuent une vertu quelconque au saint-chrême de la Confirmation » (S. 7, de confirm., can. 2 : Denz., 872). Il n'y a donc pas de décision ferme sur la matière. C'est ce qui explique que les théologiens ont des opinions différentes à ce sujet. D'une manière générale, on compte deux opinions principales. D'après les uns, l'imposition des mains est la seule matière suffisante (*Aureolus*, *Petau*, etc). A cette opinion s'oppose celle qui prétend que l'onction seule constitue cette matière (*S. Thomas*, *Eugène IV*, *S. Bellarmin*). A ces deux opinions s'ajoute, comme presque toujours, une opinion *moyenne* qui les concilie : les deux actions doivent être unies. Cette dernière opinion, quand ce ne serait qu'en raison de la pratique de l'Eglise, est celle qu'on admet ordinairement.

D'Alès écrit que, d'après de nombreuses décisions des Congrégations romaines, l'onction avec le saint chrême « renferme tout l'essentiel du sacrement » et que, si la première imposition générale des mains, pour une raison quelconque, fait défaut à quelque confirmand, on n'a pas besoin de suppléer le sacrement (P. 156).

Le savant chercheur juge aussi que l'Eglise du 3^{ème} siècle était manifestement en possession de la confirmation. Cela est attesté, pour l'Occident, par *Tertullien* et *S.*

Cyprien. Le rite en Afrique est l'imposition des mains ; c'est la tradition apostolique. De même, en Asie Mineure (Firmilien), en Espagne (Elvire, 300) et en Gaule (Arles, 314). Par contre, l'onction est attestée, à Rome, par *S. Hippolyte* (217), *S. Corneille* (250), *S. Sylvestre* (330) ; à Alexandrie, par *Origène* et, en Orient, par plusieurs témoins comme *S. Cyrille de Jér.*, *S. Basile*, etc. D'après S. Innocent I^{er} (416), c'est une prérogative des évêques « pour qu'ils signent, ou donnent l'Esprit-Saint » et pour cela il cite Act. Ap., 8, 14-17. Or l'évêque signe le confirmand sur le front et en même temps l'oint avec de l'huile bénite par lui (Denz., 98) Ainsi donc, même dans l'Occident, l'onction était en usage ; elle régnait en Orient auparavant. On pense qu'en Orient l'imposition des mains fut de temps en temps entièrement laissée de côté. Cependant une certaine imposition des mains est toujours unie à l'onction. L'onction a sans doute été établie par imitation des rites d'onction de l'Ancien Testament. Tertullien lui-même y fait allusion (De bapt., 7).

La *bénédiction* du chrême est en tout cas très ancienne. *Tertullien* déjà l'atteste (De bapt., 7), ainsi que *S. Cyprien* (Ep. 70) et *S. Cyrille de Jérus.* compare cette bénédiction à la consécration eucharistique (Cat. Myst., 3, 3). *S. Basile* la considère comme une tradition apostolique (De Sp. S., 27, 66). Le ministre de cette bénédiction est l'évêque seul et il doit y procéder le *Jeudi-Saint*. Une magnifique prière de bénédiction, extraite de l'eucologe de Sérapion de Thmuis (+ vers 358), a été reproduite par Doelger (104). Les *scolastiques* étaient d'ordinaire d'avis que cette bénédiction était nécessaire pour la validité du sacrement (S. th., 3, 72, 3) ; seuls les scotistes le niaient et des auteurs modernes les suivent. Il y eut également des controverses sur la composition naturelle de l'huile. La pratique ecclésiastique exige de l'huile d'olive et du baume ; l'usage du baume est attesté pour la première fois par *S. Grégoire I^{er}*. Les Grecs emploient encore une quantité d'autres ingrédients (Cf. pseudo-Denys, De eccl. hier., 4, 3).

L'*onction* (materia proxima) se fait, dans l'Église latine, uniquement sur le *front* ; dans l'Église grecque, on la fait également sur la poitrine, sur les pieds, sur les oreilles, sur les yeux, sur le nez. D'autres cérémonies sont le *soufflet* qui indique qu'il faut supporter les affronts dans les combats pour la foi et le *bandeau de chrême* qu'on portait autrefois pendant trois jours autour de la tête et qu'ensuite on enlevait selon un rite (Héfélé, 6, 182). Les jours de confirmation coïncidaient, pour des raisons analogues, avec les Jours de baptême. Quand le baptême et la confirmation étaient séparés, la Pentecôte était le jour le plus opportun pour cette dernière. Le *lieu* de la Confirmation était, comme pour le baptême, l'Église. De même qu'il y eut plus tard des *baptistères* spéciaux, il y eut aussi des chapelles spéciales pour la confirmation, des « *consignatoria* » ou « *charismaria* ».

La forme de la Confirmation varia selon les Églises et les époques. Dans l'Église romaine, la forme actuelle est celle-ci : « Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in Domine Patris, etc. » [Je te marque par le signe de la croix, et je te confirme par le chrême du salut, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit] (Eugène IV. Decret. pro Arm. : Denz., 697).

L'Écriture nomme seulement d'une manière générale la *prière* (προσηύξαντο περί αὐτῶν, Act. Ap., 8, 15 sq. ; cf. 2 Cor., 1, 21 sq.). La formule grecque est dépourvue des trois noms divins, la voici : « σφραγίς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου » (Héfélé, 2, 26). Dans l'Église latine, la formule trinitaire a sans doute été introduite par analogie avec le baptême. On

trouvera toute une série d'antiques formules dans *Martène*, De antiquis Ecclesiæ ritibus, 1. 1^{er}, c. 2, a. 4. La formule latine actuelle est en usage depuis environ 1250. *Scherman* décrit, en s'appuyant sur les sources les plus anciennes, le rite de l'administration de la façon suivante : « Après que tous sont sortis de l'eau et sont oints, ils se lavent, se vêtent et vont dans l'église. Là l'évêque étend sa main sur eux et récite une prière dans laquelle il mentionne la rémission des péchés dans le bain de la régénération du Saint-Esprit et demande la grâce de la persévérance. Ensuite il fait couler de l'huile bénite dans sa main, la place sur la tête du confirmand en prononçant cette formule : « Je t'oins d'huile sainte en Dieu le Père tout-puissant et dans le Christ Jésus et dans l'Esprit Saint », le signe avec cette huile au front, lui donne le baiser de paix avec le salut : « Dominus tecum ».

Les Pères parlent simplement d'une prière. Ainsi *Tertullien* écrit : « Après cela (après le baptême et l'onction) on nous impose les mains en invoquant et attirant sur nous le Saint-Esprit par la prière qui accompagne cette sainte cérémonie » (De bapt., 7, 8 ; cf. De carn. Resurr., 8). De même, d'après *S. Cyprien*, le Saint-Esprit est conféré « par notre prière » (Ep. 73, 9 ; cf. plus haut p. 304). L'ordonnance de l'Église d'Égypte (c. 19) contient la prière citée plus haut par *Scherman*.

La difficulté de retrouver une forme traditionnelle ferme dans la doctrine sacramentelle existe aussi pour la Confirmation. Aussi la *Scholastique* montre dans cette question une grande hésitation. Le canoniste *Huguccio* (+ 1210) pensait même que, pourvu que la matière soit convenablement bénite, la Confirmation pourrait être administrée valablement sans aucune forme exprimée en paroles (*Gillmann*, dans « Katholik » [1910], 1, 477). L'opinion de *Huguccio* est grecque ; c'est également celle du pseudo-Denys. Notre forme se trouve déjà chez *Sicard de Crémone* (*Gillmann*, Guillaume d'Auxerre, 23).

Remarquons encore qu'à cause des différences d'opinion sur le rite en général, les avis diffèrent aussi sur la forme. On peut en effet distinguer une double imposition des mains, celle qui a lieu au début de la cérémonie, qui est une extension des mains générale (χειροτονία) et la seconde pendant l'onction (χειροθεσία) ; cette dernière est une imposition de la main proprement dite. D'ordinaire, on considère cette imposition de la main comme essentielle et ensuite aussi la forme citée plus haut. Les théologiens qui considèrent comme essentielle la première extension des mains doivent logiquement considérer aussi comme forme sacramentelle la prière qui l'accompagne. D'ordinaire cependant, on voit, dans la première extension des mains, une partie intégrante, mais non l'essence du sacrement.

Les Églises orientales n'ont que l'onction et la prière. *Gallinicos* écrit (41) : « Avec le chrême béni par l'évêque, l'Église (le prêtre) oint les membres du baptisé avec ces paroles : « Le sceau du don du Saint-Esprit. Amen » (σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου).

§ 173. Ministre et sujet

THÈSE. Le ministre ordinaire de la Confirmation est l'évêque. De foi.

Explication. Comme dans l'Église grecque schismatique le ministre ordinaire est le prêtre, le Concile de *Trente* a défini : « S. q. d. que l'évêque seul n'est pas le ministre

ordinaire de la Sainte Confirmation, mais que tout simple prêtre l'est aussi : Qu'il soit anathème) (S. 7, de confirm., can. 3 : Denz., 873 ; cf. 960 et 697).

Preuve. L'Écriture atteste tout d'abord d'une manière positive que les Apôtres Pierre et Jean administrèrent la Confirmation (Act. Ap., 8, 14-17). Elle indique aussi que cela doit s'entendre d'une manière *exclusive* ; car pourquoi Pierre et Jean se seraient-ils hâtés de se rendre en Samarie si Philippe lui aussi avait pu confirmer ? De même pour les disciples de Jean à Éphèse, S. Paul est nommé expressément comme le ministre de la Confirmation ; par contre, il n'est pas le ministre du baptême (Act. Ap., 19, 5 sq.).

Les Pères. Au début, l'administration des sacrements en général était aux mains de l'évêque. Quand plus tard il se fit remplacer par les prêtres pour le baptême, il est attesté, précisément pour la Confirmation, qu'il s'en réservait l'administration. C'est ce qu'on voit dans les textes de S. Cyprien cités plus haut (p. 304). Ensuite cela est attesté par le Concile d'Elvire, en Espagne (vers 300). C'est également ce que rapporte S. Jérôme qui pense, au reste, que cela est plus conforme à l'« honneur » de l'évêque que réclamé par la loi de la nécessité (Adv. Lucif., 8 et 9 : M. 23, 172 ; cf. Ep. 146 ad Evang. 1 : M. 22, 1194). S. Innocent 1^{er} revendique le droit de la « consignation » pour les évêques seuls, en s'appuyant sur Act. Ap., 8, 14 (Denz., 98). On trouve également des témoignages qui montrent que, dans l'Église *grecque*, le ministre, au début, était l'évêque ; ainsi le témoignage de Firmilien dans S. Cyprien (Ep. 75, 8), des *Constitutions apostoliques* (2, 32) et de S. Jean Chrysostome (In Act. Hom., 18, 3 : M. 60, 144).

La *Scolastique* admet généralement le principe que l'évêque est le ministre *ordinaire*. S. Thomas se réfère pour cela aux *Actes* et au fait que la Confirmation est le sacrement de l'*achèvement*. S. Bonaventure ajoute cette raison : Par l'administration de ce sacrement l'évêque entre personnellement en contact avec chaque membre de son troupeau et exerce à son égard un acte pastoral (Sent., 4, dist. 7, a. 1, q. 3).

Le ministre extraordinaire de la Confirmation est le prêtre.

Cela est attesté nettement par la *Tradition* tant de l'Église orientale que de l'Église occidentale. Dans l'Église *grecque*, le prêtre est même, depuis les temps anciens, le ministre ordinaire. Photius reprochait même à l'Église romaine de réitérer la Confirmation administrée par des prêtres grecs (*Hergenroether*, Photius, 1, 644). Cependant le point important dans le sacrement, c'est le « myron » béni par l'évêque, sans lequel aucun prêtre ne peut administrer la Confirmation (*Ps. Denys*, De eccl. Hier., 5, 1, § 5). Mais, en *Occident* également, les prêtres administrèrent parfois la Confirmation. Cela est attesté par le *pseudo-Ambroise* pour l'Égypte, « quand l'évêque était absent » (In Eph., 4, 17 : M. 17, 388). S. Grégoire 1^{er} voulut forcer les prêtres de Sardaigne, où cette coutume régnait, à suivre la pratique romaine, mais il les autorisa, quand les évêques feraient défaut, à conserver l'antique usage de la confirmation par les prêtres (Epp., l. 4 : Ep. 26 : M. 17, 696). On a également des témoignages pour l'Espagne et les Gaules. En vertu de la *coutume*, la Confirmation était encore administrée, au Moyen-Age, par des prêtres, dans le diocèse de Wurzburg, en France, à l'abbaye d'Einsiedeln, à Constance, à Kempten, au Mont-Cassin et à Saint-Paul près de Rome (Schanz, 313 sq.).

Dans la *Scolastique*, la question du ministre extraordinaire de la Confirmation est très débattue et reçoit des solutions différentes, Voici quelques opinions : Dans la primitive Église, les évêques et les prêtres étaient égaux et, par suite, les prêtres confirmaient eux aussi ; mais plus tard cela fut défendu. S. Grégoire le G. le permit de nouveau à des prêtres grecs, c.-à-d., il les autorisa à faire ce qu'ils pouvaient faire en vertu de leur Ordre. Le Pape pourrait permettre à tout *laïc* confirmé, tout au moins à tout *clerc* confirmé, d'administrer la Confirmation. En vertu des pouvoirs accordés par le Pape, chacun pourrait donner ce qu'il a. D'autres jugent plus sévèrement. Ainsi *Fr. Mayron* estime que le Pape ne pourrait pas accorder à un prêtre le pouvoir de confirmer. Au sujet de ces différences d'opinions très tranchées, cf. *Gillmann*, Ministre de la Confirmation.

D'après le C. J. C., est *ministre extraordinaire* de la Confirmation tout prêtre qui y est autorisé en vertu du droit général ou d'un induit apostolique spécial. Sont autorisés par le droit général les cardinaux qui ne sont pas évêques, les abbés et prélats nullius, les vicaires et préfets apostoliques, mais seulement pour la durée de leur fonction et pour leur territoire. Les prêtres *latins* qui sont autorisés à confirmer ne peuvent administrer valablement la confirmation qu'aux fidèles de *leur* rit, à moins que l'induit ne porte une clause différente. Par contre, il est *interdit* aux prêtres grecs, qui possèdent le pouvoir ou le privilège d'administrer la Confirmation en même temps que le baptême aux enfants de *leur* rit, de confirmer des enfants latins. Dans ce dernier cas, la Confirmation est donc *valide* bien qu'illicite. Cette distinction s'explique par l'histoire. - Le chrême doit toujours être béni par *l'évêque*. Un prêtre qui confirme sans en avoir reçu le pouvoir doit être suspendu. S'il dépasse ses pouvoirs, il les perd.

L'explication théologique de la Confirmation administrée par les prêtres peut partir du pouvoir d'Ordre ou du pouvoir de juridiction. Il est clair que pour administrer un sacrement il faut le pouvoir d'Ordre. Comme ce pouvoir ne peut être conféré par un acte de juridiction, le prêtre le possède déjà dans son Ordre. Mais son exercice est encore lié. Son pouvoir d'Ordre est délié par la délégation pontificale.

D'autres disent que le pouvoir d'Ordre n'est tout d'abord qu'une « potestas inchoata » et qu'elle devient une « potestas completa » par la délégation juridictionnelle (*Bellarmin*, c. 12 ; *Tournely*, q. 3, a. 2). On a déjà remarqué plus haut que l'Église romaine reconnaît la validité des sacrements de l'Église grecque (Cf. Benoît XIV, De syn. diocèses. 7, q. 3 et *Vitasse* dans *Migne*, *Cursus compl.*, 21, 988 sq.).

Le sujet de la Confirmation est tout baptisé ; ne sont pas exceptés les enfants au-dessous de l'âge de raison.

L'Écriture atteste (Act. Ap., 8, 14-17 ; 19, 1-7) que le baptême précédait toujours la Confirmation. L'exemple de Cornélius (Act. Ap., 10, 44, 48) n'infirme pas ces témoignages, car la communication du Saint-Esprit dont il est question est une communication *merveilleuse*.

Nulle part, dans la *Tradition*, on n'exige un âge déterminé. Comme on administrait toujours aux adultes les trois premiers sacrements en même temps, quand l'usage du baptême des enfants s'introduisit, l'usage analogue de la Confirmation des enfants dut s'introduire aussi. Cet usage est d'ailleurs attesté pour l'Orient comme pour l'Occident.

Aujourd'hui encore, l'Église grecque administre la Confirmation aussitôt après le baptême. Pour la pratique latine, on fixa plus tard différents âges ; on fixait volontiers la septième année (Cat. rom., p. 2, c. 3, q. 18). De même aussi le C. J. C. D'après lui, l'évêque doit mettre les enfants à même d'être confirmés tous les cinq ans.

La nature des *dispositions* du sujet résulte de la situation de la Confirmation par rapport au baptême, en tant que sacrement des vivants, il exige l'état de grâce.

Dans le cas où, comme cela arrive d'ordinaire aujourd'hui, le baptême et la Confirmation sont séparés l'un de l'autre par un temps assez long, l'état de grâce, s'il a été perdu, doit être rétabli par le sacrement de Pénitence ou tout au moins par la contrition parfaite. La préparation *éloignée* à la Confirmation comporte une instruction sur la Confirmation. Cet enseignement faisait partie autrefois de l'enseignement donné aux catéchumènes. Le Catéchisme romain recommande vivement de donner cette instruction avec zèle (P. 2, c. 3, q. 1). Il est également conseillé d'être à jeun pour recevoir ce sacrement. Au début, alors que le baptême, la Confirmation et l'Eucharistie se donnaient simultanément, le jeûne allait de soi. *S. Thomas* se montre déjà plus large et juge qu'il est *plus convenable* que ce sacrement « soit *administré* et *reçu* à jeun » (S. th., 3, 72, 12 ad 2). Les *parrains de Confirmation* sont déjà signalés dans des Conciles du haut Moyen-Age, par ex. le Concile de Compiègne, en 757, etc. (Cf. *Gillmann*, Ministre de la Confirmation). Aujourd'hui on est obligé « sub gravi » d'en avoir. Comme pour le baptême, ils contractent une « parenté spirituelle » avec leurs filleuls, mais non avec leurs parents. Le parrain de Confirmation met la main sur l'épaule droite du confirmand pendant l'administration du sacrement ; il est choisi par l'évêque, par le confirmand ou par ses parents et doit être lui-même confirmé. Dans les pays de missions, on peut se passer de parrains jusqu'à ce qu'il y ait quelques personnes de confirmées qui pourront servir de parrains aux autres. Il est également prescrit qu'il n'y ait qu'un parrain, du même sexe que le confirmand et distinct du parrain du baptême et qu'il n'ait qu'un ou deux filleuls « à moins qu'il en semble autrement au ministre, pour un juste motif » (C. J. C., can. 794).

§ 174. Effets et nécessité de la Confirmation

Par la Confirmation, le baptisé reçoit le *Saint-Esprit* et ses sept dons, pour l'affermir dans la foi et dans les combats pour le bien. La Confirmation confère l'Esprit de *sainteté* et de *force*.

Il n'y a pas de définition de l'Église sur les effets de la Confirmation. Mais on peut dire que l'effet qu'on vient de signaler correspond à la foi générale de l'Église. « Or l'effet de ce sacrement est qu'en lui le Saint-Esprit est donné pour *fortifier*, comme il fut donné aux Apôtres au jour de la Pentecôte, à savoir, afin que le chrétien confesse courageusement le nom du Christ. » (Decret. pro Arm. : Denz., 697). Le Concile de *Trente* prend une attitude purement négative en repoussant les objections des Réformateurs qui prétendent que la Confirmation n'est qu'une « cérémonie oisive » (S. 7, de conf., can. 1 sq.). Le *Catéchisme romain* déclare : « Outre ce que ce sacrement a de commun avec les autres, on attribue comme propriété à la Confirmation de *compléter* la grâce du baptême. Ceux, en effet, qui sont devenus chrétiens par le baptême, ont encore, comme des enfants nouveau-nés, une

certaine délicatesse et faiblesse ; mais ensuite, par le sacrement du saint chrême, ils sont *fortifiés* contre toutes les attaques de la chair, du monde et du démon et leur esprit est entièrement *affermi* dans la foi pour confesser et glorifier le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est de là, sans aucun doute, que vient le nom lui-même (Confirmation). » (P. 2, c. 3, q. 20).

L'*Écriture* et la *Tradition* attestent cette doctrine de l'Église abondamment et nettement. C'est un Esprit de force et de courage que les Apôtres reçurent le jour de la Pentecôte et cet Esprit fit de ces hommes, auparavant si hésitants, des défenseurs décidés du Christ et de sa doctrine. C'est le *même* Esprit que S. Pierre promet, dans sa première prédication, à tous les fidèles. Cet Esprit était d'autant plus nécessaire à la jeune Église que les fidèles, en acceptant le baptême, s'exposaient aux plus grandes difficultés intérieures et extérieures. C'est pourquoi l'imposition des mains avait lieu, autant que possible, immédiatement après le baptême. Le Christ avait promis : « Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eau vive. Or il disait cela de l'Esprit que recevraient ceux qui croiraient en lui ; car l'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » (Jean, 7, 38, 39). Dans ce texte, l'Esprit est promis en abondance, en torrents, et cela expressément pour le temps de la Pentecôte, quand le Christ sera dans la gloire de son Père et pourra envoyer d'en-haut son Esprit, comme un don entièrement nouveau pour ceux qu'il aura rachetés. Or cette abondance de l'Esprit est toujours, d'après l'Écriture et la Tradition, communiquée par l'imposition sacramentelle des mains.

Les Pères désignent comme effet du sacrement de Confirmation le Saint-Esprit (πνεῦμα ἅγιον) et caractérisent en même temps cet effet comme le *complément* du baptême. Depuis S. Ambroise, ils se sont souvent rattachés, dans leurs explications détaillées, à Is., 11, 1-3. « Souviens-toi », dit le saint docteur en s'adressant aux baptisés et aux confirmés, « que tu as reçu le sceau spirituel, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de science et de piété, ainsi que l'Esprit de la sainte crainte » (De myst., 7, 42 ; De sacram., 3, 2, 8). « Par l'onction visible, le corps est oint ; mais par l'Esprit vivant et vivifiant, l'âme est sanctifiée » dit S. Cyrille de Jérus. Ensuite il décrit les effets en particulier : « Et d'abord vous avez été oints au front, afin que vous soyez délivrés de l'opprobre (du péché) que le premier homme, en tant que violateur du précepte, a porté partout avec lui, et afin qu'avec un visage dévoilé, vous contempniez la gloire du Seigneur, pour ainsi dire, comme dans un miroir. Ensuite vous avez été oints aux oreilles, afin que vous receviez l'ouïe pour les mystères divins, comme dit Isaïe : Et le Seigneur m'a donné des oreilles pour entendre, et comme dit le Seigneur Jésus dans l'Évangile : Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende. Ensuite vous avez été oints sur le nez, afin qu'après avoir reçu l'onction vous disiez : Nous sommes une bonne odeur du Christ devant Dieu parmi ceux qui sont sauvés. Ensuite vous avez été oints sur la poitrine, afin que, munis de la cuirasse de la justice, vous demeuriez fermes contre les attaques du démon. Car, de même que le Christ, après son baptême et la descente du Saint-Esprit, s'en alla et vainquit l'adversaire, vous aussi, après le saint baptême et l'onction mystique, revêtus de l'armure du Saint-Esprit, vous vous opposez à la puissance ennemie et en êtes vainqueurs en disant : je peux tout en celui qui me fortifie. » (Cat. Myst., 3, 3, 4). D'après S. Augustin, nous autres chrétiens nous sommes

oints comme le Christ, parce que nous sommes des combattants. « Le nom de Christ vient de chrisma, mais le mot grec chrisma veut dire en latin onction. Il nous a oints parce qu'il nous a faits des *combattants* contre le démon » (In Joan., 33, 3). Le *pseudo-Ambroise* écrit : « Car après la fontaine (après le baptême), il reste encore à rendre parfait, quand à l'invocation du prêtre l'Esprit-Saint est répandu, l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de connaissance et de piété, l'Esprit de la sainte crainte, qui sont comme les sept vertus de l'Esprit. » (De sacram., 3, 2, 8). *S. Cyrille d'Alex.* célèbre la Confirmation comme le sacrement de l'achèvement : Nous avons reçu, comme dans une pluie, l'eau vivante du saint baptême, comme dans du froment, le pain de vie et comme dans du vin, le sang. A cela s'est ajouté encore l'emploi de l'huile, par laquelle, déjà justifiés dans le Christ par le saint baptême, nous avons été conduits à l'achèvement (In Joel., 32 : M. 72, 452). A ce sujet, il attribue, selon la doctrine de S. Paul et comme les autres Pères, au baptême seul, la purification des péchés, la communication du Saint-Esprit et la participation à la divine nature (In Luc, 3, 21 : M. 72, 524). Cf. les preuves de l'existence du sacrement.

Rauschen écrit, au sujet de l'ouvrage « De rebaptismate » (c. 6), que, d'après ce livre, « la Confirmation est plus élevée que le baptême » et continue ainsi : « Que le Saint-Esprit soit conféré par la Confirmation et non par le baptême, c'était l'opinion générale au 3^{ème} siècle ». Il se réfère à Tertullien (De bapt., 6), au Pape S. Corneille (*Eusèbe*, H. E., 6, 43, 14,15) et à S. Cyprien (Ep. 74, 7). *Rev. D'Innsb.*, 1917, 98 sq. Sans doute on a toujours fait ressortir, à propos du baptême, l'effet négatif, purificateur et, à propos de la Confirmation, l'effet positif, sanctificateur ; mais jamais d'une manière *exclusive*, comme le prétendent Rauschen et d'autres. Presque tous les Pères signalent, comme effet du baptême, la régénération et la vie nouvelle. *S. Irénée* (A. h., 3, 17, 2 et Epideix., 42) et *S. Justin* (Dial. 29) indiquent expressément comme fruit du baptême le « Saint-Esprit ». *Tertullien*, il est vrai, écrit : « Non pas que nous recevions dans l'eau le Saint-Esprit mais dans l'eau nous sommes purifiés parmi les anges et préparés pour le Saint-Esprit » (De bapt., 6) ; mais il juge aussi (ibid., 10), que, si le baptême de Jean avait été du ciel (comme celui de Jésus), il aurait donné « et l'Esprit-Saint et la rémission des péchés ». On rencontre la même manière de voir chez *Hippolyte* (can. 19), d'après lequel le Saint-Esprit, au moyen de l'ablution par l'eau baptismale bénite, se communique au baptisé (Cf. *Tertull.*, De bapt., 4). *S. Cyprien* écrit brièvement et nettement : « c'est par le baptême que l'on reçoit le saint Esprit » (Ep. 63, 8), « le baptême ne peut être sans l'Esprit » (Ep. 74, 5). Il faut donc en rester à l'ancienne conception des théologiens et dire que, pour le baptême, on insista davantage sur un effet et que pour la Confirmation on insista davantage sur un autre.

Ceci permet de résoudre l'objection que fait encore *Harnack* à *S. Augustin* : « Il y a dans le système d'Augustin une grave déficience que les pélagiens ne manquèrent pas de signaler, c'est que, pour lui, le baptême efface seulement la faute du péché originel ; car chez lui l'effacement du péché est au fond quelque chose de peu important ; en tout cas, ce n'est pas la chose principale » (H. D., 3, 206) ; il entend, par la chose principale, la renaissance à la vie nouvelle. Or *S. Augustin* reproche précisément aux pélagiens, de n'attribuer au baptême que la rémission des péchés et non la vie nouvelle de l'esprit. « Vous enseignez que la grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur est tellement renfermée dans la seule rémission des péchés, qu'elle ne nous est d'aucun secours pour

éviter le péché et pour triompher de nos désirs charnels, quoiqu'elle répande dans nos cœurs la charité par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (C. Jul. Pel., 6, 72). « Nous disons donc que le Saint-Esprit habite dans les enfants baptisés, quoiqu'ils ne le sachent pas » (Ep. 187, 26). Que, malgré cet effet positif attribué au baptême par S. Augustin, il reste encore place pour la confirmation, c'est ce que nous enseignent les passages cités p. 304 et 309.

S. Thomas expose, au sujet des effets de la Confirmation, que, dans ce sacrement, « le Saint-Esprit est donné pour conférer la force spirituelle. Mais cette mission ou cette collation du Saint-Esprit ne peut se faire sans la grâce sanctifiante ; par conséquent, il est manifeste que, dans la Confirmation aussi, la grâce sanctifiante est accordée... Le premier effet de la grâce sanctifiante est la rémission des péchés. Mais elle est aussi donnée pour rendre ferme et fort et pour faire grandir dans la justice. Et c'est ainsi qu'elle découle de la Confirmation. Mais, comme le sacrement n'est conféré qu'à des chrétiens déjà justifiés, elle ne peut effacer les péchés que dans le cas où l'adulte qui s'en approche sans fiction, ne connaît pas les péchés qui sont dans sa conscience ou bien n'en a pas une contrition suffisante ». C'est précisément par la grâce *sacramentelle*, qui est surtout adaptée et mesurée pour le combat contre des ennemis *extérieurs*, que la Confirmation se distingue du baptême. Le baptême confère sans doute, lui aussi, la grâce sanctifiante, mais c'est pour constituer l'être saint ; dans la Confirmation, c'est en vue du saint combat ; dans l'Eucharistie, c'est pour réaliser l'union sainte avec Dieu. Ainsi se distinguent, se complètent et s'achèvent les trois premiers sacrements (S. th., 3, 72, 7 ; cf. 72, 1 ; 65, 1).

C'est un dogme défini que la Confirmation imprime un caractère ineffaçable. (Trid., s. 7, de sacram. in gen., can. 9 ; cf, plus haut, § 159)

Le caractère de la Confirmation disparaît un peu, à l'âge patristique et scolastique, derrière le caractère du baptême et celui de l'Ordre. Mais, à partir d'Alexandre et surtout de S. Thomas, il ressort avec la même netteté et est examiné théologiquement. S. Thomas l'explique, selon sa théorie cultuelle et liturgique du caractère, comme une investiture et une charge en vue de la profession publique et de la défense de la foi (S. th., 3, 72, 5 et 6).

La Confirmation, en tant que sacrement de l'achèvement de la vie spirituelle, n'est pas absolument nécessaire au salut, mais cette vie peut, même sans elle, subsister en raison du baptême.

Dès que, dans l'ancienne Église, la Confirmation fut séparée du baptême, il dut se trouver des cas où des baptisés moururent avant d'avoir reçu la Confirmation. Nous lisons que de tels cas se produisirent assez souvent ; on les regrettait, mais on n'en concluait pas que les fidèles qui mouraient sans la Confirmation étaient, *à cause de cela*, privés du salut éternel (De rebapt., 4 : M. 3, 1188). Le Concile d'Elvire (306 ?) dit que ceux qui meurent sans la bénédiction de l'évêque, immédiatement après avoir reçu le baptême des mains d'un diacre, peuvent être sauvés en vertu de la *foi* professée dans le baptême (Can. 77). Mais il y a aussi un certain nombre d'autres conciles qui insistent d'une manière pressante pour que la Confirmation soit reçue. Le Concile de Trente ordonne au sujet des clercs : « On ne doit pas admettre à la première tonsure ceux qui n'ont pas encore reçu le sacrement de Confirmation. » (S. 23, De ref., c. 4).

Mais personne n'admettra une nécessité de salut absolue (*necessitas medii*) ; ce serait porter atteinte à la valeur du baptême, lequel nous purifie véritablement et nous rend enfants de Dieu. Il n'en résulte assurément pas que le sacrement de Confirmation n'ait absolument aucune nécessité ; car alors Dieu aurait établi dans son Église quelque chose de complètement superflu, ce qui ne correspondrait sûrement pas à sa sagesse. *S. Thomas* écrit : « De quelque manière, tous les sacrements sont nécessaires au salut. Mais il y a des sacrements sans lesquels le salut ne peut pas exister et d'autres qui coopèrent à l'achèvement du salut. C'est donc ainsi que le sacrement de Confirmation est nécessaire au salut, bien qu'on puisse obtenir le salut sans ce sacrement ; mais on ne sera pas sauvé si on omet, par mépris, de recevoir la Confirmation » (*S. th.*, 3, 72, 1 ad 3). Cf. *C. J. C.*, can. 787.

S. Thomas déclare aussi que la Confirmation n'est pas nécessaire en vertu d'un précepte (*necessitas praecepti*) et déclare qu'on ne peut établir, à ce sujet, ni un précepte divin ni un précepte ecclésiastique. Il est suivi par la majorité des théologiens ; une minorité, par contre, voudrait faire dériver un précepte divin du fait de l'institution. Le nouveau droit canon a *mitigé* l'ancienne conception, d'après laquelle il y avait obligation grave de recevoir la Confirmation. En tout cas, la négligence à recevoir ce sacrement atteste une indifférence inquiétante pour le salut. *S. Thomas* recommande même aux malades de recevoir la Confirmation, sinon en vue des combats extérieurs pour la foi, du moins pour augmenter la grâce et, par conséquent, la gloire dans l'autre monde (*S. th.*, 3, 72, 8 ad 4 ; cf. *Cat. rom.*, p. 2, c. 3 ; q. 16).

Il est vrai qu'il y a déjà une sorte de supplément de la Confirmation dans le baptême, surtout quand ensuite s'y ajoute le désir de la Confirmation. « La force divine n'est pas liée uniquement aux sacrements. C'est pourquoi l'homme peut obtenir la force spirituelle pour confesser publiquement la foi du Christ sans sacrement, de même qu'il peut obtenir la rémission des péchés sans recevoir le baptême. Cependant, de même que personne ne peut recevoir la grâce du baptême sans le désir du baptême, personne ne peut recevoir l'effet de la Confirmation sans la désirer ; mais on peut avoir ce désir même avant de recevoir le baptême (*S. th.*, 3, 72, 6). Il faudrait inviter les baptisés souvent, surtout au temps de la Pentecôte, à désirer la descente du Saint-Esprit, s'ils ne sont pas encore confirmés et, s'ils sont confirmés, à unir fermement ce désir à la rénovation de leurs promesses du baptême. Quand on songe à la grande importance que le Christ, particulièrement dans les discours d'adieu rapportés par *S. Jean*, attribue au « Paraclet » qui doit venir après lui, on est convaincu qu'on ne saurait trop favoriser l'invocation et le culte du Saint-Esprit, que ce soit à propos du baptême ou à propos de la Confirmation ; c'est le même Esprit.

CHAPITRE 3 : L'Eucharistie

A consulter : *S. Thomas*, *S. th.*, 3, 73-83. *S. Bellarmin*, *De sacram. Eucharistiæ. De Lugo*, *De sacram. Eucharistiæ* (*Migne*, *Cur. compl.*, 23, 9 sq.). *Tournely*, *De aug. Eucharistiæ sacramento. Rosset*, *De Eucharistiæ mysterio* (1876). *Franzelin*, *De ss. Eucharistiæ sacramento et sacrificio* (4^{ème} éd., 1887). *Jourdain*, *La sainte Eucharistie*, 2 vol. (1897). *Lahousse*, *De ss. Eucharistiæ mysterio* (1899). *Gasparri*, *Tractatus canonicus de ss.*

Eucharistia (1897). *Batiffol*, L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation (5^{ème} edit., 1913). *M. Lepin*, L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours (1926). *D' Alès*, La doctrine euchar. de S. Irénée (Recherches de science rel., 1923, n. 1). *Cagin*, L'Eucharistie. Canon primitif de la messe (1912). *Dict. théol.*, v. Eucharistie, 5, 989-1452 (hist. et spécul.). *Hugon*, La sainte Eucharistie. *Werner Goosens*, Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice (1931). *Rongy*, L'abus des Corinthiens dans la célébration de l'Eucharistie (Revue eccl., 1929, 272-293, 421-434).

§ 175. *Notion, désignation, importance*

Notion. L'Eucharistie est le sacrement du vrai *corps* et du vrai *sang de Jésus-Christ* sous les apparences du pain et du vin pour la nourriture des fidèles et comme *sacrifice* de l'Église.

Le sens de cette définition ne se précisera que par la suite. Mais on voit déjà apparaître la différence entre l'Eucharistie et les autres sacrements. Cette différence consiste surtout en ce que, dans l'Eucharistie, n'est pas seulement contenue la *grâce* divine, mais encore l'*auteur* de la grâce lui-même. Ensuite l'Eucharistie n'est pas seulement un *sacrement* de nourriture spirituelle pour les fidèles, mais encore un *sacrifice* de l'Église pour Dieu. Par l'acte cultuel du sacrifice, le sacrement est *préparé* et ensuite *administré* aux fidèles. La confection et l'administration ne coïncident pas comme dans les autres sacrements mais sont séparés, et le sacrement préparé subsiste objectivement en soi, bien que, pour atteindre son but, il doive être reçu.

Désignation. En raison de son importance dogmatique et culturelle, comme de l'abondance des grâces mystiques et morales qu'il contient, ce sacrement a une quantité de noms devenus usuels.

Le nom le plus courant est *Eucharistie* (εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν, remercier, bénir). L'Écriture emploie encore εὐλογεῖν, louer (Cf. Luc, 22, 17, 19 ; 1 Cor., 11, 24 ; Math., 26, 26 sq. ; Marc, 14, 22 sq.). Plus tard, cette dernière expression reçut un sens particulier : on désigna sous le nom d'eulogie (εὐλογία) le pain simplement béni qu'on donnait en place de l'Eucharistie (ἀντιδῶρον) à ceux qui ne se jugeaient pas dignes de communier. L'eulogie est encore en usage aujourd'hui dans l'Église grecque et dans des parties de l'Église romaine. A l'âge patristique, les Églises épiscopales s'envoyaient des eulogies en signe de communion des Églises. Le mot *fraction du pain* (κλάσις τοῦ ἄρτου, fractio panis, etc.) apparaît surtout à l'âge apostolique pour désigner l'Eucharistie. (Act. Ap., 2, 42, 46 ; 20, 7 ; 27, 35. Cf. 1 Cor., 10, 16 ; Didachè, 9, 34, à côté d'εὐχαριστία, 9, 15). La Cène du Seigneur (κυριακὸν δεῖπνον, coena dominica), tel est le nom que S. Paul (1 Cor., 11, 20) donne au sacrement.

D'après la *matière*, on nomme l'Eucharistie le sacrement du pain ou du pain et du vin, en ajoutant des attributs particuliers pour marquer le caractère surnaturel de ce pain (d'ἄρτος, panis (Jean, 6, 52), et de panis de cœlo, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Jean, 6, 31, 32) on tira « p. coelestis, p. mysticus, p. dominicus, p. supersubstantialis » (cf. Math., 6, 11), « p. angelorum, p. Christi »).

D'après son *contenu* très saint, le sacrement est nommé : corps du Seigneur, mystère du corps et du sang du Christ (corpus Christi, corpus Domini, sacramentum corporis et sanguinis Christi, mysterium sanctum, augustissimum, tremendum, etc.). D'après son *effet*, on l'appelle de préférence communion (κοινωνία, communio, pax, caritas, sacramentum gratiæ, viaticum, ἐφόδιον). D'après le *lieu* et le *temps*, l'*institution* et la *célébration*, on l'appelle la table du Seigneur (τράπεζα κυρίου, 1 Cor., 10, 21), le sacrement de l'autel, la Cène, la Cène de la nuit (1 Cor., 11, 23 : ἐν τῇ νυκτὶ ἔλαβεν ἄρτον).

Le caractère *sacrifical* de l'Eucharistie est désigné par les mots : messe, sacrifice de la messe (missa, sacrificium missæ, collecta, σύναξις, προσφορά, θυσία). La *piété* chrétienne a trouvé en outre, au cours des siècles, une foule de désignations pieuses pour désigner le plus grand des sacrements (Saint Sacrement, Très Saint Sacrement, summum sacrum, sacrum convivium, venerabile sacramentum, etc.). Il faut sans cesse expliquer toutes ces expressions, les maintenir vivantes dans l'enseignement du peuple chrétien.

Importance. Le *Christ* fait déjà, de la foi à l'Eucharistie, le critérium qui permet de reconnaître ses vrais disciples (Jean, 6, 52-69). C'est par la célébration de l'Eucharistie que la jeune Église se distingue tout de suite, même extérieurement, du judaïsme, avec lequel sans doute on prie encore en commun (Act. Ap., 3, 1), mais avec lequel on se sacrifie pas. Au contraire, les chrétiens accomplissent seuls, dans l'Eucharistie, le culte proprement dit de la Nouvelle Alliance (Act. Ap., 2, 46).

Les *Pères* s'occupent de l'Eucharistie dans de nombreux exposés théoriques et pratiques. La *Didachè* donne déjà une direction pour sa célébration : Elle doit avoir lieu le dimanche, ne doivent y prendre part que des chrétiens qui ont été purifiés par le baptême ou qui, s'ils se sont souillés plus tard par de nouveaux péchés, ont recouvré par la pénitence leur pureté première. Le Seigneur a dit : Ne donnez pas les choses saintes aux chiens. De même que dans la *Didachè*, on voit dans les écrits de S. Ignace, de S. Justin, de S. Irénée, de Clément, d'Origène, d'Hippolyte, de Tertullien, de S. Cyprien, etc., que l'Eucharistie a toujours été le centre de la foi et de la vie chrétiennes. Elle devait surpasser par son éclat le baptême pourtant si estimé, quand ce ne serait que pour cette raison que le baptême n'était reçu *qu'une fois* dans la vie alors qu'elle était renouvelée continuellement et était vraiment le *pain quotidien* des chrétiens. En outre, le baptême n'était, par rapport à l'Eucharistie, que comme la préparation par rapport à l'achèvement ; car la fin et le point suprême de la fête d'initiation pour les jeunes chrétiens était la réception du corps du Seigneur, la participation aux « mystères redoutables ». De là l'importance particulière qu'on donnait à l'Eucharistie dans l'enseignement des *catéchumènes*. Elle était le dernier mystère révélé. On ne trouve, sans doute, que plus tard quelques *monographies* consacrées à ce mystère (Paschase Radbert ; cependant cf. S. Cyprien, Ep. 63) ; mais les Pères traitent ce sujet avec enthousiasme dans les catéchèses (S. Cyrille de Jérus., S. Ambroise, S. Augustin), ou bien en parlent occasionnellement dans leurs commentaires sur l'évangile de S. Jean (Origène, S. Jean Chrysostome, S. Cyrille d'Alex., S. Augustin) ou à propos d'autres circonstances. Ils le font seulement pour des raisons *pratiques* et *didactiques* et non pour des raisons *apologétiques*, car il n'y eut pas d'hérésie proprement dite sur l'Eucharistie avant le Moyen-Age (Béranger). S. Jean Chrysostome est appelé le docteur de l'Eucharistie (doctor Eucharistiæ), comme Augustin

est celui de la grâce, parce qu'il en parle fréquemment dans ses nombreuses homélies et ses autres écrits (*De sacerdotio*), dans lesquels il fait ressortir avec force la présence réelle et les grands effets de ce sacrement. Il passe aussi pour l'auteur d'une liturgie qui porte son nom.

Les anciennes *liturgies* chrétiennes doivent nous dédommager du défaut de monographies patristiques sur l'Eucharistie. Ce sont les formulaires ecclésiastiques pour la célébration de l'Eucharistie ; ils se composent essentiellement d'une lecture de l'Écriture avec prédication, d'une intercession générale de la préface eucharistique avec l'action de grâces pour les dons de la création et de la Rédemption et d'une nouvelle prière d'intercession générale. Bien que ces formulaires liturgiques, dans la forme que nous possédons, ne datent que d'une réforme qui s'accomplit du 4^{ème} au 7^{ème} siècle, ils remontent cependant, dans leurs parties fondamentales, jusqu'aux temps apostoliques ; tout au moins on peut établir déjà cette forme fondamentale chez *S. Justin* (*Apol.*, 1, 65, 67) et la *Didachè* montre qu'on était habitué à célébrer l'Eucharistie d'après des règles et des textes fixes. La « Bibliothèque des Pères grecs » contient les liturgies de *S. Jacques*, de *S. Marc*, de *S. Basile* et de *S. Jean Chrysostome*. (Cf. aussi *Rauschen*, *Florilegium patristicum*, 7 : *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, 1909). On trouvera les détails dans les ouvrages de liturgie.

Le culte du Saint Sacrement peut déjà se constater à l'époque patristique. Tertullien, *S. Cyrille* et *S. Augustin* parlent du respect qu'on doit avoir dans le maniement des saintes Espèces. Mais ce respect s'est beaucoup *augmenté* au cours des siècles. L'occasion du progrès fut la *polémique* de Béranger et, plus tard, la Réforme, mais aussi la foi intérieure de l'Église. En France, après la controverse de Béranger, on introduisit l'élévation et l'adoration du Saint Sacrement et cet usage devint bientôt général. *Batiffol* ne le fait pas dériver de Béranger, mais d'une « *lis domestica* » qui eut lieu en France vers la fin du 12^{ème} siècle (*Revue du clergé*, 1908, 523). *Urbain V* établit, sur l'initiative de *St^e Julienne* de Liège, la fête du Saint Sacrement. A cette fête s'ajouta bientôt l'usage de l'exposition de la sainte Hostie et celui des processions théophoriques. A l'époque contemporaine, on a vu naître toute une série de formes nouvelles de culte, comme la coutume de l'adoration perpétuelle des Quarante-Heures, des Ordres religieux d'adoration, des confréries du Saint Sacrement, le « mouvement eucharistique » des « Congrès eucharistiques internationaux » avec leurs manifestations grandioses, à la fois pratiques et scientifiques. Il ne faut pas oublier les efforts de *Pie X* pour promouvoir la réception fréquente de ce sacrement (Cf. Décrets du 20 décembre 1905 et du 8 août 1910 : *Denz.*, 1981 sq. et 2137 sq.).

Division de la matière. Toute la matière de la doctrine eucharistique peut se ramener à trois points : on examine d'abord la *présence réelle* du Seigneur, puis l'Eucharistie comme *sacrement* et enfin comme *sacrifice*.

1. La présence réelle

§ 176. Controverses et hérésies

A consulter : *Heurtevent*, *Durand de Troarn* et l'hérésie bérangarienne (1912). *Dict. Théol.*, 2, 722-742. Béranger de Tours.

Ce qui arrive si souvent dans la doctrine de foi se produit aussi dans le dogme eucharistique : il est passé par *trois phases d'évolution*. La première phase est caractérisée par la *possession* tranquille et incontestée ; la seconde, par une *polémique* ou une *négation* plus ou moins violente ; la troisième par la *paix* péniblement acquise, après l'élimination de l'erreur, par la définition dogmatique.

L'époque *patristique* ne laisse apparaître nulle part une attaque directe de l'Eucharistie. Et pourtant les *docètes*, les *gnostiques* et les *manichéens* auraient dû, en vertu de leurs principes, en venir à repousser ce sacrement. *S. Irénée* montre aux gnostiques que c'est une contradiction de leur part de considérer la matière comme pernicieuse et cependant de célébrer l'Eucharistie : « Ou bien ils doivent changer leur doctrine ou bien ils doivent renoncer à l'offrande des choses nommées ». Par contre, « l'Eucharistie confirme notre doctrine » (catholique) (A. h., 4, 18, 5). *Nestorius* lui-même admettait la réalité de l'Eucharistie. Mais, avec les Antiochiens, il niait la transsubstantiation et enseignait l'*impanation* ou la simple *coexistence* du pain, en conformité parfaite avec sa christologie, selon laquelle la divinité et l'humanité existent côte à côte (Cf. *Jugie*, Nestorius et la controverse nestorienne [1912], 252-270).

Il y eut une *controverse* concernant la doctrine traditionnelle de l'Eucharistie, à l'intérieur de l'Église, pendant l'époque carolingienne. Elle fut déchaînée par un ouvrage de *Paschase Radbert* (de Corbie, en France) dédié à Charles le Chauve. L'ouvrage traitait du corps du Seigneur (De corpore et sanguine Domini). Il composa cet ouvrage parce que Warinus Placidus, le premier abbé de Neu-Corvey, abbaye fondée en 822 sur la Weser, lui avait demandé une base pour instruire les Saxons. Le livre représentait, pour cette époque, une œuvre remarquable ; mais il fit scandale, parce qu'il insistait sur l'identité parfaite du corps né de Marie et du corps sacramentel. Les deux corps sont identiques, mais il est manifeste qu'ils ne le sont que selon la substance et non selon les accidents. La distinction entre accidents et substance n'était pas encore très courante ; cette distinction ne s'accusa qu'à la suite de la controverse bérangarienne et ne fut formellement établie que par l'archevêque *Guimond d'Aversa*, vers 1073, dans son ouvrage dirigé contre Béranger : « De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia ». Paschase trouva des adversaires dans *Raban Maur*, archevêque de Mayence ; dans *Haymo*, évêque de Halberstadt ; dans le théologien de cour de Charles le Chauve, *Scot Erigène*, à Paris, et dans le moine *Ratramne*, de Neu-Corvey. Il est à remarquer que, dans ce conflit, Paschase pouvait se réclamer pour son langage réaliste de *S. Ambroise* (De myst., 9, 53) et que ses adversaires pouvaient appuyer leur langage plus spiritualiste de l'autorité de *S. Augustin*.

Cette polémique entra dans un stade dangereux par le fait de *Béranger de Tours* (+ 1088). Comme chef de l'école de Tours, il était l'adversaire de Lanfranc du Bec. Or ce dernier, dans la doctrine eucharistique, était un partisan de Paschase. Béranger combattit cette tendance et, dans la polémique, alla jusqu'à une conception *symbolique* du corps du Seigneur. Il dut répondre de ses erreurs devant les conciles de Rome (1050), de Paris et de Tours ; il dut ensuite, à Rome, sous *Nicolas II* (1059), admettre par serment une formule rigoureusement réaliste rédigée par le cardinal Humbert ; plus tard, sous Grégoire VII, (1079) il dut faire une nouvelle profession de foi, d'une rédaction plus mitigée : Le pain et le vin sont changés en chair et sang du Seigneur (substantialiter converti) (Denz., 355).

Durant ces controverses eucharistiques, il fut écrit une quantité de livres sur le corps et le sang du Seigneur, dans lesquels on traita des relations entre le corps historique, le corps céleste et le corps sacramentel du Christ et où, pour la première fois, on examina théoriquement la doctrine de la transsubstantiation. Certains auteurs croyaient pouvoir admettre que les apparences ou espèces (*species*) faisaient partie de la corporalité si bien que le Seigneur serait saisissable et qu'il pouvait être reçu et touché par les sens des fidèles. Cependant cette conception capharnaïte n'eut pas de partisans qui puissent compter. La doctrine catholique ne tarda pas à trouver, au 4^{ème} Concile de Latran, sa formule brève et officielle dans le mot « transsubstantiation » créé par Hildebert de Lavardin (Denz., 430). Qu'il y ait eu aussi, au Moyen-Age, des sectes spirituelles opposées à la messe et au sacerdoce, comme aux sacrements en général, on l'a déjà signalé.

Les *Réformateurs* conservèrent sans doute la Cène, mais ils en vinrent à des conceptions entièrement différentes sur la présence réelle. *Zwingle* et ses partisans, parmi lesquels il faut compter aussi Carlostadt, Butzer et Œcolampade, admettaient le *symbolisme* pur : le pain et le vin « signifient » le corps et le sang du Seigneur, ne sont que des « signes » de son corps et de son sang. D'après Carlostadt, le Seigneur se montrait lui-même quand il dit : Ceci est mon corps. La Cène est une pure commémoration de la mort du Seigneur. *Luther* se plaçait au point de vue opposé ; il admettait la présence réelle tout en rejetant la transsubstantiation et en admettant une impanation, dont il avait déjà été question au temps de Béranger, d'après laquelle le corps du Seigneur serait présent dans et avec le pain. *Calvin* soutenait une opinion moyenne ; d'après lui, au moment où le fidèle communie, il reçoit du Christ céleste et glorifié, une *vertu* fortifiante qui lui communique d'en haut le Saint-Esprit. Il admet donc une présence *dynamique*. *Mélancton*, lui aussi, penchait vers cette conception. Il y avait donc, au sujet de la présence réelle, un abîme entre la conception des luthériens et celle des réformés ; plus tard, Frédéric-Guillaume III essaya de le combler en fondant l'« union prussienne ». Aujourd'hui, c'est à peine si on trouve encore trace des anciennes différences si accentuées jadis. - La réaction catholique contre l'hérésie protestante eut lieu au Concile de Trente.

La *Confession d'Augsbourg* est encore assez proche de la doctrine catholique sur l'Eucharistie : « Au sujet de la Cène du Seigneur, on enseigne que le vrai corps et le vrai sang du Christ sont vraiment présents sous les espèces du pain et du vin à la Cène (texte latin : « Quod corpus et sanguis Christi vere adsint » - il manque ici la formule primitive : « Sub specie panis et vini » et y est distribué et reçu. C'est pourquoi aussi la doctrine contraire est réprouvée » (Art. 10). C'est ce que répète l'*Apologie* (Mélancton), qui se réfère pour cela à l'Église romaine et à l'Église grecque, notamment à S. Cyrille d'Alex., tout en déclarant qu'elle n'apporte ces témoignages que pour montrer que la doctrine protestante de la Cène est *conforme* à celle de toute l'Église (nos defendre receptam in tota Ecclesia sententiam ; *Muller*, 164). Les articles de Smalkade ajoutent que le corps et le sang du Christ « ne sont pas seulement présentés et reçus par des chrétiens pieux, mais encore par des mauvais chrétiens » (Art. 6 ; *Muller*, 320). Mais alors que l'*Apologie* mentionne encore avec sympathie la transsubstantiation dans le texte latin, Luther, dans le grand catéchisme, expose la doctrine de l'impanation. « Le sacrement de l'autel est le vrai corps et le vrai sang du seigneur Christ, *dans* et *sous* le pain et le vin (texte latin : « In et

sub pane et vino ») et nous autres chrétiens nous avons reçu l'ordre par la parole du Christ de manger et de boire ce corps et ce sang ».

Pour appuyer sa théorie de l'impanation, Luther imagina la doctrine absolument insoutenable de l'*omniprésence* (ubiquité) de l'humanité du Christ et spécialement de son corps.

Le rejet de la transsubstantiation et l'affirmation de l'impanation, la limitation de la présence réelle à l'usage (*usus, actio*) et l'ubiquité du corps du Christ, telles étaient donc les trois erreurs principales de la doctrine protestante orthodoxe concernant l'Eucharistie ; Calvin et Zwingle enseignèrent, après Luther, une doctrine hétérodoxe en s'en tenant à de purs *symboles*.

D'après les *conceptions libérales* modernes des protestants, il faut abandonner totalement le caractère historique de la Cène dans le sens de la Tradition. Le Christ aurait sans doute célébré la Cène, mais n'aurait pas ordonné son renouvellement, lequel n'aurait été ordonné que par S. Paul (1 Cor., 11, 25) pour en faire une commémoration de la mort du Seigneur ; ou bien le Christ n'aurait pas fait de la Cène un repas pascal, mais le symbole d'un repas qui devait se célébrer dans le royaume de Dieu dont la venue était imminente (Math., 26, 29) ; de ce symbole, Paul aurait fait le symbole de la mort sur la Croix ; ou bien le corps du Seigneur serait l'Église (1 Cor., 10, 17) et l'Eucharistie le symbole de la communauté ecclésiastique ; ou bien l'Eucharistie serait simplement un repas fraternel des chrétiens primitifs, analogue aux agapes ; ou bien, d'après une conception plus radicale encore, ce serait un emprunt postérieur au culte de Mithra, par lequel on aurait voulu obvier à la pauvreté primitive du culte. On le voit, ce sont toujours les mêmes protestants qui, comme s'en plaignait déjà Luther, « comprennent de dix façons les paroles du Seigneur et pas un seul n'a la même interprétation que l'autre » (Ed. *Clemen* III, 356). Le *modernisme*, lui aussi, a des conceptions très embrouillées au sujet de l'Eucharistie : « On ne doit pas prendre au sens historique tout ce que Paul raconte (1 Cor., 11, 23-25) de l'institution de l'Eucharistie » (Syll. de Pie X, prop. 45 ; Denz., 2045).

§ 177. La présence réelle d'après l'Écriture

A consulter : *Werner Goossens*, Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice (1931). *Dict. théol.* v. Eucharistie, 5, 1121 sq. *D'Alès*, Eucharistie : Biblioth. cath., 1931.

THÈSE. Le Christ est vraiment, réellement et substantiellement présent dans l'Eucharistie avec sa chair et son sang, avec son corps et son âme, avec son humanité et sa divinité. De foi.

Explication. Le premier canon du Concile de *Trente* au sujet de l'Eucharistie s'exprime ainsi : « Si quelqu'un nie que le Corps et le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec son âme, et la Divinité, et par conséquent Jésus-Christ tout entier, soit contenu véritablement, réellement, et substantiellement au Sacrement de la Très Sainte Eucharistie ; mais dit qu'il y est seulement comme dans un signe, ou bien en figure, ou en vertu : Qu'il soit anathème » (S. 13, can, 1 : Denz., 883).

Deux points sont ici définis : 1° La *présence* réelle ; 2° L'intégrité de cette présence (corps, âme, divinité). On n'entendait pas par les mots « signe », « figure », « vertu »,

désigner *chaque fois* une hérésie, mais par ces trois expressions, on voulait condamner l'ensemble de l'hérésie. De même, les trois termes « véritablement », « réellement », « substantiellement », se complètent et se renforcent et ne condamnent pas chacun une hérésie, bien qu'ils fassent pendant aux trois termes « signe », « figure », « vertu » (Dict. théol., 5, 1344). Plusieurs Pères désiraient, au reste, qu'on ajoutât encore « sacramentaliter ». Mais ce mot se trouve dans le premier chapitre de la session ; le Concile y enseigne (docet) deux choses : 1° Le mode de présence (il nous est présent en sa substance *sacramentellement* : mais ce n'est pas selon la manière *naturelle* d'exister) ; 2° La preuve d'Écriture.

Preuve. Comme dans tous les grands mystères, on doit distinguer dans l'Eucharistie une *promesse* préparatoire et l'*institution* effective. La *promesse* se trouve dans Jean, 6, 52 sq. Elle a comme introduction et comme conclusion un récit historique. Le premier récit raconte la multiplication miraculeuse des pains, par laquelle Jésus nourrit cinq mille hommes. Le dernier récit rapporte comment plusieurs disciples se scandalisèrent d'un discours doctrinal de Jésus. Ce discours doctrinal se divise en deux sections nettement distinctes. La première section traite de la foi (6, 27-52 a). Le Christ demande, comme l'a fait si souvent Jean, qu'on se détourne des biens terrestres et périssables (pain terrestre) pour se tourner vers les biens éternels (pain céleste) qu'il doit apporter au monde : vérité et grâce. Il est lui-même la somme de ces biens. « Je suis le pain de vie ». On doit le manger, c.-à-d. *croire* en lui. Il passe ensuite, à partir de 6, 52 b, d'une manière très nette à un mystère de foi tout à fait spécial, à un pain qu'il ne donnera que dans l'*avenir*. « Et le pain que je vous donnerai (ὅν ἐγὼ δώσω) est ma chair pour la vie du monde ».

L'interprétation catholique universelle entend ces paroles comme la promesse de l'Eucharistie. Elle peut s'appuyer sur les *raisons* exégétiques suivantes : 1° Le Christ, en face de l'incrédulité des Juifs, *répète*, sous la forme négative et sous la forme positive, qu'il faut manger sa chair ; 2° Il *renforce* encore la notion de chair par la notion parallèle de sang ; 3° Il *insiste* sur la réalité et la vérité de la nourriture et du breuvage ; 4° Il attribue au fait de manger et de boire un effet *réel* tout à fait particulier ; 4° Le scandale des Juifs résulte de la conception *littérale* de ses paroles ; il lui aurait été facile, s'il avait voulu être entendu au sens *figuré*, de supprimer ce scandale. Or il ne le fit pas, malgré son habitude d'expliquer les malentendus comme avec Nicodème (Jean, 3, 4-6), avec la Samaritaine (Jean, 4, 11-16), avec les Juifs (Jean, 8, 56-58), avec ses disciples (Jean, 11, 11-14) ; 6° Le Christ aurait eu le devoir de supprimer un scandale *inutile* ; étant donné qu'il ne l'a pas fait, c'est qu'il était, de son côté, innocent de ce scandale ; 7° Le pain de *vérité* et de *doctrine*, dont il vient de parler aux Juifs, leur était présenté *auparavant* par le « Père » dans le Fils ; le pain promis pour l'*avenir* sera donné par le Christ aux siens ; c'est « ma chair », « mon sang » ; 8° Manger la chair et boire le sang d'un homme signifiait d'une manière imagée dans la langue juive, poursuivre quelqu'un jusqu'à la mort (Ps. 26, 2 ; 13, 4. Job., 19, 22 ; cf. Is., 49, 26 ; Apoc., 16, 6) ; cette manière de parler n'aurait donc pas du tout convenu pour figurer la foi au Christ.

On ne peut pas *objecter* contre ces raisons la parole du Seigneur : « C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert à rien » (6, 64), car par là il ne donne pas un sens symbolique à ses paroles, mais écarte seulement la conception grossière du manger charnel. Il remontera là

où il était auparavant et recevra un mode d'être spirituel dans lequel il pourra être mangé. La chair pour la chair, entendue et mangée au sens matériel, ne sert de rien ; elle doit être entendue dans la foi, comme un moyen spirituel de grâce, comme la chair du Seigneur élevé et glorifié, cf. Bartmann, Indications pour la lecture de S. Jean, Th. Gel, 1907, 89-97.

Cette interprétation de la péricope johannique n'est sans doute pas dogmatisée ; elle n'est pas non plus admise par tous les Pères, bien qu'elle le soit par la plupart ; mais on ne peut guère la repousser et le Concile de Trente en tient compte (S. 21, c. 1, 2 et 13). L'exégèse de la théologie libérale se rencontre encore ici avec celle des catholiques. *Holtzmann* donne un bon aperçu de l'état de l'exégèse quand il écrit : « Bien que l'application *directe* du passage (Jean, 6, 51-58) à la Cène du Seigneur ait été, jusqu'ici, surtout le fait des catholiques ou bien encore des néo-luthériens d'une part, et de l'école critique d'autre part, un rapport plus *large* avec cette Cène est de plus en plus admis et l'on reconnaît presque généralement qu'on ne peut pas éviter de penser au legs de Jésus » (Théol. du N. T., 2, 499 sq.).

Au sujet de l'*institution*, il y a dans l'Écriture quatre récits qui peuvent se ramener à deux groupes. On parle d'un récit *paulinien* et d'un récit *pétrinien*. S. Paul (1 Cor., 11, 23-25) et S. Luc (22, 19-20) racontent la Cène sous une forme un peu différente, mais qui est substantiellement concordante ; il en est de même du récit de S. Mathieu (26, 26-28) et de celui de S. Marc, le disciple de S. Pierre (14, 22-24).

Math., 26, 26 sq. : « ²⁶ Or, pendant qu'ils dînaient, Jésus prit du pain, le bénit, le rompit, et le donna à ses disciples, en disant : Prenez et mangez ; ceci est mon corps. ²⁷ Et, prenant le calice, il rendit grâce, et le leur donna, en disant : Buvez-en tous ; ²⁸ car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour beaucoup, pour la rémission des péchés. »	Luc, 22, 19 sq. : « ¹⁹ Puis, ayant pris du pain, il rendit grâce, le rompit, et le leur donna, en disant : Ceci est mon corps, qui est donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. ²⁰ Il prit de même le calice, <i>après</i> qu'il eut soupé, en disant : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang, qui sera répandu pour vous. »
Marc, 14, 22 sq. : « ²² Pendant qu'ils mangeaient, Jésus prit du pain, et l'ayant béni, il le rompit et le leur donna, en disant : Prenez, ceci est mon corps. ²³ Et ayant pris le calice et rendu grâce, il le leur donna, et ils en burent tous. ²⁴ Et il leur dit : Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour un grand nombre. »	1 Cor., 11, 23 sq. : « La nuit où il était livré, le Seigneur Jésus prit du pain, puis, ayant rendu grâce, il le rompit, et dit : « Ceci est mon corps, qui est pour vous. Faites cela en mémoire de moi. » <i>Après</i> le repas, il fit de même avec la coupe, en disant : « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang. Chaque fois que vous en boirez, faites cela en mémoire de moi. »

Ajoutons l'essentiel des paroles de l'institution en grec :

Math., 26, 26 : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

26, 28 : τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου, τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν

Luc, 22, 19 : Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον

22, 20 : Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

Marc, 14, 22 : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου

14, 24 : Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν

1 Cor., 11, 24 : Τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν

11, 25 : Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι

Explication. Pendant que Jésus célébrait avec les siens le *repas pascal*, il prit du pain (τὸν ἄρτον) et prononça sur ce pain une prière d'action de grâces ou une *bénédiction* et le rompit (εὐλογήσας ἔκλασεν), en faisant peut-être de cette rupture le symbole de sa *mort* qu'il mentionne expressément d'après le récit paulinien. Il *présenta* ce pain aux Apôtres, en leur *ordonnant* de le *manger* et en leur disant : Ceci est mon corps. On s'est demandé, depuis la Scolastique primitive, ce que signifie Τοῦτό. Si on répond : le corps du Christ, il y a une tautologie. Si on répond : le pain, ce n'est plus la vérité, car le pain n'est pas le corps du Christ, mais du pain. Le Christ d'ailleurs aurait dû dire : Ce pain est mon corps, c.-à-d. son symbole. Certains rapportent Τοῦτό à σῶμα = ce corps est mon corps, ou bien l'entendent dans le sens de « ecce », ἰδοὺ, voici. Les deux interprétations sont dans le sens de la présence réelle. Une dernière interprétation est encore plus générale : Τοῦτό = Ce que j'ai ici dans les mains, ce que vous voyez, ce que je vous présente *est mon corps*.

On s'est demandé aussi quel est le sens de ἐστὶν. C'est, sans aucun doute, la copule du sujet et du prédicat. « Toute autre explication doit d'abord prouver sa légitimité » (Schanz, 331). Certes il s'est livré et il se livre encore des « batailles théologiques » autour de ce petit mot. D'après les « symbolistes », le sens de ce mot serait : signifie. Mais, dans les textes qu'ils allèguent pour justifier leur interprétation, ce sont deux *substantifs* qui sont unis : le Christ est la porte, le rocher, la vigne. Zwingle se réfère à Gen., 41, 26 sq. ; Ex., 12, 11 ; Dan., 7, 17, 24 ; Math., 13, 38 ; 1 Cor., 10, 4 ; Gal., 4, 24 ; Apoc., 1, 20. Dans ces textes, le sens figuré du discours résulte du discours lui-même et non de ἐστὶν. Dans notre phrase, par contre, c'est Τοῦτό qui est encore indéterminé qui reçoit son contenu de σῶμά μου. D'ordinaire, on ajoute immédiatement le sens figuré, comme dans le cas que fait tant valoir Zwingle ; Ex., 12, 11 : C'est la Pâque de Jahvé ; ici on décrit d'abord, d'une manière précise, le rite dont il est dit que c'est la Pâque de Jahvé et on ajoute immédiatement : le sang de l'agneau sera « un signe » pour l'avantage et l'utilité d'Israël. Les « symbolistes » disent encore que, dans l'araméen, la langue maternelle de Jésus, il n'existe pas de mot pour rendre le sens de « signifier », « désigner ». Or Wisemafit a découvert 65 termes de ce genre dont le Seigneur aurait pu se servir pour exprimer le sens purement symbolique. Au reste, comme le remarque avec raison Schanz, les Apôtres sont les meilleurs interprètes

des paroles du Seigneur. Or ils écrivent « est » et non « signifie ». Œcolampade, qui est partisan de Zwingli, cherche le symbolisme dans le dernier mot σῶμα. Mais le pain n'est, ni naturellement ni d'après les conceptions juives, le symbole du corps humain.

Les paroles d'institution concernant le *calice* sont rapportées par S. Mathieu et S. Marc d'une manière assez semblable. Jésus prit le calice, c.-à-d. le calice rempli de vin (contiens pro contento ; cf. aussi Math., 26, 29), rendit de nouveau grâces et dit aux disciples, d'après Mathieu : « Buvez-en tous » ; on a, en place de ces mots, dans Marc : « Tous en burent ». Et il dit : « Ceci est mon sang » (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου). Ici encore on trouve l'identité absolue du contenu du calice avec le sang. Dans les deux cas, le sens littéral est celui qui s'impose et toutes les interprétations symbolistes sont artificielles.

Les mots *ajoutés* à « calice » ou à « sang » sont les mêmes d'après Mathieu et Marc : le sang τῆς διαθήκης (Cf. Ex., 24, 8 ; Hébr., 9, 18, 22). C'est un sang d'alliance, bien entendu d'une « nouvelle » alliance ; καινῆς est secondaire et fait défaut dans les manuscrits les plus importants ; il a peut-être été introduit d'après S. Paul. Ensuite ce sang est désigné comme « versé » (ἐκχυνόμενον). La critique estime que cette expression va contre la présence réelle, car à ce moment le sang du Christ coulait dans ses veines et que, par suite, la parole est prise au sens figuré. Seulement le Seigneur unit par là - dans S. Paul il le dit formellement - l'Eucharistie avec sa mort sacrificale qu'il subira le lendemain. Les deux constituent une unité morale dans une coïncidence objective sinon strictement temporelle. On peut encore, avec la Vulgate, entendre ἐκχυνόμενον au sens *futur* (effundetur). Il y a des théologiens qui pensent à une effusion quelconque, présente au sens strict, afin de pouvoir faire ressortir l'indépendance du sacrifice eucharistique. Les théologiens libéraux sont parfois d'avis que le Christ aurait réellement versé la coupe, ce qui, sans parler des autres raisons, aurait absolument empêché les Apôtres de boire. Une dernière addition est : περὶ πολλῶν ... εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ; Marc : ὑπὲρ πολλῶν. Ces paroles indiquent, bien que l'expression formelle manque, que le sang versé est un *sacrifice* dont le but est la rémission des péchés. Le Christ avait dit, auparavant, qu'il était venu « pour donner sa vie comme la rançon d'un grand nombre » (Marc, 10, 45). « Beaucoup » s'oppose à « un », celui qui se sacrifie et non pas dans le sens prédestination à *tous* les hommes ; le Christ est mort pour tous. Cf. t. 1^{er}, § 120.

Examinons maintenant les deux autres textes. Pour ce qui est du texte paulinien, nous possédons beaucoup d'autres paroles de l'Apôtre qui peuvent servir à l'explication du texte de l'institution.

Luc rattache plus fortement que Mathieu et Marc l'Eucharistie à la mort du Christ, en mentionnant le grand désir de Jésus : « J'ai désiré d'un grand désir de manger cette Pâque avec vous, avant de souffrir » et son impression eschatologique (Luc, 22, 15 sq.) ; de même, par les additions à « corps » (σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον) et à sang (αἷματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον) qui caractérisent, sans aucun doute, le repas comme un repas sacrificiel. L'*essentiel* des formules concorde avec Mathieu et Marc et doit s'entendre comme on l'a dit précédemment. Il y a une *difficulté* particulière dans Luc, à propos des *deux* coupes. On peut la résoudre en admettant, avec Batiffol, que Luc a mêlé deux relations de l'institution, une plus courte (22, 15-18) et une plus longue qui est en harmonie avec Marc (22, 19 sq.), d'où il serait résulté une certaine confusion, malgré la

clarté de la forme centrale. « Ne disons donc pas que 15-18, d'une part, et 19, 20, d'autre part, sont deux Cènes distinctes : ce sont deux *récits* distincts mais concentriques de *la même Cène*. » (L'Eucharistie, 129). On peut encore, avec Schanz et Berning, admettre deux cènes différentes : 15-18, la cène juive ; 19, 20, l'Eucharistie. S. Luc concorde presque entièrement avec S. Paul, si bien qu'on peut admettre qu'ils ont utilisé une source *commune*. S'il est certain que S. Luc ne connaissait pas les Épîtres de S. Paul quand il composa les *Actes*, il est certain, également, qu'il ne les connaissait pas quand il écrivit son Évangile (Τὸν μὲν πρῶτον λόγον, Act. Ap., 1, 1). S. Paul se réfère à une donnée « reçue du Seigneur » (1 Cor., 11, 23), ce qui doit sans doute s'entendre d'une révélation *indirecte* (par l'Église primitive) ; l'Eucharistie, en effet, était connue et célébrée depuis le commencement. Dans S. Paul, la remarque μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι est moins fondée que chez S. Luc qui raconte auparavant la Passah = δεῖπνον. L'un et l'autre contiennent l'ordre de faire de même en mémoire du Christ, c.-à-d. de sa mort. Sans doute, ces paroles manquent dans S. Mathieu et S. Marc, mais d'abord, même ailleurs, S. Luc est plus complet dans son évangile, et ensuite, S. Mathieu et S. Marc ont tout au moins indiqué objectivement le renouvellement de la Cène en racontant plus tard aux fidèles comment Jésus a conclu sa Nouvelle Alliance, c.-à-d. une institution permanente, en disant à ses Apôtres : « Prenez, mangez, buvez ». Ce qui valait pour les premiers fidèles de l'Alliance doit avoir, pour ceux qui viendront après, le même caractère obligatoire et la même importance. Il est donc inadmissible de prétendre que c'est S. Paul qui a introduit, de son chef, la liaison entre l'Eucharistie et la mort de Jésus dans la doctrine eucharistique primitive, en se référant pour cela à une révélation divine (παρέλαβον) ; il aurait, par conséquent, opposé sa révélation à la révélation primitive ; il aurait été le premier « réformateur » dans la doctrine eucharistique.

Luther lui-même se laissa guider, dans l'explication des paroles de l'institution, par son sens exégétique ; il écrit : « Je vois des paroles tranchantes, claires et puissantes de Dieu, qui me forcent de confesser que le Christ est avec son corps et son sang dans le sacrement. » (*Seeberg*, Doctrine de Luther [1917], 328 sq.).

L'*Histoire des religions* se réfère au terme (παρέλαβον) cité plus haut pour prouver que Paul a emprunté sa doctrine au culte des mystères où cette expression se rencontre (Norden, *Agnostos Theos*, 288 sq.). Ou bien elle signale les mystères d'Eleusis (Déméter) qui se célébraient non loin de Corinthe, qui était le siège de la communauté paulinienne. Heitmüller rappelle même les usages des Aztèques au Mexique. A quels subterfuges faut-il recourir pour échapper à la vérité !

Il est certain que S. Paul a fait des emprunts, mais seulement au judaïsme, pour expliquer d'une manière typique l'Ancien Testament : il n'en a jamais fait au paganisme. C'est dans le judaïsme qu'il avait été élevé, qu'il avait vécu jusqu'à sa conversion, d'une manière religieuse, c'est dans le judaïsme qu'il trouva les éléments qui lui permirent d'édifier son christianisme personnel fondé sur la tradition. C'est pourquoi nous le voyons souvent faire allusion aux rites juifs, quand il a à parler des rites chrétiens. Sacrifice, circoncision, agneau pascal, alliance, rites d'expiation, ce sont là pour lui autant d'images et d'exemples dont il sait faire un usage abondant. Quant au paganisme, il ne le signale que comme un exemple horrible et repoussant. « Voilà ce qu'étaient certains d'entre

vous » (1 Cor., 6, 11). « Quelle communauté y a-t-il entre la lumière et les ténèbres ? Qu'a à faire le Christ avec Bélial ? » (2 Cor., 6, 14 sq.).

Les *confirmations bibliques* de la doctrine eucharistique catholique abondent. Nous ne pouvons ici que les résumer, nous aurons à en reparler en particulier. Dans les *Actes des Apôtres*, cf. 2, 42-47 ; cette péricope s'applique de la façon la plus exacte à l'Eucharistie et ne doit pas s'entendre des agapes. Ensuite on trouve des allusions à l'Eucharistie dans la littérature johannique. Sans doute, Jean, 13, 1 sq., n'atteste pas l'institution, comme Belser le pense, mais ce que l'évangéliste raconte, « Et après le dîner... » (13, 2), le lavement des pieds, l'avertissement à Judas, à Pierre, tout cela est parfaitement conforme aux impressions de la Cène eucharistique, telle que la racontent les synoptiques. Que Judas ait communiqué, on ne peut pas le prouver et, par conséquent, on ne peut pas non plus l'affirmer. Il y a toute une littérature à ce sujet. La faute du malheureux est déjà assez grande sans ajouter celle-là. Et que Jésus, qui, d'après S. Jean, sait tout, lui ait *sciemment* présenté les saintes espèces, c'est là une pensée peu supportable. On trouve d'autres échos eucharistiques dans l'*Apocalypse* ; cf. 2, 7, 17 ; 3, 20. Dans les *Épîtres de S. Paul*, 1 Cor., 10, 15-22, sera examiné à propos du sacrifice de la messe ; mais cf. aussi 1 Cor., 10, 1-4 ; 11, 17-34. Gal., 2, 11-14. Act. Ap., 20, 7 sq. (S. Paul en Troade) ; 27, 35 (Paul rompt le pain sur le bateau) : ces trois derniers textes sont entendus, par un certain nombre, de l'Eucharistie. Hébr., 13, 7-13 sera examiné à propos du sacrifice de la messe.

Synthèse. Il y a des attestations de l'Eucharistie dans le Nouveau Testament, que ce soit des paroles prononcées *ad hoc* ou que ce soit des paroles occasionnelles. Il résulte particulièrement des paroles de l'institution, rapportées par quatre récits essentiellement concordants, que Jésus a voulu donner à ses disciples sa vraie chair et son vrai sang. Que les Apôtres aient reçu comme tel le don de Jésus et continué de s'en nourrir dans des repas religieux, cela ressort d'autres textes, surtout de 1 Cor., 10, 20 sq. et 11, 26-30. La réception du corps et du sang du Christ a des *conséquences morales réelles* ; le bon obtient la « participation au corps du Seigneur » (1 Cor., 10, 16), le mauvais se rend « coupable envers le corps et le sang du Seigneur », il encourt « le jugement », « la faiblesse, la maladie et la mort » (1 Cor., 11, 27-30). De *purs symboles*, des images et des paraboles, n'ont pas ces effets-là. Le Christ, sans doute, avait souvent parlé en paraboles, mais, vers la fin de sa vie, il parle « ouvertement » et ne dit « plus de paraboles » (Jean, 16, 29). On ne rédige pas un *testament* en style figuré, mais en termes clairs ; un traité d'alliance ne doit pas être équivoque. On doute que les Apôtres aient compris Jésus. Pourquoi ne l'auraient-ils pas compris ? Ils étaient préparés au don de Jésus par Jean, 6, 52 sq.. Au reste, une compréhension complète est aussi impossible ici que pour les mystères de l'Incarnation et de la Trinité. Et cependant ils ont cru et annoncé ces mystères. Au reste, les additions à « corps » et à « sang » ne laissent pas d'autre possibilité que d'admettre que le Christ voulait être compris au sens littéral.

§ 178. La présence réelle dans la Tradition

A consulter : La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie, 5 vol., les trois premiers des jansénistes *Arnauld* et *Nicole* (Paris, 1669-1674), les deux derniers de *Renaudot* (Paris, 1711-1713). *Hurter*, Nomenclat. 4, 437 sq. 975. *Franzelin*, De Eucharistia thes., 8 sq. *Ermoni*, L'Eucharistie dans l'Église primitive (3^{ème} éd., 1905), L'agape dans

l'Église primitive (2^{ème} éd., 1904). *Béguinot*, La très sainte Eucharistie. Exposition de la foi des douze premiers siècles, 2 vol. (Paris, 1903). *Chollet*, La doctrine de l'Eucharistie chez les Scolastiques (1905). *Dict. apol. et Dict. théol.*, v. Eucharistie. *Marucchi*, Le dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles (1910). *Rauschen*, Florilegium patristicum, 7 : Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (1909). *Tixeront*, *Schwane*, *Héfélé*.

Le Concile de Trente est parfaitement autorisé à invoquer le témoignage unanime des Pères ; car tous ceux qui parlent de l'Eucharistie - et ce sont de beaucoup les plus nombreux - expriment à ce sujet la foi à la présence réelle. Leurs témoignages ont été maintes fois réunis par les théologiens catholiques et d'une manière si complète et si scientifique qu'il suffira ici d'entendre les principaux représentants de toutes les Églises anciennes.

La *Didachè* atteste la célébration régulière de l'Eucharistie le dimanche. Elle désigne l'Eucharistie comme un « aliment spirituel », un « breuvage spirituel » (10, 3). Cependant le texte obscur n'est pas probant pour la présence réelle. S. Ignace emploie, il est vrai, les mots chair et sang du Seigneur au figuré pour désigner la vérité, la charité et la foi. Mais, dans un endroit, il est un témoin absolument clair de notre dogme. Il écrit au sujet des docètes : « Ils s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que *l'Eucharistie est la chair de notre Rédempteur Jésus-Christ, laquelle a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bienveillance, a ressuscitée* » (Smyrn., 7, 1). Ici la double relative ajoutée à « chair » ne permet aucun doute.

S. Justin se propose de réfuter les soupçons païens contre les chrétiens et notamment contre leur culte tenu secret ; c'est pourquoi il lève délibérément le voile de la discipline de l'arcane et décrit toutes les cérémonies. Il fait voir, à ce sujet, tout le grand respect qu'on a pour l'Eucharistie. Pour justifier ce respect il écrit : « Car ce n'est pas comme un aliment ordinaire et comme un breuvage ordinaire que nous recevons ceci, mais, de même que Jésus-Christ notre Sauveur, lorsque par la parole de Dieu (διὰ λόγου θεοῦ) il s'est fait chair, a pris, pour notre salut, la chair et le sang, ainsi nous avons été *instruits* que la nourriture bénite par une parole de prière venant de lui, en rendant grâces, avec laquelle notre chair est nourrie, au moyen d'une transformation (κατὰ μεταβολήν) *est la chair et le sang de ce Jésus fait chair.* » (Apol., 1, 66). Il faut remarquer les points suivants : S. Justin manifeste l'enseignement général de l'Église : « C'est ainsi que nous avons été instruits » (dans la catéchèse). Il identifie la chair et le sang du Christ historique avec la chair et le sang du Christ eucharistique. La production, la préparation du corps eucharistique, se fait par une parole de bénédiction reçue du Seigneur. L'effet de ce corps dans l'homme, c'est une union spirituelle et une transformation de l'humain en divin.

S. Irénée parle, à maintes reprises, de l'Eucharistie. Signalons les points suivants. Les gnostiques, comme les docètes, ont horreur de la matière. Or S. Irénée écrit : « Comment peuvent-ils croire que le pain sur lequel est prononcé l'action de grâces est *le corps du Seigneur* et que *le calice contient son sang*, s'ils ne le reconnaissent pas comme le Fils du Créateur du monde ? » (A. h., 4, 18, 4). Il estime que le Seigneur ne pourrait pas faire du pain, qui est une partie de la création, son corps, si ce pain ne lui appartenait pas comme sa propriété. Mais, ce qui est important pour *nous*, c'est la foi commune aux chrétiens et

aux gnostiques, dans la présence réelle du Seigneur. Il atteste cette présence réelle dans un autre passage polémique : « Il a déclaré que le calice, qui est pris des choses créées, est son propre sang (αἷμα ἰδίου) avec lequel il pénètre notre sang, et que le pain, qui appartient à la création, est son propre corps (ἰδίου σῶμα) avec lequel il élève nos corps (αὔξει). Le pain et le vin « deviennent, par la parole de Dieu, l'Eucharistie qui est le corps et le sang du Christ » (A. h., 5, 2, 2-3). D'après les trois Pères qu'on vient de nommer, S. Justin, S. Ignace et S. Irénée, toute l'Église, celle d'Orient comme celle d'Occident, croit, dès cette époque primitive, à la présence réelle.

Tertullien ajoute à ces témoignages celui de l'Afrique du Nord. Il est vrai qu'il a été le premier à désigner l'Eucharistie par l'expression « figure » (*figura corporis Christi*) et les adversaires en font volontiers un « symboliste ». Seulement il atteste notre dogme avec une précision indiscutable. Ainsi il écrit : « Nous prenons bien garde pour qu'il ne tombe rien de notre calice et de notre pain par terre » (*De cor. mil.*, 3). Il dit aux artisans chrétiens qui fabriquent des idoles pour les païens : « C'est un crime déplorable quand un chrétien vient des idoles à l'église, quand il touche le corps du Seigneur (on le mettait dans les mains des communiants) avec les mêmes mains qui construisent des corps aux démons... Quel crime ! Les Juifs n'ont porté qu'une fois la main sur le Christ ; ceux-là saisissent tous les jours son corps. Ces mains-là devraient être coupées » (*De idol.*, 7). Ces fortes expressions ne sont compréhensibles que si *Tertullien* admet la présence réelle. Les expressions suivantes rendent un son aussi réaliste : « La chair (du chrétien) est nourrie de la chair et du sang du Seigneur, afin que l'âme aussi soit nourrie de Dieu » (*De resurr. carn.*, c. 8 ; cf. plus haut p. 304). C'est d'après ces passages clairs que doivent s'expliquer les passages douteux qui le font soupçonner d'être symboliste. *Hippolyte* de Rome donne ces avis dans son ordonnance ecclésiastique (cap. 59, *Schermann*, 1, 91 sq.) : « Que chacun fasse bien attention qu'aucun infidèle ne mange de l'Eucharistie ou bien qu'une souris, une autre créature, ou quoi que ce soit n'y tombe. C'est en effet le corps du Christ dont les fidèles (seulement) doivent manger et il ne doit pas être méprisé. »

S. Cyprien est le seul Père qui consacre à l'Eucharistie un assez long exposé (*Ep.* 63). *Rauschen* considère la doctrine exposée par *S. Cyprien* comme « difficile à déterminer » (p. 14). La difficulté consiste en ce qu'il dit, à plusieurs reprises, que le vin est présenté comme le sang du Christ (*ostenditur, potest videri* ; c. 13) ; et on voudrait déduire de ces paroles son symbolisme. Mais il a également prononcé des paroles réalistes sur l'Eucharistie. Ainsi il dit, au sujet de ceux qui communient indignement : « Il font violence à son corps et à son sang et ils sont coupables maintenant envers le Seigneur avec leur main et leur bouche d'une manière plus grave que lorsqu'ils l'ont renié » (*De laps.*, 16). Il exige la plus extrême pureté et dignité pour la réception de l'Eucharistie (*ibid.*, 15, 16, 26 ; *De dom. Orat.*, 18 ; *Test.*, 3, 94 ; *Ep.* 15, 1 ; 16, 2sq. ; 17, 2) et parle comme *S. Paul* de châtiments inopinés quand on ne reçoit pas dignement l'Eucharistie (*De laps.*, 25, 26). De tout cela il ressort que *S. Cyprien* n'est pas plus un symboliste étroit que son maître *Tertullien*.

Les *Alexandrins* s'expriment volontiers d'une manière *symbolique* sur les apparences externes et cherchent à utiliser l'Eucharistie pour des fins didactiques. Dans l'Eucharistie est reçu le divin *Logos* de la vérité éternelle. Mais *Clément* trouve cependant des expressions réalistes au sujet de ce mystère : « Le mélange du breuvage et du *Logos* est

appelé « Eucharistie », un don de grâce précieux et magnifique ; ceux qui y participent avec foi sont sanctifiés selon le corps et selon l'âme, alors que la volonté du Père unit l'homme, ce divin mélange (de corps et d'âme), avec l'Esprit et le Logos, d'une manière merveilleuse ; car l'Esprit est vraiment uni très intimement avec l'âme qui est portée par lui, et la chair, à cause de laquelle le Logos s'est fait chair, l'est avec le Logos » (Pæd., 2, 2). Origène atteste la simple foi de l'Église quand il dit : « Quant à nous, nous rendons grâces au Créateur de l'univers et c'est pourquoi aussi nous mangeons les pains qui nous sont offerts au milieu de l'action de grâces et de la prière pour les dons reçus ; ces pains sont devenus auparavant un certain corps, lequel, à cause de la prière (prononcée sur les pains), est saint et sanctifie ceux qui en mangent avec une conscience saine (pure) » (C. Cels., 8, 33). « Nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis corpus Domini, *cum omni cautela et veneratione servatis*, ne ex eo parvum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur » (Hom., 13, in Ex. : M. 12, 391 A).

Les Pères *grecs postnicéens* sont sans doute influencés, dans leur théologie, par Origène ; mais ce sont justement eux qui sont les plus énergiques défenseurs de la présence réelle. Naturellement, c'est dans leurs écrits catéchétiques que leur foi s'exprime de la manière la plus nette. S. Athanase écrit : « Nous sommes divinisés, non pas en participant au corps d'un homme, mais en recevant le corps du Logos *lui-même*. » (Ad Maxim. Philos., 2 : M. 26, 1087). S. Grégoire de Nys. dit dans sa catéchèse (Orat. Cat., 37) : « Nous croyons donc à bon droit que, maintenant encore, le pain sanctifié par la parole de Dieu est changé au corps du Logos de Dieu ». S. Cyrille de Jérus. renvoie, pour prouver la présence réelle, à la parole du Christ : « Puisqu'il a dit lui-même du pain « ceci est mon corps », qui oserait hésiter ? Et puisque lui même a assuré « ceci est mon sang », qui voudrait douter que ce ne soit son sang ? » Ensuite il en appelle à la toute-puissance de Dieu qui a transformé les éléments terrestres dans la substance plus élevée du corps du Christ (Cat. myst., 4, 1 sq.). S. Jean Chrysostome, le « doctor eucharistiæ », en vient souvent, dans ses écrits, à parler de la présence réelle et il le fait parfois d'une manière très réaliste : « Nous devons boire le sang salutaire, comme si, avec les lèvres, nous le sucions du côté divin et immaculé » (De poen. hom., 9, 1). « O combien disent maintenant : Je voudrais voir son aspect, sa figure, ses vêtements, ses chaussures ! C'est lui-même que tu vois, lui-même que tu touches, lui-même que tu manges » (In Math. Hom., 82, 4 : M. 58, 743). « C'est son corps transpercé par les clous qu'il nous a donné, afin que nous puissions le tenir dans nos mains et le manger, en preuve de son amour ; car ceux-que nous aimons, nous avons souvent coutume de les mordre » (In Ep. 1 ad Cor. Hom., 24, 4). Les autres Grecs également, non seulement les prosaïques Antiochiens, comme Théodore de Mopsueste, Macaire de Magnésie, qui repoussaient énergiquement les expressions « symbole » et « image », mais encore les *Alexandrins* plus mystiques (Sérapion de Thmuis, S. Athanase, Macaire d'Égypte), qui aimaient certes revêtir leur foi de ces expressions (ὁμοίωμα, ἀντίτυπόν, σύμβολον = aspects, formes d'apparence) expriment la même vérité. De S. Cyrille d'Alexandrie, il suffit de citer sa réfutation de Nestorius qui, sans doute, admettait la présence réelle, mais séparait la divinité de l'humanité et prétendait que l'humanité seule était reçue dans le sacrement : « Nous ne mangeons pas, comme si nous dévorions la divinité - loin de nous une telle impiété - mais nous mangeons la propre chair

du Logos qui est devenue une chair vivifiante, parce qu'elle appartient à celui qui vit pour le Père » (Adv. Nest., 4, 5).

Les Pères *latins* des 4^{ème} et 5^{ème} siècles sont d'une grande clarté et d'une grande précision : seule la conception de *S. Augustin* présente quelques difficultés. *S. Hilaire* se réfère à la parole du Christ (Jean, 6, 56 sq.) et dit : « Il ne reste pas de place pour le doute concernant la vérité de la chair et du sang » (De Trin., 8, 14). *S. Ambroise* traite à fond l'Eucharistie dans son ouvrage catéchétique (De mysteriis), il exprime d'une manière très nette la doctrine de la transsubstantiation ; il l'explique et la prouve par les miracles bibliques. Nous aurons, plus loin, l'occasion de l'entendre encore. Il faut citer également ici l'ouvrage du *pseudo-Ambroise* (De sacramentis, 4, 14-16). *S. Ambroise* a été, à cause de sa phrase célèbre sur l'identité du Christ historique et du Christ eucharistique (« ce que nous produisons, c'est le corps né de la Vierge. Pourquoi chercher ici l'ordre de la nature dans le corps du Christ, alors que le Seigneur Jésus lui-même a été enfanté par une Vierge en dehors du cours de la nature ? C'est la vraie chair du Christ qui a été crucifiée, qui a été ensevelie. C'est donc vraiment le sacrement de sa chair » De myst., 9, 53), le docteur eucharistique préféré de l'Occident (Paschasius Radbertus).

S. Augustin semble ne pas avoir connu le livre de son maître sur les mystères. Tout au moins on ne trouve pas trace d'une influence de ce livre sur lui. Les protestants le rangent presque unanimement parmi les « symbolistes ». Les catholiques, sans méconnaître son langage spiritualiste, le reconnaissent pourtant pour l'un des leurs. Schanz écrit à son sujet : « *S. Augustin* n'est donc pas un spiritualiste et un symboliste, mais il enseigne la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. » Rauschen dit à propos de cette citation : « Je dirais plutôt : *S. Augustin* penche vers l'explication symboliste de l'Eucharistie, mais il n'a pas voulu par là exclure la présence réelle » (P. 24). Pour comprendre *S. Augustin*, il faut se rappeler sa notion du sacrement : Autre chose est ce qu'on voit dans le sacrement et autre chose ce qu'on connaît spirituellement : « Ce que vous voyez est du pain et une coupe, comme vos yeux vous l'annoncent ; mais la foi vous dit : Le pain est le corps du Christ et la coupe le sang du Christ. » (Sermon 272 : M. 38, 1246 ; cf. serm. 217 et 132). « Ce qu'on voit sur la table du Seigneur est du pain et du vin ; mais ce pain et ce vin sont, par la parole qui est survenue, le corps et le sang du Logos » (Sermon 6 : M. 46, 834). « Et il (le Christ) se portait lui-même dans ses mains quand il nous dit : ceci est mon corps. » (Enarr. in Ps. 33, 10 : M. 36, 306). En tant que néo-platonicien, il distingue, il est vrai, l'être et le paraître et de là viennent ses nombreuses expressions spiritualistes au sujet de l'Eucharistie que nous aurons à examiner plus loin en connexion avec les autres Pères. On peut, avec *S. Léon 1^{er}*, clore la série des Pères. Il exhorte ainsi les fidèles : « Puisque le Seigneur dit : Si vous ne mangez pas, etc. (Jean, 6, 54), vous devez participer à la sainte table sans avoir le moindre doute sur la vérité du corps et du sang du Christ » (Sermon 91, 3 : M. 54, 452).

Pour bien comprendre la doctrine des Pères sur l'Eucharistie, il faut la comparer à leur doctrine sur la messe. Il est clair que les deux doctrines se conditionnent mutuellement. Or comme nous le préciserons plus tard, la conception de l'Eucharistie comme sacrifice de la Nouvelle Alliance est très ancienne et exprimée d'une manière très réaliste, précisément chez les Pères qu'on accuse d'être symbolistes, comme Origène, Tertullien, *S. Cyprien*, *S.*

Augustin. Mais s'ils croient que le sacrifice de la messe est l'offrande réelle du Christ à Dieu, leur foi eucharistique ne peut pas s'en tenir à un pur symbole.

A côté des témoignages patristiques, il faut ranger les prières *liturgiques*. Sont particulièrement précieuses les paroles de l'*épiclèse*, ou prière pour demander la transformation des substances terrestres. Ainsi on lit dans la formule la plus ancienne qui nous soit connue, celle du canon de Sérapion de Thmuis : « Dieu de vérité que ton saint Logos descende sur ce pain, afin que le pain devienne le corps du Logos, et sur cette coupe, afin que cette coupe devienne le sang de la vérité ». On trouvera tout le canon dans Rauschen, 100-102. Les autres épicleses qui nous ont été conservées s'expriment de même. A ces formules correspondent tout à fait les exhortations des liturgies qui recommandent de participer avec pureté à l'Eucharistie, et la profession de foi à la présence réelle immédiatement après la Consécration. Signalons enfin l'accord de l'Orient et de l'Occident. *Maltzew* écrit : « Le Seigneur est présent dans le sacrement de l'Eucharistie non seulement avec son corps et son sang, mais encore avec tout son être c.-à-d. non seulement avec son âme qui est inséparablement unie à son corps, mais encore avec sa divinité qui est hypostatiquement et inséparablement unie à son humanité. » (§ 89 et 90). Ainsi donc toute l'ancienne Église croit à la présence réelle : en Asie Mineure, en Égypte, en Afrique, en Italie, en Gaule.

L'Eucharistie est encore illustrée par les trois séries d'*images des catacombes* (Résurrection, pénitence, Cène). Le jour de la mort d'un chrétien et au jour anniversaire, les fidèles célébraient la Cène auprès des tombeaux, souvent en union avec un repas donné aux pauvres. D'où les images eucharistiques : la multiplication des pains, les noces de Cana, l'eau jaillissant du rocher et la manne. Ces repas donnés par Dieu caractérisent bien le sens du repas eucharistique. L'image des présents des mages devait exciter le zèle des fidèles pour les œuvres de miséricorde de la charité fraternelle (agapes).

Difficultés patristiques. On ne peut pas contester que toute une série de Pères, peut-être la plupart, dans leurs exposés sur l'Eucharistie, emploient, à l'occasion, des *expressions symboliques* (τύπος, σύμβολον, ὁμοίωμα, ἀντίτυπος, signum, similitudo, figura). Pour bien les comprendre, il faut remarquer ce qui suit. Ces expressions se trouvent précisément chez des Pères dont le réalisme strict ne peut être mis en doute, comme chez S. Athanase, S. Cyrille de Jérusalem, S. Grégoire de Nazianze, S. Jean Chrysostome, S. Ambroise. Par conséquent, on ne doit pas entendre ces expressions dans un sens absolument symboliste. On comprendra facilement d'ordinaire le sens et l'importance de ces termes en se rappelant que l'Eucharistie, dans son ensemble, peut être envisagée de bien des points de vue. On peut : 1° Envisager les *espèces sensibles*, la manière dont elles apparaissent et dire qu'elles sont une image, un signe, un type du corps du Seigneur. On peut : 2° Considérer le corps *sacramentel* du Seigneur par opposition à son corps céleste et l'appeler une image, une manifestation de ce corps céleste. On peut aussi : 3° Voir dans l'Eucharistie, avec S. Paul (1 Cor., 10, 17), un symbole de l'*Église*, comme le fait déjà la *Didachè* (9, 4) et comme le feront plus tard le canon de Sérapion et S. Augustin (Sermon 272 etc.). On peut enfin : 4° Parler d'une *manducation multiple* du corps du Christ. La foi éclairée sait que, sous les apparences sensibles mais non pas précisément dans ces apparences en tant que telles, on reçoit le corps sacramentel du Christ. On doit rappeler à

la foi non éclairée qu'il ne s'agit pas de « remuer les dents et l'estomac », comme dit S. Augustin, mais d'une manducation spirituelle. On exhorte les négligents à ne pas manger et boire la chair et le sang du Christ « seulement dans le sacrement, ce que font aussi beaucoup de méchants, mais à manger et à boire pour participer à l'Esprit, afin que nous demeurions dans le corps du Seigneur, afin que nous soyons nourris de son Esprit » (In Joan., 27, 11). « Avant la bénédiction, si on les mange, on remplit son ventre ; mais après, si on les mange, on nourrit son esprit. » (Morin, p. 25). S. Augustin, comme les autres « spiritualistes », insiste plus sur le caractère de grâce que sur la présence réelle, plus sur le sacrement pour nous que sur le sacrement en soi, car le *but* dernier, même dans l'Eucharistie, est manifestement sacramental : elle doit produire la grâce spirituelle. Quand on admet cela, il est facile de comprendre même les « spiritualistes ».

On sait que les Pères, en raison de leur tendance à l'interprétation allégorique de l'Écriture, aimaient trouver *plusieurs* sens dans une même chose. Mais on ne trouvera pas dans toute l'Église ancienne un seul « spiritualiste » dans le sens de Zwingle (*signum tantum*), même pas chez Origène et ses partisans. *Théodore de Mopsueste* a formellement réprouvé ce langage figuré en déclarant que le Christ a dit : ceci est mon corps, mon sang, et non : ceci est la figure de mon corps, de mon sang (M. 66, 713) ; cf. *S. Jean Damasc.*, De fide orth., 4, 13.

Il est vrai qu'on peut constater très nettement un *progrès* chez les Pères dans la doctrine sacramentaire. Mais ce progrès ne concerne pas la foi au mystère, il a trait à sa *théologie*. Ce progrès se réalisa par ce fait qu'on mit l'Eucharistie en parallèle avec d'autres grands mystères apparentés avec elle, ce qui permit de l'éclairer davantage. On peut établir facilement les parallèles suivants : on compare la Consécration avec la création ; ce sont deux actes de la *puissance* divine qui peut tout, même ce qui est incompréhensible aux hommes, et de la *bonté* divine qui comble de bénédiction tout ce qui vit. Une comparaison qui se présentait d'elle-même à l'esprit était la comparaison entre la *Consécration* et l'*Incarnation* ; ce parallèle apparaît souvent dans l'épiclèse ; ce sont deux œuvres du *Saint-Esprit* (Luc, 1, 35). Mais ce n'est pas de cette comparaison, comme on le prétend, qu'est sortie la foi à la présence réelle ; cette foi est antérieure à toute comparaison et c'est d'elle qu'est sorti le parallèle qui, sans cette foi, serait inconcevable. Le parallèle entre l'*Eucharistie* et la *mort sur la Croix* était déjà suggéré par les paroles de l'institution, ainsi que par l'ordre de Jésus de célébrer la Cène en mémoire de sa mort. A ce sujet, on fait ressortir à la fois l'idée de l'identité du corps du Seigneur (S. Ignace, S. Justin) et celle du but de l'Eucharistie en tant que représentation de la mort du Seigneur. De là la citation continuelle de Mal., 1, 11. Une autre explication du mystère résultait de ses relations avec la *Rédemption* considérée comme la divinisation de la nature humaine. L'Eucharistie était précisément « le remède de l'immortalité », l'aliment de la vie éternelle (S. Ignace, S. Grégoire de Nys., les Grecs postérieurs).

Ce qui contribua beaucoup au *développement* de la doctrine eucharistique, ce furent les controverses entre Radbert et Ratramne (9^{ème} siècle), ainsi qu'entre Béranger et ses adversaires (10^{ème} siècle). On parvint spécialement à une distinction nette de l'être et du paraître, de la substance et des accidents. D'une manière générale, on constitua une langue doctrinale eucharistique ferme. La formule rédigée par le cardinal Humbert et

prescrite la première fois à Béranger, dans laquelle il était dit que : « après la consécration, le pain et le vin qui se trouvent sur l'autel ne sont pas seulement sacrement, mais aussi le corps et le sang véritables de Notre Seigneur Jésus-Christ, et de *manière sensible* et non pas seulement en tant que sacrement sont *brisés* par les mains des prêtres et *écrasés* par les dents des fidèles » fut répétée par plusieurs d'une manière étroite, bien que la dernière formule (1079) ait été considérablement atténuée. Dans cette dernière formule, le *mode* de présence était pour la première fois précisé officiellement. On y disait que, par la Consécration, le pain et le vin « sont *changés substantiellement* en la chair véritable, propre et vivifiante, et au sang de notre-Seigneur Jésus-Christ ». Le terme transsubstantiation n'existait pas encore, mais la chose était exprimée sans équivoque et d'une manière claire. Cependant, après la mort de Béranger (1088), sa doctrine continua d'être soutenue par ses partisans et combattue par ses adversaires. Presque tous les défenseurs de la doctrine de l'Église étaient bénédictins. Bientôt *Hildebert* de Lavardin, un ancien élève de Béranger, trouva la formule technique transsubstantiation (d'après Loofs elle aurait été créée par un scolastique anonyme plus ancien) ; cette expression devint courante. Il y avait alors, il est vrai, dans l'Église, *deux* tendances dont l'une inclinait de préférence vers S. Ambroise et l'autre vers S. Augustin. Toutes les deux tenaient à la présence réelle, mais différaient dans leurs explications (Dict. théol., 5, 1222). On trouve encore un peu cette dualité dans la Scolastique primitive. Cependant c'est la doctrine de la transsubstantiation qui exprime le mieux les tendances de la Scolastique. Une question d'école, discutée dans la Scolastique, était celle de savoir si le Christ avait présenté à ses disciples son corps terrestre ou son corps glorifié. Hugues de Saint-Victor prétendait qu'il leur avait donné son corps *glorifié* ; P. Lombard, Richard de Med., Alexandre de Halès, S. Albert, S. Thomas, prétendaient qu'il leur avait donné son corps terrestre (S. th., 3, 81, 3).

§ 179. La Transsubstantiation

A consulter : S. Thomas, S. Th. 3, 75. I. Franzelin, thes. 14 sq. Pesch, 6, 307 sq. Paquet, De sacram., 1, 248 sq. Ghellinck, A propos du premier emploi du mot « Transsubstantiatio » (Recherches de science rel., 1911, 466 sq., 570 sq.). Dict. théol., v. Eucharistie. D'Alès, Eucharistie : Biblioth. Cath., 1930.

THÈSE. Le Christ est présent dans l'Eucharistie par la conversion de la substance du pain et du vin en son corps et en son sang. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* a défini non seulement la présence réelle, mais encore la manière dont cette présence se produit. Il déclare : « Si quelqu'un dit que, dans le très saint sacrement de l'eucharistie, la substance du pain et du vin *demeure* avec le Corps et le Sang de notre Seigneur Jésus Christ, et s'il nie ce changement *admirable* et *unique* de *toute la substance* du pain en son Corps et de toute la substance du vin en son Sang, *alors que demeurent les espèces du pain et du vin*, changement que l'Église catholique appelle d'une manière très appropriée *transsubstantiation* : qu'il soit anathème » (S. 13, can. 2 ; Denz., 884 ; cf. can. 4).

Il y a *quatre choses* à signaler : 1° La substance du pain et du vin ne demeure pas quand l'Eucharistie est produite. Il n'y a donc pas dans l'Eucharistie *coexistence* de deux substances, la substance naturelle et la substance surnaturelle. Cela est la condamnation

de la doctrine de l'*impanation* et de la consubstantiation de Luther ; 2° Il est dit des substances naturelles qu'elles sont *converties*. Cela exprime le cœur même du mystère : par cette conversion au corps et au sang du Christ, le Christ est *présent* dans l'Eucharistie ; 3° Il est dit, au sujet de l'extension de la conversion, qu'elle s'étend à *toute la substance*. C'est le fait tout spécial et merveilleux. Des conversions dans des formes *substantielles*, nous en voyons tous les jours. Nous constatons aussi souvent des changements accidentels. Mais nous ne voyons jamais de processus naturel dans lequel s'accomplisse non seulement une conversion des formes, mais encore de la matière qui est à leur base. Il y a, dans l'Eucharistie, une conversion substantielle toute particulière qui s'étend à la matière et à la forme ; 4° Il est enseigné que les espèces ou accidents *demeurent*. Comment ils demeurent, on ne l'explique pas ; cependant, en disant que la conversion est tout à fait spéciale et merveilleuse, on indique que le maintien de ces accidents, aussi bien que la conversion de la substance qui les soutenait auparavant, doit être attribué à la toute-puissance de Dieu. Par conséquent, pour la perception sensible, la conversion n'a pas lieu, ici la *foi* seule juge. S. Thomas : « La vue, le goût, le toucher, en toi font ici défaut, mais t'écouter seulement fonde la certitude de foi. ».

Preuve. Nous ne pouvons pas apporter une preuve *formelle* de la transsubstantiation, par l'Écriture. Le Christ a donné à ses Apôtres son corps et son sang sous les apparences du pain et du vin, mais il ne leur a pas expliqué expressément comment il était présent. La conversion n'est exprimée que *virtuellement* et *implicitement* dans les paroles de l'institution. Car si le Christ prit les substances naturelles du pain et du vin, les bénit et les donna à ses Apôtres, en leur assurant que c'était son corps et son sang, il fallait précisément que ces substances aient été *converties* en son corps et en son sang. Autrement le Seigneur aurait dit : Prenez et mangez, *sous* ce pain, *avec lui* est ma chair. Or, comme le Christ n'a pas employé cette formule, on ne peut le comprendre que dans le sens de la conversion. C'est pourquoi aussi le Concile de *Trente* dit : « Étant donné que le Christ, notre Rédempteur, a dit que ce qu'il présentait sous l'espèce du pain était vraiment son corps, ce fut toujours la conviction de l'Église de Dieu et maintenant cette sainte assemblée déclare de nouveau que, par la consécration du pain et du vin, il se fait une conversion complète de toute la substance du pain dans la substance du corps du Christ et de toute la substance du vin dans la substance de son sang » (C. 4).

Les Pères. Ils confessent la présence réelle du Seigneur opérée par la Consécration et par là-même ils admettent aussi le fait d'un changement des éléments ; mais les Pères manquaient, en général d'une terminologie eucharistique ferme et, en particulier, d'une notion métaphysique bien nette de la conversion. Pour exprimer la conversion, les *Latins* employaient les expressions « panem sanctificare », « transfigurari », « conficere corpus Christi », « mutare species » ou « elementum » (toutes ces expressions se trouvent chez S. Ambroise) ; les *Greco*s employaient les verbes μεταποιῆσθαι, ἁγιαζεσθαι, μεταβάλλεσθαι, μετασκευάζεσθαι et les substantifs μεταβολή, μεταποίησις, μεταρρίθμισις, μετασκευή, etc.

Les premiers témoins clairs de la doctrine patristique de la conversion se trouvent à partir du 4^{ème} siècle. Ce sont, chez les *Greco*s, S. Cyrille de Jér., S. Grégoire de Nys., S. Jean Chrysostome, S. Cyrille d'Alex. ; il faut y ajouter encore les Antiochiens, comme Théodore

de Mopsueste, Macaire de Magnésie. Parmi les *Latins*, il faut citer avant tout S. Ambroise. Il est parmi les Pères le docteur de la transsubstantiation en Occident.

On rencontre une *dévi*ation de la doctrine générale chez l'antiochien *Théodore*t de Cyrus et chez *Nestorius* au 5^{ème} siècle. La raison, c'est leur christologie. De la distinction tranchée de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ, on en vint à séparer complètement les deux natures en deux personnes et, par suite, logiquement, à admettre de même une essence double de l'Eucharistie : elle aurait été composée du pain et du Seigneur céleste qui se serait uni avec le pain dans la Consécration, pour former un « corps du Seigneur ». Chaque nature conserverait son essence, même après la Consécration. C'est là le dyophysisme eucharistique que Théodore expose dans son *Eraniste* (Cf. 1, 2 et 3 : M. 83, 56, 165-169, 269-292). Il eut des partisans, mais qui sont moins connus. Il a déjà été question de Nestorius (ci-dessus § 176). La vive réaction contre le monophysisme dans la christologie, ainsi que l'accentuation trop accusée de l'antique parallèle entre la Consécration et l'Incarnation, amenèrent ces hommes, qui avaient la foi orthodoxe à la présence réelle, à s'égarer dans l'explication du comment. Nous verrons apparaître, dans la Scolastique même, ici et là, des tentatives d'explication analogue qui rappellent de dyophysisme. Dans l'Église grecque, on vit triompher, vers 550, la doctrine de la conversion qui avait reçu son orientation de S. Cyrille d'Alex. et de ses prédécesseurs, et à laquelle S. Jean Damascène (De fide orth., 4, 13) donna une expression technique.

Comme *cause efficiente* de la conversion, on voit apparaître, chez les Pères, trois éléments. Elle est attribuée : 1° Au *Saint-Esprit* ; 2° Au *Christ*, au Seigneur ; 3° Aux *paroles* de bénédiction du prêtre. Cela, naturellement, doit s'entendre au sens collectif et non au sens exclusif. « L'offrande ne peut être sanctifiée, où l'Esprit Saint n'est pas » est une pensée à laquelle on revient souvent depuis S. Cyprien (Ep. 64, 4), même et surtout dans l'Église grecque (épiclese). Si on nommait en même temps le Christ, c'est justement parce que l'on pensait que c'était précisément le Christ qui devait descendre dans les éléments naturels. Et si on mentionnait les paroles de bénédiction, c'est que l'on précisait par là le moment de cette descente et particulièrement sa production par l'intermédiaire du prêtre. « Le sacrement est produit par la parole du Christ », dit S. Ambroise (De myst., 9, 50-54). Mais nous traiterons ceci plus en détail à propos de la *forme* du sacrement (§ 183). Écoutons maintenant les Pères en particulier.

S. *Cyrille de Jérus.*, pour expliquer le processus de la conversion, rappelle à ses catéchumènes le miracle de Cana et dit : « Il a autrefois, à Cana en Galilée, changé (μεταβέβληκεν) l'eau en vin par sa simple volonté et il ne serait pas digne de foi, quand il change le vin en son sang ? » (Cat. myst., 4, 2). Au sujet de la Consécration elle-même, il écrit : « Après nous être sanctifiés par les chants spirituels de louange, nous invoquons le Dieu ami des hommes, afin qu'il envoie le Saint-Esprit sur les dons présents pour faire du pain le corps du Christ... car tout ce que touche le Saint-Esprit est sanctifié et transformé » (μεταβέβληται, Cat. myst., 5, 7). S. *Grégoire de Nys.* dit : « Nous croyons à bon droit que maintenant encore le pain sanctifié par la parole de Dieu est changé au corps du Logos » (μεταποιεῖσθαι, Orat. Cat., 37). S. *Jean Chrysostome* rappelle la puissance créatrice de Dieu : « Ce n'est pas un homme qui fait que les dons présents deviennent le corps et le sang du Christ, mais c'est le Christ qui a été crucifié pour nous et dont le prêtre tient la

place quand il prononce ces paroles ; par contre, la force et la grâce viennent de Dieu. Ceci est mon corps, dit-il. Cette parole change les dons présents » (μεταρρυθμίζει, De prod. Judæ hom., J, 6 : M. 49, 380). *S. Jean Damascène* pénètre, d'une certaine manière, dans le mystère lui-même : « Le corps est vraiment uni à la divinité et c'est le corps qui est né de la Sainte Vierge, mais ce n'est pas comme si le corps qu'il prend redescendait du ciel ; c'est le pain et le vin eux-mêmes qui sont transformés (μεταποιοῦνται) dans le corps et le sang de Dieu » (De fide orth., 4, 13). L'évêque *Théodore Abou-Sourra* (+ vers 820) rattache la transsubstantiation à la tradition apostolique, bien qu'on ne puisse pas la prouver par une parole de l'Écriture. Cette tradition contient beaucoup de choses que nous croyons : « La première est cette parole que nous prononçons sur nos offrandes (qurbân) et par laquelle elles deviennent la chair et le sang du Christ » (Graf, 288 ; cf. 313).

Parmi les Latins, il faut nommer d'abord *S. Ambroise*. Il rassemble, dans son ouvrage catéchétique sur les mystères, plusieurs exemples pour expliquer le processus de la conversion. Il rappelle, comme les Pères le font si souvent, l'acte divin de la création, l'Incarnation, le changement de la verge de Moïse en serpent, le changement de l'eau en sang, le flottement de la hache d'Élisée, le passage de la Mer Rouge, l'arrêt des flots du Jourdain. Tout cela lui prouve la possibilité de la conversion. « Si la parole d'Élie eut assez de puissance pour faire descendre le feu du ciel, la parole du Christ n'est-elle pas assez puissante pour transformer (mutet) la nature (species = naturam) des éléments ?.. La parole du Christ, qui a pu produire de rien ce qui n'était pas, ne serait-elle pas capable aussi de transformer ce qui est en ce qu'il n'était pas auparavant. Il est en effet aussi difficile de donner aux choses leur essence par la création que de changer cette essence » (De myst., 9, 52).

De même, le *pseudo-Ambroise* écrit : « Ce pain est pain *avant* les paroles du sacrement (ante verba sacramentorum) ; mais, dès que la Consécration a eu lieu, ce pain est *devenu* la chair du Christ » (de pane fit caro Christi ; De sacram., 4, 4). Ici il applique le mot de *S. Augustin* au sujet de la parole qui s'ajoute à l'élément. Dans un autre passage, il se réfère à la parole toute-puissante du Christ, qui est capable de changer la nature des choses (« Tout d'abord, tout ce que j'ai dit provient de la parole du Christ qui agit pour pouvoir changer et modifier ce qui est né et a été formé dans la nature », 6, 3). *S. Augustin* : « Accedit sanctificatio (ad panem et vinum) et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi. Hoc fecit nomen Christi, hoc fecit gratia Christi » (Morin, p. 25).

Ainsi donc, depuis le 4^{ème} siècle, la transsubstantiation est attestée dans l'Église orientale et dans l'Église occidentale. Elle est également attestée par les liturgies, lesquelles, il est vrai, dans la forme que nous possédons, appartiennent pour la plupart au 5^{ème} siècle, mais qui, dans leurs éléments essentiels, sont encore plus vieilles. Dans leur *épiclèse*, on prie toujours le Saint-Esprit de descendre sur les dons présents et d'en faire le corps et le sang du Seigneur.

Paschase Radbert emploie, pour décrire le processus de la conversion, des mots comme « convertere », « vertere », « transfundere », « transferre », « facere », etc. Il distingue la *substance* des apparences extérieures et écrit : « Les *substances* du pain et du vin se *transforment* véritablement en corps et sang du Christ » (De corp., 8, 2). Il dit plus loin :

« Ce pain et ce vin sont véritablement *créés* chair et sang » (Ernst, 45). On voit que l'expression n'est pas encore fixe.

Ces tâtonnements à la recherche du terme exact persistent encore immédiatement après la controverse avec Béranger (+1088), jusqu'à ce que Hildebert de Lavardin (+ vers 1133) ait trouvé l'expression technique « transsubstantiation » qui est peut-être d'un auteur inconnu et plus ancien. A partir de là, le mot se trouve fréquemment chez les théologiens comme chez les canonistes. *Innocent III* tient compte de ce terme dans sa célèbre explication de la messe et l'admet dans son symbole dirigé contre les *Albigéois* (Denz., 430). Le mot se retrouve encore dans les négociations avec les *Greco*s (Denz., 465), bien que ce ne soit pas d'une manière polémique, car les *Greco*s étaient d'accord avec les Latins sur ce dogme. Ils ont purement et simplement traduit le terme latin et, depuis cette époque (1267), ils emploient formellement *μετουσίωσις*. Comme les *Arméniens* avaient une doctrine purement spiritualiste (Denz., 544), Eugène IV leur prescrivit d'admettre la doctrine de la transsubstantiation (converti ; Denz., 698). Le Concile de *Trente* termina l'évolution complète de la doctrine. Il y avait encore, même indépendamment des hérétiques comme les *Albigéois*, Wiclef, Huss, des représentants des conceptions les plus diverses ; c'est pourquoi le Concile insista intentionnellement sur la conversion de « toute la substance ». L'impanation (*impanatio*, sans doute aussi *companionatio*) est une expression qui imite littéralement celle d'Incarnation ; on la trouve dans la Scolastique primitive, qui parle parfois de « *Christus impanatus et invinatus* » et elle est signalée, pour la première fois, chez Guimond d'Aversa (+ vers 1095). Devenue plus tard « consubstantiation », elle trouva encore ici et là, bien que rarement, des partisans parmi les théologiens et dut être combattue par Alexandre, S. Albert et S. Thomas. Là, comme toujours, S. *Thomas* fut le premier dont les explications apportèrent la clarté, autant que la chose est possible en face de ce mystère, et il reçut une confirmation officielle de sa doctrine par la mission qui lui fut donnée de composer l'office de la *Fête du Saint Sacrement* (corp. Christi). Au reste, au sujet des questions principales, les grands scolastiques sont d'accord entre eux : 1° Sur l'interprétation de la transsubstantiation ; 2° Sur le mode de l'existence sacramentelle du Christ ; 3° Sur la permanence des accidents sans sujet naturel. Pour cela, presque tous ont recours, avec plus ou moins d'habileté, aux catégories d'Aristote. Sur l'histoire de la transsubstantiation, cf. *Ghellinck* dans *Recherches de science relig.*, 1911 et 1912.

Au sujet des *orthodoxes* (Russes, *Greco*s), Stéphan. Zankow rapporte (Christianisme orient. [1928], 107) : « On met hors de doute, dans l'Église orthodoxe, ce dogme que le Christ est encore présent dans les dons bénits et que, dans ces dons, au moment de la Consécration, il se produit une « conversion » ou, pour mieux dire, comme l'enseignaient les antiques docteurs de l'Église orientale, que les dons consacrés sont le vrai corps et le vrai sang du Christ. Mais on n'affirme que cela. Il n'y a pas de proposition généralement posée et imposée sur la « manière » dont cela se fait. Tout ce qu'on dit à ce sujet n'est pas un dogme, mais une opinion. » Il cite toute une série d'auteurs pour ou contre.

La raison de cette manière de voir a déjà été indiquée plus haut. Les *Greco*s n'ont pas eu de controverse analogue à celle de Béranger concernant la conversion ; ensuite ils n'ont pas eu de théologie scolastique ; enfin, depuis S. Jean Damascène, ils n'ont plus la force spirituelle qui permettrait le progrès de la tradition et du dogme. Mais si, au sens

strictement officiel, ils sont dépourvus du terme « le plus approprié » dont parle le Concile de Trente (cette conversion est appelée par l'Église Catholique du nom très approprié de Transsubstantiation), ils ont cependant l'antique terme traditionnel μεταποίησις auquel s'ajouta plus tard μετουσίωσις. L'époque patristique elle-même n'avait pas de meilleur terme ; elle exprimait cependant, avec ceux qu'elle avait, sa foi à la conversion. « Ad fidem explicitam hujus veritatis (la trans-substantiation) sufficit notio confusa conversionis, quam omnes habent », dit *Franzelin*. (De Euch., thes. 12). Où irions-nous si nous voulions demander aux fidèles l'analyse métaphysique de la dogmatique !

C'est pourquoi aussi le Concile de Trente pouvait dire que le dogme de la transsubstantiation avait *toujours* existé dans l'Église (*persuasum semper* in Ecclesia fuit, s. 13, c. 4). Cela ne doit pas s'entendre de la terminologie formelle du 4^{ème} Concile de Latran, mais du langage signalé plus haut et qui est objectivement identique à cette terminologie. Dans les premiers siècles, la croyance à la conversion était incluse dans la croyance à la présence réelle. C'est ainsi également que juge Suarez, au sujet du progrès dogmatique que nous trouvons ici (De Euchar., disp. 1, sect. 1 ; éd. Vivès, 21, 142). Mais la terminologie, avant 1215, était souvent plus ou moins obscure, dit *Franzelin* (loc. cit), et *Batiffol* dit qu'elle était « plus ou moins diphysite » (Loc. cit., 494). Il n'y eut à enseigner consciemment et formellement le diphysisme eucharistique que Nestorius, Euthérius et Théodoret. Au sujet de Nestorius, cf. *Jugie* (loc. cit).

Ce qui est vrai, en outre, c'est que, chez les Grecs, la conversion, comme au reste *tous* les mystères, fut toujours traitée avec une certaine réserve. Ils ont sans doute admis, dans leur théologie, la traduction pure et simple de transsubstantiatio (μετουσίωσις) extraite de la « professio fidei Michælis Paleologi » (*Batiffol*, 497, Denz. 465) - les Russes eux-mêmes ont un terme analogue : presuschschetolonia - mais la réserve respectueuse est demeurée. S. Jean Damascène écrit, à la suite des paroles que nous avons citées plus haut, au sujet de la conversion : « Si tu demandes *comment* cela se passe (πῶς γίνεται), qu'il te suffise d'apprendre que cela se fait par le Saint-Esprit, de même que du sein de la sainte Mère de Dieu, par la vertu du Saint-Esprit, le Seigneur, par lui-même et en lui-même, donna existence à la chair ; et nous ne savons rien de plus, si ce n'est que la parole de Dieu est vraie et efficace et toute-puissante, mais le mode est impénétrable » (De fide orth., 4, 13). Au reste, dans la Scolastique elle-même, des théologiens avaient pour devise : « Il faut croire en ce mystère et le vénérer, plus que l'analyser de façon contradictoire ».

« Au sein de l'Église *anglicane*, on peut ramener à trois les conceptions différentes de la Cène : Un groupe évangélique a les idées de *Calvin* ; un second a les idées de *Luther* (le Christ n'est pas seulement dans les fidèles qui le reçoivent, mais aussi dans les éléments) ; un troisième groupe, très « haute Église », dont les membres se nomment « Anglo-Catholics », enseigne la présence réelle objective jusqu'à la *transsubstantiation et l'adoration* » (*Voliarath*, 264 sq.).

§ 180. La nature de la transsubstantiation

L'explication théologique de la transsubstantiation distingue, avec la Scolastique, dans les choses, la substance et les accidents ; ensuite, dans la substance, la matière et la forme, et admet alors, conformément au dogme ecclésiastique, que, dans la conversion, la

substance, toute la substance, matière et forme, perd son être propre et passe dans l'être du Christ, alors que les accidents (species) demeurent dans leur état d'être originaire.

Pour donner une intelligence plus précise, on distingue ensuite entre la conversion *passive* des éléments et l'opération *active* de transformation, de Dieu ; on montre ce qui se passe dans les éléments et ce que Dieu fait pour les convertir.

La *conversion* passive se fait de telle sorte que toute la substance des éléments passe dans la substance du corps du Christ. Si l'on comprend cela d'après l'analogie des processus naturels de conversion, on distingue un point de départ de la conversion (terminus *a quo*), un point final ou d'arrivée (t. *ad quem*) et un terme commun permanent (t. *manens, commune tertium*) par lequel la relation interne et la continuité qu'exigent la notion de conversion sont garanties. Dans la conversion eucharistique, l'élément terrestre est le point de départ, le corps du Seigneur le point d'arrivée, et les espèces sont le terme intermédiaire et commun (commune tertium).

La transsubstantiation appartient donc aux changements (mutationes, conversiones). On exclut la conversion *accidentelle*, parce que, dans les accidents, il ne se produit aucune espèce de changement (accidentia remanent). Mais on ne pense pas non plus à la conversion *substantielle*, dans laquelle la forme seule est changée et qu'on appelle transformation. On affirme, par contre, la conversion substantielle dans laquelle la *matière* aussi entre dans le processus de la conversion, si bien qu'il y a un changement complet (secundum *totam* substantiam) et qui, pour cela, « est appelée du nom *très approprié* de transsubstantiation ». (Trid., can. 2). « *Un tout* est converti en un tout, car le pain devient le corps du Christ, et les parties aussi sont converties, car la matière du pain devient la matière du corps du Christ ; de même, la forme substantielle devient cette forme qu'est le corps du Christ » (S. Thomas, Sent. 4 : d. 11, q. 1, a. 3, s. 1).

Les deux termes, aussi bien le terme « *a quo* » que le terme « *ad quem* », doivent s'entendre positivement et on ne peut pas en concevoir un d'une manière purement négative. Si on faisait commencer le processus de la conversion dans le néant (t. *a quo*), il y aurait alors une création (ex nihilo sui et subjecti) (Cf. t. 1^{er} § 62). Si l'on faisait terminer le mouvement au néant (t. *ad quem*), il y aurait un anéantissement (annihilatio). Si l'on abandonnait, dans l'explication, le terme intermédiaire (tertium manens), les deux termes extrêmes seraient sans relation entre eux, ils seraient séparés ; ils ne seraient que juxtaposés extérieurement, nous n'aurions plus rien dans le « t. *ad quem* » du « t. *a quo* » et nous ne pourrions plus parler des éléments à propos du « terminus *ad quem* », au sujet de sa présence, de sa manducation, de son adoration. La présence sacramentelle du Christ consiste, en effet, dans une union formelle du Christ avec les accidents (*Salmant.*, De Euchar., disp. 4. dub. 2, n. 12).

Le caractère unique du processus. La notion de la conversion sacramentelle ne peut pas se comparer d'une manière adéquate avec des processus naturels. C'est pourquoi aussi le Concile de Trente appelle la conversion eucharistique une « conversion admirable et singulière » (Can. 2). Il est à peine besoin de faire une remarque sur la première expression (admirable). C'est un processus absolument surnaturel, dans lequel la toute-puissance de Dieu, pour parler comme S. Augustin, est la seule « ratio facti ». Par là, nous touchons déjà

au caractère unique (singulier) du fait. *S. Thomas* fait remarquer que la conversion eucharistique se distingue de tous les changements naturels pour les trois raisons suivantes : - 1° Elle touche non seulement la forme, mais pénètre, jusqu'à la matière, le sujet qui porte les formes successives qu'elle peut recevoir et qui, dans les conversions naturelles, sert, pour ainsi dire, de pont *permanent* entre le « terminus a quo » (par ex. le vin) et le « t. ad quem » (vinaigre) ; c'est la même matière qui d'abord, sous la forme de vin, ensuite sous la forme de vinaigre, possède son être substantiel. « Cette conversion n'a pas de sujet, comme les autres en ont » ; - 2° Dans les conversions naturelles, la forme se corrompt et disparaît : elle n'entre pas dans la nouvelle forme qui naît ; mais ici l'ancienne forme se convertit dans la nouvelle. « La forme non plus n'est pas convertie, car l'une disparaît et une autre est introduite. Mais ici, un *tout* est converti en un *tout*, car le pain devient le corps du Christ, et les *parties* aussi sont converties, car la *matière* du pain devient la matière du corps du Christ ; de même, la *forme* substantielle devient cette forme qu'est le corps du Christ. » Dans les conversions naturelles sans doute, le « totum » est converti, dans la forme ; mais non toutes les « parties », pas la matière ; - 3° Enfin, dans les conversions naturelles, ce n'est pas seulement le « t. a quo », mais aussi le « t. ad quem » qui est changé, soit par un nouveau devenir (omnis corruptio est generatio et vice-versa), soit par l'augmentation (augmentum), soit par le complément des parties corrompues ; au contraire ici a lieu, dans le « t. a quo », le plus profond changement, mais il n'y en a absolument aucun dans le « t. ad quem », parce que le corps du Christ *préexiste* déjà avant la conversion, est impassible, inconvertible et permanent. « Aussi ce en quoi la conversion trouve son terme n'est-il aucunement transformé, à savoir, le corps du Christ, mais seulement le pain qui est converti. » (Sent. 4, d. 11, q. 1, a. 3, s. 1).

La théologie postérieure apporte encore des distinctions dans les termes particuliers eux-mêmes. On peut, dit-elle, considérer le point de départ comme un *tout* ou bien dans sa détermination *formelle* et, de même, le point d'arrivée ; par suite, il faut distinguer entre le « terminus a quo *totalis* », qui est constitué par le pain et le vin, *avec* les accidents et le « terminus a quo *formalis* », qui ne comprend que la *substance* du pain et du vin. N'est converti que le terme *formel*, c'est-à-dire la substance des éléments ; leurs accidents sont exclus du processus de la conversion. Ils demeurent. Pour ce qui est du point d'arrivée, on peut distinguer également le « t. ad quem *totalis* », qui comprend le corps du Seigneur avec les accidents du pain et du vin, et le « t. ad quem *formalis* », qui comprend seulement le corps sacramentel du Seigneur.

La transsubstantiation active est l'acte de toute-puissance divine, par lequel le processus qu'on vient de décrire est produit sur des éléments terrestres, d'une manière surnaturelle.

Ce que nous pouvons dire avec certitude, au sujet de l'acte mystérieux de Dieu, c'est, tout d'abord, que par cet acte le pain et le vin (t. a quo formalis) ne sont pas *anéantis*. La conversion n'est pas un anéantissement (annihilatio). Autrement, en effet, il faudrait que le corps du Seigneur soit créé de nouveau (ex nihilo) et les deux termes (t. a quo et t. ad quem) seraient intérieurement étrangers, juxtaposés par hasard et sans relation entre eux. Il faut, au contraire, que la causalité divine agisse sur la substance des éléments, pour que cette substance *devienne* le corps du Seigneur (comme t. ad quem formalis). Ce n'est que

de cette manière que peut se réaliser la notion de conversion. Nous aurons à examiner plus loin les explications particulières des Écoles. Remarquons seulement encore ici que l'action de Dieu porte aussi sur les *accidents*, en tant que, pour des raisons que nous exposerons plus loin, elle les empêche de participer à la conversion et les maintient positivement dans leur être primitif (« ne restant seulement que les espèces du pain et du vin », can. 2).

La *Scholastique* se divisa dans l'explication détaillée du terme final (t. ad quem formalis). S. Thomas admet un « devenir » (fieri) du corps « ex pane », si bien que ce corps est produit, pour ainsi dire, par mode de création « ex pane ». Il remarque cependant que ce n'est pas une création proprement dite, car les espèces demeurent ; « mais la Consécration a ceci de commun avec la création qu'il n'existe pas de sujet commun qui porte les deux termes extrêmes, comme cela existe dans les conversions naturelles » (S. th., 3, 75, 8).

Les thomistes postérieurs évitent l'expression « création » et emploient le terme plus adapté de « production », ou bien, comme le corps du Christ existe déjà d'une manière complète, celui de « reproduction » (reproductio, replicatio). - Scot prétend, au contraire, que le corps du Christ est amené extérieurement du ciel sur l'autel, sous les espèces ; il conçoit le terme final comme une « adduction » (adductio). Les deux explications ont leurs difficultés. S. Thomas insiste trop sur le « devenir » du corps du Christ, lequel cependant ne peut « devenir » substantiellement, puisqu'il existe déjà. Scot abandonne, à proprement parler, le terme final et, par suite, met en danger la notion de conversion. On ne peut pas éclaircir complètement ce processus mystérieux ; mais il semble qu'on doive expliquer le terme final comme une nouvelle présence du corps du Christ. La Consécration opère un nouveau mode d'existence du Christ, l'existence sacramentelle.

§ 181. Totalité et durée de l'Eucharistie

THÈSE. En vertu des paroles de la Consécration, il n'y a de présent sous l'espèce du pain que le corps, et, sous l'espèce du vin, que le sang du Christ ; mais, en raison de l'union naturelle et surnaturelle de toutes les parties essentielles, le Christ tout entier est présent sous chaque espèce. De foi

Explication. Le Concile de *Trente* déclare déjà, dans le canon sur la présence réelle, « que le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec son âme et sa divinité, par conséquent le Christ tout entier, est présent ». Ensuite il définit, avec plus de précision encore, cette présence sous *chaque* espèce. « Si quelqu'un nie que dans le vénérable Sacrement de l'Eucharistie, Jésus-Christ *tout entier* soit contenu sous chaque espèce ; et sous *chacune des parties de chaque espèce*, après la séparation : qu'il soit anathème » (S. 13, can. 3 : Denz., 885). Dans le troisième chapitre, auquel se rattache ce canon, le Concile le commente et dit que « le corps est présent sous l'espèce du pain et le sang sous celle du vin en vertu des paroles (ex vi verborum) ; mais le corps lui-même est présent sous l'espèce du vin, et le sang sous l'espèce du pain, et l'âme sous les deux espèces en vertu de la connexion et jonction naturelle (vi naturalis connexionis et concomitantiae), par suite de laquelle les parties composantes du Christ Notre-Seigneur, qui est désormais ressuscité des morts et ne meurt plus, sont unies entre elles ; en outre, la divinité est présente à

cause de son union merveilleuse avec le corps et l'âme (propter unionem hypostaticam). C'est pourquoi chacune des espèces contient autant que les deux » (Denz., 876). Cette déclaration est dirigée contre les « utraquistes » ou « calixtins », dont nous aurons encore à parler. Ces hérétiques prétendaient qu'il était nécessaire de recevoir la communion sous les deux espèces.

Preuve. L'Écriture ne se prononce pas (Jean, 6, 52, 57 ; 1 Cor., 11, 27) formellement sur ce point. Mais le dogme résulte purement et simplement de la présence réelle et de l'indivisibilité du Christ glorifié. Ces deux vérités sont de nature strictement dogmatique ; est donc également dogmatique la conclusion. Pour ce qui est de la seconde vérité, il est clair que le Christ ne peut plus mourir (Rom., 6, 9). Par conséquent, là où il est présent il est toujours présent *tout entier*. Là où le corps est présent, le sang y circule et réciproquement. Puisque le Christ ne peut pas mourir, l'âme est toujours unie au corps. Parce que, enfin, l'union hypostatique est indissoluble (t. 1^{er}, p, 380), la divinité, en vertu de cette union, est partout et toujours unie à l'humanité.

Les Pères. Sans doute à l'époque patristique et même plus tard, la règle était encore de communier sous les *deux* espèces ; cependant il y avait aussi des cas où on ne donnait la communion que sous une seule espèce. Ainsi il est établi que les malades, les prisonniers, les ermites au désert communiaient sous l'espèce du pain. C'est sous l'espèce du vin seule qu'on communiait de bonne heure les petits enfants. Cela est attesté par S. Cyprien (De laps., 25) ; cf. S. Augustin (Ep. 186, 30). Aujourd'hui encore, dans l'Église grecque, les enfants reçoivent la communion sous l'espèce du vin immédiatement après le baptême.

Du 11^{ème} au 12^{ème} siècle, la communion sous une seule espèce devint peu à peu l'usage liturgique. La foi à la totalité du Seigneur sous chaque espèce était la foi générale de l'Église. La Scolastique n'avait qu'à expliquer l'usage. Déjà Guimond et Alger avaient soutenu la totalité sous chaque espèce contre Béranger (Dict. théol., 5, 1238). S. Anselme est, autant qu'on sache, le premier qui ait traité doctrinalement la pratique de l'Église quand il écrit : « Nous recevons *Jésus-Christ tout entier*, vrai Dieu et vrai homme, soit en ne recevant que son Sang, soit en ne recevant que son Corps. » (Epistol., 4 ; Ep. 107) ; cf. S. Thomas, S. th., 3, 76, 1. Les Hussites eux-mêmes, quand on leur eut accordé le calice, confessèrent l'antique foi à la totalité (*Funk*, Histoire de l'Église, § 143).

Sur les très longues négociations au sujet du calice et des grandes différences d'avis au Concile de Trente, cf. *Ehses*, Concilium Trid., 8 (1919), 529-909.

THÈSE. Même sous chaque partie de chaque espèce, après la division, le Christ tout entier est présent. De foi.

Explication. Dans le canon que nous avons cité plus haut, la définition de l'Église va plus loin et dit « que le Christ tout entier est contenu sous chaque partie de la même espèce, après la division ». Le canon parle de parties réelles (separatione facta) et non de parties possibles. C'est pourquoi seul le cas des parties réelles est dogmatisé.

Preuve. Cette thèse est encore la *conclusion* pure et simple du premier dogme. Si la substance précédente cesse et que la nouvelle substance se trouve à sa place, il faut que cette nouvelle substance soit partout où l'on constate les apparences de la substance

précédente. Le partage des espèces ne touche pas le corps du Seigneur. C'est la propriété de la substance d'être tout entière partout où elle est. Les Apôtres reçurent le Seigneur tout entier et pourtant ils mangèrent d'un seul pain et burent d'une seule coupe ; par conséquent, ils ne reçurent que des parties des éléments consacrés avant. Autrement, le Seigneur aurait dû faire une consécration spéciale pour chaque Apôtre.

C'est pourquoi on lit chez les Pères la recommandation de ne *rien* laisser tomber à terre ; Tertullien (De coron. mil., 3) ; S. Cyrille de Jérus. (Cat. myst., 5, 21). Cela ne s'explique que par la foi à la présence du Christ sous chaque parcelle tombée. S. Cyrille motive expressément ses avis par la valeur incomparable des « parcelles » tombées. Au sujet de la Scolastique, cf. S. Thomas, S. th., 3, 76, 3 et 5.

Le Christ est-il également présent *tout entier* dans chaque parcelle même *avant* la division ? S. Albert le G. le nie. La plupart des théologiens l'affirment et sans doute à bon droit ; car cela est la conséquence logique du dogme. La division matérielle ne pourrait pas opérer cette totalité si elle n'existait pas déjà auparavant.

La *Scolastique primitive* s'occupa passionnément de la question de savoir si le corps du Christ était également rompu avec l'espèce du pain. La réponse, conformément à la formule de foi prescrite à Béranger : « *écrasés* par les dents des fidèles », semblait devoir être affirmative. *Roland (Gietl, 233 sq.)* oppose cette argumentation : « Le Corps du Christ est *impassible*, donc il ne peut pas souffrir, mais il peut être rompu », et conclut ainsi : « Il est rompu en tant que sacrement, pas en tant qu'essence ». C'était une meilleure réponse que de dire, comme d'autres, que la fraction se rapportait à la « *forma panis* », laquelle appartient à l'être substantiel du pain qui n'existe plus (Dict. théol., 5, 1276). La Scolastique aimait employer un exemple qui n'est pas très approprié : on rappelait les images toujours identiques que donne, dans toutes ses parties, un miroir *brisé* en plusieurs morceaux. On aurait dû songer qu'il y a ici une cassure répétée du miroir, tandis que, dans l'Eucharistie, la consécration n'a lieu qu'une fois. C'est en connexion avec cette question qu'on traita aussi les questions triviales du stercoranisme.

THÈSE. Le Christ est présent dans l'Eucharistie immédiatement après la Consécration et il y reste présent aussi longtemps que les espèces demeurent inchangées. De foi.

Explication. La durée ou *permanence* de l'Eucharistie était un des points principaux que le Concile de Trente devait dogmatiser contre les Réformateurs. *Luther* admettait la présence réelle ; mais plus tard, suivant une proposition de Butzer et de Mélanchton, il abandonna la permanence et la limita au moment de l'usage (*usus*). C'est pourquoi le Concile de *Trente* définit : « Si quelqu'un dit qu'après la Consécration le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne sont pas présents dans l'admirable sacrement de l'Eucharistie, mais seulement dans l'usage, au moment où ils sont reçus, ni avant ni après, et que, dans les hosties ou parcelles consacrées, qui sont conservées ou restent après la communion, ne demeure pas le vrai corps du Seigneur, qu'il soit anathème. » (S. 13, can. 4 : Denz., 886). Le Concile prend la défense de la coutume de conserver le corps du Seigneur et de le porter respectueusement aux malades, qui est une très ancienne tradition (Can. 6 et c. 6 ; cf. c. 3).

Preuve. Le Christ présente aux Apôtres le pain et dit : Ceci est mon corps et non ceci sera mon corps. Pour le calice, la doctrine catholique ressort plus clairement encore. Le Christ le présente en motivant son ordre de boire : Buvez-en tous, car *ceci* est mon sang. *C'était* donc déjà son sang, cela ne pouvait donc plus le *devenir*. Cela *demeurait* également son sang ; cela ne cessait pas d'être son sang après la première absorption pour le redevenir à la seconde, comme si la foi des disciples ou la consécration répétée du Christ avaient opéré une présence intermittente.

Les Pères. Nous n'entendons point parler d'une *réserve* liturgique dans les premiers temps. Par contre, une certaine réserve *privée* se rencontre assez souvent. Elle était liée à la coutume qu'avaient de se communier eux-mêmes les anachorètes, les ermites, les voyageurs, les prisonniers. On emportait les saintes espèces chez soi et on s'en communiait aussi souvent qu'on voulait. Cela est déjà attesté par Tertullien (Ad uxor., 2, 5) ; S. Basile appelle cela une « antique coutume ». Il l'atteste même pour les temps ordinaires et calmes. « Tous ceux qui vivent dans des solitudes où il n'y a pas de prêtre ont la communion chez eux et la reçoivent de leur propre main. À Alexandrie et dans toute l'Égypte, la plupart du temps, chaque laïc a la communion chez lui et la prend aussi souvent qu'il veut (Ep. 93 : M. 32, 483). On trouve des témoignages semblables chez S. Ambroise et S. Jérôme - il y avait aussi une réserve dans le cas des messes célébrées avec une hostie *consacrée auparavant* (messe des présanctifiés). Cette messe existe encore aujourd'hui dans l'Église latine le jour du Vendredi-Saint ; dans l'Église grecque, depuis le Concile in Trullo (692), elle a lieu tous les jours du carême, sauf le samedi, le dimanche et les jours de fête.

Le dogme de la permanence a présenté à la théologie quelques questions difficiles, qui, depuis la Scolastique primitive, l'ont fortement préoccupée. On se demandait surtout ce que recevait le communiant *indigne*. Comme S. Augustin et les Pères en général avaient insisté, avec une particulière énergie, sur la foi au sacrement, certains répondaient que les incroyants et les impénitents ne recevaient rien, mais que le Christ, au moment où on leur présentait l'hostie, remontait au ciel : « Le Corps du Christ est porté au ciel par les mains des anges, et les démons mettent un charbon ardent dans leur bouche » dit Honorius d'Autun (Elucidarium, 1, 30 : M. 172, 1131 ; cf. Guimond : M. 149, 1491). D'autres, avec raison, distinguaient une manducation multiple, une « manducation du *corps* » et une « manducation *spirituelle* ». Roland dit : « Corporalis est ipsa assumptio, spiritualis est unio corporis Christi. Boni utroque modo assumunt, corporaliter videlicet et spiritualiter et quandoque spiritualiter et non corporaliter. C'est pourquoi Augustin écrit : « Pourquoi tenir prêts tes dents et ton estomac ? Crois, et tu auras pris cette nourriture » [Traité 25 sur S. Jean]. *Mali* vero non spiritualiter sed tantum corporaliter (matériellement) assumunt » (Gietl, 229 sq.). Il distingue donc déjà, comme aujourd'hui, une triple manière de communier : une manière normale et sacramentelle, une manière purement spirituelle et une manière purement matérielle. De même aussi S. Thomas (S. th., 3, 80, 1). S. Bonaventure pense qu'en cas de danger de profanation le Christ disparaît soudain, bien que les espèces demeurent (Kattum, 96). A ce propos, la Scolastique traite aussi de la question de la communion de Judas et répond affirmativement ou négativement (S. th., 3, 81, 2). Une autre question, celle qui concerne le cas où des animaux auraient mangé

l'hostie consacrée, causa à la Scolastique des difficultés qui n'étaient pas moindres. « Quæritur, quod a mure invenitur ac roditur (tel est l'exemple scolaire constant) utrum sit corpus Christi ? » Roland répondait qu'il n'y avait qu'une manducation matérielle (Gietl, 233.) D'autres restaient indécis : « Nescio » ou bien « Deus novit ». S. Thomas est net : « On ne doit cependant pas dire qu'un animal brute reçoive sacramentellement le corps du Christ, parce qu'il n'est pas fait pour le recevoir, comme sacrement : par conséquent, il ne mange pas le corps du Christ sacramentellement, mais par accident ; comme le mangerait celui qui prendrait une hostie consacrée, sans savoir qu'elle l'est » (S. th., 3, 80, 3 ad 3). Cf. aussi Dict. théol., 5, 1280. Comme pour les protestants la foi du communiant est décisive, d'après eux, celui qui ne croit pas ne reçoit que du pain.

THESE. Le Christ, dans l'Eucharistie, doit être honoré d'un culte divin. De foi.

Explication. La foi à la permanence de l'Eucharistie entraîne aussi le culte. Le Concile de *Trente* l'a défini : « Si quelqu'un dit que, dans le Saint Sacrement de l'Eucharistie, le Christ, le Fils unique de Dieu, ne doit pas être adoré même extérieurement d'un culte de latrie et que, par conséquent, il ne doit pas être honoré par des fêtes particulières ni porté en procession selon les louables et universels rites et coutumes de la sainte Église, ou bien qu'on ne doit pas l'exposer publiquement à l'adoration du peuple et que ses adorateurs sont des idolâtres, qu'il soit anathème. » (S. 13. can. 6 : Denz., 888).

Preuve. Dans l'*Écriture*, il n'y a pas d'indication, même par allusion, à un culte eucharistique. Mais ce culte ressort des paroles de l'institution dans lesquelles il est virtuellement contenu. Le Concile de *Trente*, dans le chapitre doctrinal (5) auquel se rattache le canon cité, se réfère à quelques textes où l'adoration du Christ en général est exigée (Hébr., 1, 6 = Ps. 96, 7 ; Math., 2, 11). Il en a parfaitement le droit, car c'est le seul et même Christ que nous devons adorer dans l'Eucharistie, son mode d'existence seul est différent.

Les Pères. Les premiers Pères eux non plus ne connaissent pas de culte eucharistique *spécial* ; mais ils connaissaient cependant une certaine vénération. D'après S. Cyrille de *Jér.*, le prêtre s'écrit en face de l'Eucharistie, avant la Communion : « La chose sainte aux saints ! » Alors le peuple répond : « Un seul est saint, un seul est Seigneur, Jésus-Christ » (Cat. myst., 5, 19). On doit communier, enseigne S. Cyrille, « en s'agenouillant, à la manière de ceux qui adorent et honorent, et en prononçant ainsi l'amen » (Ibid., 22). S. Augustin est plus explicite. Il lit au ps. 98, 5 : « Adorez l'escabeau de ses pieds » et, dans Deut., 4, 13, « Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu ». Comment cela peut-il se concilier ? Il résout la difficulté en l'entendant de la chair du Verbe : « Parce qu'il a habité parmi nous dans cette chair et qu'il nous a donné cette chair en nourriture et que personne ne mange cette chair avant de l'avoir d'abord adorée (nisi prius adoraverit), il en résulte que non seulement nous ne péchons pas en l'adorant, mais encore que nous péchons en ne l'adorant *pas* » (Enarr. in Ps. 98, 9). On trouve des prescriptions semblables dans les *liturgies* (Cf. Bibl. des Pères grecs, Les liturgies grecques). Cf. *Thurston*, « The early cultus of the reserved Eucharistie », The journal of theol. Studies, 1909, 279.

Les Grecs n'ont pas d'évolution dogmatique dépassant les dix premiers siècles. Ils en sont donc restés à l'adoration *pendant* la messe comme autrefois. Par contre, l'*Occident* possède un riche développement du culte (Cf. plus haut p. 316).

§ 182. L'Eucharistie et la raison

A consulter : S. Thomas, S. th., 3, 75 sq. ; ses commentateurs comme Suarez, Billuart, les théologiens de Salamanque. Lessius, De perfect. moribusque div, 12, 16. De Lugo, De Euchar., disp. 5-10. Salier, Historica scholastica de speciebus eucharisticis (Lugd., 1687). Wildt. Explanatio mirabilium quæ divina potentia in aug. Eucharistiæ sacram. operatur (1868). Gihl, v 58. Holder, La présence du Christ dans l'Eucharistie (Revue augustinienne, 1909, 212 sq.). Dict. théol., v. Eucharistie. D'Alès, Eucharistie.

L'Eucharistie est un mystère. Avec la Trinité et l'Incarnation, l'Eucharistie compte parmi les plus grands mystères du christianisme. C'est pourquoi il faut l'entendre et la concevoir surtout et d'abord dans la foi. On ne peut pas arriver à la pénétrer d'une façon assez complète et assez profonde pour démontrer d'une manière positive la possibilité de la transsubstantiation ; cependant, on peut réfuter les *objections* que la raison élève contre ce dogme. Or il y a surtout *trois points* sur lesquels la raison, éclairée par la foi, ne peut pas arriver à faire la lumière complète : 1° Le mode d'existence particulier du corps sacramentel du Christ ; 2° La permanence des espèces ; 3° La présence multiple du Seigneur sur les autels.

Ad 1. *Le mode d'existence particulier, sacramentel.* D'après l'enseignement général des théologiens, le corps du Christ n'est pas présent dans l'Eucharistie à la manière des corps étendus, mais selon un *mode d'existence spirituel* (per modum spiritus). Comme ce mode d'existence sacramentel ne comprend que la substance de son corps, il est présent par mode de substance au sens non pas chimique, mais métaphysique, scolastique (per modum substantiæ), comme sujet en soi *invisible* qui supporte les accidents (S. th., 3, 76, 7).

Pour s'opposer à la conception capharnaïte et, plus tard, stercoraniste, les Pères et les scolastiques furent obligés d'insister sur la *spiritualité* du corps dans le sens de Jean, 6, 64. S. Ambroise écrit déjà : « Ce n'est donc pas une nourriture corporelle, mais spirituelle... Car le corps de Dieu est un corps spirituel, le corps du Christ est le corps de l'Esprit divin, parce que le Christ est Esprit, comme nous le lisons : « Le Christ Seigneur est Esprit en face de nous » Thren., 4, 20 » (De myst., 3, 58). C'est ce que répétèrent les scolastiques primitifs, qui enseignèrent que le Christ a, dans l'Eucharistie, « spiritualem quendam existentiae modum » (Cf. par ex. Hildebert : M. 171, 1151). Ils font dériver cette spiritualité de l'union hypostatique et de la qualité de corps glorieux. Ajoutons tout de suite ici qu'ils expliquent par cette raison et en se référant à la toute-puissance de Dieu la *multilocation*. « Omnipotentiae, quæ Christo etiam pro carnis parte collata est (1) attribuendam est, quæ .. in cælo et in terra præsens etiam corporaliter potest esse, ubicumque et quomodocumque sibi placuerit » dit Alger (De sacram. corp. et sang. Christi, 1, 15 : M. 180, 785 : cf. Guillaume de Saint-Thierry : M. 180, 347 et 358 ; Hugues, De sacr., 2, 8, 11). Mais on entend cela de telle sorte que « caro Christi non de loco ad locum transeundo sed ibi

ubi est remanendo et alibi ubicumque voluerit existendo, tota et integra et substantialiter sit et in cœlo et in terra » (Alger, 1, 14 : M. 180, 782). On ne donne pas par là, bien entendu, une explication plus profonde. Les scolastiques postérieurs, à partir d'Alexandre de Halès, complétèrent la formule et dirent : Le Christ, bien qu'il soit vraiment corporel, est cependant présent « per modum substantiæ ». La substance, en effet, de sa nature, est indépendante de l'étendue, si bien que, par ex., on a dans une goutte d'eau toute la substance de l'eau comme dans la mer.

Il faut cependant maintenir, dans l'explication théologique, que le corps du Christ est véritablement un « corps » et non un « esprit ». Une certaine corporalité lui est propre par définition. Ce serait d'ailleurs une contradiction d'admettre la conversion du pain en un esprit. Mais S. Paul lui-même a déjà distingué entre corps et corps (1 Cor., 15, 35-40). Le Corps glorieux du Christ est lui aussi un vrai corps et pourtant combien notre pensée a de peine à le concevoir ! Or du dogme de la totalité, on doit déduire, avec la Scolastique, que le corps du Seigneur, dans l'Eucharistie, est dépourvu d'étendue locale et, par conséquent, est présent « à la façon d'un esprit ». Quelle est la *limite* de la division au delà de laquelle le Seigneur ne serait plus présent ? Nous ne pouvons guère l'indiquer. Par contre, on ne peut pas écarter entièrement l'étendue, parce qu'elle fait nécessairement partie de notre notion de corps. Pour résoudre cette difficulté, les théologiens distinguent entre étendue et étendue. Ils disent que la possibilité d'extension suffit et qu'une extension réelle, actuelle, n'est pas nécessaire (*quantitas dimensiva interna non externa*). La possibilité interne d'extension est la cause de l'étendue externe. Les deux étendues peuvent être séparées et l'étendue interne peut exister par elle-même sans l'étendue externe. Au corps du Christ dans l'hostie convient seulement la quantité interne et non la quantité externe. D'après *Aristote* (Mét., 1, 6, c. 13), le quantum est, en effet, une réalité divisible en ses parties, de telle sorte que ces parties peuvent exister physiquement en soi, une fois séparées. D'après cette définition la quantité est une réalité absolue, interne, subjective, du quantum, sans relation formelle avec l'espace. C'est là la conception interne du corps, conformément à laquelle et en vertu de laquelle le corps contient en lui des parties réelles qui, en outre, spécialement dans un corps *organisé*, sont non seulement distinctes les unes des autres, mais encore dépendantes les unes des autres. Cette conception interne, absolue et subjective d'un corps s'appelle la quantité *interne*. Or, d'après les données de l'expérience, le corps a aussi, conformément à cette étendue interne, une relation avec l'espace extérieur dans lequel une partie du corps est placée en dehors de l'autre. C'est ce qu'on appelle la quantité *externe*. Ainsi donc cette quantité externe ne fait pas partie de la notion métaphysique du corps, c'est plutôt un complément de l'étendue interne, fondé sur les lois de la nature. Elle n'est donc pas *constitutive* d'essence, mais *nécessaire* à l'essence, c.-à-d. qu'elle résulte naturellement de l'essence ; par là même, elle n'est pas absolument indispensable à l'essence métaphysique du corps. Cette définition aristotélicienne de la quantité, qui n'a donc pas été créée en vue de la théologie, est appliquée, dans la dogmatique, avec un droit scientifique complet, à l'Eucharistie. Le Christ est présent sur l'autel comme un corps véritable, mais « à la façon des esprits », « par mode de substance » et, par conséquent, sans étendue externe. Par là, d'après les explications qu'on vient de donner, il ne perd pas du tout l'essence propre de l'étendue, puisqu'il possède absolument la quantité interne. La possibilité d'étendue externe qui est

entièrement fondée dans la quantité interne, existe, mais cependant ne se réalise pas, parce qu'elle en est empêchée miraculeusement par la toute-puissance de Dieu, en considération de la présence sacramentelle, c'est-à-dire, en dernière analyse, pour des raisons sotériologiques. Ainsi demeure aussi observée la loi générale de la grâce : « gratia non destruit sed perficit naturam » ; car le corps du Seigneur conserve, avec la quantité interne, l'ordre interne et les relations réciproques des parties entre elles. Il ne suffit donc pas de dire simplement : le corps du Christ est présent à la manière d'une substance, il faut considérer aussi l'organisation de cette substance. C'est pourquoi il faut rejeter l'opinion qui admet une compénétration des membres du corps, car cela comporterait une désorganisation des différentes parties du corps, ce qui serait la suppression de la notion de corps, sans parler de l'indécence de l'image qu'évoque cette opinion. Il faut, au contraire, admettre une *ordonnance réciproque interne des différentes parties du corps* et, conformément à cette ordonnance, une fonction de chacun de ces membres par le moyen de l'âme et de son corps sacramentel.

Ad 2. *La permanence des accidents.* Dans l'Eucharistie, les accidents (species) du pain et du vin demeurent sans sujet d'inhésion propre. Le Concile de *Trente* fait ressortir spécialement cette vérité dans un canon (Can. 2 : ne restant seulement que les espèces du pain, et du vin).

Historiquement, il faut d'abord signaler, comme pour les relations entre la substance et les accidents, *trois* étapes dans l'évolution de la doctrine. 1° A l'époque *patristique*, on n'avait pas encore conscience du problème comme tel ; on envisageait plutôt le sacrement, par analogie avec les autres sacrements, comme un tout ; on ne faisait pas de distinction métaphysique, mais on distinguait simplement entre ce que les sens constatent et ce que la foi reconnaissait comme caché sous les apparences. « Autre est ce que l'on voit, dit S. Augustin, autre est ce que l'on comprend. » Une *théorie* sur le mode de la conversion et sur les relations entre l'apparence et la réalité ne se trouve chez aucun Père, pas même chez S. Jean Chrysostome (*Rauschen*, 34) ; 2° Dans la *Scolastique primitive*, le problème se présenta de lui-même comme une conséquence logique de la définition de la transsubstantiation et demanda une solution. Or il fallut attendre longtemps avant de parvenir à la clarté complète et à l'unanimité. Des paroles des Pères, comme « caro corpore et sanguine vescitur » (Tertull.), « dentibus atteri » (Chrysost.), pouvaient sans doute conduire à une union trop étroite des accidents avec le corps du Christ et faire penser qu'on saisissait directement et immédiatement, dans les espèces sacramentelles, le corps du Christ. C'est aussi l'opinion que l'on entend formuler maintes fois. Abélard, Omnebene, etc., considéraient l'air comme le sujet des accidents à la manière des apparitions des anges, dans lesquels le corps qu'ils prennent serait porté par l'air environnant. D'autres, par opposition à ces « dialectici », voulaient, conformément à Job, 35, 5 (Considère les cieux, et vois ; regarde les nuées : elles sont plus hautes que toi), s'abstenir de toute explication. Alger établit le premier la théorie des accidents sans substance (sine substantiæ fundamento facit Deus qualitates existere). Hugues a une doctrine précise et distincte. Les accidents, dit-il, ne peuvent pas être inhérents au *pain*, puisque le pain n'existe plus ; ils ne peuvent pas non plus être inhérents au *corps* du Christ, lequel ne possède pas d'accidents de ce genre ; mais la toute-puissance fait en sorte qu'ils

existent en eux-mêmes, « *præter substantiam* » (Sent., 5, 4). Ces idées tracèrent la voie à S. Thomas dont, par conséquent, Alger et Hugues furent les précurseurs sur ce point. La solution avait été rendue difficile, dans la Scolastique primitive, par deux axiomes : « *accidens non migrat de subjecto in subjectum* » et : « *accidens omne denominat suum subjectum* » ; 3° La *haute Scolastique* acheva, dans un certain sens, l'évolution. S. Thomas part encore de Dieu ; Dieu est la « *prima causa* » dans la création et le maintien de *tout* être, par conséquent aussi de l'être des accidents ; il maintient lui-même ces accidents d'une manière miraculeuse sans substance. D'une manière directe et immédiate, il ne maintient que l'accident fondamental de l'étendue comme support immédiat de tous les autres et, par cet accident, il maintient tous les autres. Les accidents conservent non seulement leur propre « être », mais encore leur « agir » propre (S. th., 3, 77, 1-8). C'est cette explication, qui sauvegarde le mystère tout en disant à la raison le dernier mot et le plus profond, que la théologie postérieure a admise dans ce qu'elle a d'essentiel, malgré Descartes (Cf. Dict. théol., 5, 1368-1452).

Sous le nom d'espèces (*species*), il faut donc entendre tout ce que la Scolastique et la théologie postérieure appellent *accidents* dans le sens de la philosophie aristotélicienne. Mais la réalité des accidents fut attaquée, quand Descartes et des théologiens, comme Drouin, Vitasse, déclarèrent que les accidents étaient de pures apparences que Dieu produirait miraculeusement dans nos sens. Or les accidents des substances *précédentes* demeurent. Leur apparence n'est pas produite par Dieu. Cette opinion est déjà opposée à la doctrine de l'Église parce qu'il ne resterait pas de « *tertium manens* » et que, par conséquent, on n'aurait pas la transsubstantiation définie, mais une annihilation et une création.

On se demande comment on doit expliquer spéculativement la permanence des accidents. Tout d'abord il est établi dogmatiquement qu'ils n'existent pas dans un sujet d'inhésion. La proposition de Wicléf : « Les accidents du pain ne demeurent pas sans sujet » fut condamnée (Denz., 582). « Ils ne sont inhérents à aucune substance », dit le Catéchisme romain (P. II, c. 4, q. 45 ; cf. q. 26). Par là on exclut le sujet d'inhésion « naturel » et non pas tout sujet même miraculeux. C'est pourquoi aussi quelques théologiens reprirent plus tard les idées d'Abélard et pensèrent à l'*air* ou à l'*éther* ; d'autres pensèrent au corps du Christ, auquel la toute-puissance enchaînerait miraculeusement les accidents. Cette dernière opinion serait sans doute la plus acceptable, s'il n'était pas d'une impossibilité interne de recevoir en soi, en plus de ses accidents naturels, d'autres accidents contradictoires et étrangers et de se les unir. Comme on ne peut pas échapper au miracle, il est plus simple d'admettre, avec la plupart des théologiens scolastiques, que *Dieu* soutient directement et miraculeusement les accidents. Cependant, pour ne pas multiplier les miracles sans nécessité, on distingue entre les accidents absolus et les accidents purement modaux (S. th., 3, 77, 3). Parmi les premiers, il faut compter l'*étendue* et les *qualités* qui ont en elle leur racine. Or cet accident fondamental de l'étendue est soutenu directement par Dieu sans support substantiel ; tous les autres sont supportés par l'étendue.

On ne peut pas élever une *objection* philosophique fondée contre cette explication. La séparabilité des accidents absolus, telle que l'exige le dogme, n'est pas en soi

contradictoire, bien que la raison ne puisse pas la prouver *positivement*. L'être accidentel des accidents absolus est distinct de l'être substantiel des choses ; par conséquent, Dieu peut aussi maintenir cet être dans sa réalité physique propre. Sans doute, la notion d'accident comporte l'inhérence dans une substance. Mais, en vertu de cette notion, l'aptitude à l'inhérence suffit, l'inhérence *actuelle* n'est pas nécessaire. Tout au moins on ne doit pas considérer comme impossible à Dieu de maintenir ces accidents en eux-mêmes sans inhérence actuelle.

Or l'être est suivi de l'*opération*. Si les accidents sont maintenus dans leur être précédent, ils le sont aussi dans leur action précédente. Il en résulte donc la nécessité de leur *effet* naturel. Ainsi ils n'ont pas perdu leur caractère nutritif et leur corruptibilité.

Au sujet du *retour* du sacrement de son être surnaturel à son être naturel, nous ne pouvons rien dire, si ce n'est que Dieu retire aux accidents la présence du Christ, quand ceux-ci, par corruption, ont perdu leur nature propre et ne sont plus les signes voulus par Dieu de la chair et du sang.

But et importance des accidents.

1. Les accidents demeurent après la conversion parce qu'ils sont les signes extérieurs visibles de la chair et du sang du Christ. Ils assurent à l'Eucharistie le caractère d'un *sacrement*, dont la notion exige nécessairement un *signe sensible*. Dans leur fonction de signes sensibles, ils ont comme but important de *montrer* extérieurement aux fidèles le corps du Christ, de le rendre, pour ainsi dire, *visible* et, en même temps, de le *voiler* et ainsi de le présenter d'une manière apte à la *manducation*.

2. L'union des accidents avec le corps du Christ est expliquée par les théologiens de diverses façons. Les scotistes considèrent cette union comme une union *morale*, les thomistes comme une union *physique*, d'autres l'appellent simplement *merveilleuse* (*Schwane*, 4, 378 sq.). Aujourd'hui cependant tous les théologiens sont d'accord pour dire que ce qui arrive aux espèces n'atteint pas le corps du Seigneur dans sa manière d'être spirituelle, comme cela atteindrait un corps matériel ; il n'est pas rompu, dissous, assimilé à la substance humaine avec les espèces. Dans la *Scholastique primitive*, la formule imposée à Béranger « écrasé par les dents » produisit longtemps son effet, ainsi que les histoires massives de miracles de Paschase Radbert, si bien que l'on pensa à une *rupture* réelle du corps du Seigneur. Ce fut le cas de Pierre Damien, de Guil. de Malesbury, de Gerboch de Reichensberg, de Guil. de Troarn, de Guimond d'Aversa, de Gautier de Saint-Victor, etc. (Cf. Dict. théol., 5, 1217 sq.).

3. Le Christ est présent sous les accidents dans une corporalité véritable et réelle, mais d'une manière complètement invisible. En raison de son mode d'existence spirituel, il ne peut pas être perçu dans l'hostie. Si l'on pouvait contempler réellement une figure sensible du Seigneur, ce ne pourrait être qu'une figure produite miraculeusement et non sa corporalité sacramentelle (Cf. sur les différentes opinions théologiques à ce sujet, *Pesch*, 6, 332).

4. Dans *la manière de parler*, il se produit un certain échange des prédicats quand on attribue au corps du Seigneur les prédicats *locatifs* qui conviennent d'abord aux espèces. Mais ce serait une erreur d'attribuer au corps du Christ les prédicats des accidents des

substances précédentes. On ne peut non plus attribuer à ce corps les accidents du Christ glorifié ou historique. Il existe précisément sous les accidents « sacramentels » de la présence cachée.

5 Pour ce qui est de la *réception*, il faut remarquer que le Christ est véritablement reçu. Ce qui est absorbé, ce sont d'abord les espèces ; avec elles, le Seigneur est reçu véritablement, mais sacramentellement : il n'est pas broyé avec les dents. Ce n'est pas une réception capharnaïte, ce n'est pas davantage une réception purement spirituelle : c'est une réception « sacramentelle », dans laquelle, sous le signe, on a la véritable substance. Celui qui communie *indignement* reçoit les espèces sacramentelles et avec elles le vrai corps du Seigneur, mais il ne reçoit pas la grâce opérée.

Ad 3. *La multilocation au corps du Christ*. Du dogme de la présence réelle, uni aux faits naturels des célébrations innombrables, chaque jour, de l'Eucharistie, il résulte que le corps du Christ, sans contradiction interne, est présent en même temps en plusieurs lieux.

Le Concile de Trente dit : « Il n'est pas contradictoire que notre Sauveur lui-même soit toujours assis à la droite du Père au ciel, selon son mode d'existence naturel, et que néanmoins il soit présent sacramentellement parmi nous avec sa substance, au moyen d'un mode d'existence que nous pouvons à peine exprimer par des paroles, mais que la pensée éclairée par la foi peut concevoir comme possible à Dieu et que nous devons croire d'une foi inébranlable » (S. 13, c. 1 : Denz., 874). La multilocation du corps sacramentel est donc une conclusion théologique certaine. Mais, dans sa pénétration spéculative, se trouve une grande difficulté de pensée, peut-être la plus grande de toutes. Le corps *glorieux* du Christ est présent au ciel à la manière des corps glorifiés, mais d'une manière circonscriptive. Ce corps est un corps *numériquement* unique. Ce même corps, ainsi l'exige la foi, est cependant, au moment où il est présent d'une manière circonscriptive au ciel, « sacramentellement » présent sur la terre, sur autant d'autels qu'il y a de messes célébrées. Or, comme il est évident que le corps du Seigneur ne peut pas se multiplier, il résulte, avec la même évidence, de tout ce qu'on a dit, que seule sa présence sacramentelle peut se multiplier. Nous parlons seulement d'une *multilocation*, d'autres disent aussi *multiprésence*, mais nous ne parlons pas d'une *multiplication* du corps du Seigneur.

Mais comment l'intelligence peut-elle s'expliquer cette multilocation ? Le Concile de Trente dit qu'on peut à peine l'exprimer par des paroles. S. Thomas écarte, ou plutôt tourne toute la difficulté, en déclarant simplement que le corps sacramentel n'est aucunement spatial et, par conséquent, ne peut pas, à proprement parler, être multiplié. Les *scotistes* parlent d'une présence définitive, telle que celle de l'âme dans le corps. D'autres ont même pensé à une présence corporelle circonscriptive réelle (*Schanz*, 361). Mais si l'on veut, avec S. Thomas, placer le corps sacramentel en dehors, ou plutôt au-dessus de l'espace, et parler non pas d'une multilocation mais d'une multiprésence, on est cependant forcé par la foi de placer la présence dans l'*espace* de l'hostie consacrée, et non pas à *droite* ou à *gauche*, en *dehors* de cette hostie, car le corps du Christ n'est pas divin et omniprésent. Ainsi donc la réflexion nous force de rentrer dans l'espace, et dans un espace entièrement concret, dans lequel les espèces sont présentes d'une manière circonscriptive et garantissent la présence du corps. La spéculation nous contraint donc

d'arriver à une présence *définitive*, telle que l'admettait Scot, et nous force, par suite, d'admettre une *multilocation*. Personne ne peut donner une explication positive de cette multilocation, parce qu'il nous manque l'expérience correspondante et que notre pensée ne peut se débarrasser de la représentation des trois dimensions. Cependant on peut indiquer que l'accident de lieu (*ubi*) d'un corps n'est pas, par définition, une chose physiquement saisissable par elle-même, mais une pure relation extérieure d'une substance avec l'*espace*. Le dogme affirme seulement la relation d'un corps (du corps du Christ) avec différents espaces et l'on ne peut pas démontrer positivement que cela est impossible.

Si les tentatives d'explication positive ne peuvent pas être entièrement satisfaisantes, l'apologétique peut cependant, avec le Concile de Trente, faire appel à la toute-puissance de Dieu à laquelle tout est possible (Math., 19, 26) et, avec cette référence, repousser l'*objection* de ceux qui prétendent qu'une multilocation du Corps du Christ est contradictoire. Avant de risquer une pareille affirmation, il faudrait d'abord connaître parfaitement la sagesse et la toute-puissance de Dieu et avoir pénétré l'être merveilleux tant du corps glorifié que du corps sacramentel du Seigneur. C'est pourquoi nous disons : Dieu donne au corps sacramentel du Christ une telle perfection surnaturelle que, dans l'identité numérique avec lui-même, il est présent à la fois d'une manière *circonscriptive* au ciel et d'une manière *définitive* (*per modum substantiæ, per modum spiritus*) sur plusieurs autels. Nous ne pouvons pas appeler cela une *omniprésence* (*ubiquité*) ; la théodicée nous l'interdit. Mais c'est une sorte de moyen terme entre la présence limitée à un lieu et l'omniprésence, bien que les mots manquent pour exprimer cela. En définitive, toute spéculation doit encore ici aboutir au mystère « qu'il faut croire et vénérer, plus que l'analyser de façon contradictoire ».

2. L'Eucharistie en tant que sacrement

A consulter : S. Thomas, S. th., 3, 73, 1 ; q. 74 sq. Orsi, Dissert. de invocatione S. Spiritus in liturgiis græcis et orientalibus (1731). *Dict. apol.*, v. Epiclèse. *Dict. théol.*, 5, 194-300. Cagin, L'Eucharistie (1912). - Au sujet des effets : S Thomas, S. th., 3, 79, et les autres ouvrages cités plus haut. - Au sujet du ministre, outre les ouvrages de théologie pastorale : Gasparri, Tract. canon. de ss. Eucharistia (1897). C. J. C., can. 801-869. G. Constant, Concession à l'Allemagne de la communion sous deux espèces (Paris, 1923), 2 vol.

On a discuté autrefois sur le signe sensible du sacrement de l'Eucharistie ; mais aujourd'hui on est généralement d'accord pour dire que ce signe ne consiste ni dans les espèces seules ni dans le corps du Seigneur seul, mais précisément dans les espèces en tant qu'elles contiennent caché le corps du Seigneur. C'est pourquoi on définit l'Eucharistie : un sacrement dans lequel, sous les espèces consacrées du pain et du vin, le corps et le sang du Christ sont vraiment, réellement et substantiellement présents pour la nourriture de notre âme.

Il faut noter que, malgré les *deux* espèces, il n'y a qu'un sacrement. S. Thomas : « ce sacrement renferme à la vérité plusieurs choses matériellement, mais il est un formellement et perfectivement » (S. th., 3, 73, 2 ; cf. 3, 78, 6 ad 2). C'est ce que dit

également *S. Bonaventure (Katlum, 50 sq.)*. C'est pourquoi le prêtre ne communie qu'une fois à la messe et non pas deux fois.

D'après le schéma exposé plus haut (p. 235) concernant les trois parties métaphysiques du sacrement, les espèces sont « sacramentum tantum », le corps du Christ « sacramentum et res », la grâce, « res sacramenti ». Les deux espèces nous montrent *un seul* corps du Seigneur et, par suite, comme on l'a déjà dit, *un seul* sacrement.

§ 183. Le signe sensible

THÈSE. La matière valide de l'Eucharistie est le pain de froment et le vin naturel. De foi.

Explication. Au sujet du *pain*, il y eut une controverse avec les Grecs qui emploient du pain *fermenté* alors que les Latins emploient du pain *non fermenté*. La controverse fut dirimée en ce sens que chaque Église put conserver son usage, qui devint pour elle obligatoire. Au 2^{ème} Concile de Lyon (1274), les Grecs reconnurent la légitimité de l'usage latin (Denz., 465). Le Concile de Florence déclare : « Nous définissons que le corps du Christ est vraiment consacré dans le pain de froment azyne *ou* (sive) fermenté et que les prêtres doivent consacrer le corps du Seigneur dans l'un de ces pains chacun selon la coutume de son Église. » (Denz., 692). Dans le décret pour les Arméniens, Eugène IV dit : « Le troisième sacrement est l'Eucharistie, dont la matière est le pain de froment et le vin naturel. » (Panis triticeus et vinum de vite : Denz., 698 ; cf. Professio fidei Michaelis Palæol. : Denz., 465 ; cf. 1084).

Preuve. Même si le Christ a célébré la Cène un jour avant (Jean, 13, 1) et non « le premier jour des azymes » (Math., 26, 17 ; Marc, 14, 12 ; Luc, 22, 7), il l'a certainement célébrée d'après le rite juif. Or ce rite ne connaissait que du pain sans levain (Ex., 34, 18). Dès le jour précédent, on avait déjà fait disparaître tout le pain fermenté. Les récits de l'institution nomment simplement le pain (ἄρτος), de même que pour la coupe (le vin), ils ne contiennent pas d'autres précisions. Pour ce qui est du vin, l'Église suppose que, selon les usages du pays, le Christ l'a mélangé d'un peu d'eau et c'est pourquoi elle prescrit de faire de même.

Les Pères. Dans l'ensemble, nous retrouvons chez les Pères cette conception tirée de l'Écriture. D'après S. Irénée, Clément, Origène, S. Ephrem, on doit s'en tenir au pain de froment (*Schanz, 376 sq.*) Au sujet du pain, *Thalhofer* écrit : « Au reste, il est vraisemblable que ni le Christ ni ses Apôtres n'ont donné de prescriptions générales et obligatoires concernant la célébration de l'Eucharistie avec du pain sans levain. Autrement, étant donné le caractère strictement conservateur de la chrétienté primitive, on ne pourrait pas expliquer comment il a pu se faire que, de très bonne heure, l'Église d'Orient se soit servie, pour le sacrifice de la messe, de pain fermenté, alors que l'Église d'Occident, par contre, se servait de préférence du pain sans levain. » (Liturgie, 2, 109). La pratique fut souvent mêlée ; cependant les Latins se servaient de préférence de pain azyne et les Grecs, à partir du 5^{ème} siècle, du pain fermenté. Au sujet du *vin*, ce fut toujours l'unanimité. Harnack a voulu prouver, d'après S. Justin, l'usage de l'eau, mais Scheiwiller lui a démontré son

erreur. S. Justin, S. Irénée, Clément parlent sans doute d'un mélange de vin et d'eau, mais non de l'eau comme matière de l'Eucharistie. L'usage de l'eau se trouve, il est vrai, mais dans les sectes, par ex. chez les hydroparastes, les aquariens. L'obligation de mélanger l'eau au vin est exprimée par le Concile de Trente (S. 22, can. 9). La *quantité* d'eau ne doit pas altérer la nature du vin (aqua modicissima ; Denz., 698). Les *Greco*s eux-mêmes observaient cette coutume. Seuls les *Arméniens* schismatiques (monophysites) la repoussent. C'est qu'en effet l'eau est considérée comme un symbole de l'humanité et, par suite, le mélange ne s'accorde pas avec leur christologie. Les *protestants* abandonnèrent cet usage, parce qu'il symbolisait aussi l'union du Seigneur avec son Église (Cf. Thalhoffer, 2, 116).

Depuis la *Scholastique*, on discute sur la conversion de l'eau. Les uns la nient et d'autres affirment que l'eau est convertie avec le vin. De même on s'est demandé si le prêtre pourrait consacrer n'importe quelle *quantité* de pain et de vin. S. Bonaventure répond que le consécrateur est lié à l'intention du Christ, laquelle est toute sagesse et toute dignité. Dieu ne donne pas sa puissance sans but.

THÈSE. Il faut considérer comme forme de l'Eucharistie les paroles du Christ avec lesquelles il a présenté le sacrement aux Apôtres. *Fidei proxima*.

Explication. Nous avons quelques déclarations officielles de l'Église bien qu'il n'y ait pas de définition *formelle*. Eugène IV déclare : « La forme du sacrement, ce sont « les paroles du Rédempteur » par lesquelles il opère ce sacrement ; le prêtre, en effet, opère ce sacrement en tant qu'il parle dans la personne du Christ. » (Denz., 698). Le concile de Trente dit, par rapport aux Grecs, que le Canon de la messe « est exempt de toute erreur » (S. 22, c. 4 et Can. 6 : Denz., 942, 953). Les mots « *mysterium fidei* » sont sans doute une interjection pieuse introduite (au temps de S. Augustin), analogue au « *prodigium admirabile* » de la liturgie éthiopienne ; *μυστήριον τῆς πίστεως* [le mystère de la foi] est une expression paulinienne (1 Tim., 3, 9) et caractérise tout mystère de foi et parfois tout le christianisme. La foi à l'Eucharistie est, selon Jean, 6, 67 sq., le mystère central de la foi. Le mot « *æterni* » est une simple explication de « *novi testamenti* ». Les Grecs, il est vrai, entendent les paroles du Christ comme une simple citation et prétendent consacrer par l'*épiclese*, c.-à-d. l'invocation au Saint-Esprit, par laquelle on le prie de convertir les éléments. La tradition et la pratique latine sont différentes : d'après cette tradition, c'est par les paroles du Christ que l'on consacre. Le Concile de Trente dit : « L'Église de Dieu a toujours tenu pour vrai qu'après la consécration, le véritable Corps de Notre-Seigneur, et son véritable Sang, conjointement avec son âme, et la Divinité, sont sous les espèces du pain, et du vin ; c'est à dire, son Corps sous l'espèce du pain, et son Sang sous l'espèce du vin, *par la force des paroles mêmes* ») (S. 13, c. 3 : Denz., 876). En parlant ainsi, le Concile pensait certainement à la consécration en usage dans l'Église latine à cette époque.

Preuve. Bien que les récits des évangélistes diffèrent dans les détails, ils concordent cependant dans l'essentiel : Ceci est mon corps ; ceci est mon sang. C'est avec ces paroles que le Seigneur présenta le sacrement aux Apôtres. Et si elles rendent d'abord le son d'une *citation*, il faut cependant admettre qu'elles ont en même temps une signification opérative, consécatoire.

Les Pères. Sans doute les plus anciens documents de l'Église ne nous offrent pas de témoignages entièrement certains et leurs données n'ont trait qu'à une prière qu'on prononce sur les éléments, si bien que Rauschen croit pouvoir conclure qu'au début on consacrait par *toute la prière eucharistique l'action de grâces* (P. 120). Cependant ces allusions générales (Didachè, 9, 1-5 ; Justin, Apol., 1, 66 : εοχή ; S. Irénée, A. h., 5, 2-3 : λόγος τοῦ θεοῦ ; ibid., 4, 18, 5 : ἡ ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ ; S. Cyprien, Ep. 75, 10 : invocatio) sont bientôt suivies de notations plus claires. Tertullien (Adv. Marc, 4, 40), Clément d'Al. (Pæd., 2, 2), les Constitutions apostoliques (c. 26 : Funk, Doctrina duod. Apost., 1887, 71) disent que le Seigneur a béni les éléments en *disant* : Prenez, etc. La tradition est tout à fait nette à partir de S. Ambroise. D'après lui, la consécration se fait par la parole du Christ. « Le Seigneur Jésus lui-même dit : Ceci est mon corps. Avant les paroles de bénédiction célestes, une autre substance est nommée, après la Consécration, on l'appelle « le corps ». » (De myst., 9, 54). Le *pseudo-Ambroise* est aussi clair : « Par quelles paroles, par le discours de qui se fait la Consécration ? Par les paroles du Seigneur Jésus... Quand arrive le moment où l'adorable sacrement est préparé, le prêtre ne parle plus avec ses propres paroles, mais il emploie les paroles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui prépare le sacrement. » (De sacram., 4, 4). S. Optat de Méla et S. Gélase 1^{er} insistent sur l'invocation du Saint-Esprit. S. Augustin est, ici encore, symbolique et obscur. S. Grégoire le G. signale le « Pater Noster » dans le Canon ; cependant il n'est pas probable qu'il y voie la prière de consécration comme le pense Rauschen (p. 112). Brinktrine (Th. Gl., 1917, 152 sq.) entend « consecrare » dans le texte de S. Grégoire au sens large de « sanctifier » ; il faut donc penser ici à une prière pour demander la bénédiction ou l'acceptation de l'offrande déjà convertie au corps et au sang du Christ. Parmi les Grecs, S. Jean Chrysostome est un témoin clair. Il écrit : « Ceci est mon corps, dit-il. Cette parole change les dons présents. » (De prod. Jud. hom., 1, 6). S. Jean Damascène unit les paroles de l'institution avec l'épiclese (De fide orth., 4, 13). Pohle fait ressortir, dans ce texte, les paroles de l'institution et Rauschen (p. 125 sq.), l'invocation du Saint-Esprit.

Nous sommes donc, encore une fois, ici, en présence de la difficulté de prouver, d'une manière strictement historique, la permanence, l'identité et l'universalité de la formule de consécration. Néanmoins, surtout pour l'époque postérieure, nous pouvons établir l'unité essentielle. Cagin a pu réunir dans un tableau synoptique environ 80 formules de consécration de l'Orient et de l'Occident (P. 224-244). Il distingue trois périodes d'évolution. Il est vrai que les modifications concernent moins les prières de la *consécration* elles-mêmes que les prières du *Canon* en général.

Revenons à la question de l'*épiclese*. Elle se trouve pour la première fois, d'une manière formelle, chez S. Cyrille de Jér. dont les catéchèses supposent la liturgie de S. Jacques. Au sens large, « ut fideles impleantur omni benedictione cælesti et gratia », en rapport par conséquent avec la communion, elle est très ancienne, peut-être même remonte-t-elle à l'origine. (Cf. Brinktrine, Th. u. Gl. (théol. et foi), 1928).

Dans l'Occident, l'évolution doctrinale se rattacha ici à S. Ambroise et à l'Ambrosiastre, d'après lesquels la consécration a lieu par les paroles de l'institution. Dans l'Église d'Orient, au contraire, l'évolution se produisit de telle sorte qu'on en arriva peu à peu à placer le moment de la consécration dans l'*épiclese seule* ; mais cette opinion ne peut pas se

démontrer par les Pères, pas même par S. Jean Damascène. Étant donnée la tension qui se produisit après Photius entre l'Orient et l'Occident, on ne put plus songer à régler ce différend. Toutes les solutions qu'on a essayé d'apporter *jusqu'ici* à la question de l'épiclese sont peu satisfaisantes.

Salaville donne, dans le *Dict. théol.* (V. 220 sq., v. Épiclese), toute la preuve de tradition et pense que, d'une manière générale, les deux Églises, pendant les sept premiers siècles, consacrèrent avec les paroles de l'institution, mais qu'à partir de ce moment l'influence de S. Jean Damascène (+ 749) fit placer, dans l'Église *grecque*, l'épiclese au premier rang ; cette épiclese n'aurait eu aucune influence en Occident jusqu'au 16^{ème} siècle où Ambrosius Catharinus et Christophorus a capite Fontium se rapprochèrent des Grecs.

Concernant la *cause* de la Consécration, les avis des scolastiques sont partagés. Les uns, avec S. Thomas, admettent « que dans les paroles formelles de ce sacrement, il y a une vertu créée pour produire la conversion qui s'y opère » (S. th., 3, 78, 4) ; par contre, la majorité, avec S. Bonaventure, S. Albert, Alexandre de Halès, considèrent que la cause est Dieu, le Christ, le *Saint-Esprit*.

Gillmann a complété ses études au sujet des paroles de la Consécration (Cf. « Katolik », 1914, livraison 4, 303 sq.). Il montre que, d'après des commentaires manuscrits de la Scolastique primitive sur les *Sentences*, Jésus aurait consacré par des paroles qui nous sont inconnues ou plutôt en vertu d'une « bénédiction » inconnue, par un simple « acte de volonté » ou par le « toucher » du pain. Par suite, le pain aurait déjà été consacré quand il dit : « Ceci est », etc... Richard de Middletown (+ vers 1308) raconte que certains auteurs essayaient de résoudre la difficulté contenue dans « Ceci » en disant que le Christ, dont le prêtre cite simplement les paroles, aurait indiqué son *corps* sacramentel ; lequel, au moment de ces paroles ou même *avant*, était déjà présent sous l'espèce du pain, car avant l'énonciation des paroles en question le pain serait déjà changé au corps du Seigneur.

Quelques *scolastiques* pensaient que le Christ avait consacré par un simple acte de volonté, mais qu'il avait ordonné à ses Apôtres et à l'Église de consacrer au moyen des paroles de l'institution. C'est l'avis d'Innocent III avant son pontificat, d'Huguccio, de Proëpositinus, d'Eudes de Cambrai, d'Étienne d'Autun. (Cf. Gillman, « Katolick », 1910, 2, 231 sq. ; 1911, I, 233 sq. ; 1912, 2, 150 sq. ; 1915, 1, 388 sq.).

Au sujet de la consécration par « mélange », cf. M. Andrieu, « Immixtio et consecratio ». La consécration par contact, dans les documents liturgiques du Moyen-Age, 1924. *Amalarius* : « Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem et postea communicant omnes. » D'après Andrieu, depuis l'époque carolingienne jusqu'à 1200 et plus, on a cru à l'effet de la « commixtio ». Il croit que cette « commixtio » vient de l'Orient, parce qu'elle était en usage en Syrie et en Chaldée.

Pendant la *grande guerre*, des théologiens ont discuté la question de savoir si on pouvait *validement* et *licitement* consacrer sous une seule espèce (celle du pain) pour administrer le viatique à des mourants. Le *Codex* dit : « Il est néfaste, même devant l'urgence d'une extrême nécessité, de consacrer l'une des matières (eucharistiques) sans l'autre ou même toutes les deux, en dehors de la célébration de la messe. » (Can. 817).

§ 184. Ministre et sujet

THESE. Le pouvoir de consacrer l'Eucharistie appartient aux prêtres seuls. De foi.

Explication. Étant donné que l'Église voit précisément, dans la consécration de l'Eucharistie, la fonction essentielle du prêtre et que les Réformateurs, par contre, opposaient au sacerdoce *spécial* de l'Église le sacerdoce *général*, le Concile de Trente répéta la doctrine de foi déjà affirmée par le 4^{ème} Concile de Latran (Denz., 430) contre les sectes spiritualistes, à savoir que le prêtre est le seul ministre de l'Eucharistie : « S. q. d. que par ces paroles, « Faites ceci en mémoire de moi » (1 Cor. 11, 24 Luc 22, 19), Jésus-Christ n'a pas établi les Apôtres Prêtres ; ou n'a pas ordonné qu'eux, et les autres Prêtres offrent son Corps et son Sang : Qu'il soit anathème » (S. 22, Can. 2 : Denz., 949).

Preuve. C'est aux Apôtres seuls que le Christ a dit : Faites ceci en mémoire de moi. L'Église en est tellement persuadée qu'elle voit justement dans ces paroles l'institution du sacerdoce spécial. S. Paul nomme les Apôtres : « ministres du Christ et dispensateurs des mystères de Dieu » (1 Cor., 4, 1). D'après l'Épître aux Hébreux, tout le monde n'est pas prêtre, mais seulement celui qui a été établi par Dieu pour cela (Hébr., 5, 1-3 ; 8, 1-3). C'est pourquoi tout s'oppose à ce que l'on interprète 1 Cor., 10, 16 dans ce sens que toute la communauté avait l'administration des saints mystères, bien que, dans les Épîtres aux Corinthiens, les prêtres n'apparaissent pas et qu'ils ne soient pas nommés non plus dans les prescriptions concernant l'Eucharistie.

Les Pères. La *Didachè* donne cet avis immédiatement après avoir parlé de la célébration de l'Eucharistie : « Choisissez-vous donc (οὐὲν) des évêques et des diacres qui soient dignes du Seigneur. » (15, 1). Dans l'*Épître de S. Clément*, les évêques et les diacres sont comparés aux prêtres et aux lévites de l'Ancien Testament. On leur reconnaît des fonctions officielles propres (λειτουργία) et cette ordonnance doit être observée (1 Cor., 41, 42 ; cf. 37). La chose est très claire chez S. Ignace : « Qu'on considère comme tout à fait légitime l'Eucharistie qui est soumise à l'évêque ou à celui qui a reçu mission de lui... Il n'est pas permis de baptiser ou de célébrer l'agape sans l'évêque » (Smyrn., 8, 1 sq.). Celui qui a reçu mission de l'évêque ne peut être que le prêtre, car le diacre, d'après Trall., 2, 3, n'est que le distributeur (Cf. Philad., 4). D'après S. Justin, le « chef des frères » consacre et les « diacres » distribuent l'aliment sacré (Apol., 1, 65). Ce n'est donc pas S. Cyprien qui a vu le premier, dans l'accomplissement de l'Eucharistie ou du sacrifice, la fonction principale du prêtre (Harnack), bien qu'il ait insisté sur cette pensée avec une force particulière : « Car si le Christ est lui-même le Prêtre suprême du Père, s'est offert lui-même au Père et a ordonné que cela se fasse en mémoire de lui, il est certain que chaque prêtre tient véritablement la place du Christ, puisqu'il reproduit ce que le Christ a fait. » (Ep. 63, 14). Les diacres doivent faire circuler le calice (De laps., 25). Les témoignages de l'époque postérieure sont si précis qu'il est inutile de les alléguer. Orig., Hom. 4 in Num. 3 : M. 12, 600 ; Hieron, Adv. Lucif., 21 : M. 23, 175 ; Chrysost., De sacerdot., 3, 4 : 642.

Le diacre ministre. D'après les textes des Pères que nous avons cités (S. Ignace, S. Justin, S. Cyprien), le diacre était, dans les temps anciens, le distributeur de l'Eucharistie. Dès le 3^{ème} siècle, il ne présentait plus d'ordinaire que le calice et non l'espèce du pain. Les conciles postérieurs réglèrent ses fonctions d'une manière plus précise encore. Les

Constitutions apostoliques (8, 28) ordonnent : « Le diacre n'offre pas le sacrifice, mais quand l'évêque ou le prêtre l'ont offert, il le répartit au peuple, non pas comme prêtre, mais comme quelqu'un qui sert le prêtre. » Dans l'ensemble, on conserva cette coutume jusqu'au Moyen-Age. Quand peu à peu l'usage de présenter le calice au peuple eut disparu, il fallut naturellement que cette coutume aussi cessât. Cf. aussi S. th. 3, 82, 3.

L'usage de se *communier soi-même* qui était courant autrefois, quand on communiait à la maison, fut plus tard sévèrement interdit. Le prêtre même qui ne célèbre pas ne doit pas se communier de sa main. Déjà, à l'époque patristique, les diacres recevaient la communion du célébrant. Le Concile de *Nicée* insiste particulièrement sur cette prescription (Can. 18). Cependant, en cas de nécessité, S. Alphonse de Lig. permet se communier soi-même et d'autres théologiens également jugent ce sujet avec une bienveillance conforme à l'esprit chrétien primitif. La communion aux malades était administrée autrefois même par des laïcs ; on dut même interdire ce ministère aux femmes (Dict. théol., 3, 491 sq.).

Le *mode d'administration* a varié. A l'époque patristique, on mettait l'espèce du pain dans la main des fidèles ; les femmes recouvraient leur main d'un petit voile blanc. Mais on pouvait ainsi s'abstenir de communier et même abuser de la sainte hostie. C'est pourquoi on lit dans les décisions des conciles qu'on doit recevoir l'Eucharistie dans la bouche et qu'il est interdit de la retirer de la bouche. La formule d'administration avait, dans l'ensemble, le même contenu : l'affirmation de la présence réelle (le corps du Christ) et du but de la communion (pour la vie éternelle, pour la rémission des péchés, pour la résurrection). Au début, le fidèle disait : « Amen ». Plus tard cet « amen » fut joint à la formule d'administration.

Dans la *Scholastique primitive*, il y avait encore, malgré la doctrine claire de S. Augustin, des hésitations au sujet du *mauvais* ministre. Gratien (c. 90 ; C. 1, q. 1) réfute cette proposition : « *Verba imprecantis sacerdotis non faciunt Eucharistiam, sed vita* » ; cf. aussi la question de la réordination (dans le traité de l'Ordre). Tout le monde ne résolvait pas la question avec la même clarté qu'Omnebene : « *Credimus quod faceret sed graviter delinqueret* ». Cela s'applique aux hérétiques et aux simoniaques (Roland, Gietl, 217 ; cf. 235 sq.). Roland juge de même ; il fait cependant une réserve : « *Dum modo non sint exauctorati. Quod si fuerint exauctorati, eis consecrandi potestas perpetuo inhibetur.* » (Ibid., 218). Gerhoch de Reichenberg enseigne lui aussi que les sacrements sont invalides pour les excommuniés (*Bach*, 1, 436). Là encore S. *Thomas* est clair et précis : Dieu convertit, le prêtre avec l'intention voulue prononce les paroles et les prononce « *ex persona ipsius Christi loquentis* », à la différence des autres sacrements où les « *formæ proferuntur ex persona ministri* », que ce soit une forme active (*Ego te baptizo*) ou impérative (*accipe potestatem*) ou déprécative (*Per istam sanctam unctionem, etc.*). Seul le prêtre a le pouvoir d'agir en la personne du Seigneur ; il l'a reçu dans l'ordination (S. th., 3, 78, 1 et 82, 1). Même le *mauvais* prêtre peut agir « *in persona Christi* », car précisément le Christ a de bons et de mauvais serviteurs : « *Et ceci appartient à l'excellence du Christ qui est servi, comme le vrai Dieu, non seulement par les bonnes choses, mais encore par les mauvaises qu'au moyen de sa providence il tourne à sa gloire* » (Ibid., 82, 5). Il en est de même du consécrateur hérétique, schismatique et excommunié, qui a été ordonné

validement. Néanmoins, même s'ils consacrent validement, on doit dire d'eux : « Ils pèchent en le faisant ». » (Ibid., a. 7).

Qu'en est-il des laïcs ? Le juste baptisé est lui aussi uni au Christ : il ne l'est pas cependant par le pouvoir sacramental, mais « par la foi et la charité... C'est pourquoi il a le sacerdoce spirituel pour offrir les victimes spirituelles » (ps. 50 ; Rom., 12, 1 ; 1 Pier., 2, 5 ; S. th., 3, 82, 1 ad 2). S. Thomas écartait par là une obscurité de la Scolastique primitive, qui consistait en ce que, parfois, avec Bernard de Chartres, on attribuait aux paroles de la consécration une importance si grande qu'on les croyait toujours efficaces, même prononcées par un laïc, sans exclure les femmes « quelque soit leur ordre et leur condition » (Dict. théol., 5, 1285). Innocent prescrivit aux Vaudois une profession de foi dans laquelle on lit : « Credimus et profiteamur, quod quantumcumque quilibet honestus, religiosus, sanctus et prudens sit, *non potest nec debet* Eucharistiam consecrare nec altaris sacrificium conficere, nisi sit presbyter a visibili et tangibili episcopo regulariter ordinatus (on exclut donc la prétendue ordination par un ange ou d'une manière miraculeuse). Ad quod officium (scil. missæ) *tria* sunt, ut credimus, necessaria : certa *persona*, id est presbyter... et illa solemnia *verba* (du Canon) et fidelis *intentio* proferentis » (Denz., 424), c.-à-d. le consécrateur doit prononcer fidèlement les paroles de la Consécration dans l'intention de l'Église. Le rôle de l'intention du ministre est déjà connu par la doctrine générale des sacrements ; mais on l'exige encore spécialement ici. Depuis la Scolastique, on considère comme strictement nécessaire que cette intention porte sur une matière nettement déterminée. Négliger cette détermination rend la consécration non seulement illicite, mais encore invalide. Cf. la *Théologie pastorale et morale*. Au sujet des diverses interprétations d'« intentio fidelis », cf. *Gillmann*, Intention, 70 ; il énumère « intention honnête » « intentio faciendi, etc. », « intention, sincère précise » « intention orthodoxe » et se décide pour intention « conforme à la foi », parce que « fides et fidelis » reviennent à mainte reprise dans la profession de foi avec le sens de foi et de croyant. Gillmann, il est vrai, peut citer un certain nombre de scolastiques qui, outre l'intention, exigent encore la foi du ministre, mais cela n'est pas conciliable avec la doctrine générale des sacrements, parce que, d'après cette doctrine, ni la foi ni la piété ne sont exigées pour la validité ; cf. plus haut p. 252 sq.

Une *célébration laïque et domestique de l'Eucharistie*, voilà ce que les protestants cherchent volontiers dans le christianisme primitif. Cela leur permettrait de prouver leur « sacerdoce général ». Mais il n'y a pas de véritable preuve ; on s'en tient aux affirmations. Il s'agit seulement, dans les exemples qu'on allègue, de prières de table récitées par des femmes dans les repas d'agapes. Rade recommandait, d'après sa « ferme conception biblique », une célébration de la Cène par tout chrétien digne, que ce soit un homme ou une femme, un ordonné ou un non ordonné. Il a le même droit de le faire que de lire la Bible (Citée par la *Rev. d'Innsb.*, 1918, 685).

THÈSE. Tous les fidèles en état de grâce peuvent recevoir le sacrement de l'Eucharistie d'une manière salubre. De foi.

Explication. L'Église a toujours exigé l'état de grâce pour l'Eucharistie. Le Concile de Florence indique comme effet l'augmentation de la grâce (Denz., 698). Le Concile de Trente distingue, avec la Scolastique primitive et la haute Scolastique, une triple réception :

1° purement sacramentelle (par les hommes en péché mortel) ; 2° purement spirituelle (dans la communion spirituelle), ou 3° sacramentelle et spirituelle. Au sujet de cette dernière, il définit : « Si quelqu'un dit que la foi seule est une préparation suffisante pour la réception du sacrement de la Très Sainte Eucharistie, qu'il soit anathème ». Il ajoute ensuite l'exigence, en cas de péché mortel, de la confession et interdit de se contenter de la contrition parfaite, sauf en cas de nécessité (Can. 11 : Denz., 893 ; cf. c. 7).

La *communio spirituelle* (spiritualis manducatio) est décrite par la Scolastique, qui d'ordinaire ne distingue que la manducation spirituelle et la manducation sacramentelle, comme une « spiritualis incorporatio corpori mystico per fidem et caritatem », ou plutôt comme une élévation et un accroissement de cette incorporation et de ses raisons internes, la foi et la charité (S. th., 3, 80, 1 ; cf. *Lechner*, Richard de Med., 211 sq.).

Preuve. Jésus présenta le sacrement aux Apôtres après avoir expressément établi leur pureté à tous, sauf pour Judas qui sans doute ne communia pas, et après avoir, par la cérémonie saisissante du lavement des pieds, exigé d'une manière symbolique et générale cette pureté pour la réception (Jean, 12, 2-20). S. Paul rappelle cette pureté en termes très graves : « Que l'homme s'éprouve lui-même et qu'ainsi (après s'être éprouvé) il mange de ce pain et boive du calice ». Celui en effet qui mange et boit *indignement*, mange et boit le jugement, car il ne distingue pas le corps du Seigneur (d'une nourriture ordinaire). Ensuite il indique des maladies et même des cas de mort comme punition de la réception indigne (1 Cor., 11, 27 sq.).

Les Pères. Les témoignages des Pères sont aussi précis. Seul celui qui était baptisé avait le droit de recevoir l'Eucharistie. On présumait en général que le baptisé avait conservé la grâce du baptême. Cependant on exigeait encore auparavant une certaine pénitence pour les péchés quotidiens, bien qu'on la laissât au gré de chacun. La *Didachè* donne cet avis (9, 5) : « Que personne ne mange et ne boive de votre Eucharistie, sauf ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur ; car à ce propos le Seigneur dit : Ne donnez pas la chose sainte aux chiens. » (Math., 7, 6). Ensuite elle donne aussi cet avis aux baptisés : « Au jour du Seigneur, rassemblez-vous, rompez le pain et rendez grâces après avoir auparavant confessé vos péchés, afin que votre sacrifice (subjectif) soit pur (14, 1). D'après S. Justin, on exige du communiant qu'il croie à la doctrine chrétienne et qu'après le baptême il vive comme le Christ l'a ordonné (Apol., 1, 66).

S. Cyprien cite des cas où des indignes, une femme et même un enfant, furent, après la communion, atteints de maladie et moururent (De laps., 25 et 26). Les antiques liturgies contiennent une confession générale des péchés comme exhortation perpétuelle à être purs. Le diacre s'écriait avant de donner la communion : « Les choses saintes aux saints » et sommait les *pénitents* de s'éloigner. Quant aux infidèles et aux non baptisés, ils étaient écartés de la célébration par des portiers spéciaux (ostiarii).

S. Augustin connaît une opinion rigide qui ne permet pas l'approche de l'Eucharistie tous les jours, mais seulement les jours où « l'on vit d'une manière plus pure et plus continente », et une autre qui ne l'interdit qu'à ceux qui sont en péché mortel. Il ne les rejette ni l'une ni l'autre ; « car aucune ne déshonore le corps et le sang du Seigneur. Toutes les deux honorent le Seigneur, bien que ce soit d'une manière différente et pour

ainsi dire opposée... L'une par respect n'ose pas recevoir (le sacrement chaque jour) et l'autre par respect n'ose pas s'en abstenir un seul jour. Il n'y a que le mépris que cette nourriture ne supporte pas, comme la manne ne supportait pas le dégoût » (Ep. 54, 4 ; cf. In Joan., 27, 11). Parfois aussi on exige, pour la réception de l'Eucharistie, l'abstention des relations conjugales. Ainsi Origène, S. Grégoire le G., plus tard, S. Isidore, quelques scolastiques et le Catéchisme romain (Cf. 1 Cor., 7, 5). On peut, « pietatis causa », communier selon n'importe quel rite (can. 866) et l'on peut faire la communion pascale dans n'importe quelle église. Cf. cependant can. 859, § 3.

Comme dispositions *corporelles*, l'Église exige le jeûne naturel (*jejunium naturale*) (Cf. Denz., 626). Cet usage est signalé déjà par Tertullien (Ad uxor., 2, 5) et S. Augustin le recommande (Ep. 54, 6, 8 ; cf. le Concile d'Hippone, 393, can. 28). Le respect du sacrement, la séparation des agapes, qui dégénérèrent peu à peu, d'avec l'Eucharistie dont on fixa la célébration aux premières heures du matin, furent les causes qui amenèrent l'introduction de cet usage.

Les *malades*, qui gardent le lit depuis un mois, sans espoir de guérison prochaine, et ne peuvent rester à jeun, peuvent communier une ou deux fois par semaine après avoir pris une médecine (même des pilules) ou bien quelque chose de « liquide » (Can. 858).

La *communion des enfants* est aussi ancienne que le baptême des enfants qui contribua sans doute à la faire établir. Comme on administrait la communion aux adultes immédiatement après le baptême, on procéda logiquement de même avec les enfants. Cette coutume se continua jusqu'assez loin dans le Moyen-Age, environ jusqu'au 12^{ème} siècle. L'évolution se fit ainsi : au début, les enfants communiaient immédiatement (200-1200) ; puis on retarda la communion jusqu'à l'âge de discrétion qu'on plaçait entre dix et douze ans (S. Bonaventure demande quatorze ans : sacramentum *adultorum*). (Kattum, 130) (1200-1910). En 1910, Pie X fixa l'âge de discrétion à sept ans. De même que dans la primitive Église les enfants recevaient la communion, on peut aujourd'hui encore la donner aux semi-déments (semi fatui) quand on n'a pas à craindre qu'ils ne profanent le sacrement et quand, dans leur vie antérieure, ils ont eu une disposition positive pour sa réception. Cf. cardinal Gennari, Sur l'âge des premiers communiant : Commentaire du Décret « Quam singulari ». *Andrieux*, La première communion (1911). Le C. J. C. laisse le soin de décider si l'enfant a l'âge de discrétion aux parents ou à leurs représentants et aux confesseurs et oblige le curé à se rendre compte s'ils sont suffisamment préparés (Can. 854).

La communion des malades. Il ne faut pas la chercher, dans la primitive Église, telle qu'on la pratique aujourd'hui. Aux pénitents gravement malades on donnait l'Eucharistie qui leur avait été refusée dans leur état de pénitence, afin qu'ils puissent mourir en paix avec l'Église (*Hergenroether*, Hist. de l'Église, 1, 253 sq., 345 sq.). Le Concile de Nicée ordonna expressément cette pratique qu'il appelle une « *lex antiqua regularisque* » (Héfélé, 1, 401 ; cf. 3, 169). Dans ce cas, la communion était une nécessité et pouvait même être administrée par un petit garçon (Eusèbe, Hist. eccl., 6, 44 : M. 20, 629 sq.). Mais il n'en était pas de même dans les circonstances normales où mouraient la plupart des chrétiens. Dans ce cas, il n'était pas besoin d'une réconciliation officielle avec Dieu et l'Église. Pour ces « *peccata quotidiana* », on considérait la pénitence privée et la confession

faite à Dieu comme suffisantes. Ainsi *S. Augustin* mourant fixait, pendant les dernières semaines de sa maladie, les psaumes de la pénitence qu'il avait fait inscrire sur les murs de sa chambre et les récitait continuellement, car il croyait que même un chrétien saint, même un prêtre, ne doit pas quitter la vie sans faire pénitence (*Possidius*, Vita S. Augustini, c. 31). Au sujet de *S. Ambroise*, on raconte qu'avant sa mort il reçut l'Eucharistie (*Paulinus*, Vita S. Ambrosii : M. 14, 43). On raconte la même chose de *S. Basile* (M. 29, 315), ainsi que de *S. Benoît de Nursie* (Gregorius M., Dial., 2, 37). Le *Dict. théol.*, 3, 557, passe immédiatement de ces quelques exemples au 10^{ème} siècle et dit que ce sont presque les seuls documents. Dans l'*Historia Lausiaca*, composée par Palladius d'Hélénopolis (+ avant 431), on raconte la vie d'environ 70 saints personnages, hommes et femmes, mais, pour ce qui concerne la question que nous traitons, on ne peut pas en tirer grand-chose. Les témoignages sont plus abondants à partir de l'an 1000. Quant au *rite* de la communion des malades, on parle tantôt d'une seule espèce, tantôt des deux espèces (*Dict. théol.*, 3, 558). Cf. aussi ce qui est exposé au paragraphe 195 sur la pénitence pour les péchés d'une gravité moyenne.

§ 185. Effets et nécessité de l'Eucharistie

On peut distinguer les effets de l'Eucharistie en effets pour l'*âme* et en effets pour le *corps*.

Effets pour l'âme. En tant que sacrement des vivants, l'Eucharistie reçue dignement opère l'*augmentation de la grâce* et une *union* particulièrement intime avec *le Christ* notre chef et, par lui, avec les membres de l'*Église*. L'augmentation de la grâce résulte du caractère de l'Eucharistie qui est un sacrement des vivants. Comme les Réformateurs voyaient dans la « Cène » un moyen de remettre les péchés, le Concile de *Trente* définit : « Si quelqu'un dit, ou bien que le fruit principal de la Très Sainte Eucharistie consiste dans la rémission des péchés ou bien qu'elle ne produit aucun autre effet, qu'il soit anathème » (S. 13, Can. 5 : Denz. 887).

Concile de *Florence* : « L'*effet* de ce sacrement, qu'il opère dans l'âme de celui qui le reçoit dignement, est l'*union de l'homme au Christ*. Et parce que par la grâce l'homme est incorporé au Christ et uni à ses membres, il en résulte que par ce sacrement *la grâce est accrue* chez ceux qui le reçoivent dignement, et tout l'effet que la nourriture et la boisson *matérielle* produisent en ce qui concerne la vie corporelle, en la soutenant, l'accroissant, la réparant et la délectant, ce sacrement l'opère en ce qui concerne la vie spirituelle » (Decret. pro Armen. : Denz., 698). Concile de *Trente* : « Or il (le Christ) a voulu que ce sacrement soit reçu comme la nourriture spirituelle des âmes, afin que par là les vivants soient nourris et fortifiés par la vie de celui qui a dit : Celui qui me mange vivra à cause de moi ». Tel est aussi le sens des prières de l'*Église* au moment d'administration de l'Eucharistie : « Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ préserve ton âme pour la vie éternelle. »

L'*Écriture* insiste fortement sur cet effet de la conservation de la vie surnaturelle. Le Christ dit : « Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jean, 6, 56

sq.). Dans les paroles de l'institution, la rémission des péchés est mentionnée mais comme fruit du corps sacrifié et non du corps mangé. S. Paul *exige* que l'homme s'éprouve lui-même avant de participer à l'Eucharistie : « Celui qui mange et boit indignement mange et boit le jugement » (1 Cor., 11, 29).

L'*union avec le Christ* peut s'entendre dans un double sens, *sacramentel* et *mystique*. On reçoit d'abord le sacrement et on le mange. C'est là une union extérieure et corporelle. Mais elle doit se transformer immédiatement en union intérieure et mystique ; cette union se produit avec la grâce attachée au sacrement : « De ore in cor », dit Hugues de Saint-Victor. Alors que la première union cesse au bout de peu de temps, car les espèces extérieures qui en sont la condition disparaissent elles-mêmes, l'union intime, l'union mystique persiste et est le fondement réel de la vie que le juste puise dans les forces de Dieu.

Le Christ insiste beaucoup sur cette union et la compare à sa propre union avec son Père : « Comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis à cause de mon Père (c.-à-d. par le Père), ainsi celui qui me mange vivra à cause de moi » (Jean, 6, 57, 58). On doit donc voir, dans cette union du communiant avec le Christ et Dieu, comme l'effet primaire et proprement sacramentel (*gratia sacramentalis*). Les *Pères* aiment à rattacher précisément à la communion leur doctrine connue de la divinisation : Dieu dans l'Incarnation s'est fait homme et dans la communion il entre dans l'homme afin que l'homme devienne Dieu. A cette élévation et à cet achèvement de la vie surnaturelle est joint un accroissement de toutes les forces surnaturelles de grâce et de toutes les vertus. Aussi le mot de l'Apôtre s'applique ici dans un sens spécial : Dieu en nous donnant son Fils « nous a tout donné » (Rom., 8, 32).

Mais l'union avec le Christ-Dieu est en même temps l'incorporation à son corps mystique, l'*Église*, et, par conséquent, le développement de la fraternité entre ses membres. L'Eucharistie est le sacrement de la *charité*. Il est frappant de voir comment l'Écriture, les *Pères* et les scolastiques insistent précisément sur cet effet de l'union des membres de l'Église entre eux. S. Paul : « Nous sommes tous un seul corps, nous qui participons à un même pain » (1 Cor., 10, 17). S. Augustin résume toute la tradition eucharistique quand il s'écrit : « O signe d'unité ! O lien de charité ! » (In Joan., 36, 13). Et S. Thomas dit en commentant 1 Cor., 10, 17, et S. Augustin : « De même que le pain unique se compose d'un grand nombre de grains, et un corps unique de plusieurs membres, ainsi l'Église de Jésus-Christ est formée d'un grand nombre de fidèles, unis par la charité ». L'accroissement de la grâce passe au second plan en face de cet effet de charité, dans les périodes biblique, patristique et scolastique. Il serait salutaire, en un temps où l'on constate à la fois la communion fréquente et le défaut terrible de charité fraternelle, d'insister plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici sur cet effet social d'une digne réception de la communion : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. » (Gal., 2, 20).

A cet effet positif de charité et de grâce est uni en même temps un effet négatif. Le Concile de *Trente* dit que l'Eucharistie est reçue « comme un antidote, par lequel nous sommes délivrés de nos fautes journalières, et préservés des péchés mortels » (S. 13, c. 2 : Denz., 875 ; cf. Florentinum : Denz., 698).

A mesure que l'Eucharistie fortifie en nous la *vie* surnaturelle et accroît la *charité*, elle doit briser la force du péché en nous. On ne peut pas servir deux maîtres à la fois (Math., 6, 24). A côté de l'amour de Dieu ne peut pas persister l'esclavage de Satan.

L'Eucharistie efface aussi les péchés « *quotidiens* », c.-à-d., selon la manière actuelle de parler, les péchés « *véniels* ». Ce fait apparaît clairement tant dans la doctrine des Pères que dans les prières liturgiques de la messe.

Les Pères comme S. Hippolyte, S. Ambroise, S. Augustin, S. Maxime de Turin, S. Cyrille d'Alex. attribuent à l'Eucharistie la rémission des péchés journaliers. Les liturgies contiennent de fortes expressions sur la rémission des péchés par l'Eucharistie ; parfois cette pensée est exprimée dans la formule même d'administration (prosit tibi in remissionem peccatorum). Il est vrai que l'Église primitive, comme on l'a démontré plus haut (p. 354), caractérise le péché grave comme un obstacle à la réception de la communion. Il faut remarquer cependant que, d'après la « *sententia communis* », la communion opère « *per accidens la gratia prima* », quand quelqu'un, de bonne foi et à son insu, communie en état de péché mortel (Cf. plus haut § 159).

Les théologiens enseignent en outre que la communion a la vertu de remettre la peine. Quelques-uns même prétendent que cet effet est direct (ex opere operato). Mais S. Thomas fait dépendre la mesure de cette rémission de la dévotion subjective (S. th., 3, 79, 5).

Effets pour le corps. Ainsi que le sacrement de l'Extrême-Onction le sacrement de l'Eucharistie a lui aussi des effets corporels. Or on peut distinguer un double effet corporel : l'Eucharistie calme et atténue la *concupiscence* et elle est la cause de la *résurrection de la chair*.

Que l'Eucharistie calme les passions chez celui qui la reçoit dignement, c'est l'enseignement fréquent des Pères, c'est une vérité souvent exprimée aussi dans les prières liturgiques et constatée par l'expérience des fidèles. Le Christ dit qu'il est venu pour apporter « la vie en abondance » (Jean, 10, 10). Mais l'effet sur le corps ne peut être qu'un effet indirect, résultant de l'accroissement de la charité dans l'âme (S. th., 3, 79, 1 ad 3). Des corps purement matériels ne peuvent pas être récepteurs de la grâce. « On ne broie pas sa grâce sous les dents », dit S. Augustin (In Joan., 27, 3 ; cf. plus haut p. 27).

La résurrection glorieuse est indiquée par le Seigneur comme une conséquence de l'Eucharistie (Jean, 6, 55). On ne doit pas entendre ces paroles, comme l'ont fait parfois les Pères, d'une manière trop étroite et établir entre l'Eucharistie et la résurrection une connexion causale physique. L'Eucharistie nous rend moralement capables de mener la vie des enfants de résurrection d'une manière semblable aux anges (Luc, 20, 36).

On ne peut recevoir les effets sacramentels que pour soi, car on ne peut pas recevoir de sacrement pour d'autres (S. th., Suppl., 13, 2 ad 2). « Les *laïcs* (non les célébrants) qui consomment l'Eucharistie pour le salut de ceux qui sont dans le *purgatoire* sont dans l'erreur » (Comment. in Joan., 6, lect. 6, n. 7). Cependant les théologiens posttridentins ont légitimé l'« offrande » de la communion, qui est entrée en usage chez les personnes pieuses, dans la mesure où il s'agit de l'« opus operantis ».

THÈSE. Bien que les adultes soient strictement obligés par la loi divine et le précepte ecclésiastique de recevoir l'Eucharistie, elle n'est cependant pas absolument nécessaire au salut. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* oblige les adultes, en rappelant avec insistance le précepte divin, à la communion annuelle (S. 13, Can. 9 : Denz., 891). C'est pourquoi ils ne peuvent pas, sans s'exposer à la perte de leur salut, s'éloigner de la communion. Cependant le Concile n'a présenté comme moyen nécessaire de salut que le *baptême* (S. 5, Can. 4 ; S. 7, de bapt., Can. 5) et la *Pénitence* pour ceux qui ont péché gravement après le baptême (S. 14, de pœn., Can. 6). Mais ensuite, pour ce qui est de l'Eucharistie, non seulement il n'établit pas cette nécessité de salut, mais encore il la nie pour toute une classe de chrétiens, ceux qui n'ont pas l'âge de raison ; il définit en effet : « Si quelqu'un dit que la réception de l'Eucharistie est nécessaire aux enfants avant qu'ils aient atteint l'âge de discrétion, qu'il soit anathème » (S. 21, Can. 4 : Denz., 937). Il faut conclure de là que l'Eucharistie est nécessaire seulement d'une nécessité de précepte (*necessitas præcepti*) et non d'une nécessité de moyen (*n. medii*), car cette dernière ne souffre pas d'exception.

Preuve. D'après la doctrine du baptême, ce sacrement est le seul qui soit indispensable pour tous et d'après la doctrine de la Pénitence, ce sacrement est également nécessaire (*necessitate medii*) pour tous ceux qui ont péché gravement après le baptême (Trid., s. 7, de bapt., can. 5 et s. 14, de pœn., Can. 6). Ces deux sacrements doivent être reçus réellement (*in re*) ou tout au moins en désir (*in voto*). Tous les deux présupposent la foi, c'est pourquoi le Christ attribue aussi à la foi la même nécessité indispensable. « Celui qui ne croit pas sera condamné » (Marc, 16, 16).

Or nous nous trouvons, au sujet de l'Eucharistie, en face d'une parole du Seigneur qui a la même importance. Aux murmures des Juifs le Christ répond : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (Jean, 6, 54). On pourrait, de la sévérité du ton, conclure à la nécessité absolue de l'Eucharistie. Mais l'interprétation traditionnelle et la doctrine de l'Église sont opposées à cette conception. Sans doute, dans la controverse contre les pélagiens, qui prétendaient qu'on pouvait obtenir la vie éternelle sans baptême et sans sacrements, on a donné à ce texte une interprétation stricte et accentuée. Innocent 1^{er} se réfère à ce texte dans une lettre aux évêques du Concile de Méla (M. 20, 592). S. Augustin en appelle à l'Écriture et aux Pères et formule ainsi sa pensée : « Si donc tant et de si importants témoignages concordent, personne ne peut sans le baptême et le sang du Seigneur espérer le salut et la vie éternelle ; c'est en vain, sans ces sacrements, que la vie éternelle a été promise aux enfants » (De peccat. mer. et remiss., 1, 24, 34 ; cf. 20, 27 ; c. duas ep. Pel., 2, 4 ; C. Jul., 1, 4, 13). Le Pape S. Gélase donne aussi la même interprétation ; d'après lui, le texte de l'évangile (Jean, 6, 54) n'excepte personne et personne ne peut affirmer qu'un enfant peut être sauvé sans ce sacrement salutaire (Ep. 6, 5, 6 : M. 59, 37). Par suite, ces trois auteurs ont attribué à l'Eucharistie la même nécessité qu'au baptême. Ils en sont venus à cette conception d'abord à cause de l'usage général de donner la communion aux enfants immédiatement après le baptême et ensuite aussi à cause de la polémique anti-pélagienne, laquelle, comme on sait, se contente parfois de textes plus ou moins probants (Schanz., 421 sq.). Adam porte ce jugement : « Il lui semble (à S. Augustin)

que la « *necessitas medii* » de l'Eucharistie n'est pas absolue comme celle du baptême mais relative et qu'en cas de nécessité, mais dans ce cas seulement, elle disparaît » (Doctrine eucharistique de S. Augustin, 160).

Pour bien comprendre Jean, 6, 54, il faut remarquer que le Christ opposait ces paroles à l'incrédulité des Juifs, lesquels avec l'Eucharistie rejetaient tout le christianisme. Ensuite, il s'adresse à des *adultes* qui sont en état de faire un acte de foi comme aussi de le refuser. Pour ces adultes, il y a donc, dans les paroles du Seigneur, un précepte strict auquel ils ne peuvent pas se dérober sans commettre un péché grave. À ce précepte divin s'ajoute, depuis le 4^{ème} Concile de Latran (1215), un précepte ecclésiastique. Ce Concile ordonne que tous les fidèles des deux sexes, parvenus à l'âge de discrétion, confessent fidèlement leurs péchés et reçoivent pieusement, au moins à Pâques, le sacrement de l'Eucharistie (Denz., 437). Le Concile de Trente réitère ce précepte (S. 13, Can. 9 : Denz., 891). Ce précepte ne peut être accompli que par une communion *digne* ; l'opinion opposée a été condamnée par Innocent XI (Denz., 1205). Cf. C. J. C., Can. 859, 861.

Mais si l'Eucharistie n'est pas *absolument* nécessaire au salut, on doit cependant, d'après l'enseignement unanime des théologiens, lui reconnaître une nécessité morale de salut. On trouvera à peine un fidèle qui puisse mener longtemps, sans la recevoir, la vie chrétienne et morale qui est nécessaire, d'après la doctrine du Seigneur, pour arriver au salut. Au sujet de l'obligation morale de recevoir aussi la communion au moment de la mort, cf. la *Théologie morale*.

La *Scolastique* porte, au sujet de la nécessité de l'Eucharistie, le même jugement que porta plus tard le Concile de Trente. D'après S. Bonaventure, elle n'est pas nécessaire au salut, c'est seulement un précepte extérieur de l'Église qui oblige à la recevoir. Il explique même S. Augustin et Innocent 1^{er} dans son sens (Kattum, 128 sq.). *Richard de Med.* estime, pour des raisons internes, la « *manducatio spiritualis* » (non sacramentalis) nécessaire. Pierre de Tarant. : « Pour mieux obtenir son salut » (Lechner, Richard, 215 ; cf. encore Klodnicki, De necessitate Eucharistiæ : Div. Thom., 1920, 57-70). S. Thomas enseigne que la parole du Christ s'adresse aux adultes et non aux enfants, mais qu'à ces derniers, quand ils ont assez de raison pour honorer le sacrement, on *peut* leur donner la communion (S. th., 3, 80, 9).

Pour ce qui est des *adultes*, on exige de tous, d'abord le désir du sacrement et, s'ils en ont la possibilité, la réception réelle (S. th., 3, 80, 11 ; cf. 73, 3). Le Concile de Trente adopte le point de vue de S. Thomas tout en remarquant expressément qu'il ne veut pas blâmer l'époque antérieure des Pères, qui connaissait une autre pratique (S. 21, c. 4 : Denz., 933). Comme S. Thomas exige des adultes le désir de l'Eucharistie, on pourrait se demander si tout au moins ce désir n'est pas absolument nécessaire au salut. *Pesch* répond que personne ne peut être tenu de désirer comme nécessaire ce qui en soi n'est pas nécessaire ; il remarque cependant que, pour tous les fidèles, est déjà inclus dans le baptême, qui contient la résolution de réaliser l'état chrétien, un certain « vœu » de l'Eucharistie et que c'est dans ce sens qu'on doit expliquer la déclaration de S. Thomas (6, 367).

D'après *Nicolussi* : « L'Eucharistie n'est pas seulement nécessaire pour la conservation de la grâce (de l'état chrétien), mais encore, « du moins en désir », pour obtenir la grâce

du baptême » (Loc cit., 173). Lutz le combat dans la Rev. d'Innsb., 1919, 235-268 (Cf. Koch dans la Rev. de Tubingue, 1919, t. 4). Il pense que « les Pères de l'Église ont jugé avec beaucoup plus d'accord et ordinairement beaucoup plus de sévérité que les théologiens du Moyen-Age, les théologiens tridentins et les théologiens posttridentins jusqu'à nos jours » (P. 474). Pour ce qui est de Jean, 6, 52 sq., la question, nous semble-t-il, se pose ainsi : Dans tout l'Évangile on exige en général la foi à la divinité du Christ. Il est le Logos-Dieu et par conséquent la Vérité ; il a des paroles de vie éternelle. Par suite, le disciple doit faire entrer dans sa foi tout ce qu'il dit, même « les dures paroles » de l'Eucharistie. Or « beaucoup de disciples refusèrent de la faire : ils ne voulaient pas manger la nourriture eucharistique et manifestèrent par là leur incrédulité. C'est pourquoi ils furent perdus. Il est question de la nécessité absolue de la *foi* pour le salut. Cette foi est au premier plan dans toute la controverse, de même que, dans tout l'Évangile, la foi christologique et l'incrédulité s'opposent. Ainsi s'explique harmonieusement la conclusion de la controverse. Les vrais disciples ne disent pas qu'ils veulent « manger », mais tout d'abord qu'ils « croient ». « Seigneur, à qui irions-nous, vous avez les paroles de la vie éternelle. Et nous croyons et nous savons que vous êtes le Christ, le Fils de Dieu ». Or que Jésus, dans cette prestation ou ce refus *libre* de la foi, n'ait envisagé que les adultes qui en sont capables, cela ne peut pas être mis en doute un seul instant, surtout d'après l'évangile de S. Jean (Cf. t. 1^{er}, § 84).

Le précepte divin concernant la réception de l'Eucharistie est accompli même quand on ne communie que sous une seule espèce.

Le Concile de Trente fut obligé de légitimer l'usage, qui s'était introduit peu à peu depuis le 12^{ème} siècle, de ne communier que sous une seule espèce, parce que les Réformateurs, comme auparavant les hussites, et surtout les utraquistes et les calixtins, considéraient la communion dans ces conditions comme insuffisante et illicite. Le Concile définit : « Si quelqu'un dit que tous les fidèles et chacun en particulier sont obligés, en vertu d'un précepte divin ou par suite d'une nécessité de recevoir les deux espèces du sacrement de l'Eucharistie, qu'il soit anathème. » (S. 21, Can. 1 : Denz., 934 : cf. Can. 2 et 3). Les exigences des hussites avaient déjà été repoussées par le Concile de Constance qui invoqua des motifs pratiques (*ad vitandum aliqua pericula et scandala*) et des motifs dogmatiques (*L'ensemble* du corps et du sang du Christ est véritablement contenu aussi bien sous l'apparence du pain, que sous l'apparence du vin). Il ajoutait que seul le prêtre célébrant doit recevoir le sacrement sous les deux espèces et non les laïcs (Denz., 626). Le Concile de Trente (can. 2) assimile, sur ce point, les prêtres non célébrants aux laïcs.

La **preuve** se trouve dans la *totalité* du Christ sous chaque espèce, que nous avons déjà prouvée (Cf. plus haut, § 181). Il en résulte qu'il est permis et qu'il suffit de recevoir l'Eucharistie sous une seule espèce.

On pourrait se référer ici à Jean, 6, 52-60, où il est expressément question de manger la chair de la même manière qu'il est question de boire le sang. Seulement les adversaires ne veulent absolument pas rapporter cette péricope à l'Eucharistie. Même quand on y voit, avec les catholiques, la promesse de l'Eucharistie, on doit avouer que le Christ, en disant

qu'il faut boire son sang, veut seulement indiquer la *vérité* de la réception et non donner plus d'extension à son assertion (Cf. 6, 52, 58, 59).

Les adversaires insistent sur la parole : « Buvez-en tous » et ensuite : « Faites ceci en mémoire de moi. » Ces dernières paroles ordonnent la réitération de la Cène, mais n'indiquent pas la manière dont doit s'administrer la communion. Le droit de boire au calice appartient tout d'abord aux Apôtres que le Christ en ce moment institue les prêtres de la Nouvelle Alliance et à qui il confie son sacrifice.

Le rite d'administration. Jusque vers 1250 on communiait pendant la messe et généralement sous les deux espèces. A côté existait pour certains cas (cf. plus haut p. 338), au moins depuis 400, la coutume de communier, soit sous l'espèce du pain, soit sous l'espèce du vin (Héfélé, 3, 1061). Les enfants recevaient un mélange des deux espèces. Cet usage de l'« intinctio panis » [tremper le pain] dans le précieux sang prit naissance au 7^{ème} siècle, même pour les adultes, et dura jusqu'au 11^{ème} siècle ; mais il fut combattu par des auteurs ecclésiastiques, parce que c'était la communion dite « de Judas » (Jean, 13, 26 sq.). Les Grecs, d'après les reproches d'Humbert (+ 1061), venaient d'adopter cette coutume ; ils trempent le pain dans le vin après la consécration et reçoivent l'un et l'autre avec une cuiller. Rome a permis aux Arméniens de conserver l'antique usage qui consiste à tremper la grande hostie dans le calice avant la fraction, après quoi elle est fractionnée et mise dans la bouche par la main du prêtre. A partir du 9^{ème} siècle, s'établit la coutume de verser dans un calice contenant du vin ordinaire quelques gouttes de vin consacré et de le distribuer au peuple. S. Bernard lui-même (+ 1153) connaît cet usage (Ep. 69, 2).

Synthèse. La communion sous les deux espèces fut en usage jusque vers 1250 ; cependant ce ne fut jamais d'une manière *absolue et exclusive*. Cf. à ce sujet l'article très complet : « Communion euchar. » dans le *Dict. théol.*, 3, 480-574.

Les utraquistes disparurent peu à peu. Plus tard la communion avec le calice ne subsista plus que comme un privilège pour le diacre et le sous-diacre à la messe du Pape et pour des princes temporels, par ex. les rois de France. Au sujet des négociations extraordinairement longues et sérieuses du Concile de Trente concernant la concession du calice, cf. *Ehsses, Concilium Tridentinum*, 8 (1919), 529-909.

Fréquence. La fréquence, elle aussi, a beaucoup varié, comme on s'en rendra compte par l'aperçu suivant :

1. Pendant les deux premiers siècles, il n'y a pas de document certain en faveur d'une communion *quotidienne*. Des textes comme 1 Cor., 11, 20 sq. ; Act. Ap., 2, 42, sont trop généraux ; d'autres parlent d'une célébration dominicale (1 Cor., 16, 2 ; Act. Ap., 20, 7 ; Didachè, 14, 1). Avec ces textes concorde la lettre connue de Plinie qui parle d'une réunion des chrétiens, un jour fixe (*stato die*). Il en est de même de S. Justin (Apol., 1, 67), d'après lequel les chrétiens viennent le dimanche de la ville et de la campagne et se réunissent en un lieu pour célébrer l'Eucharistie.

2. Au 3^{ème} siècle, il y a des témoignages en faveur d'une célébration même les jours de semaine ; d'après Tertullien, on célèbre l'Eucharistie les jours de jeûne, « jours de station » (mercredi et vendredi ; De orat., 19 ; cf. de cor. mil., 3) et même tous les jours (De idol., 7). S. Cyprien écrit : « nous demandons que ce pain nous soit donné chaque jour ; car notre

vie est dans le Christ, et l'Eucharistie est notre nourriture quotidienne » (De orat. dom., 18). Pour L'Égypte, nous avons le témoignage de Clément d'Alex. (Quis dives, 23) et d'Origène (In Gen. Hom., 10 : M. 12, 218) ; pour l'Asie Mineure, celui de S. Basile (quatre fois la semaine : Ep. 93 : M. 32, 484 sq.) ; pour l'Espagne et Rome, celui de S. Jérôme Ep. 71, 6) et encore une fois pour Rome (Ep. 48, 15) ; pour l'Italie supérieure, celui de S. Ambroise (De bened. Patr., 9, 38) ; pour la Gaule, celui de Cassien (Inst., 6, 8). Ici on parlait souvent de la notion du « pain quotidien » dans le « Notre Père », ainsi que de Jean, 6, 34 : « Seigneur, donnez toujours de ce pain. » Cependant même là il y avait des différences. En Orient, on ne célébrait les saints mystères, en dehors du dimanche, que quelques jours dans la semaine. S. Jean Chrysostome semble attester une célébration quotidienne, mais il dit aussi que plusieurs ne communiaient qu'une fois l'an, d'autres seulement deux fois, mais d'autres, il est vrai, plus souvent (In Hebr. hom., 17, 4). Il apprécie beaucoup ceux qui viennent avec une « conscience pure » et dit : « Ceux qui sont ainsi disposés doivent toujours venir ; ceux qui ne le sont pas ne doivent même pas venir une fois. C'est aussi le point de vue de S. Augustin. Lui aussi connaît une grande variété (quotidie, certis diebus. Sabbato et dominico, dominico tantum) (Ep. 54, 2 ; cf. In Joan., 26, 15) ; sa recommandation est celle-ci : tous les jours, mais avec une conscience pure (Sermo 227 ; cf. Sermo 57, 7 ; 58, 5, etc.). Les monastères connaissaient l'usage de la communion quotidienne, bien que là encore elle fût assez souvent peu recommandée et qu'on y apportât peu de zèle ; chez les ermites, l'éloignement des églises était un empêchement (*Schiewitz*, Le monachisme occidental, 1 (1904), 316-330). Gennadius (vers 500) écrit : « Je ne blâme ni ne loue la communion quotidienne, mais je conseille et j'exhorte de communier tous les dimanches, pourvu que l'âme soit sans affection au péché » (De eccl. Dogm., 23 : M. 42, 1217). Il recommande la communion hebdomadaire au moins aux fervents. De même Cassien. S. Leon 1^{er} suppose la communion pascale générale. Des conciles gaulois des 5^{ème} et 6^{ème} siècles l'exigent aux trois principales fêtes. En raison de la sévérité de la pénitence publique, on ajournait souvent cette pénitence même avec l'autorisation de l'Église jusqu'à la mort ou la vieillesse ; en attendant, on pratiquait la pénitence privée, personnelle et non sacramentelle, et l'on communiait selon le jugement de sa propre conscience. Il se produisait alors, au témoignage de S. Augustin, de S. Césaire d'Arles, etc., beaucoup de communions indignes, surtout à cause des péchés d'impureté qu'on continuait de commettre sans se corriger (Cf. Poschmann, La pénitence eccl. en Occident, 242 et 312). *Brown* écrit dans la *Rev. de Tubingue*, 1921 (La communion dans l'Église gauloise au temps des Mérovingiens et des Carolingiens) « que la communion soit nécessaire pour la conduite de la vie morale, cela est à peine affirmé ». On ne lit jamais « que les solitaires et les reclus qui se faisaient murer aient reçu la communion ou qu'ils en aient eu le désir » (46). Au sujet de la communion des enfants, on n'a à peu près aucun renseignement du 5^{ème} au 9^{ème} siècle (150). On prie beaucoup et longtemps, mais devant les images des saints et les reliques. Hugues de Saint-Victor juge comme son temps au sujet de la nécessité de l'Eucharistie (De sacr., 2, 8, 5). Mais « *contemptor* est damnabilis », dit-il avec S. Augustin. S. Thomas répète aussi cette phrase (S. th., 3, 80, 10).

La *Scolastique* contribua puissamment à promouvoir la spéculation eucharistique, mais recula pratiquement devant la réception en s'appuyant sur le principe que la réception de l'Eucharistie « doit se régler d'après la dignité de chacun et la perfection qu'il a déjà

atteinte » (Hoffmann, 170). C'était manifestement une conception trop rigoureuse. « On obtient plus de fruit, à mon avis », dit S. Bonaventure, par *une seule* messe ou une seule communion avec une bonne préparation que par plusieurs quand on ne s'y est pas disposé soigneusement » (Kattum, 135).

La réception de l'Eucharistie fut *intensifiée* après le Concile de Trente. Mais auparavant déjà, les mystiques (Tauler, Suso), ainsi que S. Vincent Ferrier, Savonarole, etc., avaient beaucoup contribué à ranimer le zèle eucharistique. Cependant la part principale dans cette renaissance, pour la théorie comme pour la pratique, revient à l'Ordre des Jésuites. On pourrait nommer encore ici S. Philippe Néri et quelques autres (Dict. théol., 3, 527 sq.).

La *raison dogmatique* de la fréquence de la communion réside dans le but particulier de l'Eucharistie qui est un aliment de l'âme, une nourriture spirituelle dont les fidèles ont toujours de nouveau besoin. Cf. Concile de Florence, plus haut p. 356.

Les *Jansénistes* troublèrent ce développement avec leur dur rigorisme et combattirent longtemps et violemment la pratique des Jésuites. Innocent XI, dans un décret du 12 février 1679 qui se réclamait du Concile de Trente, lequel désirait que les fidèles communient toutes les fois qu'ils entendent la messe (Denz., 944), déclara cette pratique légitime. (Denz., 1147). Il est vrai qu'il condamne aussi le laxisme concernant la préparation (Denz., 1206). La théologie morale examine la suite de l'évolution jusqu'au décret de Pie X du 20 décembre 1905 ; ce décret recommande avec insistance la communion fréquente avec des exigences raisonnables pour les dispositions à apporter : « en sorte que nul, s'il est en état de grâce et s'il s'approche de la sainte Table avec une intention droite, ne puisse en être écarté » (Denz., 1985). C. J. C., 863.

La *conservation* de la sainte Eucharistie se fit à partir du 4^{ème} siècle – au sujet de l'époque précédente on ne peut rien dire - dans des locaux adjacents à l'église (pastophorium, sacarium, secretarium, sacristie). Vers l'an 1000, c'était déjà la coutume de la conserver dans l'église même, dans de petites armoires (armariola) adossées au mur, qui devinrent plus tard les tabernacles, et dans des pyxides en forme de colombe, suspendues *au-dessus* de l'autel. Mais comme des gens mal intentionnés pouvaient facilement ouvrir et dérober ces pyxides, elles furent interdites par des conciles et l'usage de nos tabernacles actuels, fermés à clef, s'implanta surtout à partir du 16^{ème} siècle. On reconnaît comme *but* de la conservation l'administration du viatique en cas de nécessité et la messe des présanctifiés.

Au sujet de *l'Eucharistie dans l'art chrétien antique*, l'ouvrage monumental de Wilpert que nous avons cité dans le premier volume (p. 461) parle (1, 356 sq.) du sacrifice de Melchisédech comme symbole courant du sacrifice de la messe et établit (2, 535) que, depuis l'an 1000 environ, on représentait en image une messe (celle du Pape S. Clément 1^{er}). A l'époque des catacombes, on unissait souvent le baptême et l'Eucharistie comme sacrements d'initiation (loc. cit. 1, 6 ; cf. aussi 2, c. 2, § 3). On considérait comme symboles de l'Eucharistie le miracle de la manne, celui de Cana et celui de la multiplication des pains.

Transition. Nous passons maintenant au sacrifice de la messe ; nous diviserons la matière de la façon suivante : le sacrifice en général, le sacrifice de la messe dont nous étudierons la réalité, l'essence et les effets.

3. L'Eucharistie en tant que sacrifice

A consulter, outre les ouvrages cités plus haut : *S. Thomas*, S. th., 3, 83. *Grégoire de Valence*, De sacrosancto missæ sacrificio (Ingolst., 1580). *Bellarmin*, Disput. de contr. : De sacrificio missæ. *Suarez*, disp. 73 sq. *De Lugo*, disp. 19 sq. *Tanner*, De ss missæ sacrificio (Ingolst., 1620). *Pasqualigo*, De sacrificio N. L. (Lugd., 1662). *Tournely*, p. 8. *Benoit XIV*, De ss. missæ sacrificio (*Migne*, Curs. compl., 23). *Bécan*, De triplici sacrificio naturæ, legis, gratiæ (Lugd., 1631). *Knabenbauer*, Comm. in proph. minor., 2 (1886) 430 sq. *Gihr*, Le sacrifice de la messe (16^e éd., 1919). *Stentrub*, De sacrificio missæ (1899). *Cabrol*, Origines liturgiques (1906), Le livre de la prière antique (4^e éd., 1900). *Duchesne*, Origines du culte chrétien (4^e éd., 1910). *Many*, Prælectiones de Missa (1903). *Grimal*, Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. Jésus-Christ (1908). *Semeria*, La messa nella sua storia e nei suoi simboli (3^e éd., 1906). *Bamstark*, Liturgia romana e liturgia de l'Esarcato. *Gavin*, The sacrifice of the Mass (1903). *Blein*, Le sacrifice de l'Eucharistie d'après S. Augustin (1906). *Hoonacker*, Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux (1894). *Ehse*, Concil. Trid., 7 (1919), 722-970. *Batiffol*, Leçons sur la messe (5^e éd., 1919). *Simons*, Le sacrifice de la Loi nouvelle (1918). *M. de la Taille*, *Mysterium fidei* (1922). Esquisse du mystère de la foi (1924). *M Lepin*, L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours (1926). *Semaine d'Ethnologie religieuse*. Compte rendu de la 3^e session tenue à Tilburg., 6-14 septembre 1922. - Protestants et hérétiques : *Harold M. Wiener*, The altars of the old Testament (Leipzig, 1927). *Loisy*, Essai historique sur le sacrifice (1920).

§ 186. Le sacrifice en général

Sacrifice et sacrement. L'Eucharistie est, d'après la doctrine du Concile de Trente, non seulement le plus sublime *sacrement*, mais encore en même temps le *sacrifice* perpétuel et véritable de la Nouvelle Alliance.

« Ce sacrement, dit *S. Thomas*, est en même temps sacrifice et sacrement : sacrifice en tant qu'il est offert, sacrement en tant qu'il est consommé » (S. th., 3, 79, 5). Quand le Seigneur institua l'Eucharistie comme sacrement, il la destina aussi par lui-même à être un sacrifice. Il est, par conséquent, impossible de produire l'Eucharistie sans la produire dans son double caractère.

Or le sacrement et le sacrifice diffèrent dans leur *but*. Le sacrifice est destiné à *honorer Dieu*, le sacrement, par contre, est destiné à *sanctifier l'homme*. Le sacrifice est offert, le sacrement est reçu. Le sacrifice sert à exprimer en commun les sentiments religieux et cultuels de plusieurs, le sacrement est un don de grâce appliqué à chacun en particulier.

Une autre différence se trouve dans le *mode d'être*. L'Eucharistie, en tant que sacrifice, en tant qu'acte du culte, est de sa nature transitoire (transiens) ; en tant que sacrement elle est une réalité durable (res permanens). Ce n'est que pendant sa production que l'Eucharistie est un sacrifice, elle ne l'est pas en dehors de cet acte et ne l'est pas après ; mais en dehors de cet acte, elle est encore un sacrement. La présence réelle dans l'ostensoir est sacramentelle et non sacrificale. *P. Wernle* (La foi évangélique d'après les Réformateurs (1919), 110 sq.) dit au sujet de la position de Calvin en face du sacrifice de la messe : « Calvin doit avouer que le nouveau Testament connaît la langue sacrificielle non

seulement en général, mais encore d'une manière spéciale en union avec l'Eucharistie. Il touche ainsi, sans s'en rendre compte, aux racines de la pensée du sacrifice de la messe. » Il appelle la polémique de Calvin « délicate et distinguée ». Pourtant, plusieurs lignes auparavant, il raconte que pour lui la messe est une « erreur pestilentielle » et le « comble de l'abomination ». Wernle répète après lui : « Sacrement et sacrifice sont en somme des *antinomies*. Comment l'un peut-il signifier en même temps l'autre ? » Wernle semble ignorer même dans la vie ordinaire, on parle et on peut parler de deux aspects d'une même chose ».

Origine du sacrifice. Le sacrifice (*sacrificium*, *sacra facere*) est, d'après la conception générale de l'humanité religieuse, un *acte cultuel*, par lequel la divinité à laquelle il est dédié reçoit un honneur. Ce n'est qu'à Dieu qu'on offre un sacrifice. Cet acte cultuel est aussi ancien que la *religion* dont il est l'expression réelle.

On peut l'observer non seulement dans son développement riche et multiple chez les Juifs, mais encore chez tous les peuples *païens*. Partout le sacrifice a une grande importance religieuse, quels qu'en soient les rites et les modes extérieurs. Son union étroite avec la religion nous autorise à admettre qu'il est *né* avec elle. Or, d'après la conception catholique, la religion est née sous l'influence surnaturelle de la révélation divine. Le sacrifice doit donc, d'une manière ou d'une autre, être ramené à une ordonnance divine. « *Natura duce aut etiam ipso Deo auctore* »), dit de la Taille, p. 6.

On rencontre déjà les traces du sacrifice dans le *paradis terrestre*. Se rattachant à S. Augustin, S. Thomas dit que « le sacrifice extérieur est un signe du sacrifice invisible par lequel on se soumet avec obéissance à Dieu avec tout ce qu'on a » (In Ep. ad Rom., c. 12, lect., 1). Dieu établit un tel signe de soumission intérieure dans la défense de toucher aux fruits de l'arbre de la science (Gen., 2, 17). C'était un autel sacrificiel élevé par Dieu lui-même et sur lequel nos premiers parents devaient offrir le sacrifice intérieur de leur volonté. Dans l'autre arbre du paradis terrestre, l'arbre de vie, les Pères ont déjà vu une image de l'Eucharistie et on est en droit de le désigner comme un repas sacrificiel, comme il y en eut plus tard dans toutes les religions, chez les Juifs comme chez les païens. Ce sacrifice exprime symboliquement le *but* dernier du sacrifice : la participation à l'essence et à la vie de Dieu même.

Nous aurions donc déjà, établi ainsi au paradis terrestre, deux éléments très importants du sacrifice : 1° La reconnaissance exprimée extérieurement et symboliquement de la souveraine majesté de Dieu ; 2° La participation à la vie de la divinité par un repas symbolique. Un autre élément s'ajoute après la chute : 3° La pensée de l'expiation.

Les sacrifices mosaïques. Ils ont un rituel sacrificiel très riche. Dans tous les sacrifices juifs, il faut distinguer le *don offert*, l'*offrande*, le *but* et le *prêtre*.

Le *don offert* était un objet extérieur et matériel pris dans les biens de celui qui offrait le sacrifice. D'après le don offert, les sacrifices se divisaient en sacrifices *sanglants* et *non sanglants*. L'*offrande* avait pour but de présenter à Dieu le don offert, d'une manière rituelle. L'*offrande variait* selon le caractère particulier du sacrifice et la nature particulière du don offert. Les sacrifices sanglants consistaient dans l'immolation d'animaux (bœufs, agneaux, oiseaux). Les sacrifices non sanglants (*minchâ*, *θυσία*, *oblato*, *munus*)

consistaient dans l'offrande d'aliments, de céréales, de farine, de vin (libamen, libamentum). Ils étaient tantôt indépendants, tantôt une contribution à l'holocauste ou aux sacrifices pacifiques. D'après le *but du sacrifice*, ou l'intention du sacrificateur, on distinguait l'holocauste, le sacrifice pour les péchés, le sacrifice d'expiation et le sacrifice pacifique. Le sacrifice pacifique était une oblation et avait pour but, avec l'holocauste, l'adoration de Dieu et la communication avec lui ; les deux autres étaient des sacrifices expiatoires. Le *sacrificateur* était le « prêtre », lequel cependant avait comme aides les lévites. Depuis Moïse, s'applique ce principe : « Personne ne prend de lui-même l'honneur (du sacerdoce), mais seulement celui qui est appelé par Dieu pour cela comme Aaron » (Hébr., 5, 4). Une entreprise sur les droits du prêtre, même de la part d'un roi (Osias), était considéré comme un crime effroyable (2 Par., 26, 18-21). Le lieu du *sacrifice* était, dans le mosaïsme, l'autel.

Le sacrifice dans le Nouveau Testament. A la place des *nombreux* sacrifices imparfaits de l'Ancienne Alliance, la Nouvelle Alliance connaît un sacrifice *unique* et *parfait*, qui remplit toutes les intentions et tous les buts des anciens sacrifices, dans une seule action : le sacrifice de la Croix accompli par le Grand-Prêtre éternel, le Christ, par l'offrande de sa vie à Dieu, afin de reconnaître parfaitement sa volonté et d'expier parfaitement le péché des hommes (§ 101).

L'idée du sacrifice chez les Pères et Théologiens.

S. *Augustin* donne cette brève définition : « Le sacrifice est donc un sacrement, c'est-à-dire un signe sacré et visible de l'invisible sacrifice » (Civ., 10, 5). Il distingue deux éléments dans le sacrifice, un élément extérieur, le signe, et un élément intérieur invisible, l'abandon obéissant à Dieu. La chose et l'intention constituent le sacrifice. C'est sur le dernier élément qu'il insiste : « Le vrai sacrifice est la miséricorde » ou l'amour du prochain. Mais la miséricorde elle-même n'a pas en soi cette qualité, mais seulement en tant qu'elle est rapportée à Dieu notre fin dernière. « Est un vrai sacrifice toute œuvre accomplie pour nous unir à Dieu dans une société sainte (ut sancta societate inhæreamus Deo) ; car cette œuvre est en relation avec cette fin par laquelle nous pouvons être vraiment heureux » (Civ., 10, 6). « Examinons, en effet, comment il (le prophète) dit, dans une seule phrase, que Dieu ne veut pas de sacrifice et qu'il veut un sacrifice. Il ne veut donc pas le sacrifice d'une bête immolée, mais il veut le sacrifice d'un cœur contrit » (Civ., 10, 5). Le sacrifice de S. Augustin est le sacrifice personnel : Ne cherche pas de victime, « tu as en toi de quoi immoler à Dieu » (Enarr. in Ps. 50, 21). « Personne n'est assez insensé pour croire que Dieu a besoin des sacrifices... il n'a pas même besoin de la justice de l'homme ; le véritable culte rendu à Dieu procure de l'avantage à l'homme, mais pas à Dieu » (Civ., 10, 6).

S. *Thomas* (S. th., 2, 2, 85, 3) se rattache à S. Augustin. Il cherche, en considérant tous les sacrifices, les sacrifices sanglants comme les sacrifices non sanglants, à se faire une notion du sacrifice en général et dit : « On appelle sacrifice toute action par laquelle quelque chose se fait au sujet des choses offertes à Dieu (quando circa res Deo oblatas aliquid fit), ainsi quand on tuait et brûlait les bêtes, ou bien quand on rompt, bénit et mange le pain. C'est déjà ce qu'indique le nom : « C'est d'ailleurs ce que le mot indique ; car on dit

sacrifice, parce que l'on fait quelque chose de sacré. » Comme *but* du sacrifice S. Thomas indique : « On dit, à proprement parler, qu'il y a sacrifice quand quelque chose se fait pour l'honneur de Dieu... afin de l'apaiser. » (S. th., 3, 48, 3). En un autre endroit, il indique trois buts : « Rémission des péchés », « conservation dans la grâce » et, comme S. Augustin, l'« union parfaite avec Dieu » (S. th., 3, 22, 2). Du sacrifice, S. Thomas distingue l'oblation dans laquelle rien de rituel ne se fait, comme l'offrande de « deniers ou des pains sur l'autel, sans leur faire éprouver aucune altération » (S. th., 2, 2, 85, 3 ad 3).

Les théologiens *posttridentins* se trouvèrent forcés par la polémique protestante d'étudier à fond la notion de sacrifice. On donne généralement comme *définition d'école* la définition qui s'inspire de S. Robert Bellarmin, le vaillant défenseur du sacrifice de la messe, et qui fut établie par Franzelin : Le sacrifice est une offrande visible, présentée à Dieu seul, par un ministre légitime, au moyen d'une destruction ou d'un changement, pour le reconnaître et l'honorer comme le souverain Seigneur, pour l'apaiser et entrer avec lui en communion de vie. « Oblatio soli Deo facta per realem vel moraliter æquivalentem destructionem, legitime instituta ad protestationem supremæ majestatis ac dominii Dei in vitam et mortem atque ad manifestandam agnitionem absolutæ dependentiæ omnium a Deo simulque reatus hominis lapsi. » (*Franzelin*, thes. 2 in fine).

Au Dieu absolu on ne peut, à proprement parler, rien offrir, rien donner et rien faire passer en sa possession : toute la création lui appartient (1 Cor., 10, 26). Mais, dans la mesure ou sa bonté nous fait participer à sa création (Gen., 1, 29 sq.), nous sommes *par là même* en état de prendre, pour ainsi dire, dans ce qui nous appartient pour le lui offrir. Que cela doive toujours se faire par une destruction on ne peut pas l'établir d'une manière plausible. L'Omniscient connaît nos intentions les plus intimes dans nos offrandes, il n'a pas besoin de le deviner par la manière dont nous les présentons. Il serait impossible également de dire que Dieu prend plaisir à cette destruction de la vie et de la nature. Cela est contraire à la notion chrétienne de Dieu ; l'Écriture et les Pères, surtout les *Apologues*, le nient énergiquement en face des sacrifices païens et juifs. Que le sens religieux des hommes exige absolument une destruction du don offert, et voie dans cette destruction l'acte essentiel de son abandon à Dieu, cela non plus ne peut pas se prouver. Sans doute il est conforme à la manifestation sensible et spirituelle de leur religion, d'offrir leur don à Dieu dans une cérémonie rituelle, mais cette cérémonie n'a pas besoin d'inclure une destruction. Les libations sacrificales, les pains de propitiation, les repas sacrés, l'encensement liturgique ne comprenaient pas l'élément de destruction, pas plus que son « équivalent ». Et dans les sacrifices sanglants, l'action de tuer les bêtes était la préparation éloignée du sacrifice, ce n'était pas le sacrifice lui-même. Le Dieu des vivants ne prend pas plaisir à la mort (Sag., I, 13 sq.). Les Prophètes n'avaient pas beaucoup d'estime pour les immolations sanglantes : « Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des animaux engraisés, je ne prends pas plaisir au sang des taureaux, des brebis et des boucs » (Is., 1, 11 ; cf. Os., 6, 6 ; Jér., 6, 20 ; 7, 22. Ps. 39, 7 sq. ; 49, 9 sq.). S'il fallait voir dans l'égorgeement sanglant l'essence du sacrifice et, si l'on veut, l'idée d'expiation de l'Ancien Testament, les Prophètes, qui voulaient précisément réconcilier le peuple avec Dieu, n'auraient pas eu le droit d'user de ce langage. Et pourtant ils repoussent ces sacrifices et insistent sur ce qui est essentiel pour tous les temps : le sentiment d'obéissance. On s'est trop appuyé, pour construire des « théories de

sacrifice », sur les sacrifices de l'Ancien Testament, au lieu de les prendre pour ce qu'ils sont, c.-à-d. des sacrifices imparfaits. On ne trouvera pas de doctrine du sacrifice, de « notion du sacrifice » précise, dans le mosaïsme, malgré la richesse de son rituel. Ce qu'on veut dans le sacrifice, en général, c'est honorer Dieu et s'assurer sa faveur et la communauté de vie avec lui.

Jésus juge comme les Prophètes. « Je veux la miséricorde (la charité) et non le sacrifice » (Math., 9, 13 ; 12, 7 ; cf. Os., 6, 6). « Aimer son prochain comme soi-même, c'est plus que tous les holocaustes et tous les sacrifices » (Marc, 12, 33). Les *Pères* mettent souvent en parallèle les sacrifices juifs et les sacrifices païens. En fait, ils s'en distinguaient à peine extérieurement. D'après *S. Thomas*, Dieu exigea les sacrifices des Juifs pour les préserver par là de l'idolâtrie, c.-à-d. afin qu'ils n'en offrent pas aux idoles (*S. th.*, 1, 2, 101, 3). Le Christ est l'achèvement de l'Ancienne Alliance à *tout égard*. Or le Christ offre son sacrifice à son Père comme un acte d'obéissance et d'amour envers lui (*Jean*, 10, 17 ; 15, 13) et non comme l'anéantissement de sa vie. « Personne ne m'arrache ma vie, mais je la donne de moi-même » (*Jean*, 10, 18). Il s'est offert à Dieu par l'Esprit éternel (*Héb.*, 9, 14). Et *S. Paul* lui-même présente l'acte rédempteur du Christ comme une obéissance jusqu'à la mort, mais non comme une simple destruction de vie (*Rom.*, 5, 15-21, et *Phil.*, 2, 5-11).

D'après l'*Écriture*, on ne peut pas trouver l'essentiel du sacrifice précisément dans la destruction de la victime ; quand elle a lieu, c'est l'introduction (la préparation) du sacrifice et l'un des nombreux modes d'oblation, lesquels varient selon la nature des dons offerts. Le don matériel lui-même n'est pas l'essentiel ; c'est plutôt un moyen d'exprimer symboliquement l'intention interne qu'on a en sacrifiant, et ce n'est que de cette *manière* qu'il appartient au sacrifice, mais il est logiquement sans importance, bien plus, il déplaît à Dieu, quand sa forme, l'intention, fait défaut. L'intention sacrificale elle-même est l'intention d'adorer Dieu et de s'abandonner à lui, d'une part ; de se réconcilier avec Dieu et d'expié ses fautes, d'autre part. *Peil* a eu le mérite particulier, dans son ouvrage sur la notion de sacrifice, de faire passer l'intention sacrificale avant le don et surtout la « destruction » du don, bien que sans don extérieur on ne puisse pas parler de sacrifice. Cf. *Peil* : *Jesu Opferhandlung und die Eucharistie* (Le sacrifice de Jésus et l'Eucharistie) (3^e éd., 1913). Avec plus d'énergie encore et de bonheur, *ten Hompel* a fait ressortir dernièrement cette pensée, en concevant le sacrifice comme un abandon personnel de la volonté libre à Dieu. Il est vrai qu'il n'a pas pu débarrasser entièrement sa théorie de l'idée de destruction. *Kramp* a mieux réussi. Dans son ouvrage (*Messe liturgie u. Gottesreich, Liturgie de la messe et royaume de Dieu*, 1921) il revient, en passant par les conceptions sacrificales de la liturgie romaine de la messe, à l'Écriture, aux Pères et à la Scolastique. Quant aux « innombrables théories de destruction des posttridentins », qui apparaissent pour la première fois chez Melchior Cano (+ 1560) et Vasquez (+ 1604), il les déclare inacceptables et les rejette purement et simplement.

§ 187. Réalité du sacrifice de la messe

THÈSE. A la messe, on offre à Dieu un sacrifice véritable et proprement dit, institué par le Christ. De foi.

Explication. Le Concile de Trente consacra à la doctrine du sacrifice de la messe, que les protestants combattaient avec une particulière violence, une session spéciale (S. 22), avec neuf chapitres doctrinaux et autant de canons. Ses deux premiers Canons sont formulés ainsi : « Si quelqu'un dit qu'à la messe on n'offre pas à Dieu un *sacrifice véritable et proprement dit* ; ou qu'offrir n'est autre chose que de nous donner Jésus-Christ à manger : qu'il soit anathème ». Et plus loin : « Si quelqu'un dit que par ces paroles : Faites ceci en mémoire de moi, le Christ n'a pas institué ses Apôtres prêtres ou bien n'a pas ordonné qu'eux-mêmes et d'autres prêtres offrent son corps et son sang, qu'il soit anathème ». Dans le troisième Canon est défini le caractère propitiatoire du sacrifice de la messe (Denz., 948-950). Il est donc défini que la messe est un sacrifice, ensuite que c'est le corps et le sang du Christ qui sont l'offrande objective, et que ce ne sont donc pas les actes subjectifs de ceux qui offrent (Cf. aussi c. 1 : Denz., 938).

L'Église avait déjà condamné auparavant l'opinion de *Wiclef*, d'après lequel le sacrifice de la messe n'est pas fondé sur la Bible (Denz., 585). S. Thomas explique théologiquement le mot « messe » : « D'où est venu le nom de messe ; parce que le prêtre envoie (mittit) par les anges ses prières à Dieu, comme le peuple les envoie par le prêtre ; ou bien encore parce que le Christ est l'hostie qui nous a été envoyée (missa) par Dieu » (S. th., 3, 83, 4 ad 9). Aujourd'hui on explique généralement ce mot historiquement par le rite final antique du renvoi (missio, missa) des fidèles après la célébration eucharistique (Ite missa est).

Preuve. Le Concile allègue d'abord les *figures* et les *prophéties*. « Melchisédech, roi de Salem, offrait le pain et le vin ; il était, en effet, prêtre du Dieu Très-Haut. » (Gen., 14, 18 sq.). La proposition explicative prouve qu'il offrait un sacrifice et ne se contentait pas de préparer un repas. Le psaume 109 présente Melchisédech comme la figure du Messie ; mais, comme le fait d'ailleurs l'Écriture dans des cas semblables (cf. Hébr., 5, 6 ; 6, 20), il ne parle pas de l'offrande et ne signale que la personne sacerdotale.

S. Cyprien est le premier qui compare le Christ et Melchisédech, même par rapport à l'offrande du pain et du vin (Ep. 63, 4). Il est suivi par d'autres Pères, comme S. Léon 1^{er}, S. Jean Damascène. S. Cyprien avait à défendre contre les « aquariens » de son temps la *véritable matière* de l'Eucharistie. D'après le pseudo-Ambroise (De sacr., 4, 6, 27), la comparaison : « ... comme il vous a plu d'agréer les dons du juste Abel votre serviteur, le sacrifice d'Abraham notre patriarche, et celui que vous a offert votre grand-prêtre Melchisédech » avec le sacrifice de la messe, est fermement établie dans le Canon. On trouvera la bibliographie à propos de Melchisédech dans *Wutke*, Melchisédech, roi de Salem (1927).

Le Concile se réfère ensuite à Mal., 1, 10 sq. « Je ne prends aucun plaisir en vous (Juifs), dit Jahvé des armées, et je n'agréer plus aucun sacrifice de votre main. Car du levant au couchant mon nom est grand parmi les nations et en tout lieu on offre à mon nom de l'encens et un sacrifice, une oblation (minchâ) pure ; car grand est mon nom parmi les peuples, dit Jahvé des armées ».

Exégèse. Le Prophète doit, sur l'ordre de Dieu, rejeter les anciens sacrifices ; par contre, il promet un nouveau sacrifice des peuples. Ce sacrifice, malgré l'expression au temps présent, doit avoir lieu dans l'avenir messianique. C'est en vain que les protestants le

rapportent aux prosélytes ou aux Juifs de la diaspora. Les uns et les autres constituent un cercle trop restreint, des limites trop étroites pour le vaste horizon spirituel et religieux qu'évoque Malachie (Mal., 1, 11). On peut encore moins penser aux sacrifices des païens, car ils sont impurs (Mal., 1, 2 sq. ; 2, 11 sq. 1 Cor., 10, 20. La phrase ne peut s'appliquer, dans son contenu, qu'à l'avenir messianique (Cf. Is., 11, 9-12 ; 42, 1-7. Jér., 31, 31. Amos, 9, 12. Mich., 4, 1 sq. Soph., 3, 9. Act. Ap., 2, 7. Zach., 8, 20 sq. ; 9, 10. Ps. 21, 28). Cet avenir est vu par Malachie dans la « perspective prophétique » et, par suite, d'une manière *prochaine* (Cf. Is., 7, 14). Il n'y a pas de description détaillée de la pure Minchâ. Cependant c'est un sacrifice *objectif*, parce que *liturgique*, et non pas, comme le pensent les protestants, un sacrifice spirituel, car les expressions sacrificiales ne s'adaptent pas à un sacrifice spirituel. C'est une nouvelle Minchâ, une Minchâ liturgique, qui est opposée à l'ancienne.

Or l'*accomplissement* de l'ère messianique ne connaît que deux sacrifices, le sacrifice de la Croix et le sacrifice de la messe. Mais le sacrifice de la Croix n'eut lieu qu'à Jérusalem et peut à peine être appelé une Minchâ. Il ne reste donc que le sacrifice non sanglant de la messe. Si la prophétie de Malachie (Mal., 1, 11) ne s'est pas accomplie dans ce sacrifice, elle ne s'est pas du tout accomplie. En fait, la messe est *littéralement* le sacrifice des peuples, célébré en tout lieu, du levant au couchant. Binktrine examine de près ce passage de Malachie (Notion du sacrifice de la messe, 47-59) et conclut : « De l'ensemble des recherches il résulte que, par le grand sacrifice des peuples dans Malachie, il faut entendre un sacrifice extérieur, objectif, de l'ère messianique et que, par suite, l'exégèse nous autorise et même nous force à voir dans ce passage une prophétie du sacrifice du Nouveau Testament, de la sainte messe » (P. 59).

Un certain nombre de théologiens allèguent encore les *figures* de l'Ancien Testament, dans lesquelles se trouvaient des repas sacrificiaux (Ps. 21, 27-30), ainsi que les prophéties qui annoncent que Dieu choisira ses *prêtres* dans tous les peuples. Il faut, en effet, qu'à ce sacerdoce corresponde un *sacrifice* connu de tous les peuples (Is., 66, 18 sq. ; cf. 19, 19).

La preuve tirée des paroles de l'Institution. Jésus prit du pain, le bénit, rendit grâces, le rompit et le donna à manger à ses disciples en disant : Prenez et mangez, car ceci est mon corps qui a été livré pour vous (S. Paul : τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ; Luc : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον). Par ces paroles, le Seigneur désigne son corps comme un corps de *victime* pour les siens, qui représentent l'ensemble des fidèles ou même l'humanité entière. De même, il leur présente la coupe en déclarant que c'est son sang qui a été versé pour la rémission des péchés, par conséquent son *sang de victime* (Marc : αἷμα... τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν ; Matthieu : τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσις ἁμαρτιῶν ; Luc : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον). Dans les quatre récits, le sang offert par le Seigneur est encore désigné comme le sang de l'Alliance (αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης ; Paul et Luc : ἡ παρὰ καινὴ διαθήκη) ; or le sang dans l'Ancienne Alliance était le sang du sacrifice.

Par là, le Christ a institué l'Eucharistie comme un sacrifice. Cela résulte des *raisons* suivantes : - 1° Parce qu'il a ajouté aux mots corps et sang des subordonnées explicatives qui ne peuvent s'entendre que du sacrifice de ce corps et de ce sang ; - 2° Parce qu'il a expressément désigné le sang comme *sang de l'Alliance*. Or l'Ancienne Alliance, elle aussi,

avait été conclue par un sacrifice, tant avec le patriarche Abraham (Gen., 15, 9-18) qu'avec Israël par l'intermédiaire de Moïse (Ex., 24, 5-8). C'est pourquoi l'Épître aux Hébreux expose comme une loi religieuse que l'alliance avec Dieu n'est pas conclue sans sang (Hébr., 9, 18). Le Christ offre donc son sang aux disciples comme « sang de l'Alliance », c.-à-d., dans la lumière de l'histoire juive, comme, « sang du sacrifice » ; - 3° Cette preuve est encore renforcée par l'ordre que donne le Seigneur de *renouveler* ce qu'il vient de faire, et cela en mémoire de lui (τοῦτο ποιεῖτε κ. τ. λ.). Certains même pensent que ce renouvellement d'une action religieuse comme celle-là ne peut s'entendre, au sens de l'antique conception religieuse, que comme une *action sacrificale* et traduisent simplement : « Faites ceci en mémoire de moi = faites ce sacrifice » (ποιεῖν = θύειν). S. Paul a, de fait, compris ce renouvellement comme une commémoration réelle de la mort du Seigneur, car il joint immédiatement à ce souvenir cette exhortation : « Car toutes les fois que vous mangerez ce pain et boirez le calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Cor., 11, 26) ; - 4° Un autre fait renforce encore la thèse : Le Christ institue l'Eucharistie sous les espèces *séparées* du pain et du vin et par là il symbolise, d'une manière non équivoque, la séparation de son corps et de son sang dans sa mort sur la Croix ; - 5° Un certain nombre d'auteurs trouvent aussi, dans le fait de la *fraction* du pain (ἔκλασε) signalée par les quatre récits, une explication symbolique, par laquelle le Seigneur montre que le corps présenté à ses disciples est précisément celui qui sur la Croix serait, sinon littéralement, du moins effectivement et objectivement brisé, broyé, tué, et qu'ils auraient à le recevoir comme un corps de Victime. C'est ce qu'indique déjà la très ancienne interpolation de 1 Cor., 11, 24 (κλῶμενον) ; - 6° Enfin il faut signaler aussi une circonstance importante : Le Christ institue l'Eucharistie en connexion immédiate avec la *fête de la Pâque*. « Pendant la Cène » de l'Ancienne Alliance, le Seigneur conclut une Nouvelle Alliance. Or cette « Passah » était un repas sacrificiel. Cela, il est vrai, est contesté par certains protestants, mais la plupart admettent ce fait (Cf. Ex., 12, 6-27 ; 34, 25. Nomb., 9, 7, 13. 1 Cor., 5, 7). On peut, de cette union étroite temporelle et objective entre le repas sacrificiel de la Pâque et l'institution du Christ, conclure que cette institution elle aussi fut un sacrifice. En effet, cette institution était destinée à supprimer l'antique ordonnance et à la remplacer par une nouvelle (S. Thomas : « Et qu'au précepte d'autrefois succède un rite nouveau »).

Les deux affirmations du Concile de Trente peuvent donc se prouver nettement et distinctement par les paroles de l'institution. On prouve non seulement le *fait* que l'Eucharistie a été instituée comme sacrifice, mais on démontre aussi la *nature* de ce sacrifice : il consiste dans le corps et le sang du Seigneur : c'est donc un sacrifice objectif.

Le sacrifice eucharistique dans S. Paul. On a déjà dit, dans le traité de la Rédemption, que S. Paul, dans son enseignement, met tout l'accent sur le *sacrifice de la Croix*. Cependant il est aussi question chez lui du sacrifice eucharistique, tout au moins d'une manière indirecte et implicite (1 Cor., 10, 16-21).

S. Paul réunit *trois* termes de comparaison dans sa preuve pour les Corinthiens : 1° Les *Juifs* sacrifient sur leurs autels, consomment la victime et entrent en communauté avec la divinité ; 2° Les *païens* sacrifient aux démons (κλῶμενον ἃ θύουσιν, δαιμονίοις... θύουσιν) et entrent en société avec eux ; 3° Les *chrétiens* ont un repas qui les unit réellement avec le

Christ : c'est le calice de bénédiction et le pain qui est rompu par eux. Or si, dans les deux premiers cas, il y a un sacrifice ou un repas sacrificiel, il faut que S. Paul considère aussi le calice de bénédiction et le pain rompu comme un sacrifice. Et cette conclusion est d'autant plus légitime que, d'après la conception antique, on entrait en communication avec la divinité non pas par un repas pur et simple, mais seulement par un aliment sacrifié, par un repas sacrificiel. Cette conclusion est encore renforcée par ce fait que S. Paul oppose *la table* du banquet sacrificiel des païens (τράπεζα δαιμονίων) à *la table* du banquet eucharistique (τράπεζα κυρίου). Dans le premier cas, il y a sûrement un banquet sacrificiel, par conséquent dans le second cas aussi. En employant cette expression, S. Paul fait sans doute allusion à 1a « table de Jahvé » ; or cette table, dans l'Ancien Testament, ne désigne rien autre que l'« autel » de Jahvé (Cf. Ez., 39, 20 ; 44, 16. Mal., 1, 7, 12). Ainsi donc, d'après S. Paul, l'Eucharistie est un sacrifice, sa réception un repas sacrificiel, sa table un autel. *Jusqu'à quel point* est-elle un sacrifice ? Cela n'est pas précisé, mais il est certain qu'elle l'est dans sa réalité objective et non par des actes subjectifs. Ce qui le prouve, c'est son effet objectif de participation au corps mystique du Christ.

Le passage de l'Épître aux Hébreux (13, 10) allégué par certains auteurs ne paraît pas à d'autres suffisamment probant. Toute l'Épître parle du sacrifice de la Croix et la mention du sacrifice eucharistique romprait l'idée principale. Là où il est question de Melchisédech, il est comparé avec le Christ quant à la *personne* et non quant à l'oblation. Le contexte s'opposerait aussi à cette interprétation.

En réalité, en face du culte brillant des sacrifices juifs, avec son temple et son sacerdoce historique, S. Paul place le sacrifice unique de notre Grand-Prêtre, le Christ au ciel, comme un sacrifice plus élevé et éternel. Mais l'idée de l'Épître n'est pas que les chrétiens ici-bas n'ont absolument aucun culte. Le contraire est clairement dit : il est nettement enseigné (10, 19-31) que, parallèlement au sacrifice céleste du Christ, les fidèles célèbrent un culte terrestre correspondant, auquel on doit assister avec un cœur pur, et *abandonner* notre assemblée (cultuelle), comme quelques-uns en ont l'habitude, nous attire le plus rigoureux jugement de Dieu. A ce passage correspond parfaitement 13, 9 sq. : « Ne vous laissez pas entraîner par des doctrines diverses et étrangères, car il vaut mieux fortifier son cœur par la grâce que par des aliments qui n'ont servi à rien à ceux qui s'y attachent (les Juifs). Nous avons un autel (θυσιαστήριον) dont ceux-là n'ont pas le droit de *manger* qui restent au service du Tabernacle ». Nous aimons mieux, dans la solitude méprisée du nombre encore minime des fidèles, porter dans notre culte l'« opprobre » du Rédempteur qui fut chassé hors de la ville et sacrifié. Mais à ce *banquet sacrificiel* eucharistique (θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν ἔχουσιν scil. πιστεύοντες) doit s'unir aussi le sacrifice *spirituel objectif*. « Par lui (δι' αὐτοῦ c.-à-d. le Christ) offrons sans cesse à Dieu le sacrifice de louanges qui est le fruit des lèvres qui confessent son nom. N'oubliez pas d'être bienfaisants et de communiquer (ce que vous avez), car c'est à de tels sacrifices (de louange et d'amour du prochain) que Dieu se complaît » (13, 15). On peut donc établir que Hébr., 13, 10, doit s'entendre réellement du sacrifice objectif de l'Eucharistie. L'unité de l'idée de sacrifice n'est pas rompue.

Les Pères. Il n'y a guère de doctrine de foi qui, depuis l'époque des Apôtres, ait été connue et crue d'une manière aussi concordante et permanente, aussi générale et expresse que la doctrine qui affirme que l'Eucharistie est un *sacrifice*. De là vient, sur ce

point, l'aversion particulière de Luther contre les Pères (*Bellarmin*, De missa, 1, 5 et 24-26). La doctrine des Pères peut se ramener à trois points : 1° Le Christ a offert un sacrifice sur la Croix pour notre salut ; 2° Dans la célébration de l'Eucharistie, ce sacrifice est renouvelé et rendu présent ; 3° Il s'accomplit par l'action liturgique du prêtre.

La *Didachè* précise ce qui suit : « Or, au jour du Seigneur, rompez le pain dans votre assemblée et rendez grâces, après avoir auparavant confessé vos péchés afin que votre sacrifice (ἡ θυσία ὑμῶν) soit pur. Mais quiconque est en désaccord avec son prochain ne doit pas se réunir avec vous avant de s'être réconcilié, afin que votre sacrifice ne soit pas profané. C'est en effet le sacrifice qui a été désigné par le Seigneur (suit la citation de Malachie, 1, 11, 14). Établissez donc des *évêques* et des *diacres* qui soient dignes du Seigneur » (14, 1-15, 1). D'après la *Didachè*, l'Eucharistie n'est donc pas un sacrifice purement spirituel, mais un sacrifice extérieur, cultuel, pour lequel on donne des prescriptions *liturgiques*. Il est célébré en commun (« votre sacrifice ») et accompli avec action de grâces et fraction du pain : la fraction du pain est sûrement un acte extérieur. Le sacrifice, par conséquent, est objectif.

S. *Clément de Rome* reproche aux Corinthiens d'avoir déposé des évêques dignes : « Ce n'est pas pour vous un péché minime d'avoir chassé de l'épiscopat ces hommes qui ont offert les dons (προσενεγκόντας τὰ δῶρα) d'une manière irréprochable et sainte » (44, 4). Ces dons ne peuvent être que ceux qui sont offerts dans la célébration eucharistique. Car, pour cette célébration, ce sont précisément les évêques qui sont principalement établis : « Nous devons faire dans l'*ordre* tout ce que le Seigneur nous a commandé de faire en des temps fixes ; pour ce qui est du sacrifice et des actions du culte, il nous a ordonné de les faire non pas à notre gré et en désordre, mais à des temps et à des heures fixes. Où et par qui il veut que ces choses se fassent, il l'a ordonné d'après son très haut conseil, afin que tout se fasse avec piété et crainte, selon son bon plaisir, et soit ainsi agréable à sa volonté. Ceux donc qui offrent leur *sacrifice* au temps fixé lui sont agréables et sont sauvés ». Puis vient la comparaison avec le grand-prêtre, les prêtres et les lévites. « Que chacun d'entre nous, frères, plaise à Dieu dans la part qui lui a été confiée, qu'il conserve une bonne conscience, qu'il ne dépasse pas la mesure de son service (mais qu'il agisse) avec révérence et crainte. Ce n'est pas partout, frères, que sont offerts les sacrifices du soir et les sacrifices votifs et les sacrifices pour les péchés et les sacrifices d'expiation, mais seulement à Jérusalem. Et même là ils ne sont pas offerts en tout lieu, mais (seulement) devant le sanctuaire, sur l'autel des sacrifices, par le grand-prêtre et ses aides cités plus haut, après que la victime a été préalablement examinée avec soin. Or, ceux qui font quelque chose contre cette ordonnance, au gré de leur volonté, reçoivent la mort comme le sort qui leur convient. Voyez donc, mes frères : plus la science dont nous avons été jugés dignes est grande, plus grand aussi est le danger auquel nous nous exposons » (Chap. 40-41).

Il faut donc, d'après cela, que, dans le *culte* - et c'est du culte seulement qu'il s'agit ici - tout se passe selon l'ordonnance du *temps*, du *lieu* et des *personnes*. C'est sur ces dernières qu'on insiste. Or quelle est la tâche de ces personnes liturgiques ? Elles doivent, comme le montre l'Ancien Testament, qui, d'après S. Clément, concorde ici avec le Nouveau, accomplir les sacrifices et les actes du culte divin (τὰς προσφορὰς καὶ

λειτουργίας, 50, 2). Cela doit certainement s'entendre du sacrifice, au sens strict de la liturgie publique qui n'était autre, dans le christianisme primitif, que la célébration de l'Eucharistie ; ce n'est que pour la célébration de l'Eucharistie qu'il y avait, comme la *Didachè* l'enseigne déjà, des prescriptions si précises. Ces personnes sacerdotales offrent le sacrifice ordonné par Dieu dans la Nouvelle Alliance, c'est pourquoi elles sont, d'autant plus que ce sont des hommes dignes, particulièrement agréables à Dieu, et les déposer n'est pas un péché minime. De tout l'ensemble il résulte que le culte eucharistique est un *culte sacrificiel*. L'Eucharistie est une oblation liturgique, un sacrifice (θυσίας προσφέρειν).

S. *Ignace* traite souvent de l'Eucharistie, mais jamais il ne l'appelle expressément un « sacrifice » (θυσία). Cependant, d'après ses *Épîtres*, on peut démontrer indirectement sa conception du caractère sacrificiel de l'Eucharistie. Il écrit : « Empressez-vous donc de vous servir de l'unique Eucharistie ; car une est la chair de Notre-Seigneur, une la coupe pour l'union avec son sang, un l'autel (θυσιαστήριον) comme est un l'évêque avec le presbyterium et les diacres » (Philad., 4, 1). Dans ce texte, se trouve énuméré tout ce qui entre en question dans l'Eucharistie dont il recommande la célébration convenable : son contenu sacré qui est la chair et le sang du Christ, l'autel sur lequel elle est célébrée et les liturges qui accomplissent la célébration (Cf. aussi Eph., 5, 1 ; Rom., 7, 3 ; Smyrn., 7, 1 ; Eph., 13, 1).

S. *Justin* voit dans l'Eucharistie, avec toute l'ancienne Église, l'accomplissement de Mal., 1, 11 et il répond à Tryphon : « Que les prières et les actions de grâces accomplies par des hommes dignes soient les seuls sacrifices parfaits et agréables à Dieu, je le dis moi aussi ; car c'est aussi cela seulement que les chrétiens ont reçu l'ordre de faire (ποιεῖν), même dans la cérémonie commémorative de leur nourriture solide et liquide, dans laquelle ils pensent aussi à la Passion que le Fils de Dieu a soufferte » (Dial., 117). Il trouve des *figures* du sacrifice eucharistique dans les sacrifices de l'Ancienne Alliance. « Et le sacrifice de la *farine de froment*, ô hommes, je vous le dis, qui avait été ordonné pour ceux qui étaient purifiés de la lèpre, était une figure du pain de l'Eucharistie que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a ordonné de produire en mémoire de sa Passion qu'il a soufferte pour tous les hommes dont l'âme doit être purifiée de toute méchanceté ». Il cite alors Mal., 1, 11 et dit : Or, au sujet du sacrifice qui lui est offert par *nous*, les Gentils, en tout lieu, c.-à-d. le pain de l'Eucharistie, et, de la même manière, le calice de l'Eucharistie, il y eut alors une prophétie dans laquelle Dieu dit que nous honorons son nom et que vous le blasphémez » (Dial., 41). Il appelle le pain de l'Eucharistie et le calice de l'Eucharistie, le sacrifice des chrétiens que Malachie a prédit. C'est ce sacrifice et non le sacrifice de la prière, qui a sa figure dans le sacrifice de farine de l'Ancien Testament. Il faut encore ajouter que S. Justin ne voit pas le sacrifice dans les espèces du pain et du vin, mais très certainement dans leur mystérieux contenu, car il a en vue le pain qui a été *béni* (ἄρτος τῆς ευχαριστίας) et le calice qui a été *béni* (ποτήριον τῆς ευχαριστίας) ; il exprime aussi, au sujet du pain de la Cène, une action, une préparation (ποιεῖν) qu'il a subie. S. Justin aurait certainement repoussé un sacrifice de pain *non consacré*, comme une offrande matérielle faite à Dieu, de même qu'il rejette, avec tous les Apologistes, les sacrifices matériels des païens et des Juifs, parce que Dieu n'en a pas besoin (Apol., 1, 13). « Dieu ne reçoit de personne un sacrifice que par ses prêtres » (Dial., 116).

S. Irénée prouve, contre les gnostiques, l'unité et l'harmonie de la Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'une et l'autre viennent d'un *seul* Dieu (A. h., 4, 1-12) ; seulement le Nouveau Testament est le complément de l'Ancien (4, 13-19). C'est ce qu'il montre même pour le *sacrifice* (4, 17-18). Il part de nouveau de cette pensée que Dieu n'a pas besoin des sacrifices, mais qu'il les a ordonnés à cause des Israélites (4, 17, 1-4). Même dans l'Ancienne Alliance, Dieu n'aurait pas demandé les sacrifices sanglants et les holocaustes, mais fait annoncer la *vraie* notion du sacrifice, qui trouve son accomplissement dans la foi, l'obéissance et la justice » (4, 17, 4). Immédiatement après, il décrit comment *Jésus* a recommandé aux Apôtres d'offrir un sacrifice. « Il prit le pain qui provient de la création et rendit grâces en disant : « Ceci est mon corps ». Et de même il déclara que le calice, qui est de la même création que nous, était son sang. Il enseigna ainsi le nouveau sacrifice de la Nouvelle Alliance (et novi testamenti novam docuit oblationem). L'Église l'a reçu des Apôtres et elle l'offre dans le monde entier à Dieu qui nous fournit les aliments, comme les prémices de ses dons dans la Nouvelle Alliance que, parmi les douze Prophètes, Malachie a annoncée (1, 10 sq.) en montrant par là, de la manière la plus claire, que le premier peuple cesserait de sacrifier à Dieu, mais qu'en tout lieu on offrirait à Dieu un sacrifice et un sacrifice pur et que son nom serait glorifié parmi les Gentils » (4, 17, 5). Il résulte de ces paroles que l'Eucharistie est le sacrifice du Nouveau Testament, prophétisé par Malachie, institué par le Christ et transmis à ses disciples. S. Irénée dit encore que l'offrande n'est pas une offrande naturelle de pain et de vin, telle qu'il en connaît chez les Juifs, offrandes que Dieu a repoussées, comme il l'a exposé, par la bouche de Malachie ; mais c'est la chair et le sang du Seigneur, cachés sous les dons créés. Il remarque, en effet, au sujet du calice, que le Christ a déclaré que c'était son sang (et calicem... suum sanguinem confessus est) et il faut en dire autant, par analogie, du pain et il affirme ensuite que désormais c'est le nouveau sacrifice du Nouveau Testament. Par là même les oblations naturelles ont été supprimées comme sacrifice et elles sont remplacées par le sacrifice du corps et du sang du Christ offert par l'Église dans le monde entier. Il est donc impossible de penser que, d'après S. Irénée, le pain et le vin *en soi* constituent l'oblation du sacrifice. Il aurait mieux aimé remplacer, par les sacrifices purement spirituels de la justice et de la miséricorde dont il a parlé précédemment, les sacrifices naturels. Mais ces sacrifices spirituels sont communs à tous les chrétiens ; à côté d'eux ou plutôt bien au-dessus d'eux, se place le sacrifice objectif, spécial, de l'Eucharistie. A ce sacrifice doivent s'unir les sacrifices subjectifs. C'est d'ailleurs ce qu'il recommande immédiatement (4, 18, 1). Quand S. Irénée remarque que, par ce sacrifice, nous offrons à Dieu le sacrifice des prémices ordonné dans l'Ancien Testament, cela ne doit pas s'entendre d'une oblation naturelle du pain et du vin, mais il faut tenir compte de l'intention de l'auteur qui veut montrer comment le Nouveau Testament est l'accomplissement de l'Ancien ; c'est pourquoi il embrasse, sous l'expression « sacrifice », non seulement le corps du Seigneur caché sous les apparences, mais aussi, *en même temps*, les apparences extérieures, par conséquent toute l'Eucharistie. En effet, pour S. Irénée, il faut, en raison de l'harmonie entre l'Ancien et le Nouveau Testament, que le Nouveau ait lui aussi son « sacrifice des prémices » que l'Église offre au Seigneur en le prenant dans sa création (4, 17, 5 et 18, I, 4, 5) ; ce sacrifice est le pain et le vin qui sont le *substratum* du corps et du sang du Christ. Ce sacrifice, seule l'Église l'offre d'une manière convenable, avec une intention pure, dans la

foi, l'espérance et la charité, ce qui n'est pas le cas des Juifs et des hérétiques (4, 18, 4 ; cf. 1-3). Les Juifs ont des mains impures, sanglantes, parce qu'ils n'ont pas reçu le Logos par lequel on sacrifie à Dieu (ou lequel est sacrifié à Dieu, selon que l'on lit « verbum, per quod » ou « verbum, quod »). Si on préfère la première lecture, il en résulte que c'est par l'intermédiaire du Logos que nous offrons notre sacrifice ; d'après la seconde lecture, c'est le Logos lui-même sacrifié par nous qui est offert à Dieu.

Les *hérétiques* (gnostiques), eux non plus, ne peuvent pas sacrifier, car ils s'embarrassent dans des contradictions. Ils ne croient pas que c'est par le Fils de Dieu que le monde a été créé, ils veulent cependant lui offrir un sacrifice de ses dons. De même, ils nient la résurrection de la chair et croient que la chair du Christ, dans l'Eucharistie, a une valeur salutaire. « Comment peuvent-ils dire que la chair se corrompt et n'a pas part à la vie, alors que la vie est nourrie du *corps* du Seigneur et de son *sang* ? Ou bien ils doivent changer leur doctrine ou bien il leur faut cesser d'offrir ce qu'on a nommé (le corps et le sang du Christ) (τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα). Chez nous, au contraire, notre doctrine s'accorde avec l'Eucharistie et l'Eucharistie confirme notre doctrine. *Nous* lui offrons ce qui est à lui en annonçant, comme il convient, la communauté et l'unité, et nous confessons la résurrection de la chair et l'esprit. *Car* de même que le pain de la terre, quand il reçoit l'invocation de Dieu, n'est plus le pain ordinaire, mais l'Eucharistie, composée de deux choses, une chose *terrestre* et une chose *céleste*, de même nos corps, quand ils participent à l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles, car ils ont l'espérance de la résurrection éternelle » (4, 18, 5).

Dans ce passage, il est dit de nouveau, comme dans 4, 17, 5, que les chrétiens et même les hérétiques, en contradiction avec eux-mêmes, prennent le pain et le vin dans la création de Dieu, prononcent dessus l'« invocation de Dieu », si bien qu'ensuite ces dons sont composés de *deux* choses : d'une chose « terrestre », les espèces et d'une chose « céleste », le « corps et le sang du Seigneur », et qu'ensuite, on offre à Dieu « ce qu'on a nommé », c.-à-d. le corps et le sang du Seigneur.

Tertullien combat l'erreur d'après laquelle la réception de l'Eucharistie rompt le jeûne ; il conseille de prendre part à l'office religieux, de se faire remettre (dans la main) l'hostie et de la consommer le soir à la maison après l'achèvement du jeûne de station : « Ton jeûne de station ne sera-t-il pas plus solennel si tu te tiens à l'*autel* de Dieu ? Quand tu reçois le corps du Seigneur et que tu le conserves encore, tu as obtenu les *deux choses*, aussi bien la participation au sacrifice (participatio sacrificii) que l'accomplissement de ton obligation » (De orat., 19). *Tertullien* rapporte également que les chrétiens offrent le sacrifice de la messe pour les vivants et les morts (Ad Serap., 2 ; De cor. mil., 3 ; De exhort. cast., 11 ; De mon., 10 ; cf. De cult. fem., 2, 11). Il appelle toute la célébration de l'Eucharistie « prières des sacrifices » (Orationes sacrificiorum ; De orat., 19), les célébrations eucharistiques au jour anniversaire des morts s'appellent « oblations » et « sacrifices » (oblationes annuæ et sacrificia ; Exhort. à la chasteté, 11 : Offriras-tu le saint sacrifice pour deux femmes ? Et cela par les mains d'un prêtre qui doit son ordination à sa monogamie, ou même qui a été sanctifié par sa virginité, et qu'entourent des vierges, ou des femmes qui n'ont été mariées qu'une fois ? Ton sacrifice montera-t-il vers Dieu librement ?). Le diable, d'après *Tertullien*, contrefait, dans les mystères païens, le sacrifice

chrétien (celebrat et *panis oblationem* ; De præscript., 40). Comme tous les Pères, Tertullien insiste, lui aussi, sur le sacerdoce *général* dont les offrandes sont les actes personnels de prière et de mortification. Mais, à côté, il connaît aussi le sacerdoce officiel avec son « *sacerdotale officium* » dont une des fonctions principales est le sacrifice, l'« oblatio », l'« offerre ».

S. Cyprien a, comme le dit Schanz, « entièrement achevé » l'évolution doctrinale antérieure, mais il n'a pas du tout, comme l'affirment les adversaires, établi « une notion nouvelle du sacrifice ». D'après S. Cyprien, le prêtre offre, à l'imitation du Christ, un sacrifice véritable et complet. « Car si le Christ Jésus notre Seigneur et notre Dieu est Lui-même le grand prêtre de son divin Père, et *s'est offert lui-même le premier à ce Père en sacrifice*, à coup sûr, le prêtre remplit le rôle du Christ qui fait ce que le Christ a fait, et il n'offre à Dieu le Père, dans l'Église, *la vérité et la plénitude du sacrifice*, qu'autant qu'il l'offre comme il voit que le Christ Lui-même l'a offert » (Ep. 63, 14 : M. 4, 385). Contre les « aquariens » de son temps, il fait cette remarque : « Par suite, il est clair que le sang du Christ n'est pas sacrifié quand le vin manque dans le calice, et que le sacrifice du Seigneur (sacrificium dominicum) n'est pas célébré de la manière légitime, quand notre offrande et notre sacrifice (oblatio et sacrificium) ne correspondent pas à la Passion » (Ep. 63, 9). Il appelle une fois, comme l'ont fait aussi des Pères antérieurs, la prière d'action de grâces ou de consécration elle-même un sacrifice (De unit. Eccl., 17). On trouvera des détails sur S. Cyprien dans *Poschman*, 121-135.

Synthèse. Nous avons ainsi jusqu'à S. Cyprien une *chaîne ininterrompue d'arguments qui nous prouvent, premièrement que l'Eucharistie a été appelée sacrifice et considérée comme telle, et secondement qu'on a considéré et cru que le contenu de ce sacrifice est la chair et le sang du Seigneur*. Ce second point, il est vrai, est en étroite connexion avec la vérité prouvée précédemment, que les Pères entendent l'Eucharistie comme la chair et le sang du Seigneur. Bien que S. Irénée fasse rentrer les éléments terrestres dans la notion de sacrifice, nous avons montré comment il le comprend. C'est une vaine tentative de vouloir trouver, chez les Pères les plus anciens, le sacrifice dans les actes subjectifs de l'action de grâces ou bien encore dans le rite de la célébration, comme il est vain de prétendre que, chez S. Irénée, le sacrifice de la Nouvelle Alliance se réduit à la simple oblation du pain et du vin.

Schermann attaque, du point de vue *philologique*, ceux qui prétendent que les Pères les plus anciens n'auraient connu qu'un sacrifice de prière. Il montre comment il est erroné de traduire ευχαριστία (ευχαριστεῖν) simplement par « action de grâces ». Il faut plutôt voir dans ce mot une expression que nous rencontrons chez *Philon* à propos des sacrifices de l'Ancien Testament ; cette expression ne signifie pas seulement action de grâces, mais encore le sacrifice offert pour rendre grâces, y compris les éléments et les formes du sacrifice (ευχαριστία), voire même le repas sacrificiel qui suit (Cf. *Philologus*, 1910, 375, 410).

Les *Apologistes* avaient pour tâche de démontrer le caractère *spirituel* de la religion chrétienne en face de l'idolâtrie des païens et du culte cérémonial des Juifs. Cela leur fit écrire des phrases qui semblent parfois nier le culte extérieur et le sacrifice objectif. Athénagore démontre que nous ne sommes pas des idolâtres « parce que nous ne

sacrifions pas ». Le Créateur et Père de l'univers n'a pas besoin de sang ni de graisse. Le sacrifice le plus cher pour lui, c'est quand nous reconnaissons qui a déployé le ciel, qui a fait la terre, le point central du monde, et façonné les hommes. A quoi bon les holocaustes dont Dieu n'a pas besoin ? Cependant c'est un devoir d'offrir un sacrifice non sanglant « et de témoigner l'adoration spirituelle » (Legat., 13). De même, *S. Aristide* (Apol., I, 4 sq.) et *Minucius Felix* (Octav., 32). Même les Pères qui attestent nettement le caractère sacrificiel de l'Eucharistie exposent des pensées semblables, comme *S. Irénée* (A. h., 4, 18, 6) et *Tertullien* (Apol., 30). Ainsi donc, pour bien comprendre les Pères, il faut tenir compte de leur point de vue polémique. Au sens des *païens* et des *Juifs*, les chrétiens n'ont *ni* temple, *ni* autel, *ni* sacrifice. Mais il n'en résulte pas qu'ils ne connaissaient pas de sacrifice objectif au sens mystérieux du mot ou bien qu'ils se contentaient d'un culte religieux purement subjectif. Pour réfuter leurs adversaires, les Apologistes devaient se servir de leurs propres notions ; ils n'avaient pas à se servir des conceptions propres à l'Eglise dont ceux-ci n'avaient aucune idée. Si tous les Pères insistent, à l'occasion, dans le sacrifice eucharistique, sur les dispositions subjectives, ils y étaient déterminés par la parole connue du Christ (Math., 5, 23 sq.), par les avertissements semblables des Apôtres (Rom., 12, 1. Phil., 2, 17 ; 4, 18. Hébr., 13, 15 sq. Jacq., I, 27 ; Apoc., 5, 8), ainsi que par toute la notion chrétienne de Dieu que supposent leurs déclarations.

Une polémique, apparentée à celle des Apologistes et qui emploie souvent même des expressions analogues, se rencontre aussi chez les *philosophes religieux païens*. Le Dieu très pur ne peut pas être honoré par des dons sanglants, mais seulement par une λογική θυσία, par le sacrifice « raisonnable », « spirituel » de la louange (εὐλογία) et de l'action de grâces (ευχαριστία) (Cf. *J. Kroll*, La doctrine d'Hermès, 328 sq.).

Pour l'époque *qui suit S. Cyprien*, les autres témoignages des Pères, tant de l'Orient que de l'Occident, sont absolument clairs. Il en résulte déjà que ce n'est pas *S. Cyprien* qui a introduit la doctrine du caractère sacrificiel de l'Eucharistie dans la théologie. A ce sujet *Doellinger* écrit : « Cette prétention chimérique, que ce serait *S. Cyprien* qui, le premier dans l'Eglise, aurait imaginé le sacrifice du corps du Seigneur, est d'autant plus singulière que nous rencontrons la même doctrine chez les Pères grecs peu de temps après *S. Cyprien*. Ceux-ci ne l'ont pourtant pas puisée dans les écrits latins de l'évêque de Carthage. Nous trouvons chez eux cette doctrine comme une chose depuis longtemps connue, admise et exposée » (*Hippolyte et Calliste* [1853], 345 sq.).

S. Cyrille de Jérus. explique aux catéchumènes la célébration de l'Eucharistie : « Après que le sacrifice spirituel (πνευματική θυσία), que le culte sacrificiel non sanglant (αναίματος λατρεία) est accompli, nous prions Dieu, sur ce sacrifice expiatoire (ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ) pour la paix générale de l'Eglise... et nous prions tous pour tous ceux qui ont besoin d'aide et nous offrons ce sacrifice » (Cat. myst., 5, 8). « Nous offrons le Christ immolé pour nos péchés (χριστὸν ἐσφαγισμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν) afin d'apaiser, pour ceux qui sont déjà morts et pour nous, le Dieu de miséricorde » (Ibid., 10). *S. Jean Chrysostome* écrit : « Quand tu vois comment le Seigneur est couché comme victime immolée (τὸν κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον), comment le prêtre se tient debout devant le sacrifice (θῦμα) et comment nous paraissions tous rougis de ce sang précieux crois-tu donc être encore parmi les hommes et demeurer

sur la terre, n'es-tu pas plutôt élevé immédiatement au ciel ? » (De sacerdot., 3, 4). « Nous sacrifions toujours *le même*, c.-à-d. nous ne sacrifions pas aujourd'hui un agneau et demain un autre, mais toujours le même agneau. Si l'on sacrifie en plusieurs lieux, y a-t-il donc plusieurs Christs ? Non, mais partout *un seul* Christ... De même, en effet, que celui qui est immolé est *un seul* corps et non plusieurs corps, il n'y a aussi *qu'un* sacrifice » (In Hæb. hom., 17, 3). Le sacrifice de la Croix et le sacrifice de la messe sont objectivement identiques : « Celui-ci n'est pas plus vénérable que celui-là et celui-là n'est pas plus précieux que celui-ci ; bien plutôt les deux ne sont qu'un seul et même sacrifice, également redoutables et salutaires tous les deux » (Adv. Jud., 3 : M. 48. 867 : ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτή). S. Cyrille d'Alex. enseigne, comme le Concile de Trente, que le Christ est le prêtre et la victime, que c'est lui qui sacrifie et qui est sacrifié » (Hom., 10, in cœn. Myst. : M. 77, 1029). Nous n'offrons plus des sacrifices comme les Juifs, mais nous sacrifions « le Christ, le Rédempteur de tous, dans les Églises, d'une manière spirituelle » (Comm. in Zach. : M. 72, 272).

Parmi les *Latins*, citons encore deux témoins. L'*Ambrosiastre* donne une partie importante de l'ancien canon latin de la messe (4, 21, 22, 26, 27). « Et sacerdos dicit... offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitæ æternæ ; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo, etc. » [nous t'offrons cette hostie immaculée, cette hostie rationnelle, cette hostie non sanglante, ce pain saint et ce calice de la vie éternelle, et nous te prions et supplions afin que tu acceptes cette oblation sur ton autel sublime...] (4, 27).

S. Augustin est beaucoup plus précis dans sa doctrine du sacrifice que dans sa doctrine sacramentaire de l'Eucharistie. C'est chez lui qu'on trouve pour la première fois une *théorie du sacrifice* (Civ., 10, 4-24 ; De Trin., 4, 14, 19). Le Christ a offert sur la Croix, en tant que notre médiateur, un sacrifice à Dieu, bien que lui-même, comme Dieu, reçoive le sacrifice avec le Père. S. Augustin établit quatre conditions pour le sacrifice, quatre conditions que le Christ a toutes remplies dans sa nature humano-divine, en tant que représentant, dans une seule et même personne, « celui à qui on l'offre, celui par qui il est offert, ce que l'on offre, et pour qui on l'offre » (De Trin., 4, 14, 19). « Le sacrifice suprême et vrai du Christ » est le sacrifice de la Croix (Civ., 10, 20). Mais le sacrifice eucharistique en est le *mémorial* et lui est essentiellement *identique*. « Le Christ n'a été immolé qu'une fois ; il s'immole pourtant dans le sacrement, non-seulement à toutes les solennités pascales, mais encore *tous les jours* » (Ep. 98, 9). « Il est donc à la fois le prêtre et la victime, et voilà le sens du sacrifice que l'Église lui offre chaque jour » (Civ., 10, 20 ; cf. 17, 20, 2 ; Enarr. in Ps, 149, 6). « La chair et le sang, matière de ce sacrifice, étaient figurés prophétiquement par des victimes, *avant l'arrivée* du Christ ; dans sa *Passion* ils furent réellement immolés ; *depuis l'Ascension* du Sauveur, on célèbre le sacrifice en mémoire de lui » (C. Faust. 20, 21 ; cf. 6, 5).

Le caractère sacrificiel de la messe est démontré aussi par les *liturgies*. Dans la « prière de sacrifice » (εὐχή προσφύρου) de Sérapion de Thmuis (+ 362), on lit que nous « offrons (à Dieu) ce sacrifice, cette oblation non sanglante » (11). Le pain et le vin sont considérés comme les symboles de la mort sacrificale du Christ et on prononce cette prière : « Par ce

sacrifice, réconcilie-toi avec nous et sois-nous miséricordieux, Dieu de vérité » (13). Dans l'offrande du pain et du vin on rappelait, à chaque fois, les paroles de l'institution. Cf. Rauschen, *Florilège*, 7, 16 sq. (texte grec). On trouve des prières semblables dans les autres liturgies ; cf. Rauschen (loc. cit.), 7, 117 sq.

Dans les controverses sur la Cène, ce qui était en question c'était surtout la présence réelle et l'identité du corps du Christ. Mais *Paschasius Radbertus*, dont le livre « De corpore et sanguine Christi » en vingt-deux chapitres, fit autorité dans l'avenir pour ce qui est de l'Eucharistie, signale aussi, expressément, le caractère sacrificiel de l'Eucharistie (Cf. Schnitzer, 141 sq.). A l'époque *carolingienne*, commence la littérature de l'explication de la messe (*Expositio missæ* ; *De divinis officiis*), d'abord pour les prêtres, puis pour le peuple lui-même. On trouve un aperçu détaillé de cette littérature dans *Thalhofer-Eisenhofer*. (*Manuel de la liturgie cath.*, 1, 103-194). Signalons une explication célèbre d'Innocent III (+ 1216) « De sacro altaris mysterio » (M. 217, 773, 916).

La *Scolastique* trouva non seulement la pratique du sacrifice de la messe, mais une théologie considérable à ce sujet. Sans doute la Scolastique n'a guère approfondi sur ce point les pensées de S. Augustin. D'une façon générale, ses exposés sur le caractère sacrificiel de l'Eucharistie, en comparaison des vastes considérations qu'elle a consacrés au sacrement, sont assez maigres. La preuve elle-même était faible, souvent purement rationnelle (Franz, *La messe dans le Moyen-Age allemand*, 458 sq.). D'après S. *Thomas*, la célébration de l'Eucharistie est un sacrifice, parce qu'elle est une image, une représentation de la Passion du Christ, qui est un vrai sacrifice (*imago quædam repræsentativa passionis Christi, quæ est vera ejus immolatio*). C'est un souvenir de sa mort (*recordatio mortis ejus*). Il s'ajoute un second élément : « Nous sommes par ce sacrement participants de la Passion du Seigneur » (S. th., 3, 83, 1).

L'office religieux chrétien vers 200 : Aperçu sommaire.

Nous connaissons surtout le christianisme post-apostolique par l'ordonnance ecclésiastique qui fut composée par Hippolyte de Rome vers 217-220. « C'est là que coule la source la plus riche que nous possédions concernant la vie ecclésiastique dans les temps les plus anciens, et cette vie de l'Église de Rome était, dans bien des points, celle de l'Église en général » (Harnack). C'est sur cette O. E. que s'appuie l'esquisse suivante.

Le lieu de la célébration est la « maison de Dieu », qu'on appelle aussi sans doute *ἐκκλησία*. Les maisons de Dieu étaient encore, au début du 3^{ème} siècle, primitives. Mais les fidèles et les catéchumènes, les hommes et les femmes, avaient leur place spéciale. L'*autel* était encore une simple table, peut-être munie d'une plaque de marbre. Il est certain que nous devons admettre l'existence d'un *bassin baptismal*, mais qui se trouvait en dehors de l'église proprement dite (c. 21 b). On conservait des vases sacrés, des calices et des vases à huile. Il y avait un office stable le dimanche (et le samedi) : c'est le dimanche qu'était ressuscité le Seigneur. Cet office religieux devait toujours être célébré par l'évêque lui-même. Ce n'est qu'en cas de nécessité qu'un presbytre pouvait le remplacer ; le diacre en était incapable. Dans les temps les plus anciens, il y avait office religieux deux fois par jour : l'office de la parole de Dieu (prières, lecture, instruction), au lever du jour, et la célébration de l'Eucharistie le soir. Vers 200, les deux offices, pour des raisons pratiques et

éthiques, furent réunis le matin (Cf. Tert., De corona, 3, et S. Cypr., Ep. 63, 15 et 16). Les fidèles et les catéchumènes y prenaient part, mais les catéchumènes quittaient l'église au moment de la partie eucharistique de l'office. L'office de la parole de Dieu était célébré par l'évêque ; un lecteur lisait des textes bibliques et l'évêque les expliquait. En cas de nécessité, un laïc même avait droit et pouvoir de faire la lecture et même d'instruire les catéchumènes (S. Cyprien, Ep. 29 ; C. E., 35 et 39). Les prières étaient faites pour la communauté, comme pour l'Église entière, pour tous les besoins, pour tous les hérétiques, pour l'empereur et ses fonctionnaires, pour les vivants et les défunts.

Après l'office de la parole de Dieu, les catéchumènes étaient congédiés, on fermait les portes et on commençait la partie eucharistique de l'office. Tout d'abord on récitait une prière commune. Puis avait lieu le baiser de paix, qui était échangé d'abord entre tout le monde indistinctement, mais qui ne s'échangeait plus maintenant qu'entre personnes du même sexe. Ensuite c'était l'offrande des dons pour le saint sacrifice. Outre le pain et le vin, on offrait de l'huile, du petit lait, et les prémices des fruits. Dans la messe des néophytes, on ajoutait du lait et du miel, parce qu'ils étaient entrés dans la terre promise de Dieu, dont la richesse en lait et en miel était proverbiale. Le président ou évêque prononçait alors sur le pain, le vin et l'eau mélangés dans un vase, les paroles de consécration qui étaient entendues comme αἴνος καὶ δόξα, comme prière de louange à la Trinité et qui, sous le nom d'ευχαριστία, comprenaient la récitation des paroles de l'institution en même temps que l'épiclese, pour s'achever par les invocations (εὐχαί) qui suivaient, prières que le peuple confirmait en répondant : ἀμήν. « Le point central de ces prières était constitué par les *paroles de l'institution* », comme le reconnaît même le protestant Jungklaus. Tous les assistants recevaient ensuite l'Eucharistie des mains de l'évêque qu'un prêtre pouvait remplacer. Quant aux absents (les malades), on leur portait l'Eucharistie à la maison. On recevait (sans doute à genoux) l'Eucharistie à l'autel, pendant que l'évêque, d'après la O. E., disait : « Le pain céleste dans le Christ Jésus », à quoi les communicants répondaient : « Amen ». A cet exposé correspond aussi la description de la messe des néophytes et de la célébration du dimanche chez S. Justin (Apol., 1, 65-67) vers 150. Son récit est le plus ancien que nous connaissions (Cf. Lietzmann, Messe et Cène). On admet pour toutes les liturgies deux formes primitives, la forme romaine d'Hippolyte et la forme égyptienne. La première se rapproche de S. Paul et la seconde de la *Didachè*.

Le plus ancien canon eucharistique connu (200). A cette « pièce centrale de toute liturgie eucharistique » correspondent, dans notre messe actuelle, « la préface et le canon jusqu'à la conclusion doxologique : Par lui, avec lui, etc. » (Baumstark). L'ancien canon d'où est sorti notre messe actuelle est ainsi formulé :

« Nous te rendons grâces, ô Dieu, par ton Enfant bien-aimé, Jésus Christ, que tu nous as envoyé aux derniers temps comme *Sauveur, Rédempteur* et *Messager* de ta volonté ; Il est ton Verbe inséparable par qui tu as tout créé et en qui tu as mis tes complaisances ; Tu l'as envoyé du ciel dans le sein d'une Vierge. Il a été conçu et s'est *incarné*, il s'est manifesté comme ton Fils, *né de l'Esprit et de la Vierge*. Il a accompli ta volonté et, pour t'acquérir un peuple saint, il a étendu ses mains tandis qu'il souffrait pour délivrer de la souffrance ceux qui croient en toi.

Tandis qu'il se livrait à la souffrance volontaire pour détruire la mort, briser les chaînes du diable, fouler l'enfer à ses pieds, répandre sa lumière sur les justes, établir et manifester sa Résurrection, *Il prit le pain, Il te rendit grâce et dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps qui est rompu pour vous. » De même pour le calice il dit : « Ceci est mon sang qui est répandu pour vous. Quand vous faites ceci, faites-le en mémoire de moi ».*

Nous souvenant donc de ta mort et de ta Résurrection nous t'offrons le pain et le vin, nous te rendons grâce de nous avoir jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir. Et nous te demandons *d'envoyer ton Esprit Saint sur l' offrande de ton Église sainte*, de rassembler dans l'unité tous ceux qui la reçoivent. Qu'ils soient remplis de l'Esprit Saint qui affermit leur foi dans la vérité. Que nous puissions te louer et te glorifier par ton Enfant, Jésus-Christ.

Par lui, gloire à toi, et honneur au Père et au Fils, avec l'Esprit Saint, dans ton Église sainte, maintenant et dans les siècles des siècles ! Amen ».

Le point central de ce canon, ce sont les paroles de l'institution ; elles sont encadrées par une christologie archaïque ; il y a enfin un embryon d'épiclese avec une prière pour que l'Eucharistie soit efficace (qu'elle remplisse les fidèles du Saint-Esprit). Cf. surtout *Cagin*, L'Eucharistie : canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies (1912), 148 sq. et passim. Dans ce canon se trouvent d'antiques formules de prière (Didachè, 9 sq. ; 1 Clem., 34, 5-7 ; S. Justin, Apol., 1, 65 ; Tertullien, De ord., 3) ; inversement, on trouve des emprunts à ce canon dans les canons postérieurs, dans le canon du papyrus de Dêr-Balyzeh et le livre de prières (ευχολόγιον) de Sérapion de Thmuis, l'ami de S. Athanase, ainsi que dans S. Cyrille de Jérus (Cat. Myst., 1-3).

Participation du peuple à la liturgie. Le canon eucharistique était prononcé par le liturge (évêque, prêtre) seul ; par contre, tout le peuple prenait une part active au reste de la messe (avant-messe, offertoire, procession de l'entrée du clergé, etc.) par des chants et des prières qui se faisaient en langue vulgaire. « Une célébration de la messe dans l'ancienne Église était un drame, un spectacle sacré, dans lequel toute la communauté coopérait avec le clergé ». « C'était vraiment une union de prières et de chant, une audition, un don, une participation au sacrifice et à la communion de la part du peuple ». Il faut en dire autant de la célébration des vigiles et de la prière des Heures. Il n'y avait pas de dévotions privées ou de dévotions populaires indépendamment de la vie de prière de l'Église. Toutes les fêtes de l'Église étaient des drames sacrés dans lesquels le peuple jouait son rôle. Une nuit pascalle, par exemple, était une grande action dramatique à laquelle le clergé, le peuple, et les catéchumènes participaient activement. Depuis dix siècles, cette participation active a peu à peu disparu pour faire place à la forme actuelle.

Raisons. 1° L'introduction et le développement des écoles de chant (schola). Au début, le peuple chantait encore avec la schola, mais ensuite les chants devinrent des productions artistiques avec des morceaux en solo ; le peuple ne chanta bientôt plus que les « répons » et laissa le reste à la schola. Le chœur d'artistes remplaça le chœur populaire. La liturgie cessa d'être une « œuvre populaire » ; 2° Les tribus germaniques ne comprenaient rien à la langue d'Église ; la participation à la célébration de la messe devint, par suite, extrêmement réduite et fut comme paralysée. La communion quotidienne cessa elle aussi

peu à peu ; 3° La messe privée entra en usage et supplanta la messe chantée commune en usage jusque là ; 4° La piété des fidèles prit un caractère individuel ; 5° Le cœur fut de plus en plus écarté du voisinage de l'autel, lequel fut avancé vers le mur de l'Est (abside), si bien que le liturge dut tourner le dos au peuple. La conséquence, c'est que le peuple ne se tint plus debout comme « co-sacrificateur », mais assista régulièrement à genoux au Saint-Sacrifice.

§ 188. L'essence du sacrifice de la messe

A consulter, outre les ouvrages signalés plus haut : *Charre*, Le sacrifice de l'Homme-Dieu (1899). *Mortimer*, The eucharistical Sacrifice (1901). *Vacant*, Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine (1894). *Lamiroy*, De essentia ss. Missae sacrificii (1919).

Le Concile de Trente fait ressortir nettement deux points au sujet du sacrifice de la messe : d'abord son *identité* essentielle avec le sacrifice de la Croix, puis sa *distinction* accidentelle d'avec ce sacrifice. De ces deux points il résulte que le sacrifice de la messe est un sacrifice relatif et non un sacrifice absolu, indépendant, bien qu'il soit un sacrifice vrai et proprement dit, comme le Concile le définit expressément.

Le Concile de Trente enseigne : « *c'est la même et unique Hostie*, et c'est le même qui s'offrit autrefois sur la Croix, *qui s'offre encore à présent* par le ministère des Prêtres, *il n'y a de différence qu'en la manière d'offrir* » (S. 22 c.2 : Denz, 940). Par cette affirmation de l'identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la Croix, le Concile réduit à néant l'objection protestante qui prétendait qu'au lieu de nous en tenir à l'unique sacrifice dont parle l'Épître aux Hébreux, nous en étions revenus à la multitude des sacrifices de l'Ancien Testament et que la messe nous faisait oublier le sacrifice de la Croix. C'est justement le contraire qui est la vérité ; dans le sacrifice de la messe brille la lumière du sacrifice de la Croix et c'est par la messe qu'est conservé vivant le souvenir du sacrifice de la Croix. « C'est par le moyen de cette oblation non-sanglante, que l'on reçoit avec abondance de fruit de celle qui s'est faite avec effusion de sang » (Trid. loc. Cit.).

L'*identité* du sacrifice de la messe et du sacrifice de la Croix réside, d'après le Concile, dans l'identité de la victime (eadem hostia) et du prêtre sacrificateur (idem offerens). Et pour comprendre cela, il faut se rappeler que, dans l'un et l'autre cas, sur la Croix comme sur l'autel, le Christ a été aussi bien sacrificateur que victime. Sur la Croix, le Christ se sacrifie lui-même par l'acceptation et l'endurance volontaire de la mort douloureuse, conformément à l'ordre de son Père. C'est lui-même qui met toute sa nature humaine, avec son être et son opération, au service de Dieu, jusqu'à l'anéantissement personnel passif. Ce ne sont pas les *Juifs* qui le sacrifient ; au contraire, ils commettent un horrible péché, mais ils lui donnent l'occasion réelle de se sacrifier. Ainsi le Christ était sacrificateur et sacrifié. Il faut que la même chose se reproduise essentiellement à la messe. Là aussi, il faut se représenter le Christ comme victime et comme prêtre sacrificateur. Le fondement réel de cette identité réside dans la présence réelle. Il est vrai que les circonstances extérieures sont différentes, mais, dans les deux cas, le Seigneur accomplit essentiellement la même chose : il se sacrifie lui-même à son Père. C'est ce qu'enseigne le Concile de

Trente (*idem nunc offerens*). L'Église n'enseigne donc *pas une pluralité* de sacrifices, mais *un seul sacrifice identique à lui-même*.

Le Concile expose, en outre, que la messe est un « sacrifice par lequel serait représenté le sacrifice sanglant qui devait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, le souvenir en demeurerait jusqu'à la fin du monde, et sa vertu salutaire serait appliquée à la rémission de ces péchés que nous commentons chaque jour » (S. 22, c. 1 : Denz., 938). C'est là la doctrine que nous avons déjà rencontrée chez S. Thomas et dans la Scolastique.

Le sacrifice de la messe est donc la représentation réelle du sacrifice de la Croix, c.-à-d. le sacrifice de la Croix qui n'a été accompli *historiquement* qu'une fois est rendu mystérieusement actuel d'une manière *sacramentelle*. Cette représentation se fait, il est vrai, sous les signes symboliques de la mort sacrificale du Christ et non par une mise à mort extérieure et physique du Christ ; mais elle se fait cependant d'une manière *réelle* en ce que le Christ est véritablement présent sous ces signes, et présent en sa qualité de victime et de prêtre sacrificateur. « Il institua la Pâque nouvelle où lui-même doit être immolé par l'Église par le ministère des prêtres, sous des signes visibles en mémoire de son passage de ce monde à son Père, lorsque, par l'effusion de son sang il nous racheta » (S. 22, c. 1 : Denz., 938). La Croix est véritablement et avec sa signification essentielle, plantée sur nos autels. S. Thomas : « L'autel est la représentation de la croix sur laquelle le Christ a été immolé dans son espèce propre » (S. th., 3, 83, 1). Le Catéchisme romain appelle la messe un « *renouvellement* » du sacrifice de la Croix, mais il joint immédiatement à cette expression celle de « *mémorial* ». « Notre-Seigneur ne pouvait pas donner une marque plus éclatante de son infinie bonté envers nous, que de nous laisser ce sacrifice visible, pour renouveler le sacrifice sanglant qu'il était près d'offrir sur la croix, pour en conserver la mémoire jusqu'à la fin des siècles, et pour en répandre les fruits infinis dans tout l'univers, par le moyen de son Église » (P. 2 c. 4, q. 70). Les théologiens parlent eux aussi d'un *renouvellement* du sacrifice de la Croix, sans vouloir mettre en doute l'identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la Croix.

On voit maintenant nettement dans quel sens il faut entendre le mémorial (*memoria*). Tout en employant cette expression qu'il emprunte à l'ordre du Seigneur : « Faites ceci en mémoire de moi » (Luc. 22, 19), le Concile repousse cependant l'abus qu'en faisaient les protestants, en frappant d'anathème ceux qui n'admettent qu'un « simple mémorial ». « S. q. d. que le sacrifice de la messe n'est qu'un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix... qu'il soit anathème » (S. 22, can. 3). La différence entre la conception catholique et la conception protestante du « mémorial » se comprend facilement. D'après les Réformateurs, la commémoration se passe *uniquement* dans l'esprit du fidèle. D'après la doctrine catholique, le fidèle est déterminé à cette commémoration par la présence réelle et effective, sur l'autel, du Rédempteur sacrifié. Le protestant se souvient d'un événement passé depuis longtemps ; pour le catholique, cet événement, dans son essence, est placé devant le regard de sa foi. L'histoire lointaine devient un présent vivant.

La preuve de cette thèse de l'identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la Croix, posée par le Concile de Trente, n'a pas besoin d'être exposée en détails. Elle résulte : 1° de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, et 2° du fait que le Seigneur a institué

l'Eucharistie comme un sacrifice. Si l'Eucharistie est d'abord le corps sacramentel du Seigneur et ensuite également un sacrifice, ce corps est précisément le corps du Christ en tant qu'il a été sacrifié pour nous. Or cela ne s'est fait qu'*une fois* : sur la Croix.

Jésus lui-même a d'ailleurs exprimé cette identité entre son corps de victime eucharistique et son corps de victime sanglante, en disant que son corps est celui qui a été livré pour nous, son sang celui qui a été versé pour nous. Même si on ne tient pas compte de la forme *future* de la Vulgate (Math., 26, 28 et passages parallèles), la réalité historique exige que le Christ, en employant cette expression, ait songé à l'effusion de son sang qui devait avoir lieu le lendemain sur la Croix. L'Écriture ne connaît pas d'autre effusion du sang du Christ que celle-là. Le Christ n'est *réellement* mort qu'une fois, il n'a *réellement* versé son sang qu'une fois ; l'une et l'autre chose se produisirent dans un unique moment historique qui, *sous cette forme*, ne se reproduira pas. Par suite, le Christ a lui-même exprimé l'identité entre son corps, victime eucharistique et son corps, victime sanglante.

Qu'il ait également enseigné la seconde relation entre le sacrifice de la messe et le sacrifice de la Croix établie par le Concile de Trente, cela a déjà été dit. Le sacrifice eucharistique doit être un mémorial (ἀνάμνησις) perpétuel de sa mort. S. Paul transmet cet ordre du Seigneur : « Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne » (1 Cor., 11, 26). Tout au moins depuis l'époque de S. Justin, nous avons le témoignage formel que la communauté chrétienne, dans la célébration eucharistique, « remerciait (Dieu) de la Passion que le Fils de Dieu a soufferte pour elle » (Dial., 117).

Différence entre le sacrifice de la messe et le sacrifice de la Croix. Elle ne peut être, d'après ce que nous avons dit, qu'accidentelle et non essentielle. C'est ce qu'enseigne le Concile de Trente, quand il dit qu'il n'y a de différence que dans la « manière d'offrir » et explique avec plus de précision : « Le Christ s'offre par le ministère des prêtres » (sacerdotale ministerium), tandis qu'« il s'est offert alors par lui-même ». En outre, la première oblation est appelée « oblation sanglante » (oblatio cruenta) ; la seconde, c'est une « oblation non sanglante » (obl. incruenta : S. 22, c 2 et 1).

Une *oblation* a donc lieu dans les deux cas ; si elle faisait défaut à la messe, la messe ne serait pas un sacrifice, mais un simple mémorial symbolique. Il lui manquerait l'identité essentielle avec le sacrifice de la Croix. Il nous faudra donc démontrer plus loin que, dans la messe, il y a, de quelque manière, un *acte sacrificiel* du Christ. Mais le *mode* d'oblation est différent. Cette différence consiste d'abord en ce que le Christ sur la Croix s'offrit seul, sans l'intermédiaire d'un prêtre tenant sa place. Les bourreaux ne remplissaient, dans cette circonstance, qu'une fonction *matérielle* analogue à celle du couteau sacrificiel dans les sacrifices de l'Ancien Testament. Dans le sacrifice de la Croix, le Christ n'avait pas du tout besoin du ministère d'un prêtre, Il était encore lui-même dans l'état de vie et capable d'offrir, comme Grand-Prêtre, le sacrifice rédempteur. « J'ai été seul à fouler au pressoir et parmi les peuples personne n'a été avec moi », dit le Messie dans Isaïe (63, 3).

Il en est autrement dans le sacrifice de la messe. Il a besoin ici, à cause de son existence sacramentelle, du ministère sacerdotal : seul il ne peut pas du tout se mettre dans l'état de victime. Et alors même que cela serait possible à sa divinité en vertu d'un miracle

perpétuel, il veut cependant le ministère d'un prêtre parce que le sacrifice de la messe doit être le sacrifice visible de son épouse l'Église, comme le dit le Concile de Trente. Le Christ s'offre donc à la messe, mais non pas *strictement seul* comme sur la Croix. Les prêtres de l'Église doivent sacrifier avec lui au nom de toute l'Église. Le sacrifice du Christ est donc aussi le sacrifice de l'Église : « Faites ceci en mémoire de moi ».

Mais comme l'activité sacrificale de l'Église est perpétuellement *dépendante* de la volonté de son divin fondateur, le ministère du prêtre ne peut être que *secondaire*. Le sacrificateur principal demeure le Christ ; le Christ s'offre par le ministère du prêtre. Sans doute, le prêtre offre vraiment le sacrifice de l'Église, mais la condition préalable de son acte sacrificial est l'acte sacrificial du Sauveur eucharistique. Il faut que celui-ci donne au prêtre et à l'Église la *victime*, l'acte *sacrificial* et le *pouvoir de sacrifier*. Ce dernier pouvoir il l'a donné une fois pour toutes à son Église par l'institution historique du sacerdoce. Pour ce qui est de la victime et surtout de l'acte sacrificial ou de l'intention sacrificale, il doit constamment les produire lui-même immédiatement et dans l'union la plus *étroite* avec chaque sacrifice de la messe. L'activité sacerdotale et sacrificale du souverain Prêtre est partout le fondement de la même activité chez le prêtre qui le représente.

Le Concile de Trente trouve une seconde *différence* dans ce fait que l'oblation a été la première fois *sanglante* et qu'à la messe elle est *non sanglante*. L'oblation sanglante est claire en soi. Il n'en est pas de même de l'oblation non sanglante. On l'appelle non sanglante parce qu'elle ne comporte pas de destruction de vie, pas de douleur. Et cependant c'est une oblation sacrificale. Or, une mise à mort du Seigneur n'est plus possible (Rom., 6, 9). Et même si elle était possible, sa réalisation serait un acte criminel imité des Juifs, bien loin d'être un acte de culte agréable à Dieu. Cependant le Christ a permis à son Église de posséder un vrai sacrifice sans qu'elle ait à commettre un crime envers lui. Il lui a ordonné une oblation *non sanglante*. L'oblation sanglante n'appartient donc pas à l'essence du sacrifice du Christ : autrement l'oblation ne pourrait pas être différente, comme le dit le Concile de Trente. Rien ne doit être changé à l'essence, si la chose doit rester la même en soi. Nous aurons à revenir sur ce point.

A ces deux *différences* accidentelles que signale le Concile on peut en ajouter quelques autres qu'il mentionne occasionnellement. Le sacrifice de la Croix est seul notre *sacrifice de Rédemption*. Il a été tellement suffisant et efficace qu'il n'a pas besoin d'être complété par un second sacrifice (Cf. t. 1^{er}, p. 436 sq.). Le sacrifice de la messe n'a pas pour but de compléter le sacrifice de la Croix, mais seulement d'en *appliquer les fruits aux fidèles*. C'est pourquoi le sacrifice de la Croix ne fut offert qu'une fois (Hébr., 7, 27 ; 9, 12, 28 ; 10, 10, 12). « Par une unique oblation (μῆν γὰρ προσφορᾷ) il a procuré pour toujours la perfection à ceux qui sont sanctifiés » (Hébr., 10, 14). Par contre, la messe a été instituée par le Seigneur comme un sacrifice qui doit se perpétuer jusqu'à son retour. En outre, le sacrifice de la Croix est uniquement le sacrifice du *Christ* ; par contre, le sacrifice de la messe est en même temps le sacrifice de l'*Église*. Enfin, si on admet qu'un repas fait aussi partie de la notion de sacrifice, on peut dire que, pour le sacrifice de la Croix, le Christ a anticipé le repas la veille au soir ; par contre, il a joint pour toujours ce repas d'une manière immédiate au sacrifice eucharistique. Ainsi on aura indiqué les différences entre le sacrifice

de la messe et le sacrifice de la Croix et prouvé en même temps que ce ne sont que des différences accidentelles qui ne peuvent détruire l'identité du sacrifice.

Néanmoins il résulte du fait de cette distinction qu'on peut, d'une certaine manière, parler de *deux* sacrifices et les *comparer* ensemble. Si l'on agit ainsi et que l'on donne à la messe, malgré son identité avec le sacrifice de la Croix, une certaine indépendance, il est tout de suite clair que la messe occupe, par rapport au sacrifice de la Croix, une situation secondaire, car elle en est dépendante. Les théologiens disent que le sacrifice de la Croix est un sacrifice *absolu* et le sacrifice de la messe un sacrifice *relatif*. Le sacrifice de la Croix a, à tous égards, son fondement en lui-même ; d'aucun point de vue il ne dépend d'un autre sacrifice, ni dans son *être*, ni dans son *opération* ; ce qu'il est et ce qu'il doit opérer, il l'est et l'opère de la manière la plus parfaite par lui-même. Par contre, le sacrifice de la messe a son fondement, à tous égards également, dans le sacrifice de la Croix, en tant qu'il reçoit de ce sacrifice la victime et le prêtre sacrificateur, en tant qu'il représente ce sacrifice et en est le mémorial et en tant qu'il en reçoit et en communique les effets.

Faut-il étendre plus loin encore cette relativité ? C'est là l'objet d'une *controverse* sur laquelle nous aurons à revenir. Remarquons seulement ici que c'est précisément à cause de sa relativité que le sacrifice de la messe *peut être réitéré* et que, par contre, le sacrifice de la Croix, à cause de son caractère absolu, ne peut pas être réitéré. A cause de l'identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la Croix, on parle *au singulier* du sacrifice de la messe et on ne dit pas : les sacrifices de la messe. Il n'y a qu'un sacrifice de la messe. Mais comme les oblations sont distinctes selon les prêtres particuliers, on parle aussi *au pluriel* des sacrifices de la messe ou mieux des *messes* (Cf. aussi Catéch. rom., p. 2, c. 4, q. 74 et 78).

Essence du sacrifice de la messe. Après avoir, en suivant le Concile de Trente, établi que la messe est un sacrifice véritable et proprement dit, essentiellement identique au sacrifice de la Croix, il nous reste encore à rechercher où se trouve le caractère sacrificiel de la messe. A cette fin, les théologiens examinent d'abord les parties *physiques* de la messe, puis son essence *métaphysique*. Les parties physiques sont l'*offertoire*, la *Consécration*, la *communion*.

Pour l'*offertoire* on n'exige que du pain et du vin, les dons d'offrande d'autrefois, qui chaque fois étaient fournis *ad hoc* par les fidèles. L'*offertoire* n'est pas une partie essentielle de la messe, il n'est que son introduction ou sa préparation.

La *communion* pourrait davantage être considérée comme appartenant à l'élément central du sacrifice de la messe. Mais ce n'est pas dans le sens de Bellarmin qui voit en elle la destruction (*destructio*) du corps du Seigneur ; ce n'est pas davantage dans ce sens que la communion constituerait l'essence du sacrifice de la messe, si bien que sacrifier équivaldrait à consommer le corps du Seigneur ; cette opinion dut être rejetée par le Concile de Trente (S. 22, can. 1). La *Confession d'Augsbourg* enseigne en effet que « la messe n'est pas un sacrifice pour d'autres », mais qu'elle « doit être une communion » (Art. 24 : Muller, 53). Mais il reste encore deux raisons importantes qui prouvent l'union très étroite entre le sacrifice et la communion. D'abord le Seigneur lui-même introduit extérieurement la communion dans la célébration eucharistique. Et ensuite il a donné au

tout le caractère d'un repas. Il sacrifie son *sang de l'Alliance* et il le donne à boire. C'est en mangeant ce corps et en buvant ce sang qu'on doit confirmer l'Alliance et entrer en union et en communauté de vie avec Dieu. C'est de cette façon que s'exprime *S. Paul* sur l'Eucharistie. Il utilise l'idée courante, dans le monde des Juifs et des païens, de la communauté avec la divinité obtenue par le sacrifice (1 Cor. 10, 14, 21).

Il est vrai qu'on ne doit pas, avec des théologiens modernes aventureux, chercher l'essence du sacrifice uniquement ou même principalement dans la communion. Car alors l'élément d'adoration et surtout celui d'expiation seraient éclipsés. De même, le sacrifice de la Croix ne serait plus un sacrifice qu'en considération de la Cène anticipée la veille au soir : il faudrait en placer l'élément principal dans la Cène. Inversement le sacrifice de la messe ne serait un sacrifice que dans la mesure où il reproduit la Cène et non dans la mesure où il renouvelle le sacrifice de la Croix, comme l'enseigne pourtant le Concile de Trente (Cf. au sujet de cette « théorie banquet » *Ed. Hugon, Le mystère de la Rédemption* [1910], 111 sq.).

Cependant la communion est une partie principale de la messe. Si le sang du sacrifice, dans l'Ancien Testament, était déjà un sang d'alliance, par conséquent un sang d'union, à plus forte raison, le sang de la Nouvelle Alliance, qui doit être versé, mais doit aussi être bu. Les théologiens appellent la communion une partie *intégrante* du sacrifice de la messe. Sans doute elle ne constitue pas l'essence du sacrifice, quand ce ne serait que pour cette raison qu'elle n'est pas accomplie précisément « in persona Christi sacrificantis » (ce qui serait cependant nécessaire si elle était la reproduction de l'acte sacrificateur du Seigneur), mais elle est accomplie comme acte personnel. Dans la communion se trouve plutôt le point central de l'Eucharistie en tant que sacrement ; par contre, dans la Consécration, se trouve son point central en tant que sacrifice.

Si l'on ne peut trouver l'essence formelle du sacrifice ni dans l'offertoire ni dans la communion, il ne reste plus que la Consécration et c'est là qu'il faut chercher cette essence formelle. Aujourd'hui, les théologiens sont à peu près d'accord sur ce point.

Mais pourquoi l'essence de la messe réside-t-elle précisément dans la transsubstantiation, pourquoi est-ce précisément en elle que se réalise la notion de sacrifice ? On doit d'abord répondre : Parce que c'est par elle que le Christ devient présent sur l'autel et le Christ est le prêtre sacrificateur proprement dit et la victime proprement dite du sacrifice. Mais il se pose immédiatement une question : En quoi consiste l'oblation (actio sacrificans), l'acte sacrificiel, dans lequel on doit chercher l'essence *métaphysique* du sacrifice ? Y a-t-il, au reste, une oblation proprement dite ? N'y en a-t-il pas deux : une du Christ et une du prêtre ?

Il *doit* y avoir une oblation, car sans elle il n'y a pas de sacrifice. Il y a deux oblations, mais celle du prêtre, dans son contenu et formellement, dépend complètement de celle du Christ. C'est pourquoi il importe tout d'abord de mettre en lumière l'oblation personnelle du Christ. Elle a lieu dans la Consécration, tout au moins elle commence dans la Consécration. Comment faut-il l'expliquer ?

La Consécration n'est pas une oblation du Christ parce qu'elle opérerait une destruction. Ni les éléments ni le corps du Christ ne sont détruits. Les éléments sont convertis. Si l'on voulait appeler cela dans un certain sens une destruction, il n'est pas moins clair que, dans ce que subissent ces éléments, il n'y a pas d'acte sacrificiel du Christ ; ce qui se passe en eux n'est pas un sacrifice. Il est également clair, d'après le Concile de Trente, que c'est le *Christ* qui est la victime, or aucun mal ne *peut* lui être fait et aucun mal ne *doit* lui être fait. Son apparition sur l'autel est pour lui une joie souveraine, pour le prêtre un acte sacré de religion. La messe n'est donc ni une souffrance de Dieu, ni un meurtre de Dieu, mais l'acte suprême du culte.

Mais en quoi consiste donc positivement l'oblation personnelle du Christ ? Elle consiste en ce que, par la Consécration, il est rendu *présent* sur l'autel d'une manière non sanglante, mais sous les symboles de la mort sanglante, et, par là, accepte librement un changement accidentel (immutatio) de son état d'être, dans le mode d'être sacramentel, dans l'intention de devenir, précisément sous cette forme, le sacrifice visible de son Église.

Le sacrifice de la messe est un sacrifice véritable et proprement dit, parce que le Christ, en tant que victime visible sous les espèces sensibles, se rend présent par les mains du prêtre qui le représente, et à sa parole de consécration, sous les symboles non sanglants de sa mort sanglante, dans l'*intention* de rappeler (memoria) aux fidèles, par cette présence même, qui pour lui est liée à une mutation accidentelle de son état d'être, le sacrifice qu'il a offert sur la Croix, mais encore surtout de se faire leur représentant (repræsentare) dans leurs relations avec Dieu, comme leur médiateur, leur chef et leur victime, afin qu'ils aient, en lui, un sacrifice objectif qu'ils puissent offrir à Dieu. Si ce sacrifice, qui est nôtre, est un sacrifice véritable et, non un sacrifice vide, il faut que le Christ, au moment même où nous l'offrons comme victime, *exerce lui-même un acte sacrificiel*, autrement l'action sainte comporterait une dissonance interne. Il faut ensuite que cet acte sacrificiel, la chose principale, soit *identique à celui de la Croix* ; d'un autre côté, il doit avoir les propriétés qui conviennent à l'état *actuel* glorifié du Christ ; autrement il ne serait pas vrai.

Le premier point, à savoir que le Christ exerce sur l'autel cet acte sacrificiel nécessaire, est facile à démontrer. *Le Christ a promis une fois pour toutes, au moment de l'institution de l'Eucharistie, qu'il serait présent comme victime.* Cela nous donne la certitude qu'il est toujours présent avec les dispositions sacrificielles nécessaires. Comment pourrait-il d'ailleurs, lui qui, dans une seule oblation, a tout accompli (Hébr. 10, 14), se départir jamais de ces dispositions parfaites de sacrifice et d'abandon à son Père, avec lesquelles il est alors entré au ciel ?

Il est vrai que le Christ n'est pas *partout* une oblation visible pour nous par le seul fait qu'il a toujours ces dispositions d'obéissance. Il ne l'est que sous les espèces visibles du sacrement. Il nous a positivement liés à ces espèces sacramentelles. L'épître aux Hébreux dit qu'il prie perpétuellement pour nous (7, 25), mais cela ne veut pas dire qu'il est perpétuellement *notre sacrifice*. Il ne veut l'être que dans la célébration de l'Eucharistie. Et même là, à prendre les choses strictement, seulement dans l'action et le mode d'être qui nous permettent de l'offrir à Dieu ; par conséquent par la Consécration et le mode d'être

sacramentel qu'elle opère. Cette oblation est complète quand elle trouve son achèvement dans la communion. La question de savoir pourquoi le Christ, dans l'ostensoir ou dans le tabernacle où il est renfermé, n'offre pas un sacrifice, ne rentre pas dans notre sujet, parce que l'usage de la réserve est un usage accidentel, qui est le résultat d'une évolution historique. C'est ce qui permet de résoudre facilement l'objection. L'Église ne possède pas de pouvoir sur l'essence du sacrement et du sacrifice ; elle ne peut pas non plus sacrifier quand et comme elle veut, mais seulement quand elle *parle* et *agit* comme le Christ le lui a ordonné quand il a dit : « Faites ceci en mémoire de moi ».

Il n'est donc ni nécessaire ni même possible de faire dépendre le sacrifice de la messe de ce qu'on appelle le « sacrifice céleste du Christ » comme le font plusieurs théologiens modernes (Thalhofer, Simar, etc.). Il faut plutôt juger le sacrifice d'après l'analogie des *sacrements* (terrestres). Pourquoi la grâce sanctifiante est-elle attachée à l'eau du baptême ? C'est uniquement parce que le baptême est administré dans l'intention et selon l'ordonnance du Christ. De même, l'Eucharistie n'est un sacrifice que parce qu'elle est l'accomplissement de l'ordre du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi » et que ce qu'il avait fait avant était, comme on l'a démontré, un sacrifice. Pourquoi donc aller chercher dans le « sacrifice céleste », qui n'est pas certain dogmatiquement, l'intention sacrificale du Seigneur, alors qu'elle est si nettement incluse dans son action de la Cène.

Quant au second point, à savoir *comment* est constituée l'intention sacrificale du Christ, il est facile de résoudre cette question si l'on réfléchit que, tout d'abord, cette intention doit comprendre la *mort comme victime sur la Croix* ; cela est exigé par l'identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la Croix ; mais ensuite il faut observer que cette intention ne peut pas avoir comme objet une réitération de la mort sur la Croix : cette réitération serait impossible et inconcevable, elle ne peut donc pas non plus être voulue par le Christ. Bien plutôt, ici encore se manifeste la relativité du sacrifice de la messe, en ce que l'intention sacrificale du Christ renferme substantiellement la même obéissance d'amour que dans le sacrifice de la Croix, mais de telle sorte que maintenant il présente à son Père, dans une soumission perpétuelle, les fruits de sa Passion pour ses frères. C'est pourquoi aussi le Concile de Trente dit que, dans le sacrifice de la messe, les effets salutaires du sacrifice de la Croix nous sont *appliqués*. C'est donc vers ce but que doit tendre l'intention sacrificale du Christ à la messe. Elle n'a pas comme objet une nouvelle Passion et une nouvelle mort ; mais elle saisit et embrasse la Passion et la mort souffertes une seule fois et cherche, dans une prière toujours renouvelée, dans un abandon perpétuel à la volonté du Père, dans un souci ininterrompu pour notre salut, à les rendre *fructueuses* pour les membres de son corps mystique.

C'est dans cet acte sacrificial et dans la présence sacramentelle, unie à cet acte sous les symboles de sa Passion, que consiste le sacrifice eucharistique du Christ. Et c'est en cela aussi que consiste le sacrifice de son Église, car *elle* ne peut sacrifier que dans la mesure où son *chef* sacrifie. Elle aussi offre au Père céleste, à la messe, son Fils qui se sacrifie ; elle l'offre, il est vrai, dans son état impassible, mais avec la *valeur* infinie de sa *Passion*. Elle aussi prie avec son Chef pour obtenir réconciliation et miséricorde, grâce et rédemption. Elle aussi sacrifie, comme son Chef, dans un sentiment de joie, ainsi que le faisaient déjà

les premiers chrétiens (Act. Ap., 2, 46 : cum exultatione) ; en effet, l'Agneau de son sacrifice ne souffre plus et ne meurt plus et cependant peut être offert en sacrifice.

Théories du sacrifice de la messe. Il y en a dans la théologie posttridentine toute une quantité. Le plus souvent elles sont artificielles. Presque toutes sont dépendantes de la notion de destruction introduite pour la première fois par Melchior Cano et Vasquez vers 1600. Sans destruction, pensaient-ils, il ne peut y avoir de sacrifice. Or, en réalité, on ne peut montrer nulle part cette destruction. On ne peut pas la trouver dans les éléments, car ces éléments ne sont pas la victime. On ne la trouve pas non plus dans le corps du Seigneur, car ce corps n'est pas susceptible de destruction. Mais comme on ne veut pas renoncer à la destruction, on parle d'une destruction « symbolique », d'une destruction « mystique » ou d'une destruction « sacramentelle ».

Pour être *complet*, nommons brièvement ici ces théories. 1° On trouve la « destruction » cherchée, dans l'anéantissement du pain et du vin, causée par la consécration (Suarez) ; ou bien, 2° dans la fraction du pain ; ou bien, 3° quand on ne place pas la destruction comme précédemment dans les éléments ou accidents, on veut la voir dans l'abaissement particulier du Seigneur causé par la Consécration et dans la limitation de ses fonctions vitales sensibles et corporelles « in statu cibi » (Lugo) ; ou bien, 5° dans la suspension accomplie volontairement (et non par conséquent en vertu de la Consécration) de la vie eucharistique sensitive, suspension qui commence avec la conversion du calice et finit avec la fraction de l'hostie et le mélange d'une partie de cette hostie avec le précieux sang dans le calice (Cienfugos) ; ou bien, 6° dans la séparation réelle du corps et du sang du Seigneur accomplie « vi verborum » ; ou bien, 7° dans la séparation mystique du corps et du sang ; ou bien, 8° dans la séparation mystique du corps et du sang dans la double Consécration (forme extérieure du sacrifice) unie au maintien ou à la reproduction de l'obéissance interne de la Passion, qui fut jadis l'intention sacrificale sur la Croix et que le Christ manifeste dans son prétendu sacrifice céleste (Thalhofer) ; ou bien, 9° dans l'acte purement interne de cet amour et de cette obéissance de la Passion, acte qui constitue l'essence de tout sacrifice, même de celui de la Croix, auquel l'effusion du sang ne s'ajoute plus que comme un accident extérieur. Cet acte d'obéissance commença à l'Incarnation et dure éternellement (Pell).

Si l'on *unit* les éléments des deux dernières conceptions et qu'on laisse tomber l'appel au sacrifice céleste, qui non seulement est incertain, mais encore, en raison de l'ordre du Christ à la Cène (Faites ceci, etc.), est entièrement inutile, on trouvera que notre exposé ci-dessus coïncide substantiellement avec ces conceptions. Cf. au sujet de ces différentes théories *De la Taille, Mysterium*, chap. 5.

§ 189. Les effets du sacrifice de la messe.

A consulter : *Gihl*, Le Saint Sacrifice de la messe. *Sanchez*, Spiritualis thesaurus Missæ (Ingolst., 1620). *De la Taille, Mysterium*, chap. 5.

Le sacrifice et le sacrement se distinguent principalement par leur *but* ; le sacrifice est un acte de *culte envers Dieu*, le sacrement est un *moyen de salut*. L'un s'adresse à *Dieu*, l'autre est destiné aux *hommes*.

Comme tout sacrifice, le sacrifice de la messe tout spécialement, en tant que représentation du sacrifice de la Croix, est l'acte suprême d'*adoration* (sacrificium latreuticum) et d'*action de grâces* envers Dieu (sacrificium eucharisticum).

Le Concile de *Trente* exprime cette vérité comme la foi générale de l'Église ; il n'y insiste pas, il est vrai, parce que cette vérité n'était pas formellement contestée. Les protestants eux-mêmes, bien que d'un autre point de vue, voyaient dans leur liturgie une louange et une action de grâces adressées à Dieu. Ainsi l'*apologie* de la *Confession d'Augsbourg* déclare : « Quand le cœur et la conscience se rendent compte de quelle grande détresse, de quelle angoisse et de quel effroi on a été délivré, alors on rend grâces du fond du cœur pour un trésor si grand et si ineffable. Le cœur a besoin aussi des cérémonies (?) ou des signes extérieurs pour la louange de Dieu et montre ainsi qu'il accepte avec reconnaissance une si grande grâce de Dieu et qu'il l'estime hautement. Ainsi donc la messe est un sacrifice d'action de grâces ou un sacrifice de louange... Mais la messe n'est pas une action de grâces qu'on doive accomplir « ex opere operato » pour d'autres, afin de leur obtenir la rémission des péchés. Car cela irait directement contre la foi, comme si la messe ou les cérémonies extérieures sans la foi pouvaient rendre pieux et sauver » (Art. 24 ; Müller, 265). C'est pourquoi le Concile de *Trente* frappa d'anathème ceux qui disent que le sacrifice de la messe est seulement pour la louange et l'action de grâces (S. 22, can. 3). Mais il reconnaît et enseigne expressément, avec les Pères, que la messe est le sacrifice pur, agréable à Dieu, par lequel le nom du Très-Haut doit être magnifié et glorifié parmi tous les peuples (C. 1).

La *preuve* en faveur du sacrifice de louange et d'action de grâces se trouve dans les paroles de l'institution. *Jésus* rend grâces à son Père quand il l'institue (Math., 26, 27 ; 1 Cor., 11, 24). Au sujet de la célébration eucharistique du temps apostolique, on dit que les fidèles « prenaient la nourriture avec joie et simplicité de cœur » (Act. Ap., 2, 46). D'après les exhortations de S. Paul, la célébration doit être une annonce de la mort du Seigneur (1 Cor., 11, 26). Or cette mort est en soi et dans ses effets l'hommage d'adoration et d'action de grâces le plus élevé qui puisse être rendu à Dieu, car c'est la reconnaissance la plus absolue de sa souveraine majesté. Depuis l'époque de la *Didachè*, on rendait grâces à Dieu, dans la célébration de l'Eucharistie, pour les dons de la Création et de la Rédemption. C'est aussi le témoignage des *liturgies*. C'est l'action de grâces (εὐχαριστεῖν) qui a donné son nom à l'Eucharistie.

La messe a l'efficacité d'un sacrifice de louange et d'action de grâces *par elle-même*, parce qu'elle est le don le plus saint et le plus agréable qui puisse être offert à Dieu. En tant que sacrifice de l'*Église*, il faut y ajouter les louanges et les actions de grâces des fidèles qui l'offrent, comme l'exprime la *Préface* : « Vraiment, il est juste et bon de te rendre gloire, de t'offrir notre action de grâce, toujours et en tout lieu... par le Christ, notre Seigneur ».

La valeur *propitiatoire* du sacrifice de la messe dut être définie expressément par le Concile de *Trente*. La *Confession d'Augsbourg* déclare : « Ainsi le Saint Sacrement a été institué non pas pour établir un sacrifice pour nos péchés (car le sacrifice a eu lieu auparavant), mais afin que notre foi soit excitée et que notre conscience soit 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. *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 : « Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe n'est qu'un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, mais n'est pas un sacrifice *propitiatoire* ; ou qu'il n'est profitable qu'à celui-là seul qui reçoit le Christ et qu'il ne doit pas être offert pour les *vivants* et les *morts*, ni pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités : qu'il soit anathème » (S. 22, can. 3 : Denz., 950). « Si quelqu'un dit que, par le sacrifice de la messe, on commet un blasphème contre le très saint sacrifice du Christ accompli sur la croix ou qu'il en constitue un amoindrissement : qu'il soit anathème » (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'Épître aux Hébreux (5, 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 2^{ème} 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) ; *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. 63, 14) ; *S. Cyrille*, quand il appelle expressément ce sacrifice un « sacrifice de propitiation » (Θυσία τοῦ ἱλασμοῦ : Cat. Myst., 5, 8) ; *S. Jean Chrysostome*, quand il parle de l'immolation renouvelée du Christ (De sacerdot., 3, 4) ; *S. Ambroise*, quand il désigne la messe comme un sacrifice pour le peuple (ut offeramus pro populo sacrificium : In Ps. 38, 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. 98, 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, 7, 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., 3, 83, 1). Le même effet, qui procéda de la Passion du Seigneur pour le monde entier, est communiqué (aux particuliers) par ce sacrement (Ibid., 3, 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 (Goetzmann, 95).

Il faut compter aussi, parmi les effets *propitiatoires* de rémission des péchés du sacrifice de la messe, les effets *satisfactifs*, 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 satisfactive 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, 16, 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. 1, Tim., 2, 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'Église, pour les bien portants et les malades, pour la paix dans l'Église et le bon ordre dans l'État, 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 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 (2 Macch., 12, 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 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 une *évolution*. Au début, à l'occasion la célébration eucharistique, on *priaît* 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., 4, 55 : « grâce à l'hostie salulaire, le frère défunt avait échappé au supplice » 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'Église » (Ep. 1, 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., 5, 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., 9, 13). Au jour des funérailles, on pria pour elle « en offrant pour elle le sacrifice de notre rachat » (Ibid., 12). *S. Augustin* se réfère, pour cet usage, à l'Écriture (2 Macch., 12, 43 sq.). Mais, alors même qu'il n'y aurait rien à ce sujet dans l'Écriture, la *pratique* de l'Église serait déjà une preuve suffisante (De cura pro mort. gerend., 1, 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'Église. *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., 21, 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., 4, 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 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, 2, 329. Plus tard, l'Église 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, 1, 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'Église, 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., 18, 3 ; *Orig.*, De orat., 31, 5 ; S. *Cypr.*, Ep. 12, 2 ; 39, 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., 5, 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* (ὕπερ) 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 2), comme dans la secrète des messes de S. Léon 1^{er} (11 avril), de S. Athanase (2 mai), de S. Basile (14 juin) : à chaque fois il est dit « afin que par cet office de pieuse expiation, *il obtienne la félicité éternelle*, et que nous soient accordés les dons de ta grâce ». Dans ces expressions se reflète 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 sacrificiel 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.

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).

Étant 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'Église. 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 sacrificiales 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., 3, 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 satisfactoirs 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 *eucharistique* 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'Église, 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'Église, 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'Église 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'Église. Tout sacrifice de la messe est un sacrifice de toute l'Église, 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'Église de prier pour tous les hommes (Rom., 10, 1 ; 1 Tim., 2, 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).

Pour qui le prêtre peut-il appliquer ? Pour tous ceux qui appartiennent à l'Église, 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'Église le fait elle-même le Vendredi Saint. On doit cependant, selon l'intention de l'Église, éviter tout scandale en agissant ainsi. Cf. au sujet de l'application de la messe : *Gihl*, 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 (*Hergenrœther*, Photius, 3, 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'Église 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 privées 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., 2, 893 sq.). Benoît XV a permis la célébration de trois messes le jour des morts.

CHAPITRE 4 : La Pénitence

A consulter : S. Thomas, S. th., 3, 84-90 ; Suppl., 1-20. Salmant., t. 19 et 20. Bellarmin, De pœnitentia (De controver.). 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), 8, 197 sq. Collet, Tract. de pœnit. (Migne, Curs. compl., 22). 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), Περί 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, Études d'histoire et de théologie positive (3^e 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.

§ 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, « pænitentia », que la Vulgate traduit l'expression biblique μετάνοια (changement de sentiments) ; μετάνοεῖν = « pænitentiam agere ». D'après l'aveu des péchés, ce sacrement s'appelle aussi *confession* (confessio = ἑξομολόγησις). 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*, Études de critique, 52 sq.). Il y a d'autres noms, comme par ex. « reconciliatio », « communio », « manum in pænitentiam imponere » (S. Cyprien, S. Etienne 1^{er}), « 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. Étant données les dispositions naturelles de la conscience (Rom., 2, 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], 1). Cathrein écrit, en conclusion de son livre : « L'unité de la conscience morale de l'humanité » (3, 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 » 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 *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., 9, 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 « Contre toi, et toi seul, j'ai péché, ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait », s'écrie, avec un sens psychologique profond, David dans le « Miserere » (Ps. 50, 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., 9, 12 ; Marc, 2, 17 ; Luc. 5, 31 sq.). « Le Fils de l'Homme est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc, 19, 10). Il se fait effectivement « le compagnon des publicains et des pécheurs », comme les Juifs le lui reprochent (Math., 11, 19 ; Luc. 7, 34 ; cf. Luc, 5, 30 ; 7, 37-39, 19, 1-10). Il apporte à tous les pécheurs la « paix » de la conscience (Marc, 5, 34 ; Luc, 7, 50 ; 19, 42. Math., 11, 28 sq.) ; il pardonne personnellement les péchés comme « Fils de l'Homme » (Marc, 2, 5, 10 ; Luc. 7, 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., 3, 24 sq.). S. Jean fait appel à la vertu propitiatoire de l'« Agneau de Dieu » (Jean, 29, 36 ; Apoc., 5, 9 ; 7, 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 Église, 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 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., 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 : « Il ne peut y avoir de péché impuni » (In Ps. 44, 18 : M. 36, 505).

Le *mosaïsme* régla minutieusement les actions pénitentielles pour chaque délit, notamment pour les délits culturels. 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 (11, 23 sq. ; 12, 2 sq., 10, 19 sq. ; 15, 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., 3, 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., 4, 17) exactement comme Jean (Math., 3, 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, 5, 32). Les disciples doivent demander chaque jour au « Père » : « Pardonne-nous nos offenses » (Math., 6, 12). D'après lui, on ne peut rien « faire » de bon quand on « est » mauvais (Math., 12, 34). Dans les *Actes des Apôtres*, la pénitence est unie au baptême (2, 38). La pénitence est l'exigence qu'impose le christianisme aux Juifs (5, 31) comme aux païens (11, 18 ; 17, 30 ; 26, 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., 5, 21 sq. ; 7, 23 : ἁνομία). 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., 12, 33-35 ; 7, 16-20). Le péché est pour lui une puissance vivante ennemie de Dieu ; il en est de même chez S. Paul (Rom., 8, 7 ; Math., 12, 34 ; cf. Luc 6, 43-46). « C'est du cœur que viennent les mauvaises pensées. » (Math., 15, 19). C'est dans le cœur que l'on commet l'adultère, le meurtre, les manquements à la charité (Math., 15, 19 ; 5, 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, 8, 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, 5, 38 ; 16, 9. Math., 12, 31 sq.). Dieu est le *Père* qu'on doit aimer de tout son cœur (Math., 22, 37). Par le péché l'homme lui tourne le dos, comme l'Enfant prodigue qui quitte la maison paternelle (Luc, 15, 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., 18, 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., 25, 45 ; cf. 25, 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'Évangile emploie, pour la désigner, l'expression « changement de sentiments » (μετάνοια, μετάνοεῖν). La pénitence est aussi une « œuvre », elle est aussi un « fruit », mais, *avant tout cela*, il est dit : « Rendez l'arbre bon » (Matth., 12, 33). Ce n'est pas la pureté lévitique qui suffit ou est utile, mais la pureté du cœur (Math., 5, 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., 5, 26. Luc, 12, 59 ; 7, 41 sq. ; 13, 4 sq. Math., 18, 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., 2, 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., 2, 4 ; cf. 2 Cor., 12, 21 ; 2 Tim., 2, 25 ; Hébr., 6, 6: 2 Pier., 3, 9 ; Apoc.,

2, 5, 16 ; 3, 3 ; 16, 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., 2, 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'Église, 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

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 : « Si quelqu'un dit que la Pénitence dans l'Église Catholique n'est pas véritablement et proprement un Sacrement, institué par Jésus-Christ Notre-Seigneur, pour réconcilier à Dieu les fidèles, toutes les fois qu'ils tombent en péché depuis le baptême : Qu'il soit anathème » (S. 14, Can. 1). « Si quelqu'un, confondant les sacrements, dit que le baptême lui-même est le sacrement de la pénitence, comme si ces deux sacrements n'étaient pas distincts, et qu'il n'est donc pas juste d'appeler la pénitence la « seconde planche du salut » : qu'il soit anathème » (S. 14, Can. 2). « Si quelqu'un dit que ces paroles du Seigneur et Sauveur : « Recevez le Saint-Esprit : à ceux à qui vous remettrez les péchés, ceux-ci sont remis ; et à ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus » (Jn 20, 22-23), ne doivent pas être comprises du pouvoir de remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de la pénitence, comme l'Église catholique l'a toujours compris dès le début, et, s'opposant à l'institution de ce sacrement, en détourne le sens pour qu'elles signifient le pouvoir de prêcher l'Évangile : qu'il soit anathème » (S. 14, Can. 3 : Denz., 911 sq. ; cf. c. 1 etc. 2 : Denz., 430). Les *modernistes* de notre temps ayant voulu saper les fondements de cette vérité, Pie X condamna leur affirmation : « Les paroles du Seigneur : Recevez l'Esprit-Saint ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez (Jean 20, 22 et 23), ne se rapportent pas du tout au sacrement de Pénitence, quoi qu'il ait plu aux Pères de Trente d'affirmer » (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, 20, 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 transmet 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 (20, 21-23) : « Comme mon Père

m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. ²²Ayant dit ces mots, il souffla sur eux, et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint. ²³Les péchés seront remis à ceux auxquels vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux auxquels vous les retiendrez ». 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 je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aussi dans les cieux » (Math., 16, 18 sq.). De même, il dit à tous les Apôtres en connexion avec son instruction sur les fautes des « frères » dans l'Église : « En vérité, je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié aussi dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié aussi dans le ciel » (Matt., 18, 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'Église 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, 2, et 1916, 1), 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, 20, 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., 16, 17 sq. et 18, 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, 1, 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, 20, 21 sq., le Seigneur *transmet* aux Apôtres le pouvoir de rémission des péchés qu'il leur avait *promis* dans Math., 16, 17 sq. et 18, 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., 28, 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. Étant 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'Église un double fait : 1° Que Jésus comptait qu'il y aurait dans son Église des péchés après le baptême, et 2° Que ces péchés auraient besoin du règlement objectif de l'Église 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., 6, 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., 5, 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., 7, 22, 23). Ce sont les « mauvais poissons » que « l'on jette » (Math., 13, 47 sq.) ; l'« ivraie » qu'« on brûle dans le feu » (Math., 13, 40). Il arrive qu'un « frère pêche » (ἁμαρτάνειν) contre un autre et doive être corrigé, ce qui parfois demandera des efforts répétés (Math., 18, 15-17). Mais on pêche 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 : « Tout péché, tout blasphème, sera pardonné aux hommes » (Math., 12, 31 sq.). Il n'y a qu'une exception à cette règle : « le blasphème contre l'Esprit ne sera pas pardonné » ou bien sous une autre forme : « Si quelqu'un a parlé contre le Saint-Esprit, il ne lui sera pardonné ni dans ce monde, ni dans le monde à venir » (Math., 12, 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 « dans la personne du Christ » (2 Cor., 2, 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 » (2 Thess., 3, 6, 14 sq.). Il donne cette règle pastorale : « Quand un frère a été surpris par quelque faute (ἐν τινὶ 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., 6, 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 : « Que chacun donc s'éprouve soi-même » (1 Cor., 11,

28). « Que chacun examine sa propre action » (Gal., 6, 4 sq.) ; - 2° Le jugement par l'*Église*, qui est attesté précisément par les textes cités (2 Cor., 2, 2-11 ; 2 Thess., 3, 14 sq. ; Gal., 6, 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 » (1 Tim., 1, 19 sq.). S. Paul prononce sur ces deux *grands* pécheurs l'excommunication comme il l'a fait pour l'incestueux de Corinthe (1 Cor., 5, 5), avec l'intention de les corriger. On lit, dans 1 Tim. 5, 20 : « Pour ceux qui pèchent (ἀμαρτάνοντες), 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 » (1 Tim., 5, 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'*Église*), nous sommes (justement par cette peine et ses conséquences) corrigés par le Seigneur, afin que nous ne soyons pas condamnés avec ce monde » (1 Cor., 11, 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 (2 Pier., 2, 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 » (2 Pier., 3, 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 » (2 Pier., 1, 9 sq.).

S. *Jean* atteste que le Christ, en tant qu'Agneau de Dieu, enlève tous les péchés du monde (Jean, 1, 29 ; 1 Jean, 2, 2 ; 4, 14). Mais les rachetés demeurent encore extérieurement dans le monde. « Eux, ils sont dans le monde », dit Jésus des Apôtres (Jean, 17, 11). Et alors S. Jean donne cet avertissement : « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui » (1 Jean, 2, 15). Il est vrai que les péchés précédents ont été remis dans le baptême : « Je vous l'écris, petits enfants : Vos péchés vous sont remis à cause du nom de Jésus » (1 Jean, 2, 12). Il ne se produirait d'ailleurs plus de péché grave si l'on restait fidèle à l'idéal réalisé. S. Jean en est tellement persuadé qu'il affirme que ceux qui ont fait défection n'ont jamais « été des nôtres » (1 Jean, 2, 19). « Quiconque est né de Dieu (dans le baptême) ne commet pas de péché ; car une semence demeure en lui et il ne peut pas pécher » (1 Jean, 3, 9 ; cf. 3, 6 ; 5, 18). Mais il faut envisager aussi la réalité : « Celui qui *affirme* qu'il demeure en Dieu doit se conduire lui-aussi comme il (Jésus) s'est conduit lui-même » (1 Jean, 2, 6 ; cf. 2, 9 sq., 29 ; 3, 9). « Mes petits enfants, je vous écris ceci afin que vous ne péchiez pas. Mais si cependant quelqu'un pèche, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ... Il est lui-même propitiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier » (1 Jean, 2, 1 sq.). S. Jean, lui aussi, compte donc avec la possibilité du péché et de son pardon après le baptême.

Quelles règles propose-t-il ? Les mêmes que S. Paul et Jésus. 1° Il exhorte les fidèles *afin* qu'ils ne *pèchent* pas : Si cependant ils le font, il renvoie ceux qui sont tombés à Dieu et à notre Médiateur (1 Jean, 2, 1 sq.). Au reste, il n'y a pas de vie sans péché : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. (Mais) si nous *confessons* nos péchés, il (Dieu) est fidèle et juste pour nous pardonner nos péchés (il nous l'a en effet promis) et nous purifier de toute injustice. Si nous disons que nous sommes sans péché, nous le faisons menteur et sa parole n'est pas en nous » (1 Jean, 1, 8-10). Il n'est pas rare que les chrétiens entendent « les reproches de leur cœur » (de leur conscience) ; mais « nous rassurerons nos cœurs devant Dieu, car si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur et il connaît toutes choses » (1 Jean, 3, 19 sq.) ; il connaît donc aussi nos péchés et nos faiblesses. Le pire c'est de dire que « nous n'avons pas de péché » (1 Jean, 1, 8) : cela est de l'impénitence ; - 2° Quand nos péchés sont plus que des « peccata quotidiana » nous méritons la *correction* fraternelle, que S. Jean, ainsi que S. Paul, recommande, comme l'avait fait le Seigneur avant eux. C'est ainsi que S. Jean veut agir avec un chef de l'Église, Diotrèphès ; mais celui-ci ne veut même pas accepter un avertissement écrit. « C'est pourquoi, quand je viendrai, je lui *mettrai devant les yeux* les actes qu'il fait et les méchants propos qu'il tient contre nous. Et, non content de tout cela, il refuse lui-même d'accueillir les frères et empêche ceux qui voudraient les accueillir et les chasse de l'Église » (3 Jean, 9 sq.). Le cas est particulièrement mauvais quand le pécheur répand une fausse *doctrine* : « Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne lui dites même pas : salut ; car celui qui lui dit : salut, participe à ses œuvres mauvaises » (2 Jean, 10 sq.).

S. Jacques, dans son Épître morale, doit surtout combattre l'opinion d'après laquelle la foi sauve sans les œuvres. Il dirige son regard vers la racine du péché et montre comment il se développe en partant de l'état embryonnaire de la pensée et du désir, arrive à l'acte complet, et « enfante la mort » (1, 13-15). Peut-on guérir ce mal causé par le péché ? Sans aucun doute. S. Jacques signale le cas où le péché oppresse un fidèle malade. Pour ce malade, les prêtres de l'Église doivent prier en l'oignant d'huile. « Et la prière de la foi, jointe à cette onction sainte, sauvera le malade : le Seigneur le soulagera ; et s'il a des péchés, ils lui seront remis ». Ensuite il exhorte à confesser ses péchés l'un à l'autre : « Confessez donc vos fautes l'un à l'autre ; et priez l'un pour l'autre, afin que vous soyez sauvés : car la prière assidue et fervente du juste peut beaucoup. ». De là la règle générale : « Mes frères, si quelqu'un d'entre vous s'égare du chemin de la vérité, et que quelqu'un l'y fasse rentrer ; qu'il sache que celui qui convertira un pécheur, et le retirera de son égarement, *sauvera son âme de la mort*, et couvrira la multitude de ses péchés » (5, 14-20). On ne peut guère s'exprimer avec plus de force sur la *possibilité* du pardon des péchés après le baptême. Comme *intermédiaires* on voit apparaître nettement les « prêtres de l'Église », ainsi que les fidèles, par leur intercession. Il n'est pas étonnant qu'au début de l'ère patristique ce soit justement sur ces paroles qu'on se soit appuyé pour fonder la rémission des péchés.

S. Jude a sans doute eu à combattre le plus déplorable état d'esprit parmi ses lecteurs. Il y avait parmi eux des gens qui disaient qu'on pouvait hardiment pécher avec la confiance dans la grâce (Jud., 4 ; cf. Rom., 6, 15). « Ce sont des gens qui se sont *séparés*, gens

charnels et sans esprit » (19). Comment doit-on se comporter à leur égard ? « Reprenez les uns comme des gens déjà jugés, mais, quant aux autres, *savez-les* en les arrachant au feu ; pour les autres, ayez-en pitié avec crainte et haïssez jusqu'à la tunique souillée par la chair » (22 sq.). Ici, en tout cas, l'Apôtre songe aussi bien au péché commis après le baptême qu'à sa rémission ; il songe également à une médiation objective, bien qu'à ce sujet il s'adresse en général aux fidèles.

L'*Apocalypse* est le dernier livre dont nous avons à exposer brièvement la doctrine de rémission. Parmi les sept lettres adressées aux Églises d'Éphèse, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie, de Laodicée, cinq doivent sûrement être considérées comme des *lettres de pénitence*, dans lesquelles on fait énergiquement appel à la pénitence. Ce ne sont pas des vtilles qui sont reprochées aux lecteurs. Tertullien signale brièvement ces choses dans son livre sur la la pénitence (De pœnitentia), pour illustrer, par là, la légitimité et le chemin de la pénitence. Ces péchés sont : Le refroidissement de la « première charité » (2, 4), l'hérésie et la luxure (2, 14 sq.), le sacrifice aux idoles et la luxure (2, 20), peu « d'œuvres entièrement valables (bonnes) devant Dieu » (3, 2), la tiédeur, le fait de n'être ni froid ni chaud (3, 15). Au sujet de tous ces péchés il est dit : « Faites pénitence, et revenez à vos premières œuvres » (2, 5).

Résumé. 1° En dépit de l'*idéal* affirmé d'abord par Jésus, puis par S. Paul, S. Jean, S. Jacques, S. Jude, on compte avec la *réalité* effective du péché ; 2° Pour le péché il y a certainement *pénitence* et *pardon* ; 3° La pénitence consiste dans un acte *privé* de repentir par lequel on s'accuse devant *Dieu*, ou bien dans une amélioration produite par la *correction fraternelle*, ou bien dans un *acte juridictionnel de l'Église* par lequel l'excommunication est portée et n'est pas enlevée avant qu'une amélioration ne soit manifestement intervenue. Dans cette expiation, le pénitent est aidé par les prières et les suffrages de l'Église ; 4° L'*effet* de tout ce processus pénitentiel, subjectif aussi bien qu'objectif, est le retour de la mort à la vie ; 5° Une *théorie* ou une doctrine concernant la pénitence des baptisés ne se trouve pas dans l'Écriture, mais on y découvre une *conception* générale de foi sur Dieu, le péché, le pardon, d'après laquelle on agit partout ; 6° C'est intentionnellement que, dans cet aperçu, on a écarté le *rigorisme* par rapport au péché irrémissible. Remarquons cependant ici que, dans sa lettre aux Églises (évêques) de Pergame et de Thyatire, S. Jean juge, au sujet des péchés d'idolâtrie et de luxure qu'on appela plus tard les péchés capitaux, que ce sont des péchés rémissibles (Apoc., 2, 12-24 ; cf. à ce sujet d'Alès Calliste, 49 sq.) ; 7° A côté de ces péchés qui sont rémissibles (venialia), bien que parmi eux se trouvent sans aucun doute des péchés graves, il est également indubitable qu'il y a « des péchés qui passent pour si graves que l'Église apostolique leur refuse le pardon. *Jésus* déjà avait enseigné, à propos du péché contre le Saint-Esprit, qu'il ne serait remis ni dans cette vie, ni dans l'autre (Math., 12, 31 sq.). L'essence de ce péché est précisément l'impénitence. D'après S. Jean, il y a un péché qui va à la mort ; ce n'est point pour ce péché que je vous dis de prier (1 Jean, 5, 16). D'après S. Jacques, cependant, les prêtres aussi bien que les particuliers, doivent prier pour le pécheur et les uns pour les autres. Chez S. Jean, la prière est refusée aux pécheurs « à mort ». Leur péché est l'incrédulité (1 Jean, 2, 12). S. Paul enseigne (Hébr., 6, 4-6) que les apostats ne peuvent se renouveler par la pénitence : « Car il est impossible pour ceux qui ont été éclairés (dans le baptême), qui ont goûté le don céleste et participé au Saint-Esprit, qui ont goûté la

douceur de la parole de Dieu et les merveilles du monde à venir, et qui pourtant sont tombés, de les renouveler en les amenant à la pénitence, eux qui, pour leur part, crucifient de nouveau le Fils de Dieu et le livrent à l'ignominie ».

Conclusion. L'Église apostolique connaît donc *trois sortes* de péchés : les péchés légers qui sont effacés par la correction mutuelle, la prière et l'aumône ; les péchés graves qui méritent et reçoivent une dure pénitence, mais au sujet desquels on espère le pardon de Dieu parce que le pénitent demeure dans le fondement de la foi, dans l'Église ; et des péchés « mortels » ; ceux qui les ont commis ont abandonné ce fondement, ils se sont excommuniés eux-mêmes et l'on n'a pour eux, étant donnée la rapidité de l'approche du dernier jour, aucune espérance. S. Jean voit dans les apostats de vrais « antéchrists » qui sont précisément le signe que « le dernier péché est là » : l'antéchrist doit venir à la fin, dit-il (1 Jean, 2, 18 sq.). En se référant, avec les Apôtres (Hébr., 10, 25, 27 et 29 ; 2 Pier., 3, 8 sq. ; Jacq., 5, 8 sq. ; 1 Jean, 2, 18-22), à la proximité du jugement, Hermas cherche lui aussi à pousser à la pénitence ceux qui, à proprement parler, ne méritent plus de pénitence.

Avec ces constatations, nous sommes arrivés, dans l'évolution de la pénitence, jusqu'à l'âge des Pères. Nous allons continuer en citant d'abord les assertions des Pères qui, tout en ne nous transmettant pas une notion bien claire, nous font cependant reconnaître une certaine ligne d'évolution.

Les Pères. Ils nous transmettent tout d'abord la notion pénitentielle du Nouveau Testament, mais avec, çà et là, quelques particularités. La *Didachè* demande une confession générale des péchés de la part de toute la communauté avant l'Eucharistie. « Le jour du Seigneur, rassemblez-vous, rompez le pain et dites l'action de grâces après avoir confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur » (14, 1). « Dans l'Église, confesse tes péchés et ne vas pas à ta prière (l'Eucharistie ?) avec une mauvaise conscience » (4, 14). « Si quelqu'un est saint, qu'il s'approche (de l'Eucharistie) ; s'il ne l'est pas, qu'il fasse pénitence. Le Seigneur vient » (10, 6). « Reprenez-vous les uns les autres ; cependant que ce ne soit pas dans la colère, mais dans la paix, comme vous le voyez dans l'Évangile ; et si quelqu'un a péché contre un autre, que personne ne lui parle et qu'il n'entende rien de vous jusqu'à ce qu'il ait fait pénitence » (15, 3). Le *pseudo-Barnabé* répète la doctrine des « deux voies » et l'exhortation de la *Didachè* : « Confesse tes péchés, ne viens pas à ta prière avec une mauvaise conscience » (19, 12). *S. Clément de Rome* adresse une lettre toute pénétrée d'exhortations à la pénitence aux Corinthiens qui, dans leur présomption, s'étaient élevés contre la hiérarchie. « Par conséquent, si, égarés par quelque tentation de l'ennemi, nous avons fait quelque péché que ce soit, demandons pardon. Et ceux-là même qui ont été les chefs de la révolte et de la division doivent envisager la commune espérance » (51, 1 sq. ; cf. 2, 3 ; 8, 1-5 ; 9, 1 ; 48, 1 ; 50, 5 ; 56, 1). À la fin se trouve la prière de pénitence au « Bon et Miséricordieux » : « Pardonne-nous nos méfaits, nos injustices et nos crimes. Veuille ne pas penser à chaque péché de tes serviteurs et de tes servantes mais purifie-nous dans ta vérité et conduis nos pas, afin que nous marchions dans la piété et la justice et la simplicité du cœur » (60, 1 sq.). La pénitence est exigée de *tous* les âges (7, 4 sq.). La lettre dite *seconde lettre de Clément*, veut sans doute que l'on « conserve pur le sceau » (du baptême) (7, 6 , 8, 6) ; mais elle prêche néanmoins avec énergie la pénitence :

« Aussi longtemps que nous sommes sur la terre, faisons pénitence... repentons-nous, de tout cœur, du mal que nous avons fait dans la chair, aussi longtemps que nous avons du temps pour la pénitence. Car après notre départ de ce monde, nous ne pourrons plus, là-bas, confesser nos péchés ou nous convertir » (8, 1 sq.). *S. Ignace* s'en prend aux divisions gnostiques : « Partout où il y a division et passion, là ne demeure pas Dieu. Cependant Dieu pardonne à tous ceux qui se repentent quand ils reviennent à l'unité avec Dieu et à la communion avec l'évêque » (Philad., 8, 1 ; cf. 3, 1 sq.). *S. Polycarpe* donne cet avertissement : « Les prêtres doivent être indulgents et compatissants envers tous, ils doivent ramener ceux qui se sont égarés..., sans être sévères dans la condamnation, en se rappelant que tous nous sommes coupables du péché. Si donc nous prions le Seigneur de nous pardonner, nous devons pardonner nous aussi » (Philip., 6, 1 sq.). Même pour un cas très grave de péché sacerdotal, il admet la pénitence (11, 1 sq.).

Hermas est d'une grande importance pour la doctrine pénitentielle. Son intérêt se porte sur la *seconde pénitence* après le baptême, que « quelques docteurs », vers 150, à Rome, voulaient nier. Lui aussi maintient l'*idéal* d'après lequel le péché commis après le baptême est une « rupture du sceau ». A proprement parler, il n'y a pas de pénitence pour ce péché. C'est ce que lui confirme l'ange de la pénitence : Tu as bien entendu ; car il en est ainsi. Celui, en effet, qui a reçu le pardon de ses péchés (dans le baptême) ne devrait plus pécher ». Cependant l'ange de la pénitence déclare à Hermas que Dieu, maintenant, accorde, pour une fois, un délai de miséricorde et permet une seconde pénitence : « Celui qui, après cette grande et sainte vocation (du baptême), a été tenté par le démon et a péché, a une pénitence ; mais s'il pêche encore ensuite et fait pénitence, cela ne sert de rien à cet homme, il aura de la peine à vivre » (Mand., 4, 3 ; cf. Vis., 3, 5 et 7). « La pénitence a une fin pour les justes (les chrétiens), mais pour les païens (dans le désir du baptême) la pénitence est accordée jusqu'au dernier jour » (Vis., 2, 2, 5). Or cette seconde pénitence des chrétiens est très pénible (Sim., 6, 7). Il semble que c'est la croyance à la fin prochaine du monde qui a amené Hermas à admettre le délai de miséricorde (Vis., 3, 8). Déjà, dans l'Ancien Testament, la pénitence a un caractère eschatologique très prononcé (*Windisch*, Baptême et péché (1908), 35-50). On ne nous parle pas d'une *réconciliation* ecclésiastique du pécheur. Cependant *d'Alès* a peut-être raison quand il écrit : « La doctrine du Pasteur est entièrement pénétrée par l'idée d'Église ». La « tour », dont la construction doit être achevée avant la fin du monde, est l'Église (ἐγώ εἰμι ἡ ἐκκλησία, Vis., 3, 3, 3 : *d'Alès*, 57 sq.). Elle est, d'une manière générale, la mesure d'après laquelle on doit juger l'homme. Ce qui importe, c'est de savoir si on lui appartient, si on en est un membre malade, si l'on est catéchumène ou si l'on se trouve en dehors d'elle. Dieu accorde le pardon, mais seulement à ceux qui appartiennent à l'Église. D'après l'ordre du ciel, Hermas doit écrire la révélation qu'il a reçue sur la pénitence et la remettre à Clément, lequel, à son tour, doit la répandre dans les villes, « car c'est à lui que cela revient ». « Quant à toi, tu la liras dans cette ville avec les prêtres » (Vis., 2, 4). *Seeberg* estime qu'Hermas caractérise la pénitence comme un second « sceau » (Sim., 8, 6, 3), qui, après la violation du sceau du baptême, le restitue, si elle est suivie « du contrôle de l'office ecclésiastique », et il écrit : « Nous nous trouvons ici en présence des linéaments d'un sacrement de pénitence ecclésiastique : des péchés, qui, en soi, sont irrémédiables, peuvent être pardonnés par une déclaration divine ou plutôt ecclésiastique » (1, 126 sq. ;

cf. *d'Alès*, 106 sq.). Au sujet du mode de pénitence, Hermas dit : « Le pécheur reconnaît, en effet, qu'il a fait le mal devant Dieu, il ressent vivement ce qu'il a fait auparavant, et, dans ses sentiments pénitents, il ne fait plus le mal, mais opère le bien de toute manière, il réduit sa convoitise et la châtie durement parce qu'elle a péché » (Mand., 4, 2, 2 ; cf. 12, 6). Hermas permet la pénitence à tous les pécheurs, même aux adultères. « Tous recevront le pardon » (Mand., 4, 3 sq. ; cf. Sim., 8, 6, 6 ; *d'Alès*, 97-104). D'après Hermas, les pécheurs ressemblent à une branche d'osier qui a été arrachée, mais qui, plantée en terre, pousse de nouveau et développe son activité vitale antérieure.

S. Justin permet à tous les pécheurs, même aux apostats, la pénitence et l'espoir du pardon divin (Dial, 47 et 141 ; cf. *d'Alès*, 126). *S. Irénée* nous parle de femmes qui avaient été séduites par le gnostique Marcus et dont « certaines font publiquement pénitence et d'autres, par honte et dans le désespoir secret d'obtenir la vie qui vient de Dieu, ou bien font complètement défection, ou bien sont indécises et, comme dit le proverbe, ne sont ni dehors ni dedans » (A. h., 1, 13, 7). Par suite, il y avait déjà alors une pénitence publique (Cf. A. h., 1, 13, 5). En principe, la pénitence est recommandée à tous - les femmes dont on vient de parler étaient des femmes adultères - : « A ceux qui se tournent vers lui (Dieu), il accorde la paix, l'amitié et l'union avec lui » (A. h., 4, 40, 1). Parfois on voit apparaître, chez *S. Irénée*, un trait de rigorisme (par ex. A. h., 4, 27, 2). Mais c'est le cas de tous les écrivains du christianisme primitif, car il faut bien penser aussi que tous les pécheurs n'étaient pas disposés à la pénitence.

S. Denys de Corinthe recommande la pénitence aux hérétiques et même aux apostats (*Eusèbe*, Hist. eccl., 4, 23). *Clément d'Alexandrie* répète la doctrine d'Hermas qu'il cite : « À proprement parler, il ne devrait pas y avoir de seconde pénitence ; mais, par miséricorde, Dieu l'a concédée aux pécheurs repentants » (Strom., 2, 13 ; cf. 6, 13 ; 7, 1). Les péchés sont pardonnés même quand ils sont graves ; ce qui le prouve, c'est l'histoire du « jeune homme sauvé » qui avait un homicide sur la conscience (Quis dives, 42).

L'attitude de *Tertullien* est célèbre et a été souvent étudiée. Dans son livre : *De poenitentia*, qu'il a écrit quand il était encore catholique, il enseigne nettement la rémissibilité de tous les péchés : « Or donc pour tous les péchés, qu'ils soient commis par la chair ou par l'esprit, en acte ou en désir, Celui qui a décidé que le châtiment viendrait par le jugement, a promis aussi que le pardon viendrait par la pénitence » (De poen., 4). Il le prouve très bien en se référant à Ez., 18, 21, 23 ; 33, 11. Jér., 8, 4. Os., 6, 6 ; aux lettres pénitentielles de l'*Apocalypse* (2 et 3) ; aux paraboles de la drachme perdue et de l'Enfant prodigue.

Devenu montaniste, *Tertullien*, dans son livre : *De pudicitia*, s'écarte consciemment de sa doctrine précédente et soutient la thèse que l'Église est une communauté pneumatique et non une Église épiscopale hiérarchique. Cette Église ne peut pas remettre les péchés graves, surtout les trois péchés capitaux ; mais plutôt, ces péchés, en tant que dirigés contre Dieu, ne peuvent être remis que par Dieu lui-même, et, au cas où cette rémission aurait lieu dans des cas particuliers, Dieu l'annoncerait par son Esprit dans des pneumatiques déterminés, qu'il suscite dans son Église. D'après la polémique de *Tertullien*, on alléguait déjà, dans l'Église, Math., 16, 19. Cela est très important, bien que *Tertullien* en nie la force probante.

Il ne faut pas croire cependant que Tertullien soit seul à attester les péchés capitaux et le jugement rigoureux qu'on porte à leur sujet. On les rencontre à peu près dans toute l'Église à cette époque. Lorsque le Pape Calliste fit introduire une certaine mitigation en faveur des adultères, Tertullien lui reprocha son inconséquence, parce qu'il ne pardonnait pas aux idolâtres : « Quoi! après avoir condamné du même coup l'idolâtre et l'homicide, tu arraches à cette loi commune l'adultère » (De pud., 5). On était particulièrement rigoureux en Espagne (Cf. Poschmann, 4, 143 sq.)

S. Cyprien, en raison des nombreuses apostasies (lapsi) pendant la persécution, insiste, il est vrai, sur une pénitence sérieuse et il hésite à accorder la réconciliation ; mais il l'accorde sans exception à tous les pécheurs vraiment repentants. Il veut même que les péchés de pensée soient présentés au prêtre, pour qu'on en reçoive le pardon. « Nous reconnaissons donc que *personne* ne doit être écarté de la pénitence et qu'à ceux qui implorent la miséricorde du Seigneur la paix peut être accordée par son *prêtre*, conformément à sa miséricorde et à sa bonté » (Ep. 55, 29). « Je vous en prie, mes frères, que chacun confesse ses péchés, pendant que celui qui a péché est encore dans ce monde, pendant que sa confession peut être admise et que sa satisfaction, ainsi que le pardon accordé par les *prêtres*, sont agréables devant le Seigneur » (De laps., 29 ; cf. 26, 27 ; Ep. 16, 2 ; 17, 2 ; 59, 13, 16).

Origène connaît toute une série de moyens d'obtenir le pardon (« remissiones »). Il y en a d'ordinaire sept ; mais d'autres en citent jusqu'à douze. Origène établit le schéma suivant : baptême, martyre, aumônes (Luc, 11, 41), rémission des péchés (Math., 6, 14), conversion des frères (Jacq., 5, 20), charité (Luc, 7, 47 ; 1 Pier., 4, 8), pénitence (Ps. 31, 5). Mais il y a toujours « la rémission dure et pénible par la pénitence (dura et laboriosa per pœnitentiam remissio), quand le pécheur ne craint pas de confesser ses péchés au prêtre du Seigneur et de chercher la guérison auprès de lui ». Il cite également comme preuve Jacq., 5, 14 (M. 12, 418). « Les chrétiens pleurent ceux qui sont tombés dans l'impureté ou dans un autre péché, comme des morts qui sont perdus et morts pour Dieu ; mais, quand ils ont donné des preuves suffisantes d'un vrai « changement de sentiment », ils sont de nouveau accueillis comme des gens ressuscités des morts ; cependant, pour cette nouvelle admission dans la communauté ecclésiastique, on procède plus lentement que pour la première ». « Au reste, pour l'avenir, ils sont exclus de toute fonction ecclésiastique » (C. Cels., 3, 50 ; cf. De orat. Domin., 28).

Pour les siècles suivants, à partir de 300, nous trouvons partout des témoignages en faveur du pouvoir de l'Église de remettre les péchés. Citons. par ex., *S. Athanase* (Fragm. contra Novat. : M. 25, 1315), *S. Basile* (Ep. can. 2, can. 34), *S. Jean Chrysostome* (De sacerdot., 3, 5 sq.), *S. Pacien de Barcelone*, dans ses trois lettres contre le novatien Sympronien, dont la dernière est particulièrement importante, parce qu'il y déclare que c'est une chose inouïe de prétendre que l'Église ne peut pas remettre les péchés mortels (Ep. 3, 1), *S. Ambroise* qui, au dire de son biographe Paulin de Milan, arrachait des larmes à ses pénitents en pleurant lui-même sur leurs péchés (Vita S. Ambrosii, 39), *S. Augustin*, qui distingue une triple pénitence, la pénitence avant le baptême, la pénitence privée et la pénitence publique à la face de l'Église (De symb., 1, 7 et passim). Au sujet de la pratique

dans l'Église d'Orient, cf. entre autres : *Vanbeck*, La pénitence dans Origène : *Revue d'histoire et de litt. rel.*, 1912, 544 sq. ; *Hergenræther*, 1, 252 sq.

Pour comprendre la pratique pénitentielle un peu embrouillée de l'ancienne Église, il faut toujours avoir devant les yeux la différence des péchés et de leur expiation.

§ 191. L'universalité du pouvoir de remettre les péchés

THÈSE. Le pouvoir qu'a l'Église de remettre les péchés s'étend à tous les péchés sans exception. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* déclare, dans le premier canon cité plus haut (p. 400), que les fidèles, « toutes les fois qu'ils tombent dans le péché, peuvent être de nouveau réconciliés avec Dieu » ; aucun péché, si grave soit-il, n'est excepté. Au sujet des *novatiens*, le Concile dit que l'Église « les a exclus et condamnés à juste titre comme hérétiques (tamquam hæreticos), parce qu'ils niaient le pouvoir de remettre les péchés » (S. 14, c. 1). De même, dans la doctrine de la justification, le Concile affirme la possibilité de renouvellement pour tous les pécheurs (S. 6, can. 29 et c. 14).

L'ancienne Église a condamné la limitation du pouvoir de remettre les péchés en condamnant les *montanistes* (150), qui réservaient les péchés graves à la seule autorité des pneumatiques ; les *novatiens* (250), qui contestaient la rémission des péchés graves, et, plus tard, les *donatistes* (400), qui n'admettaient qu'une Église formée exclusivement de purs. *Novatien* fut excommunié avec sa secte par le pape S. Corneille, dans un synode romain (251) où avaient été réunis soixante évêques et plusieurs clercs. Les Pères de l'Église, comme Eusèbe, S. Epiphane, S. Augustin désignent Novatien comme un hérétique et non comme un schismatique.

Preuve. Quand, avec la doctrine catholique, on reconnaît, dans les textes cités plus haut (p. 400), le pouvoir de l'Église de remettre les péchés, il est impossible de limiter ce pouvoir ; car aucun texte n'en offre moindre possibilité. Tous s'expriment d'une manière générale. Tout ce qui est lié ou délié (ὃ ἐὰν δήσης - ὃ ἐὰν δήσης λύσης, Math., 16, 19 ; 18, 18) a la ratification divine. « *Tous ceux* à qui (ἅν τινων) vous aurez remis les péchés, ils leur *seront* remis ; *tous ceux* à qui vous les aurez retenus, ils leur *seront* retenus ». Le Christ dit en outre « les péchés » (τάς ἀμαρτίας) et non « des péchés » ; ce sont *les* péchés, absolument, sans limitation ou exception.

Les disciples reçurent un pouvoir que le Seigneur lui-même avait exercé à mainte reprise pendant sa vie. Or cet exercice se rapportait à des péchés graves, tant dans le cas de la femme adultère et de la Madeleine qu'à l'égard du paralytique, du publicain, du bon larron. « Cet homme accueille les pécheurs et mange avec eux » (Luc. 15, 2 ; cf. 5, 30). Les disciples ne pouvaient pas penser que le pouvoir de rémission qui leur était conféré fût plus étroit que celui que le Christ avait exercé. C'est pourquoi S. Paul ne craint pas d'accueillir de nouveau, après une pénitence convenable, un pécheur coupable d'une grave faute (2 Cor., 2, 10 ; cf. 2 Thess., 3, 14 sq.).

Les Pères. La réserve de l'Église par rapport aux péchés capitaux pendant les premiers siècles a déjà été examinée. La question qui se pose ici est de savoir, d'une part, si l'Église

ne pardonnait pas ces péchés capitaux, ou bien si elle ne le faisait qu'en hésitant et seulement au lit de mort et parfois même pas du tout et si, d'autre part, elle agissait ainsi parce qu'elle croyait ne pas avoir de pouvoir sur eux ou bien pour des raisons de discipline ecclésiastique. La première hypothèse est affirmée par les théologiens protestants, comme Harnack, et les modernistes, d'après lesquels « l'Église ne se serait habituée que lentement à cette notion » (de la pénitence).

Il est vrai que des Pères, s'appuyant sur l'Écriture (1 Rois, 2, 25 ; Math., 12, 31 sq. ; Hébr., 6, 4-9 ; 1 Jean, 5, 16 sq.), excluent du pardon certains péchés, les « péchés contre Dieu ». La pratique chrétienne primitive était différente. Dans l'Église officielle de Rome, on ne peut pas démontrer une fausse doctrine pénitentielle, peut-être même pas la pratique rigoriste. Au contraire, il semble bien qu'*Hermas*, dans les passages cités plus haut, exprime les vues de l'Église romaine, en disant qu'en dépit de « quelques docteurs », qui sont d'un autre avis, il y a une pénitence après le baptême. Ou bien faut-il admettre qu'il avait assez de prestige pour introduire à Rome une nouvelle doctrine pénitentielle ? Vers l'an 220, nous voyons le Pape S. Calliste (217-222) déclarer que, parmi les péchés capitaux, l'adultère est rémissible ; mais la protestation de Tertullien, qui lui reproche d'agir avec inconséquence en ne pardonnant pas aussi les deux autres, montre qu'à Rome ces deux péchés précisément étaient pratiquement considérés comme irrémissibles. Plus tard, les deux autres péchés capitaux furent déclarés rémissibles, eux aussi, après une sévère pénitence : l'apostasie (idolâtrie), par le Pape S. Corneille (250-253) et enfin le meurtre (très rare), par le Concile d'Ancyre, can. 22 (319). C'est pourquoi S. Augustin écrit : « Mais les péchés les plus graves peuvent eux aussi être pardonnés dans la sainte Église ; ils n'autorisent donc pas à désespérer de la miséricorde divine, tout au moins pour ceux qui font une pénitence proportionnée à la grandeur du péché » (Enchir., 65).

En raison de la différence de pratique et de l'indépendance relative des Églises, l'ancienne rigueur continua en maint endroit. Le Concile de Nicée établit cette ordonnance : « On doit, par rapport aux mourants, continuer d'observer l'antique règle de l'Église (ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος) en sorte que, si l'un (des pénitents) est proche de la mort, il ne soit pas privé du dernier et du plus nécessaire viatique (ἐφόδιον). Mais, en général et par rapport à tous ceux qui, proches de la mort, veulent recevoir l'Eucharistie, l'évêque ne doit la leur accorder qu'après un examen convenable » (Can. 13 : Denz., 57 ; Héfélé, 1, 401).

Aux *récidivistes* on n'accordait pas de seconde pénitence ; mais on leur laissait le soin de se réconcilier avec Dieu par la pénitence que leur dicterait leur propre conscience. Celui qui interrompait sa pénitence de sa propre autorité était considéré comme récidiviste.

Les *clercs* qui étaient tombés dans les péchés capitaux ou autres graves péchés semblables étaient, conformément au can. 25 des *Canones Apost.*, déposés et souvent envoyés dans des monastères ; cependant, d'après le principe juridique « ne bis in idem » [nul ne peut être puni une seconde fois en raison des mêmes faits], ils n'étaient pas admis à la pénitence ecclésiastique, mais ils étaient réduits à la communion laïque.

Les *dogmatistes* jugent le rigorisme de l'Église primitive comme une mesure disciplinaire sévère (d'Alès, Dieckamp, Esser, Poschmann, Stufler, etc.). Les *historiens* (Funk et son école, Batiffol, Vacandard, Tixeront, Koeniger) semblent admettre, au début, une certaine

indécision de l'Église à l'époque terrible des persécutions et des nombreuses apostasies qui en résultèrent ; ce ne serait que peu à peu que la théorie se serait éclaircie et qu'on en serait arrivé à une pratique ferme du pardon. Toutefois le dogmatiste *Bessmer* écrit lui aussi : « Étant donnée la haute idée que les premiers temps chrétiens avaient de la grandeur de la grâce du baptême, on ne doit pas s'étonner qu'assez longtemps ait régné une grande sévérité et qu'en certains diocèses et dans certaines provinces ecclésiastiques se soit établi même un rigorisme exagéré. Ce fut effectivement le cas. Aux pécheurs, coupables des péchés dits « capitaux », on refusa tantôt l'admission à la pénitence qui, pour les trois péchés capitaux, l'adultère, le meurtre, le reniement de la foi, était une pénitence publique, tantôt l'absolution elle-même jusqu'à l'heure de la mort » (Modernisme, 399 sq.). Hœrman démontre qu'en Orient on était aussi d'une « dureté impitoyable » et il fait ressortir un point que l'on néglige dans toute cette question : « Alors même qu'on devrait repousser, presque sur toute la ligne, l'affirmation du rigorisme absolu de l'ancienne Église à l'égard des péchés capitaux, ce rigorisme se maintient cependant sur une position de recul : les grands pécheurs récidivistes furent, jusqu'au Pape Siricius (+ 398), exclus de la réintégration dans l'Église. Le grand bienfait de la grande pénitence n'était accordé qu'une fois ». Qu'on transporte cette pratique à notre époque et on se rendra compte immédiatement de la difficulté du problème. Cf. *Galtier*, De pœnitentia, tractatus dogmatico-historicus (1923) et la discussion de *Umberg* dans « Scholastik » (1927).

§ 192. La forme judiciaire de la rémission des péchés

THÈSE. Le pouvoir de rémission des péchés est exercé par un acte judiciaire. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* prit occasion de la théorie déclarative protestante pour prononcer que l'essence et l'usage du pouvoir de rémission des péchés consistent dans un acte *judiciaire* (actus judicialis, ad instar actus judicialis) : « Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle n'est pas un acte judiciaire, mais un simple ministère d'annonce et de déclaration que les péchés sont remis au pénitent pourvu qu'il croie qu'il est absous... qu'il soit anathème » (S. 14, can. 9 : Denz., 919 ; cf. c. 5 et 6).

Dans le *baptême* aussi, l'Église exerce le pouvoir de remettre les péchés, mais d'une tout autre manière ; elle le fait, en effet, dans la forme d'un simple don (condonatio), mais non dans celle d'une sentence juridique. Cette explication montre facilement que, dans la thèse que nous venons de formuler, s'exprime l'essence proprement dite du sacrement de Pénitence.

Preuve. Le pouvoir de rémission des péchés conféré par le Christ aux Apôtres exige, pour son application, un acte judiciaire. En effet, ce pouvoir est à *double effet*, il est positif et négatif. Bien entendu, qu'il soit positif ou négatif, il ne peut pas être appliqué d'une manière arbitraire, mais demande le discernement consciencieux de la dignité et de l'indignité. Quand ces conditions préalables sont remplies devant le for judiciaire interne, les prêtres doivent prononcer la sentence judiciaire, sans doute dans la forme prescrite par Dieu, mais cependant d'une manière officielle, libre et autoritaire. Quand ils pardonnent les péchés, les péchés sont pardonnés ; quand ils retiennent les péchés, les péchés sont

retenus. La rétention elle-même est une sentence judiciaire positive (Trid. retentionis sententia). Dans ce dernier cas, le pécheur reste lié au péché jusqu'à ce qu'il puisse être délié par le juge ecclésiastique. Il est impossible d'*échapper* à ce juge. L'exercice du pouvoir de rémission des péchés reçoit encore un caractère judiciaire par ce fait que le prêtre impose une pénitence.

Les Pères. Ce mode d'exercice du pouvoir de remettre les péchés se trouve dans la discipline pénitentielle de l'Église primitive. *Tertullien* raconte qu'il y a dans l'Église : « l'avertissement, le châtiment et le jugement divin... C'est au plus haut degré le jugement préparatoire du jugement futur » (Apol., 39). Dans les *Constitutions apostoliques*, on lit : « Juge, évêque, appuyé sur ton pouvoir, comme Dieu » (2, 12 : M. 1, 614). D'après S. Hilaire, il y a « un jugement immuable de la sévérité apostolique, si bien que ceux qu'ils lient ou délient sont, selon la sentence apostolique, liés ou déliés dans le ciel » (In Math., 18, 18 : M. 9, 1021). D'après S. Augustin, les chefs de l'Église exercent déjà ce jugement dont il est question dans Apoc., 20, 4-6 ; car il leur a été dit : « Ce que vous aurez lié sur la terre », etc. (Civ., 20, 9, 2). S. Jean Chrysostome écrit que le prêtre exerce, sur la terre, un jugement céleste, car le Christ lui-même a dit : « Ce que vous lierez sur la terre », etc. « Le juge siège sur la terre, le Seigneur suit le ministre et tout ce que ce ministre jugera, il l'approuvera dans les hauteurs » (Hom. 5 de verb. Is., 1 : M. 56, 130 sq.).

Les *théologiens* n'oublient pas ici de signaler les différences essentielles entre le jugement séculier et le jugement sacramentel. La différence principale est que le jugement de la Pénitence est un jugement de grâce et de miséricorde, alors que le jugement séculier est un jugement de justice et de sanction. Le but, dans les deux cas, est essentiellement différent. Le jugement d'État veut punir le coupable selon la loi et protéger contre lui la communauté. Le jugement divin de la Pénitence veut absoudre le pécheur et le justifier. En outre, le prêtre ne prononce jamais un jugement de condamnation proprement dit. Enfin le jugement de la Pénitence, parce qu'il est essentiellement un jugement de miséricorde, est un jugement librement accepté ; par contre, le jugement séculier, parce qu'il est essentiellement un jugement punitif, est un jugement forcé. Le *Codex* exhorte le confesseur à unir la miséricorde à la justice : « pour veiller à l'honneur de Dieu et au salut des âmes » (Can. 888). Il faut tenir compte aussi de la disposition suivante : « Si le confesseur n'a pas de raisons de douter des dispositions du pénitent et si celui-ci demande l'absolution, elle ne peut être refusée ni différée » (can. 886).

§ 193. Le signe sensible du sacrement de Pénitence

1. Il n'y a pas de **matière** proprement dite dans le sacrement de Pénitence. D'une manière à peu près générale, les théologiens, suivant en cela le thomisme, désignent comme *quasi-matière* (quasi materiam) du sacrement de Pénitence les actes du pénitent, la contrition, la confession et la satisfaction. Le Concile de *Trente* s'est servi lui-même de cette expression (S. 14, c. 3 et can. 4). Le Concile appelle aussi les trois actes du pénitent, des « parties de la Pénitence » (partes pœnitentiæ).

Étant donné qu'il n'y a pas de matière proprement dite, on ne peut pas non plus, dans ce sens, parler d'une matière éloignée (materia remota ex qua) ; les théologiens appellent

cependant les péchés la matière à laquelle se rapporte l'absolution (m. circa quam), et parlent, sous ce rapport, de matière grave et de matière légère (m. gravis et m. levis), de matière nécessaire et de matière libre (m. necessaria et m. libera), de matière certaine et de matière douteuse (m. certa et m. dubia), de matière suffisante et de matière insuffisante (m. sufficiens et m. non sufficiens).

Le thomisme se réfère d'abord au Maître de l'École. Or S. Thomas enseigne : « La matière *prochaine* de ce sacrement, ce sont les actes du pénitent » (S. th., 3, 84, 2 ; cf. a. 1). Eugène IV adopte cette théorie dans son Instruction pour les Arméniens et déclare : « Le quatrième sacrement est la Pénitence dont la quasi-matière est constituée par les actes du pénitent qui se divisent en trois parties (Denz., 699).

Le Concile de *Trente* a évité de définir cette doctrine, parce que le scotisme plaçait *tout* le sacrement dans l'absolution, et qu'il ne voulait pas trancher les controverses d'Écoles. Néanmoins le Concile enseigne, dans le sens du thomisme : « Or la quasi-matière de ce sacrement est constituée par les actes du pénitent lui-même, à, savoir, la contrition, la confession et la satisfaction. En tant que ces actes sont nécessaires, chez le pénitent, pour l'intégrité du sacrement et pour la rémission complète et entière des péchés selon l'institution divine, ces actes sont appelés *parties* de la Pénitence (partes pœnitentiæ) (S. 14, c. 3.). Il répète les mêmes expressions (quasi materia et partes pœnitentiæ) dans le canon correspondant (Can. 4 : Denz., 896, 914 ; cf. aussi Catéch. rom., p. 2, c. 5, q. 13).

Ce qui renforce particulièrement cette théorie, c'est que, dans l'*Écriture* et la doctrine des *Pères* qui n'ont pas idée de la distinction de la matière et de la forme dans la doctrine sacramentaire, on insiste beaucoup, au sujet de la rémission des péchés, sur les actes du pénitent. Aussi on ne peut guère se dispenser de faire rentrer cet élément subjectif dans la causalité de l'« opus operatum » objectif. Le capucin *Klug* essaie de défendre Scot (Pastor bonus [1911-1912], 199-211). Il fait remarquer que Scot enseigne avec raison que la contrition et la confession *précèdent* le sacrement comme disposition et que la satisfaction le *suit*, qu'il est nécessaire, par suite, que l'absolution seule constitue le sacrement. La contrition, ajoute-t-il, n'est pas une « res sensibilis » et, d'après la conception des adversaires, il y aurait deux ministres. Les thomistes voudraient, en s'appuyant sur le Catéchisme romain (p. 2, c. 5, q. 13), faire de la quasi-matière une matière proprement dite. Or le Concile de Trente parle de « partes pœnitentiæ » et non de « partes sacramenti ». Klug propose de considérer, avec Scot, les péchés comme la matière du sacrement de Pénitence, en tant que, par une accusation contrite, ils sont soumis au pouvoir des clefs de l'Église. Cela donnerait satisfaction au thomisme. Au reste, on trouve déjà, chez Tertullien (De pœn.), les trois parties : « Vera pœnitentia, confessio, satisfactio ».

« Les actes du pénitent contribuent, à leur manière, à la communication de la grâce ; ils sont fécondés d'une certaine manière, pour communiquer la grâce, par la forme, dans laquelle, d'après le Concile de Trente, se trouve *principalement* (præcipue) la force du sacrement » dit Specht (2, 320). Il résulte de la nature particulière du sacrement de Pénitence que le pénitent, dans la réception de ce sacrement, coopère d'une manière essentielle.

2. La **forme** du sacrement de Pénitence est l'absolution du prêtre. Cette absolution est consécatoire et opère le pardon ; elle n'est pas déclarative, en ce sens qu'elle prononcerait simplement que Dieu a pardonné le péché.

Il n'y a pas eu de définition à ce sujet. Cependant le Concile de *Trente* fait, au chap. 3, cet exposé : « Le saint Concile enseigne ensuite que la forme du sacrement de Pénitence, dans laquelle réside principalement (*præcipue*) son effet, consiste dans ces paroles du ministre : Je t'absous », etc. (Denz., 896).

L'*Écriture* ne peut être alléguée ici. Les témoignages des Pères parlent d'une prière que le prêtre adresse à *Dieu* et dans laquelle il lui demande de pardonner au pécheur.

Y avait-il une formule d'absolution ? *Schermann* répond à cette question, pour les temps primitifs, en tenant compte des sources : « Il semble bien qu'Hermas nous a transmis une sorte de prière pour la rémission des péchés. Dans la description de la confession (Vis., 3, 1, 8 sq. ; 2, 2 sq.), il a introduit des exhortations du chef de l'Église (2, 2, 6), dans lesquelles on peut reconnaître une prière de demande (Rauschen, 176 sq.). Ce qui nous autorise à voir dans les phrases d'Hermas une prière pour la Pénitence, c'est la prière générale dans la première Épître de S. Clément : on prie même pour les pécheurs à l'intérieur de la communauté. Si l'on ajoute que, d'après la *Didachè* (14, 2), l'exhomologèse (confession) de tous les assistants avait lieu à l'office du dimanche, avant le sacrifice, on peut voir dans 1 Clém., 59, 2 ; 60, 1, 2, la prière de demande de pardon pour tous, qui conclut cette exhomologèse. Que l'on compare avec cette prière les deux prières de l'Eucologe de Sérapion, l'εὐχή ὑπὲρ λαοῦ (Orat., 27) et l'εὐχή γονυκλισίος (Orat., 26), on verra comment les prières primitives de pénitence furent employées comme prières d'intercession à la messe des fidèles. De même, dans les *Constitutions apostoliques* (8, 9, 2-6), les prières dont on se servait pour congédier les pénitents sont imitées des prières que récitaient l'évêque et le prêtre après la confession et sont employées comme acte liturgique d'intercession à la messe. A la prière récitée sur le pécheur, on ajoutait sans doute une *imposition des mains*. C'est du moins dans ce sens que l'ancienne Église (Tertullien et la pratique romaine) interprétait le passage de l'Épître à Timothée (1 Tim., 5, 22) : « N'impose précipitamment les mains à personne ». Cette imposition des mains pouvait être le signe extérieur de la rémission des péchés et de la communication du Saint-Esprit ; on trouve des exemples analogues dans les impositions des mains au moment du baptême (pour l'exorcisme et la bénédiction). On ne doit pas conclure des cas où l'on ne signale aucune réconciliation proprement dite au moyen d'un signe extérieur, de l'imposition des mains ou de la récitation d'une formule particulière (par ex. Tertull., *De pœnit.*, 7), qu'il n'y avait pas de réconciliation du tout ; cette réconciliation pouvait aussi se faire purement et simplement par l'admission du pécheur dans la communauté des fidèles et sa rentrée dans l'Église, par son admission à l'Eucharistie ou par l'offrande du sacrifice pour lui. Cependant, à l'époque postérieure, la prière d'absolution du prêtre apparaît *partout* clairement.

Pour ce qui est de l'absolution dans l'Église primitive, il faut remarquer que la question qui occupa pendant des siècles la théologie postérieure, à savoir si la rémission des péchés s'opérait par l'absolution ou bien par les efforts personnels de pénitence du pécheur, ne se posait pas du tout dans l'antiquité chrétienne. On se contentait d'insister sur la nécessité

de l'un et de l'autre facteur, sans spéculer davantage sur leurs relations réciproques. D'une manière générale, on tendait à donner la prépondérance aux actes pénitentiels ; la conséquence, c'est qu'on ne faisait pas sa part au facteur ecclésiastique, ou bien, si l'on voulait lui donner l'importance qu'il mérite, on tombait dans une certaine contradiction (Poschmann, 4, 36 sq.). La difficulté que l'on vient de signaler se résout si l'on se souvient que les sacrements ont été pratiqués et crus tranquillement pendant environ mille ans, jusqu'au moment où la Scolastique essaya de les ramener à une synthèse métaphysique. Dans la Pénitence, Dieu avec sa grâce, l'homme avec sa volonté et l'Église avec son pouvoir des clefs, coopèrent pour réaliser *une seule* action. Au reste, aujourd'hui encore, il est impossible de répartir le rôle qui revient à chaque facteur et cette impossibilité *demeurera*, malgré tous les efforts de la théologie (Jean, 3, 8). Néanmoins, c'est un fait historique que S. Grégoire 1^{er}, suivant l'interprétation traditionnelle de tous les Pères, entend « ligare » dans le sens de lier à la pénitence ecclésiastique et « solvere » dans le sens de délier de cette pénitence ; quant à la délivrance du « reatus culpæ », il l'attribuait à Dieu. La résurrection de Lazare était l'image de la rémission des péchés.

S. Augustin pour qui, comme on l'a montré haut (p. 255), Christ est le vrai ministre des sacrements, fait ressortir, contre les donatistes qui faisaient dépendre exclusivement l'efficacité sacramentelle de la dignité du prêtre, que le prêtre ne dit pas : « *Je* remets les péchés (Ego peccata dimitto, ego justifico, ego sanctifico, ego sano), mais demande que le Saint-Esprit opère cette rémission (Sermo 99 in Luc, 7, 85). D'après S. Léon 1^{er}, « le prêtre est là comme intercesseur pour les péchés des pénitents » (Ep. 168, 2 ; cf. 108, 2). À l'époque de la *Scolastique* (vers 1250), la formule déprécative se transforma peu à peu en formule indicative. Cette évolution marcha de pair avec celle de la doctrine sacramentaire. Objectivement, les deux formules sont identiques. On ne doit pas entendre la formule indicative d'une manière trop étroite. Le prêtre remet les péchés comme il purifie l'enfant qu'il baptise (ego te absolvo ; ego te baptizo) ; dans les deux cas, il agit à la place de Dieu dont il est l'instrument, mais il n'agit pas d'une manière indépendante. C'est cette conception d'une action indépendante que combat S. Augustin. S. Thomas écrit un chapitre spécial pour démontrer « quod solus Deus potest peccata dimittere » puisque c'est contre lui qu'ils ont été commis (Comp., 146). On ne comprend pas, parce que cela va contre l'histoire, que Billuart ait pu déclarer invalide la formule déprécative (De pœn., dist. 1, a. 3, § 3). Il est vrai qu'aujourd'hui la formule indicative est strictement prescrite. Mais on ne peut établir pour les onze premiers siècles qu'une formule déprécative, et cette formule, comme on peut le voir dans Martène (De antiquis ritibus, l. 1^{er}, c. 6, q. 7), n'est même pas uniforme, pas plus chez les Pères et dans les livres pénitentiels que chez les scolastiques primitifs (Cf. aussi « Absolution », dans le Dict. théol., 1, 138-255). Les Grecs ont encore aujourd'hui l'antique formule.

L'absolution, d'après la doctrine des théologiens scolastiques, a une signification consécatoire et non déclarative. Pierre Lombard (In 4 ; dist. 18, c. 6) et d'autres scolastiques, comme Alexandre de Halès et S. Bonaventure, se prononcèrent pour une signification déclarative de l'absolution. Ce n'était cependant pas au sens des Réformateurs qui vidaient tout le sacrement de son contenu ; mais ils exigeaient la contrition parfaite qui a déjà entraîné le pardon avant le sacrement. C'est qu'on avait encore des conceptions hésitantes et incomplètes sur la conjonction de l'élément subjectif

(contrition) et de l'élément objectif (absolution) dans le sacrement de Pénitence. D'ailleurs *S. Augustin*, avec son interprétation de l'exemple de *Lazare*, qu'on trouve déjà chez Origène, exerça une forte influence sur la Scolastique primitive : Jésus ressuscite le mort, les disciples n'ont plus ensuite qu'à le débarrasser de ses bandelettes. « Dieu commence par absoudre les pécheurs, et le Prêtre achève », dit Guillaume d'Auxerre (Strake, 176 ; *Adam*, Doctrine pénitentielle de *S. Augustin*, 43 sq., 70 sq., 107 sq.). Au reste, d'après *Morinus* (Comment. hist., 8, 2), il y avait, dans la Scolastique, jusqu'à *neuf* opinions différentes sur l'efficacité de l'absolution.

En cas de *nécessité* la formule *brève* (absolvo te a peccatis) suffit. Cependant on doit toujours nommer le sujet absous de même que les péchés.

3. L'absolution prononce d'abord la remise des *péchés* ; cependant, comme cela apparaîtra clairement dans l'étude des effets du sacrement de Pénitence, la *peine* est également remise, tout au moins la peine *éternelle*. De plus, la rémission des péchés, comme on l'a vu dans le *Traité de la grâce* (§ 126), a toujours lieu par l'infusion de la grâce sanctifiante. Par conséquent, l'absolution produit aussi la grâce, bien que la formule n'en dise rien expressément.

On entend parler pour la première fois d'une absolution *sous condition* au 15^{ème} siècle. Cette absolution suppose un *doute* justifié sur l'aptitude physique (si vivis), ou morale (si dispositus es) du pénitent. L'absolution étant une sentence judiciaire, on ne doit la prononcer conditionnellement que pour des motifs importants, quand il faudra laisser le jugement à Dieu.

Peut-on être absous plusieurs fois du même péché ? Il est certain qu'on peut en renouveler l'accusation contrite. Et alors on a tout ce qui constitue les parties de la pénitence, l'absolution peut donc être donnée. Sans doute elle n'efface pas les péchés, puisqu'ils sont déjà pardonnés, mais elle opère une augmentation de la grâce (*gratia secunda*) et par là même elle a une efficacité sacramentelle. Cf. ce qu'on appelle, de nos jours, la « confession de dévotion ».

4. L'absolution ne peut être donnée par le prêtre qu'*oralement* et non *par écrit* ; elle ne peut être donnée qu'à des pénitents *présents* et non à des absents.

L'absolution par écrit a été réprouvée par Clément VIII (+ 1605). Il appelle l'opinion qui la préconise fausse, téméraire, scandaleuse (Denz., 1088). Un sacrement ne peut être administré qu'à des présents. On trouve les premières traces d'une absolution accordée à des absents au temps de la Scolastique primitive, N. Paulus voit dans ces absolutions une forme d'indulgences (Rev. d'Innsb., 1908, 433 sq., 621 sq.). S. Thomas écrit quelque part : « Dans le cas d'extrême nécessité mieux vaut se confesser à un laïc présent qu'à un prêtre absent » (In IV, dist. 17, q. 3, a. 4). Plus tard, l'absolution (la confession) par écrit fut soutenue par Paludanus, Petrus Soto, Jean Medina, Suarez (Cf. *Pesch*, 7, 193).

§ 194. La contrition

À consulter : *S. Thomas*, Suppl., q. 1-5. *Trident.*, sess. 6 et 14. *Chr. Lupus*, De contritione et attritione (Lovan., 1666). *Morinus*, De contritione et attritione (Paris, 1703). *Le Drou*, De

contritione et attritione (Paris, 1707). *Benaglio*, Dell' attrizione (Milan, 1846). *Perinelle*, L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas (1927). *Dict. théol.*, v. Attrition et contrition.

1. **Notion.** Le Concile de *Trente* décrit la contrition comme « une *douleur* de l'âme et une *détestation* au sujet du péché commis avec la *résolution* de ne plus pécher à l'avenir » (S. 14, c. 4). De cette description résulte le *but* de la contrition : l'expulsion du péché hors du cœur et de la volonté, ainsi que sa *nécessité* : sans elle, le pardon du péché par Dieu est impossible.

Le mot contrition (de conterere, écraser) indique un brisement, un écrasement. On trouve aussi componction (compungere), qui indique le transpercement de l'homme intérieur. Ce mot se trouve déjà chez Tertullien. Le *Catéchisme romain* explique l'expression contrition par l'analogie du broiement d'objets durs ; ainsi les cœurs endurcis sont broyés par le repentir. Il explique de même l'image du transpercement : le cœur doit, pour ainsi dire, être transpercé par le repentir, afin que le poison du péché puisse en sortir.

Il y a, d'après le Concile de Trente, trois *éléments* dans la notion de contrition : la *douleur*, la *détestation* et le *bon propos*. La douleur est une douleur spirituelle. Elle naît et a son cours non pas dans le domaine physique, mais dans le domaine moral. Elle prend sa source dans l'intelligence et la volonté : dans l'intelligence, qui connaît et apprécie le péché comme une opposition à l'ordonnance morale de Dieu ; dans la volonté, qui poursuit de sa réprobation et de sa détestation le péché reconnu et par là le rejette. La fonction de l'intelligence se ramène au regret, à l'impression d'horreur, à la condamnation du péché qui est la cause de la damnation éternelle ; la fonction de la volonté se ramène à un sentiment de détestation et d'éloignement du péché qui est une monstruosité et un malheur. Ces deux fonctions sont étroitement connexes et ne doivent pas être séparées. La douleur de la contrition a surtout sa cause dans l'impression pénible produite par le mal causé.

La détestation et la réprobation constituent la nature propre de la contrition. Vient ensuite logiquement la douleur spirituelle volontaire (dolor in *voluntate*). Détestation, réprobation et douleur se rapportent au *passé*. Pour ce qui est de l'*avenir*, la contrition se transforme d'elle-même en bon *propos*. En effet, le même jugement et la même décision, au sujet du péché passé, atteignent aussi le péché futur qui nous menace.

D'après ce qu'on vient de dire, la contrition occupe tout l'homme intérieur qu'elle veut transformer dans ses puissances essentielles. Elle commence dans l'intelligence, mais n'a pas son cours dans l'intelligence seule comme un acte de pure *réflexion personnelle* (resipiscentia), comme quand on remarque son erreur et qu'on la corrige - c'était la conception qu'avaient les stoïciens de la μετάνοια qui veut dire littéralement changement d'opinion - mais elle est la reconnaissance d'une faute morale, que la volonté doit réparer en en supprimant la cause. Par conséquent, le point important et l'aboutissement de la contrition se trouvent dans la volonté. C'est pourquoi S. Thomas appelle la douleur de la contrition une douleur volontaire (dolor in voluntate : Suppl. 1, q, 2 ad 1).

La « douleur » de l'âme est nécessairement liée, chez le pécheur, à la « détestation », car, dans le péché, il reconnaît son œuvre. Cependant la détestation et la douleur ne sont

pas toujours unies. Dieu et les saints détestent le péché, mais ils n'en ont pas de douleur et, par suite, ils n'ont pas de contrition. Le *bon propos* est toujours inclus dans la véritable contrition. Pour que la contrition soit salutaire, il est nécessaire qu'elle soit unie à l'espérance du pardon. Enfin il faut, dans le Nouveau Testament, que la contrition contienne la volonté de la confession et de la satisfaction, car c'est par ces moyens sacramentels que Dieu veut accorder le pardon.

Cette définition posttridentine est identique, objectivement sinon formellement, à la conception de la contrition et de la confession qui a existé dans l'Église dès le commencement, comme le montrera l'*aperçu* suivant.

Les *Pères*, comme on l'a exposé plus haut, tenaient beaucoup à une *vraie* contrition. Ils l'appelaient « pœnitentia », « exhomologesis », « satisfactio », « pudor », « lacrimæ », « fletus », « deprecatio », μετάνοια, etc. Il n'y avait pas de terminologie fixe pour la désigner (on rencontre « contritio » chez S. Augustin, S. Grégoire, S. Isidore) et encore moins de distinction. On opposait la contrition véritable à la contrition apparente, hypocrite et feinte (fictio). Mais la *crainte* (timor) jouait toujours un grand rôle dans la contrition, quand ce n'aurait été qu'à cause de l'insistance de l'Ancien Testament sur cette disposition ; c'est justement dans l'Ancien Testament qu'il y a beaucoup à prendre pour la doctrine de la pénitence. Aussi on prêche volontiers la pénitence en se référant au *jugement*. C'est ce que faisait déjà la Bible, et les *Pères* font de même à partir d'*Hermas*. En effet, dans l'Ancien Testament, Dieu avait toujours *puni* le péché. D'où la proposition de S. Augustin : Tout péché mérite un châtiment. S. *Cyprien* entend déjà le péché comme « offenser Dieu » (De hab. Virg., 2 ; De orat., 31), comme « offense à Dieu » (De laps., 36 ; 17, 22). Il décrit le véritable esprit de pénitence de la façon suivante : « Si quelqu'un s'adonne à la prière de tout son cœur, s'il gémit avec de véritables lamentations et de vraies larmes de repentir (si veris pœnitentiæ lamentationibus et lacrimis ingemiscat), s'il cherche, par des œuvres justes, constantes, à déterminer le Seigneur à lui pardonner sa faute, Dieu peut certainement avoir pitié de lui, lui qui a annoncé sa miséricorde en disant : « Si tu te convertis et soupîres, tu seras aussitôt sauvé » (De laps., 36 ; cf. *Tertull.*, De pœnit.). On pourrait multiplier de telles assertions tirées des écrits des *Pères*.

S. *Augustin* insiste, comme ses devanciers, sur la pénitence au moyen des bonnes œuvres, surtout celles qui sont recommandées dans l'Écriture ; la prière, le jeûne, l'aumône ; cette dernière ayant, cette fois, la plus grande importance (Luc, 11, 41 ; cf. 12, 33 sq. Math., 6, 19. 1 Pier., 4, 8 : la charité couvre une *multitude* de péchés). Mais toutes ces œuvres extérieures de pénitence ne servent de rien sans des sentiments sincères de pénitence : « A quoi vous sert-il de vous humilier, si vous ne changez pas de vie ? » (Sermo 392, 6). Même pour les péchés véniels (peccata minuta), il faut faire les œuvres *à cause* (propter = motif) du péché. Étant donné que, comme tous les autres *Pères*, il fait un grand usage de la cinquième demande du « Pater » pour la rémission des fautes « quotidiennes », il exige, comme condition principale, que nous pardonnions *nous aussi* à ceux qui nous ont offensés. Il est vrai que la prépondérance de l'intérieur sur l'extérieur, dans la pénitence, se trouvait déjà chez *Tertullien* : « Dieu entend, non pas vos voix, mais vos cœurs » (De orat., 17). « Il faut purifier par la pénitence non seulement les fautes d'acte, mais aussi les fautes de volonté » (De pœnit., 3). On trouve de même chez S.

Cyprien : « Il ne peut mériter la miséricorde divine, celui qui n'est pas lui-même miséricordieux » (De opere et elem., 5) ; c'est pourquoi on doit confesser même les péchés de pensée (De laps., 28). La distinction très accusée, que les Prophètes, S. Jean-Baptiste et Jésus mettent entre l'œuvre et les sentiments, explique que les Pères, toutes les fois qu'ils parlent de la pénitence, insistent sur cette distinction. Aussi on ne comprend pas comment Harnack peut dire que S. Augustin, sur ce point, se sépare des autres Pères et est le précurseur de Luther et de son christianisme intérieur. S. Augustin, malgré ces affirmations, est très loin de Luther qui rejette toutes les œuvres extérieures de pénitence comme opposées à la grâce et favorables à la justice propre. En effet, le saint docteur est d'avis que le péché qui, d'après lui, est non seulement une « aversion à l'égard de Dieu », mais encore une « offense à Dieu » doit être *puni*, expié et réparé dans une satisfaction pénale. Sa proposition : « Le péché doit être puni », qui se trouve, au reste, déjà chez Origène, S. Isidore de Péluse, S. Ambroise, etc., valait d'abord naturellement pour le péché *grave*.

S. Grégoire le G. emploie volontiers, pour désigner la contrition, le mot « compunctio » ; il emploie aussi le mot « contritio » (par ex. Mor., 23, 21). On peut d'ailleurs distinguer chez lui, comme chez son maître S. Augustin, la contrition d'amour et la contrition de crainte. Il parle des espèces de contrition et dit : Quand, par une longue *tristesse* et une longue *angoisse*, la *crainte* a été bannie, il se produit quelque sécurité par la certitude du pardon et l'âme est enflammée pour les joies célestes par l'*amour*. Alors qu'auparavant elle pleurait pour ne pas arriver à la peine (châtiment), elle commence plus tard à pleurer amèrement parce qu'elle est éloignée du royaume des cieux... Et il arrive ainsi que le repentir parfait par crainte amène l'âme au repentir d'amour » (Dial., 3, 34 ; cf. Mor., 24, 6, 10 ; Ez., 2 : hom., 10, 20 sq.). - S. Isidore de Séville (+ 636), le « philologue », parmi les derniers Pères de l'Église, fait dériver « pœnitentia » de « punire » ; il faudrait dire : « Punientia, eo quod ipse homo in se punit pœnitendo, quod male admisit » (Etym., 6, 19, 71). « Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrimis exorients de recordatione peccati et timore iudicii. » (Cf. Sent., 2, 12, 1-4).

La *Scolastique primitive* se tient encore au point de vue des Pères. On n'examine pas encore formellement le problème des relations entre la pénitence subjective et le sacrement objectif. On suit en général la pensée des Pères et on met l'accent principal sur la contrition ; c'est pourquoi on l'exige dans sa forme parfaite. Mausbach établit que ce n'est qu'à la fin du Moyen-Age qu'on voit apparaître la doctrine de la suffisance de la contrition imparfaite, en contradiction consciente avec les exigences scolastiques de du passé. Pendant tout le Moyen-Age, on a repoussé l'attrition en la face de la contrition. Depuis qu'Alain de Lille (+ 1203) employa, pour la première fois en 1200, les termes « attritio, contritio », les relations de l'attrition et de la contrition entre elles et avec le sacrement constituèrent le point central de la question de la contrition. Ce qui détermina la controverse, ce fut la conception encore peu claire de l'attrition. On unissait à l'idée d'attrition *diverses* représentations : 1° La « pœnitentia *informis* » (sine caritate) ; 2° L'effort vers la contrition parfaite ; 3° Le repentir de *quelques péchés*, non de tous ; 4° Le repentir *sans bon propos* (velleitas) ; 5° Le repentir avec une *intensité moindre* du « dolor animæ » ; 6° Le repentir pour des *motifs* de crainte ; 7° Ce ne fut que sur ce dernier point que la haute Scolastique fonda sa distinction plus précise, basée sur les motifs, de la

contrition parfaite et de la contrition imparfaite. Ainsi donc, quand les *scolastiques* combattent une contrition imparfaite, ils entendent par là un demi repentir, un repentir hésitant et particulier ; et quand les théologiens postérieurs soutiennent une contrition imparfaite, ils entendent une contrition, un repentir véritable véritable et général, qui procède néanmoins du motif de la crainte servile (*timor servilis*). Quand parfois les scolastiques primitifs ont peu d'estime pour le « *timor servilis* », par opposition au « *timor filialis* » (S. Augustin dit « *timor castus* »), ils pensent à ce qu'on appela plus tard le « *timor serviliter servilis* ». On établit déjà, à partir de P. Lombard, un moyen terme entre la pure contrition de crainte et la contrition d'amour et on l'appelle « *timor initialis* », semblable au « *timor servilis* » des théologiens postérieurs ; c'est de cette notion que se dégagait l'attrition des posttridentins.

La difficile question de la conception scolastique des relations entre l'élément subjectif « fides, caritas, contritio », sur lequel, depuis l'époque des Pères, on mettait l'accent principal, et l'absolution du prêtre est traitée par *Landgraf* dans la Rev. d'Innsb., 1927, 2^e fasc. On distingua, de « fides » et « contritio », « caritas », et on arriva à la notion de « fides informis » et d'attrition. On déclara l'une et l'autre insuffisantes pour la rémission des péchés, mais suffisantes pour la préparation à la rémission ou absolution. L'absolution opère la « caritas » et par là la « fides informis » devient « f. formata » et l'« attritio » « contritio ». Ainsi les trois éléments coopèrent avec l'absolution. - Au reste, toute l'évolution de la doctrine scolastique de la justification repose sur la « fides justificans » paulinienne. - La conception patristique et scolastique primitive, d'après laquelle la contrition parfaite (charité) est nécessaire pour la rémission, n'a pas été formellement réprouvée par le Concile de Trente, mais elle est en contradiction avec plusieurs décisions du Concile et elle a disparu d'elle-même complètement de la doctrine catholique. (Cf. J. Périnelle, L'attrition, etc). L'opinion représentée au 14^{ème} siècle par certains nominalistes, d'après laquelle il suffit, pour la réception de la Pénitence, de la contrition par crainte de l'enfer, n'avait aucun appui dans la Tradition ; un certain nombre de théologiens continuèrent cependant de l'admettre et le Concile de Trente la laissa passer, bien que les Pères l'aient désapprouvée. Aussi on peut maintenant, d'après Périnelle, faire appel à cette opinion.

S. Thomas distingue nettement les deux espèces de contrition : « L'*attrition* signifie donc, dans les choses spirituelles, un certain déplaisir des péchés commis, qui est *encore imparfait*, tandis qu'il est *parfait dans la contrition* » (S. th., Suppl., q. 1, a. 2 ad 2). Il distingue, d'une manière plus précise, dans la contrition : l'essence, l'objet, la grandeur, la durée et l'effet. L'essence de la contrition consiste dans un « broiement » de l'esprit, uni à une douleur (*dolor voluntatis*, non *sensibilis*) des péchés commis, et dans la résolution de se confesser et de satisfaire. L'attrition en diffère essentiellement, en ce qu'elle n'est pas encore pénétrée par la grâce et la charité : « Le principe de l'attrition est la crainte servile, celui de la contrition, la crainte filiale » (Suppl., q. 1, a. 3). L'objet de la contrition est le péché, mais la culpabilité seulement et non la peine : « les maux de peine peuvent être sujet de *douleur*, mais non de contrition » (Suppl., q. 2, a. 1). On ne peut pas non plus avoir de contrition du *péché originel*, car ce n'est pas un péché personnel ; pas davantage des péchés futurs qui sont plutôt l'objet du bon propos ; enfin on ne peut pas se repentir des péchés d'autrui, on ne peut se repentir que de ses propres péchés, mais de ceux-là il est

nécessaire de se repentir. Pour ce qui est de la *grandeur* de la contrition, il faut distinguer la douleur de la volonté de la douleur sensible (Suppl., q. 3, a. 1 sq.) ; la douleur de volonté doit être plus grande que celle qui est causée par quelque mal temporel que ce soit, parce que le péché nous sépare de notre fin éternelle ; cependant plus le péché est grave, plus la contrition doit être grande. La *durée* de la contrition doit s'étendre sur toute la vie ; telle était déjà la doctrine de S. Augustin et de S. Grégoire. Il faut tout au moins que notre volonté soit dominée par une contrition habituelle constante, qu'il faut souvent exciter par des actes. Il y a cependant une distinction à faire. La contrition est une vertu et, en tant que telle, une *disposition* pour recevoir le sacrement ; elle est en même temps une *partie* du sacrement. Sous le premier aspect, elle prépare l'âme au pardon ; sous le second, elle aide à produire le pardon et son action, comme celle de tout sacrement, est l'action d'une cause instrumentale. En effet, la cause principale de la rémission des péchés est Dieu seul. Les actes du pénitent, en tête desquels se place la contrition, ont donc un *double* effet : en tant que disposition, ils rendent possible la réception *digne* ; en tant que « *materia sacramenti* » - la forme est l'absolution - ils rendent possible la réception *valide* et opèrent, « *instrumentaliter secundario* », la rémission des péchés. « La rémission de la faute est l'effet de la pénitence, mais elle est produite *plus principalement* par la vertu des clefs que possèdent les ministres... elle provient *secondairement* de la puissance des actes du pénitent, qui appartiennent à la vertu de pénitence, toutefois selon que ces actes se rapportent de quelque manière aux clefs de l'Église » (S. Th., 3, 86, 6). C'est sur la haute Scolastique que s'appuie le Concile de Trente dans sa définition citée plus haut : « La contrition, qui tient la première place parmi les actes du pénitent dont il a été parlé, est une douleur de l'âme et une détestation du péché commis, avec le propos de ne pas pécher à l'avenir » (S. 14, c. 4.).

Les *Réformateurs* combattirent précisément la doctrine catholique de la contrition, dans laquelle ils flairaient partout des « œuvres ». Eux-mêmes ravalent la contrition à un pur effet de terreur dans l'âme et la vident de tout caractère éthique : « Nous disons que la contrition ou vrai repentir est ceci : c'est quand la conscience est effrayée et commence à sentir son péché » (Apol. Confess., art. 12). On rejette la doctrine d'après laquelle « nous méritons la grâce par l'attrition ou repentir » (Ibid). « Nous croyons, enseignons et confessons que le *repentir* antécédent et les bonnes œuvres conséquentes ne font pas partie de l'article de la *justification* devant Dieu » (Formul. Concord., p. I, c. 3 : Müller, 529). On voit avec quelle précaution les Réformateurs écartent la moralité du repentir, comme ils le font pour la foi (cf. plus haut § 128). Luther écrit, à propos de la contrition : « Tu ne dois jamais te figurer que tu es absous à cause de ta contrition ; tu l'es à cause de la parole du Christ qui a dit à Pierre : tout ce que tu lieras sera lié ». On doit mettre sa confiance uniquement dans la promesse de Dieu exprimée dans l'absolution, « qu'il en soit de ta contrition ce qu'il pourra ». Ensuite cette affirmation est « prouvée » par l'Épître aux Romains, contre la Bulle du Pape (Ed. Clemen, 2, 93).

D'après les Réformateurs, la Pénitence n'a donc que *deux* parties : Dieu pousse l'homme par son Évangile à l'*effroi de la mort* et l'homme, comme un naufragé, saisit la planche de salut par la justification dans la *foi fiduciale* personnelle. Le mouvement volontaire et moral de l'homme pécheur vers Dieu, la préparation au pardon accomplie à l'aide de la grâce, l'effort personnel pour se détacher du péché actuel, le rejet du péché hors de la

volonté et la détestation de ce péché, comme d'un acte coupable personnel qu'on voudrait n'avoir pas commis, mais dont, tout au moins, on supprime les conséquences et qu'on se propose de tout cœur d'éviter à l'avenir, ce sont autant d'éléments qu'on écarte comme « œuvres ». Cette conception de la pénitence serait une invention nouvelle. « De cette conception, ni pape, ni théologiens, ni juristes, ni personne, ne savent rien » (Act. Smalc). Mais aussi l'Évangile, les écrits apostoliques ne savent rien de ce quiétisme religieux, qui se comporte d'une manière purement passive et attend le bon plaisir de Dieu. Cela n'empêche pas les protestants de décrier l'attrition ou la contrition imparfaite des catholiques comme une « contrition patibulaire », et de représenter la contrition protestante comme la fleur de toute moralité.

2. Les **propriétés** de la contrition résultent de sa notion. Elle doit être *intérieure*, *universelle* et *souveraine*.

Elle doit être *intérieure*, parce qu'elle est un acte de l'intelligence et de la volonté. Elle déchire le cœur et non les vêtements (Joël, 2, 13). La contrition doit être et agir là où le péché est et agit, par conséquent dans la volonté. Elle doit être *supernaturelle*, tirer ses motifs de la foi et sa force de la grâce, car cela est exigé par sa nature d'acte salutaire (cf. plus haut § 135). La proposition suivante a été condamnée : « Probabile est, sufficere attritionem *naturalem*, modo honestam » (Denz., 1207). Cependant certains théologiens, avec Suarez, soutiennent que la crainte d'une peine temporelle infligée par Dieu est un motif suffisant de contrition, parce que le Concile de Trente se réfère à la pénitence des *Ninivites*. Elle doit être *universelle*, comprendre tous les péchés ; car il est impossible de se repentir vraiment d'un péché mortel tout en restant vraiment attaché aux autres. C'est l'enseignement de tous les théologiens depuis P. Lombard. Elle doit, dans son appréciation, être *souveraine* ; car elle veut réparer le plus grand mal, la perte de Dieu qui est le souverain bien. Mais c'est seulement dans l'appréciation (appretiative) et non dans la douleur ressentie (intensive) qu'elle doit être souveraine. En tant qu'*acte*, la contrition peut être très rapide et ne demande pas une durée plus longue ; en tant qu'*état*, comprenant le rejet permanent des péchés futurs, elle doit naturellement s'étendre sur toute la vie. Cf. S. Thomas, S. th., 3, 84, 8. La *preuve* de la contrition ainsi décrite et de ses propriétés se trouve dans ce qu'on a dit précédemment (§ 190) sur la vertu de pénitence.

3. **Espèces.** On distingue la contrition en contrition parfaite et contrition imparfaite. La première s'appelle *contrition* proprement dite ; la seconde, *attrition*. Les théologiens désignent, par contrition parfaite, celle qui procède du motif de l'amour *parfait* ; et par contrition imparfaite, celle qui procède de l'amour *imparfait*. La première déteste le péché comme une offense de Dieu qu'on aime pour lui-même et par dessus tout ; la seconde déteste le péché comme un mal pour nous. Le péché est un mal pour nous sous un double rapport : en tant qu'il charge l'âme d'une *faute* et, par là même, la rend haïssable à Dieu (malum culpæ) et en tant qu'il comporte pour le pécheur un *châtiment* de la part de Dieu (m. pænæ). C'est pourquoi le Concile de Trente décrit l'attrition comme procédant ordinairement « soit de la considération de la malice du péché, soit de la crainte de l'enfer et des châtiments » (S. 14, c. 4).

Cette division a son *histoire* qui comprend trois étapes. On considère la contrition : 1° Dans ses *rapports avec la grâce sanctifiante* ; 2° Selon son degré d'*intensité* ; 3° Enfin selon ses *motifs*. Dans la *Scholastique*, on distinguait la contrition d'après ses rapports avec la grâce sanctifiante, et non pas en soi et d'après ses motifs. Le repentir (poenitentia) qui est informé par la grâce est parfait ; celui qui n'est pas informé par la grâce est imparfait. D'autres théologiens, comme le cardinal Cajetan, tiennent compte de la valeur appréciative des sentiments de repentir et distinguent la contrition selon les *degrés*, soit qu'on déteste le péché par dessus tout et qu'on aime Dieu par dessus tout, soit qu'on reste au-dessous de ce degré suprême. Ce n'est que dans la théologie posttridentine qu'on distingue la contrition en soi et d'après les *motifs*. Cf. à ce sujet *Dict. théol.*, v. Attrition, Contrition. Il y a eu, parmi les théologiens posttridentins, une controverse sur la question de savoir quelle contrition est nécessaire pour la réception du sacrement de Pénitence. A ce sujet on rencontre les opinions suivantes :

1° Quelques scolastiques, comme P. Lombard, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Gabriel Biel, enseignent que la contrition parfaite (ex caritate) était nécessaire pour la réception du sacrement de Pénitence et que même la bonne foi, l'erreur non coupable du pénitent, n'en dispensait pas, si bien que, lorsqu'elle fait défaut, l'absolution serait invalide. Ils donnent comme preuve que l'Écriture exige la contrition de charité et que l'institution de la Pénitence ne supprime ni ne diminue cette exigence ; 2° D'autres théologiens, avec le cardinal Cajetan, affirment que le pénitent qui n'a qu'une contrition imparfaite peut s'approcher du sacrement, mais que le sacrement élève l'attrition et la transforme en contrition ; 3° Une autre catégorie de théologiens, avec le dominicain François de Victoria, ne veut accorder de valeur à la contrition imparfaite que dans un cas, quand le pénitent se *trompe* et se considère de bonne foi comme bien disposé ; 4° Une dernière catégorie de théologiens estime, avec Suarez, que la contrition imparfaite suffit pour la réception du sacrement. On peut aussi rattacher à cette opinion et à celle de Cajetan, S. Thomas et Scot, si on les entend dans ce sens que l'« attritus » devient « contritus » par le sacrement (*attritus actu fit virtute sacramenti habitu contritus*) ; 5° L'opinion d'après laquelle la contrition purement naturelle suffit a été condamnée par Innocent XI (Denz., 1207).

Le *décret d'Alexandre VII*, dit de l'attrition, fut occasionné par la controverse entre les Jésuites et les Dominicains. Le Pape leur interdit de se traiter mutuellement d'hérétiques et dit, au sujet de la question : « L'attrition conçue par la crainte de l'enfer, et qui exclut la volonté de pécher avec l'espérance du pardon, demande de plus *quelque mouvement d'amour de Dieu* », que les deux opinions pouvaient être enseignées, et, à ce propos, il glisse cette remarque que l'opinion contraire est désignée comme celle « qui est aujourd'hui communément adoptée par les scolastiques » (Denz., 1146).

Si les contritionnistes exigeaient trop en demandant la contrition parfaite pour le sacrement et par là ne laissaient presque rien à faire au sacrement, les attritionnistes se contentaient, ici et là, d'un repentir qui était manifestement insuffisant. Ainsi on dut condamner des propositions comme celles-ci : « Probabile est sufficere attritionem *naturalem*, modo honestam » (Denz., 1207.) « An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei *semel* tantum in vita eliceret, condemnare non audemus » (Denz., 1155). « Probabile

est, ne singulis quidem rigore quinquenniis per se obligare præceptum caritatis erga Deum » (Denz., 1156).

Le *jansénisme*, conformément à son principe fondamental, d'après lequel tout ce que fait l'homme, procède de la « caritas » ou de la « cupiditas » (§ 118), devait être un ennemi juré de l'attrition. C'est pourquoi Rome condamna les propositions suivantes de Quesnel : « Toute obéissance au précepte de Dieu, qui ne procède pas de la charité, est une hypocrisie » (Denz., 1397). « Tout accomplissement de la loi morale par crainte est du judaïsme » (Denz., 1413 sq.). « Si solus supplicii timor animat pœnitentem, quo hic est magis violentus, eo magis ducit ad *desperationem* » (Denz., 1410). « La crainte retient seulement la main, de l'action mauvaise, alors que le sentiment intérieur reste attaché au péché » (Denz., 1411 ; cf. les prop. 47, 60, 61, 63, 64 et en outre 44 sq.). « Deus non coronat nisi caritatem ; qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit » (Prop. 55). Ces propositions sont inconciliables avec les exposés du Concile de Trente au sujet de la contrition imparfaite.

Le *piétisme* protestant essaya, par tous les moyens de l'excitation sensible, d'imposer un combat et même un combat désespéré de pénitence afin d'« ouvrir la voie » à la grâce de Dieu.

4. Au sujet de la **nécessité** de la contrition, il faut établir les thèses suivantes :

THÈSE. La contrition parfaite, unie au désir du sacrement, justifie le pécheur coupable d'un péché mortel, avant la réception du sacrement. Sent. fidei proxima.

Explication. Cette thèse n'est pas formellement définie ; mais elle est exprimée incidemment par le Concile de *Trente*, enseignée universellement par les *théologiens* et certainement attestée par l'*Écriture*.

Le Concile déclare que « si cette contrition peut parfois être parfaite par la charité et réconcilier l'homme avec Dieu avant qu'il ait reçu effectivement ce sacrement, cependant cette réconciliation ne doit pas être attribuée à la contrition elle-même sans le *désir* du sacrement qui est inclus en elle » (S. 14, c. 4 : Denz., 898). Or le désir du sacrement est seulement, comme on l'a exposé plus haut, la condition préalable et non la disposition pour la justification. La pensée de l'Église résulte aussi de la condamnation de la proposition de Baïus qui enseigne le contraire, à savoir que le repentir qui procède de la charité n'est pas toujours uni à la rémission des péchés, mais qu'au contraire la dette de l'éternelle damnation peut subsister en même temps et que c'est tout au plus en cas de *nécessité* ou bien en union avec le *martyre* que cette contrition peut avoir une vertu justificante (Denz., 1031-1033, 1070-1071).

Preuve. Dans l'Ancien Testament, les *Prophètes* et les *psaumes* promettent partout le pardon divin au repentir sincère. Ezéchiel prononce cette parole célèbre : « L'impiété ne nuira pas au méchant au jour où il se convertira de son impiété » (Ez., 33, 12). « Si le méchant se détourne de tous les péchés qu'il a commis, s'il observe tous mes préceptes et agit selon le droit et la justice, il vivra et ne mourra pas » (Ez., 18, 21). Ce qu'a pu la Loi de crainte est sûrement possible à la Loi de miséricorde et de grâce.

Le Christ pardonne à la pécheresse « beaucoup » de péchés parce qu'elle a beaucoup aimé (Luc, 7, 47). Il dit : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et moi aussi je l'aimerai » (Jean, 14, 21). Il donne ce commandement général : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de toutes tes forces et de tout ton esprit... fais cela et tu vivras » (Luc, 10, 27 sq.). S. Jean écrit : « Quiconque aime Dieu est né de Dieu » (1 Jean, 4, 7). « Dieu est amour et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui » (1 Jean, 4, 16 ; cf. 3, 9). S. Pierre écrit de son côté : « L'amour couvre une multitude de péchés » (1 Pier., 4, 8). Cf. t. 1^{er}, § 42 *in fine*.

Les Pères. Après des textes si clairs de l'Écriture, il est d'autant moins nécessaire de les entendre qu'ils insistent fortement sur la vertu de la pénitence, autrement dit sur le facteur subjectif dans la justification, comme on l'a déjà signalé dans la doctrine générale des sacrements. Cf. S. Augustin (In Joan., 5, 10, et surtout son livre : De moribus Ecclesiæ cath.) ; S. Jean Chrysostome (Hom., 7 in 2 Tim., 3 : M. 62, 640) ; S. Grégoire le G. (Hom., 33 in Evang., 4 : M. 76, 124) ; S. Bernard (Ep. 107, 8 : M. 182, 246 : « Celui qui aime Dieu ne doit pas douter d'être aimé de Dieu »).

La confession subséquente des péchés déjà effacés par la contrition parfaite est nécessaire, parce que le désir du sacrement, compris dans la contrition, doit être réalisé, ensuite, parce que les péchés doivent, autant que possible, être soumis au pouvoir des clefs, parce que l'Église peut encore exercer son pouvoir, en ce cas, par rapport à l'obligation de la satisfaction (S. Thom., Suppl., q. 10, a. 5 ad 1) ; en outre, le pénitent, de cette manière, est protégé contre le subjectivisme et l'illusion, et obtient une plus grande tranquillité de conscience. Si la contrition a vraiment effacé le péché, le sacrement opère alors (per accidens) la grâce seconde (augmentum gratiæ). Il n'est pas nécessaire que le désir du sacrement soit un « votum explicitum » il suffit d'un « votum implicitum ».

Pour la réception digne du sacrement de Pénitence, la contrition parfaite n'est pas exigée ; la contrition imparfaite suffit quand elle renferme un certain degré ou un commencement de l'amour de bienveillance ou désintéressé, ou tout au moins de l'amour de concupiscence.

Cette thèse n'est pas une doctrine formelle de l'Église, mais elle s'appuie sur le Concile de Trente et est professée par la majorité des théologiens posttridentins.

L'affirmation que la contrition parfaite n'est pas exigée, comme disposition pour le sacrement de Pénitence, contredit l'opinion de la plupart des scolastiques, comme P. Lombard, Alexandre, S. Bonaventure, qui exigeaient la contrition parfaite. On les appelle, ainsi que les théologiens qui partagèrent plus tard leur opinion, *contritionistes*. Mais ces scolastiques partaient, sur ce point, de principes qui n'étaient pas encore clairs. Pour eux, l'absolution était *déclarative* et l'attrition, dans la réception du sacrement, devenait, par la confession et surtout par la grâce concédée alors, une contrition parfaite (attritus virtute clavium fit contritus). Mais, d'après le Concile de Trente, il est certain qu'on doit entendre l'absolution comme consécatoire (S. 14, c. 1 et can. 3) et, de même, comme un acte judiciaire, par lequel la rémission des péchés est vraiment *opérée* (Can. 9). C'est pourquoi aussi S. Pie V (1567) a condamné l'opinion de Baius, d'après laquelle « le pécheur pénitent n'est pas vivifié par le prêtre qui l'absout, mais par Dieu seul » (Prop. 58 ; Denz., 1058). Or,

si le pénitent a déjà été vivifié par la contrition parfaite et a reçu la grâce sanctifiante, comme on l'a prouvé plus haut, il ne peut plus être vivifié par l'absolution du prêtre. La Pénitence perdrait son caractère de sacrement des morts et deviendrait un sacrement des *vivants*. Il n'y a d'ailleurs pas beaucoup de théologiens, à l'époque posttridentine, à soutenir le « contritionisme ». La plupart des théologiens reconnaissent la valeur de l'attrition et sont par conséquent *attritionistes*. Cependant ils ne sont pas d'accord dans leurs conceptions de l'essence de l'attrition. Les uns déclarent que le motif de *crainte* suffit pour l'attrition, d'autres demandent, en outre, un commencement d'amour de Dieu, tout au moins de l'amour intéressé bien ordonné (*amor concupiscentiæ*), ou bien ils affirment que cet amour est déjà inclus dans le repentir de crainte.

Le Concile de *Trente* est invoqué par les deux tendances. Il décrit l'attrition comme procédant de la considération de la *laideur du péché* ou bien de la crainte des *châtiments*. La première forme d'attrition s'appuie sur un motif plus noble, le jugement sur cette laideur résultant de l'opposition entre le péché et Dieu, ou même entre le péché et la vertu. A cette considération est toujours joint un certain amour, quand ce ne serait que l'amour d'espérance. Mais il reste à tenir compte du motif de la crainte. C'est sur ce sujet qu'il y a eu controverse. Le Concile de Trente a réprouvé l'opinion de Luther, à laquelle se rattachèrent plus tard les jansénistes. D'après cette opinion, la crainte rend l'homme hypocrite et augmente son péché (S. 6, can. 8). Le Concile enseigne que la crainte est plutôt un don de Dieu (par conséquent une grâce) et une impulsion de l'Esprit-Saint, qui, sans doute, ne demeure pas encore dans l'âme, mais qui la meut seulement ; avec l'aide du Saint-Esprit, le pécheur prépare la voie qui le mènera à la justification. Bien que l'attrition, en soi, sans le sacrement de Pénitence, ne puisse pas conduire le pécheur à la justification, cependant, elle le *dispose* à obtenir la grâce dans le sacrement de Pénitence (Disponit, on avait mis d'abord sufficit, s. 14, c. 4 : Denz., 898; cf. can. 5).

A la vérité, ces déclarations *ne tranchent pas* la question théologique controversée, à savoir : si la contrition imparfaite est une disposition suffisante. Le Concile présente encore moins le repentir par crainte comme disposition suffisante.

Les théologiens, qui soutiennent que la contrition par crainte est suffisante, apportent une distinction plus précise de la crainte. Ils distinguent entre la crainte filiale et la crainte servile (*timor filialis*, *initialis* et *t. servilis*). La première procède de la charité, la seconde de la peur du châtement. Cette dernière peut, à son tour, être distinguée en deux sortes : la pure crainte du châtement, la crainte proprement servile (*t. serviliter servilis*), dans laquelle on ne pense qu'au châtement, et la crainte simplement servile (*t. simpliciter servilis*), qui, en plus du châtement, craint aussi la perte de Dieu et, dans cette mesure, craint le péché. La crainte proprement servile, qui fait abstraction de Dieu, est *immorale* et, pour cette raison, le Concile ne l'a pas en vue, parce qu'elle n'exclut pas la volonté de pécher. Par contre, la crainte simplement servile est un acte moral, c'est la crainte de Dieu, que l'Écriture, tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, recommande vivement (Prov., 1, 7 ; 9, 10. Is., 11, 3. Math., 10, 28. Luc, 12, 5. Phil., 2, 12).

Il ne peut donc s'agir que de cette crainte et la question qui se pose est de savoir si cette crainte est un motif suffisant pour la contrition sacramentelle. Nous nous rattachons à l'opinion d'après laquelle il faut pour cela un commencement d'amour de Dieu.

Le Concile de Trente exige, dans le passage cité plus haut (S. 14, c. 4), non seulement que l'attrition exclue la volonté de pécher, mais encore qu'elle soit unie à l'espérance du pardon et, par conséquent, aussi, du *bien* de l'éternelle béatitude. Une espérance de la vie éternelle, dont la foi nous dit qu'elle est essentiellement la possession de Dieu, est impossible sans quelque amour de cette vie et ne serait pas, sans cet amour, une espérance chrétienne. Ensuite, si le Concile ne signale pas, à cet endroit, d'une manière expresse, l'amour de Dieu, il le signale dans la description de la préparation à la justification en général. Cette préparation doit, sans aucun doute, être exigée pour la *Pénitence*, bien que le Concile ne parle, dans ce passage, que du *baptême* (« Les hommes... commencent à aimer [Dieu] comme source de toute justice, et, pour cette raison, se dressent contre les péchés » ; S. 6, c. 6 : Denz., 798). *Oswald* porte ce jugement : « Il faut dire de la Pénitence aussi ce qu'on dit du baptême ». Nous pourrions même aller plus loin et dire : « Si l'on doit dire cela du baptême, il faut le dire à *plus forte raison* de la Pénitence ». En effet, le Concile établit (S. 6, c. 14) que la pénitence du chrétien tombé est bien plus difficile que celle du non chrétien, avant le baptême. Le Christ établit, d'une manière générale, pour tous les chrétiens, le commandement d'aimer Dieu de tout leur cœur, c.-à-d. d'une manière sincère, et il ajoute : « Fais cela et tu vivras » (Luc, 10, 28). Cela résulte aussi de sa notion de Dieu-Père, à laquelle doit correspondre l'amour filial du chrétien. Ensuite le Christ propose, dans la parabole de l'Enfant prodigue (Luc, 15, 11-32), l'exemple typique du pénitent. Sans doute, c'est la faim, le *châtiment*, qui l'amène d'abord à résipiscence ; mais ce qu'il dit, aussi bien tout seul (15, 19) qu'en présence de son père (15, 21), n'est pas une plainte au sujet du châtiment - il accepte volontiers de devenir un journalier dans la maison paternelle - mais l'aveu qu'il a péché contre le ciel (Dieu) et contre son père et s'est rendu indigne par là d'être appelé fils. Il regrette sa faute parce qu'elle l'a séparé de son père. D'après S. Paul, les œuvres les plus grandes et les plus héroïques ne servent de rien sans la charité (1 Cor., 13, 2). Il va même jusqu'à maudire « celui qui n'aime pas Notre-Seigneur Jésus-Christ » (1 Cor., 16, 22). S. Jean affirme : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (1 Jean, 3, 14) ; par conséquent, d'après lui, il faut aimer pour sortir de la « mort », du péché grave. Celui qui *n'aime* pas Dieu ne le craindra certainement pas. Mais celui qui n'aime pas Dieu ne l'a pas encore *connu* » (1 Jean, 4, 8).

S. Thomas est-il contritionniste ou attritionniste ? A ce sujet Réginald *Schultes* écrit : « Étant donné que, d'après S. Thomas, dans la réception valide et effective du sacrement, l'attrition est toujours élevée à la contrition, le docteur angélique ne peut considérer la contrition imparfaite que comme un stade initial et transitoire (Suppl., q. 1, a. 2). Sans doute, elle suffit pour la première constitution effective du sacrement ; mais elle est elle-même complétée par le sacrement, de même qu'elle est exigée, ainsi complétée, pour la pleine production de l'effet sacramentel. S. Thomas ne compte donc pas au nombre des « contritionnistes ». La contrition parfaite n'est pas exigée pour la réalité et l'efficacité du sacrement ; mais elle peut, au contraire, se produire comme effet du sacrement. Cette distinction est négligée par les adversaires de la doctrine de l'attrition. Il est pourtant *clair* qu'il y a d'autres exigences pour la constitution d'un sacrement que pour la coopération subjective dans la justification finale. Pour le premier cas, l'attrition suffit ; pour le second, il faut, d'après S. Thomas, la contrition comme effet du sacrement » (P. 24 sq.). Il reste

cependant une difficulté logique, parce qu'on ne distingue pas nettement ici entre la cause et l'effet. Si la charité est déjà nécessaire pour la réception du sacrement, elle ne peut plus être entendue comme un effet du sacrement. Elle existe déjà formellement, comme disposition et sans sacrement. En tant qu'effet, on ne pourrait la concevoir que comme une *augmentation* de grâce.

§ 195. La confession

A consulter : S. Bellarmin, De pœnit., 3, 1-21. Collet, De pœnit., 2, 5. Migne, Cursus compl., 22, 380 sq. Denys de Sainte-Marthe, Traité de la confession auriculaire (Paris, 1685). Cambier, De divina instit. confessionis sacramentalis (1884). Galtier, S. Jean Chrysostome et la confession (*Recherche de science religieuse*, 1910, 209-240, 313-350 ; 1912, 17-25). Dict. théol., v. Confession (3, 828-974). D'Alès, Calliste ; Index, v. Confession. Lea, A history of auricular confession and indulgences in the Latin Church (Philadelphie, 1899). Vacandard, Études de critique, 1910, 50-125.

Notion. Sous le nom de confession (confessio, de confiteri, avouer), on entend, en théologie, l'aveu de ses péchés fait à un prêtre pour obtenir de lui l'absolution.

L'esprit de pénitence de l'Église s'est créé, au cours des temps, ses formes particulières ; c'est ce qu'il a fait aussi pour ses formes particulières de confession. Il faut surtout distinguer la confession publique et la confession secrète ou auriculaire. Il y a, ensuite, par rapport au contenu, une confession générale (conf. generalis, le Confiteor), qui s'oppose à la confession particulière des péchés individuels (c. specialis). Enfin on distingue encore la confession faite à un *prêtre* de la confession faite à un *laïc*.

THÈSE. Il est nécessaire, d'après l'ordonnance divine, que tout péché grave commis après le baptême, soit soumis, dans la confession secrète, au pouvoir des clefs de l'Église, pour en obtenir le pardon. De foi.

Explication. Il ne s'agit pas simplement de l'utilité psychologique de la confession ; il ne s'agit pas non plus uniquement de sa réalité historique. Les deux choses sont volontiers admises par les adversaires. Ce dont il est question ici, c'est de l'*ordonnance divine* et de l'*obligation*. Wiclef et Huss considéraient la confession comme « superflue » et « inutile » (Denz., 587, 670). Calvin et Luther la rejetèrent en principe et ne voulurent voir en elle qu'une institution humaine. C'est pourquoi le Concile de *Trente* a défini : « Si quelqu'un dit que la confession sacramentelle n'est pas une institution de droit divin, ou qu'elle n'est pas nécessaire de droit divin au salut, ou bien s'il dit que le mode de confession secrète au prêtre seul, que l'Église catholique a toujours observé depuis le commencement et observe encore, est contraire à l'institution et à l'ordre du Christ et n'est qu'une invention humaine, qu'il soit anathème » (S. 14, can. 6 : Denz., 916 ; cf. can. 7 et 8 et Prop. dam. 8 et 9 Lutheri : Denz., 748 sq.). Au sujet de l'opinion des modernistes, cf. Décret « Lamentabili », prop. 46 sq. (Denz., 2046 sq.).

Calvin déclara, au début, que la confession n'était pas biblique ; il la rejeta et expliqua les passages bibliques dans le sens de la discipline ecclésiastique. Plus tard, il se ravisa et admit *trois sortes* de confession : 1° La confession publique de communauté, telle qu'elle

est en usage aujourd'hui encore ; 2° la confession de pénitence des individus qui ont scandalisé la communauté ; 3° La confession privée et l'absolution privée dans le cas d'une conscience angoissée. « Ce dernier point est l'élément luthérien dans les idées de Calvin » (Wernle, 386). D'après *Luther*, le chrétien doit avoir continuellement la foi et la contrition et alors il reçoit continuellement l'absolution (Seeberg, H. D. 4, 1, 139). On sait que, pour tranquilliser sa conscience, il s'adressait de temps en temps à son confesseur. On sait également que, dans la haute Église anglaise, comme dans la haute Église allemande, la confession est facultative.

Preuve. On ne trouve pas, dans l'Écriture, d'attestation formelle pour l'ordre divin de la confession. La confession n'est révélée dans l'Écriture que d'une manière *virtuelle* et *implicite* ; elle résulte, comme conséquence, du fait que le Seigneur a établi la rémission des péchés comme un acte judiciaire.

Sans doute on peut, sans difficulté, citer un grand nombre de textes où il est question d'une confession des péchés, où même on conseille cette confession ; mais on n'en trouve pas où l'on exige que le pécheur confesse ses péchés graves à un prêtre pour en obtenir le pardon. Cf. les passages cités plus haut, § 190.

L'*Ancien Testament* connaît déjà la confession publique des péchés au moment de l'offrande de certains sacrifices expiatoires (Lév., 5, 1-19 ; Nomb., 5, 6 sq. ; Eccli., 4, 31), la confession secrète dans la prière devant Dieu (Ps. 31, 5 sq. ; 50, 6). Au sujet de la confession dans le *judaïsme*, le rabbin Elbogen écrit (Le culte juif dans son évolution historique [1913], 149 sq.) : « La prière caractéristique pour le jour d'expiation est la confession des péchés. Cette confession, dans sa forme et dans son contenu, a subi une évolution considérable. On la trouve mentionnée dans la Bible au sujet de l'acte d'expiation du grand prêtre (Lév., 16, 21). Les Tannaïtes (c.-à-d. les docteurs de la Mischna, au temps du christianisme primitif) examinent la forme qu'a pu revêtir cette confession des péchés et exposent leur conception en s'appuyant sur le langage biblique... Une autre confession est celle qui appartient à la téfila (c.-à-d. la prière quotidienne du matin, du midi et du soir), que le chef de prière récite durant la téfila et que les particuliers répètent comme membres assistant à la téfila. La confession des péchés qui appartient à la téfila est déjà connue des Tannaïtes. Ils exigent même, en partie, une énumération des péchés particuliers... La prière pour le pardon n'avait un sens que lorsqu'elle avait été précédée d'une confession. Cette confession fait partie de toute la liturgie du jeûne ; elle indique, d'une part, la culpabilité et la faiblesse humaine et, de l'autre, la perfection et la grâce de Dieu. On en trouve un modèle dans la liturgie du jeûne. On se rattachait aux prières bibliques et, en premier lieu, à celles qui sont unies à une confession des péchés, dans Daniel et dans Esdras. On réunissait des paroles bibliques et on récitait des psaumes de pénitence, par lesquels on devait implorer le pardon » (P. 222). Le baptême de Jean était accompagné, lui aussi, de la confession des péchés (Math., 3, 6 ; Marc, 1, 5). On ne doit donc pas s'étonner quand, dans le *Nouveau Testament*, on signale, maintes fois, une confession des péchés. Pierre confesse devant le Seigneur qu'il est un pécheur (Luc, 5, 8) ; la pécheresse confesse, avec des larmes, ses mauvaises actions (Luc, 7, 37 sq.) ; le larron fait une confession sommaire (Luc. 23, 41) ; le pharisien de la parabole (Luc. 18, 13) et l'Enfant prodigue (Luc, 15, 21) font une confession devant Dieu ; Zachée se confesse

publiquement devant le Seigneur et devant Dieu (Luc, 19, 8) ; les fidèles d'Éphèse firent une confession publique devant S. Paul et brûlèrent, à cette occasion, leurs livres de sorcellerie (Act. Ap., 19, 18 sq.). S. Jean exhorte à faire une confession (devant Dieu) (1 Jean. 1, 7-9). S. Jacques exhorte les fidèles à se confesser mutuellement leurs fautes (Jacq., 5, 16). Dans tous ces textes, il est sans doute question d'une confession des péchés, mais, dans aucun, on ne peut établir d'une manière certaine, le caractère sacramentel de cette confession, car il n'est pas question d'absolution de la part de l'Église.

A la lumière de ces faits historiques, on comprend aussi la coutume chrétienne, attestée dès l'origine, de la *confession publique et liturgique des péchés* pendant l'office religieux. On la comprend d'autant mieux, quand on se rappelle qu'au début les chrétiens durent, précisément dans leur liturgie, se rattacher au judaïsme et s'y rattachèrent de fait (*Scheerman*, Liturgie chrétienne primitive, § 58).

Nous voyons donc comment la confession fut préparée, en tant que confession privée. Le Christ lui-même reconnut ce qu'il y a d'humiliant et de déshonorant dans la manifestation de ses péchés devant les hommes ; c'est pourquoi il ordonne de faire la correction fraternelle seul à seul. Si la correction ainsi faite n'a pas de succès, qu'on prenne un autre homme comme arbitre. Ce n'est qu'ensuite qu'on doit passer à la condamnation publique (Math., 18, 15 sq.). On a déjà signalé précédemment comment le christianisme primitif observa partout cette règle pédagogique.

Il y eut donc, dès le début, dans la pratique pénitentielle de l'Église, une réserve, une discrétion et un secret, dans la manière de traiter le péché, qui remontaient à l'*ordonnance de Jésus*. Cette manière d'agir fut usitée partout où le caractère caché du péché et les sentiments de pénitence du pécheur le permettaient.

Le Concile de *Trente* prouve la confession en déclarant que le Christ a remis au prêtre le pouvoir des clefs et en *concluant* ainsi : « Il est clair, en effet (constat enim), que les prêtres n'auraient pas pu exercer ce jugement sans connaissance de la cause et qu'ils n'auraient pas pu exercer l'équité dans l'imposition de la pénitence, si ceux-ci (les pécheurs) n'avaient confessé leurs péchés que d'une manière générale et non pas plutôt d'une manière particulière et détaillée. Il en résulte que le pénitent doit *énumérer* en confession tous les péchés mortels dont il a conscience après un examen précis ». La preuve biblique s'appuie donc uniquement sur les textes que nous avons cités pour établir le pouvoir de lier et de délier. Parmi ces textes, le Concile a dogmatisé Jean, 20, 22 sq. et il en tire la preuve par un argument convaincant et d'une clarté parfaite (S. 14, c. 5, Denz., 899).

Les Pères. Après l'aperçu d'ensemble que nous avons donné, nous n'avons pas besoin d'un long exposé concernant la confession. Elle était généralement secrète pour les péchés « capitaux » et le demeura quand le pénitent n'avait pas commis ces péchés publiquement. Parfois, il est vrai, le pécheur, par esprit de pénitence, *consentait* à confesser publiquement ses péchés secrets. S. Léon 1^{er} appelle cette manière de faire « *laudabilis plenitudo fidei* » ; mais il interdit de l'*exiger*, car ce serait alors une « *præsumptio* » dirigée « *contra apostolicam regulam* », une « *illicita usurpatio* » des évêques de l'Italie du Sud. « Il suffit en effet de la confession, qui est d'abord offerte à

Dieu, puis aussi au *prêtre*, qui intercède envers Dieu pour les péchés des pénitents ». Ce n'est que de cette façon qu'on n'écartera pas les pécheurs de la pénitence (Denz., 145). Qu'on pense seulement aux cas d'adultère.

La définition du Concile de *Trente* sur la confession est pleinement d'accord avec S. Léon et l'ancienne Église. Il déclare que le Christ n'a pas défendu la confession publique « *delicta sua publice confiteri* » pour faire pénitence et s'humilier soi-même, ainsi que pour l'édification du prochain et de l'Église (Denz., 901) ; mais il dit, dans le can. 6 correspondant à ce chapitre : « Si quelqu'un nie... que la manière de *se confesser secrètement au prêtre seul*, que l'Église Catholique observe et a toujours observée dès le commencement, n'est pas conforme à l'institution et au précepte de Jésus-Christ, mais que c'est une invention humaine : Qu'il soit anathème » (Denz., 916). Les péchés « capitaux », en effet, ont été confessés « depuis le commencement », et ils l'ont été, comme on l'a souvent signalé, *secrètement*.

Le *devoir de la confession* n'était pas encore réglé par le droit ecclésiastique ; mais on le considérait comme un devoir de conscience dont chacun devait juger personnellement. Pour les péchés capitaux publics, il allait de soi ; pour les péchés secrets c'était un grave devoir de conscience ; mais, comme s'en plaint déjà S. Augustin on s'y soustrayait souvent. Pour les péchés moyens, il y eut plus tard, dans les Églises particulières, un devoir de confession pascale. Chrodegang de Metz (742-746) prescrit, en outre, à son clergé, une confession entre le 15 août et le 1^{er} novembre, et, pour les laïcs, trois confessions par an. Les moines se confessaient tous les samedis. Le Concile de Latran, en 1215, prescrivit pour l'Église entière la confession pascale. Ce fut la première loi ecclésiastique concernant la confession.

Après ces observations préliminaires, nous présenterons les témoignages dans leur ordre historique. Quand, dans ces textes, il est question de confession, il ne faut pas entendre partout une confession qui doit se faire devant un *prêtre* ; souvent il s'agit d'une confession faite devant *Dieu*. Remarquons ceci : Toute confession faite devant un prêtre est en même temps une confession faite devant Dieu, « qui seul peut remettre les péchés » (S. Thomas, Compend., 146) ; mais on ne peut pas renverser les termes.

La *Didachè* : « Dans la communauté, confesse tes péchés et ne va pas à ta *prière* avec une mauvaise conscience » (4, 14). « Au jour du Seigneur, réunissez-vous, rompez le pain et rendez grâces, après avoir auparavant confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur » (14, 1). Ce qui est recommandé ici, c'est la confession publique et générale de toute la communauté : ce qu'on appelle la coulpe publique. S. *Clément de Rome* exhorte ainsi les Corinthiens : « Vous donc, qui avez été des instigateurs du soulèvement, soumettez-vous aux prêtres et laissez-vous instruire dans la pénitence en fléchissant les genoux de votre cœur » (57, 1). S. Clément pense, sans doute, ici à un retour à l'obéissance et à l'ordre ecclésiastique. On ne peut rien tirer de plus précis de ses paroles. Il exhorte à demander le pardon pour tous les péchés qu'on a commis : « Car il vaut mieux pour l'homme confesser ses péchés que d'endurcir son cœur » (51, 1 sq.). Il n'est pas dit *devant qui* doit se faire la confession. S. *Irénée* parle de la confession des femmes séduites par le gnostique Marcus, dans le texte que nous avons cité plus haut (§ 190) (A. h., 1,13, 7). Un certain nombre de théologiens trouvent ici, avec Pohle (3, 489), une trace de la confession auriculaire. Pesch

(7, 112) constate ici une différence entre la pénitence publique et la pénitence privée. Rauschen (216) est plus réservé ; *Clément d'Alexandrie* et *Origène* signalent, en suivant toujours Platon, l'aspect médicinal et pédagogique de la pénitence. D'après *Clément*, la honte de la pénitence, que comporte la confession, a un effet salutaire (Strom., 2, 13 ; 7, 26). *Origène* est le premier témoin de la confession « auriculaire ». Il cite, dans le texte que nous avons allégué plus haut (§ 190), toute une série de moyens de pardon. « Mais il y a encore un septième moyen de pardon, bien qu'il soit dur et pénible : c'est par la pénitence, quand le pécheur arrose son lit de larmes et que les pleurs sont son pain, jour et nuit ; quand il ne craint pas de *confesser ses péchés au prêtre du Seigneur* et de chercher un remède » (Hom., 2 in Lev., 4 : M. 12, 418). Il compare le péché à un aliment indigeste et à une mauvaise tumeur de l'estomac : il faut que le mal sorte, autrement il produit la mort. De même il faut rejeter le péché. « Quand il (le pécheur) s'accuse et se confesse lui-même, il crache le péché et se purifie de toute cause de maladie. Maintenant examine bien à *qui* (il s'agit du prêtre, d'après le passage précédent) tu dois confesser tes péchés. Examine d'abord le *médecin* à qui tu dois exposer la cause de ta faiblesse, un médecin qui sache être malade avec les malades, pleurer avec ceux qui pleurent, qui connaisse l'exercice de la compassion et de la pitié, afin que, te fiant aux paroles de celui qui s'est manifesté auparavant comme un médecin expérimenté, tu suives son conseil. *S'il voit et décide que ta maladie est de telle sorte qu'elle doive être confessée et guérie à la face de toute l'Église*, ce qui sera peut-être une édification pour les autres et un moyen de guérison pour toi, il faut, après mûre réflexion, agir selon le sage conseil de ce médecin » (Hom. 2. in Ps. 37, n. 6 : M.12, 1386). *Origène* insiste sur le caractère pneumatique, c.-à-d. spirituellement sain, du confesseur : mais il ressort de De orat., 28, qu'il pense, en même temps, à ce sujet, au prêtre officiel (Cf. aussi Hom., 3, n. 4, in Lev. M. 12, 429). L'image de la maladie a été utilisée par les Prophètes (Ez., 34, 4), *Philon* (Windisch, Baptême et péché, 54) et par le Christ (Luc, 5, 31) : à partir de *Tertullien* elle est devenue constante. *S. Cyprien* tient le milieu, dans la question pénitentielle, entre les rigoristes et les laxistes. Il juge que tous les pécheurs, sans exception, peuvent être admis à la pénitence, pourvu qu'ils veuillent se convertir sincèrement et avec repentir (Ep. 55, 29 ; cf. plus haut § 190). « Je vous en prie mes frères, que chacun confesse ses fautes, aussi longtemps que celui qui a péché est encore en vie, aussi longtemps que sa confession peut encore être acceptée, aussi longtemps que sa pénitence et l'absolution du prêtre sont agréables au Seigneur » (De laps., 28 sq.). Il cite des cas où des chrétiens ont reçu l'Eucharistie avec des péchés cachés et en ont été punis : « Combien y en a-t-il, tous les jours, qui, pour ne pas faire pénitence et ne pas confesser les crimes qu'ils ont sur la conscience, sont possédés par les mauvais Esprits » (Ibid., 26). Il s'agit sans doute d'une confession secrète comme les péchés eux-mêmes. La même chose est attestée par *S. Pacien* de Barcelone (+ 391), l'adversaire des novatiens en Espagne. Il dit : « Beaucoup sont aussi tombés dans ces péchés par pensées. Beaucoup sont coupables d'homicide ; beaucoup sont attachés aux idoles ; beaucoup sont adultères. J'ajoute encore : Ce n'est pas seulement celui qui lève la main pour faire un meurtre qui est coupable de ce péché, mais encore celui qui, par son conseil, précipite une âme dans la mort. Ce n'est pas seulement celui qui offre de l'encens aux idoles sur l'autel qui est digne de la mort éternelle, mais encore tout désir illicite qui transgresse le droit du mariage mérite cette mort » (Cf. S. Justin, Apol., 1, 15). Ensuite il

exhorte à confesser ces fautes : « Je vous en prie, mes frères, par ce Seigneur qu'on ne peut pas tromper sur les choses cachées, cessez de couvrir votre conscience blessée. Les malades sensés ne redoutent pas les médecins et se laissent opérer et brûler sur les parties cachées de leur corps » (Parænes. ad pœnit., 5, 8).

S. Cyprien et S. Pacien exhortent à confesser les « mauvaises pensées », quand ils en viennent à parler des trois *péchés capitaux*. Et cela était tout à fait dans le sens du Sermon sur la montagne. La pensée d'une mauvaise action est déjà mauvaise (Math., 5, 21 sq.).

S. Ambroise écrivit un livre sur la Pénitence, contre les novatiens, dans lequel il est souvent question de la confession des péchés. Dans son *Commentaire des psaumes*, il écrit : « La fièvre, quand elle a son siège à l'intérieur, ne peut pas guérir ; mais dès qu'elle sort à l'extérieur, il y a espoir de guérison ; de même, la maladie de péchés, tant qu'elle demeure cachée, cause une fièvre chaude. Mais, si elle sort par la confession, elle disparaît ». Il est d'abord question de l'évêque ; c'est devant lui que « non seulement on confesse ses péchés, mais encore on les énumère et les accuse » (In Ps. 37 : M. 14, 1057). Il exerce lui-même, personnellement, le ministère d'un « confesseur », d'une manière idéale. Son biographe Paulin rapporte à son sujet : « Il se réjouissait avec ceux qui étaient joyeux, et pleurait avec ceux qui pleuraient. Chaque fois que l'un d'eux venait confesser ses fautes pour recevoir la pénitence, Ambroise versait tant de larmes, qu'il forçait ainsi le pénitent à pleurer, de sorte qu'on eût pris l'évêque pour le coupable. Il ne parlait qu'à Dieu seul des crimes qu'on lui avait déclarés, afin d'intercéder pour ceux qui s'en étaient confessés ; laissant ce grand exemple pour ceux qui seraient employés à ce ministère, d'être plutôt les intercesseurs des pénitents auprès de Dieu, que des accusateurs auprès des hommes » (Vita S. Ambros., 39 ; cf. de pœn., 2, 8). Il résulte de ce récit que S. Ambroise entendait lui-même les confessions, que ces confessions consistaient en cas particuliers et concrets, qu'elles avaient lieu en secret et demeuraient secrètes. S. Ambroise formule cette exigence générale : « Il ne faut pas seulement *confesser* ses péchés, mais aussi les *énumérer* et s'en *accuser*. Car on ne doit pas cacher ses péchés » (In Ps. 37 : M. 14, 1037).

S. Augustin exige que les crimes publics soient aussi censurés publiquement devant tous ; quant aux fautes secrètes, elles doivent aussi être censurées secrètement (Sermo 82, 7, 10 ; cf. ps. Augustin, Sermo 351, 4, 9). Il connaît une *triple* pénitence : la pénitence avant le baptême, la pénitence publique des « pécheurs proprement dits » et la pénitence privée devant Dieu pour tous les péchés qui ne sont pas soumis à la pénitence publique. Or, d'après S. Augustin, il y a *beaucoup* de péchés de ce genre et même, parmi eux, un certain nombre de fautes qui, d'après l'Écriture, excluent du royaume de Dieu. Nous sommes de l'avis de *Rauschen*, qui déclare, en s'appuyant à son tour sur *Rottmann*, que S. Augustin « ne connaît pas d'obligation de confession pour ces péchés (quotidiens) » (P. 226). L'étude des textes rend la chose très claire et très nette. Cf. de Symb., 8, 16 ; ép. 265, 7 sq. Cf. cependant la controverse entre B. Poschmann et K. Adam. Ce dernier voit, dans la « correptio secreta » augustiniennne, le germe ou la forme de la pénitence privée ecclésiastique ; Poschmann, au contraire, ne veut pas encore admettre cette pénitence privée sacramentelle à cette époque. Cf. B. Capelle, Rech. de théol. anc. et méd., 1929, 11.

S. *Innocent 1^{er}* déclare : « Les péchés secrets ne sont pas soumis à la pénitence publique » (M. 20, 499) et promulgue de nouveau la règle édictée déjà par le Concile de Nicée, de donner le viatique aux mourants « afin que nous ne semblions pas imiter la dureté impitoyable de Novatien qui refusait le pardon » (Denz., 95). Nous avons déjà parlé des efforts de S. *Léon 1^{er}* en faveur de la pénitence et de la pratique pénitentielle.

S. *Grégoire le G.* pense sans doute à Hébr., 5, 1-4, quand il établit cette proposition : « Pourquoi un évêque est-il élu, si ce n'est pour intercéder près du Seigneur pour les péchés du peuple ? » (Ep. 1, 24). Il connaît les « péchés graves », les « péchés légers », et les « petits péchés ». Plusieurs péchés légers mettent en danger d'en commettre de plus graves. Les petits péchés conduisent en purgatoire, les grands en enfer. On se confesse et on fait pénitence pour tous, d'autant plus qu'il est facile de se tromper sur leur gravité. On prend des petits péchés pour des grands et des grands pour des petits. Il crée le schéma des sept péchés capitaux.

Au sujet de la *confession*, *Greller* écrit : « Comme tous les Pères, Grégoire pense d'abord à une confession devant Dieu ». « En second lieu, nous devons confesser nos péchés mutuellement et surtout pardonner au prochain qui avoue sa faute à notre égard ». La prédication épiscopale doit exhorter à la pénitence qui doit s'étendre sur toute la vie. Les pécheurs impénitents doivent être amenés à l'aveu par une réprimande publique (*inrepatio*), mais prudemment. Les péchés publics sont aussi corrigés publiquement, les péchés secrets le sont secrètement (S. Augustin, S. Léon). A cette époque, on soumet aussi au prêtre les péchés moyens et on lui demande plutôt un *conseil* pour la pénitence que le pardon. Néanmoins S. Grégoire nomme aussi plusieurs péchés graves et dit, au sujet du prêtre : « Que lui-même, par ses prières, efface leurs fautes » (Gœller, 13 sq. ; cf. aussi Poschmann, 4, 248-277).

Chez les Grecs, le témoignage de S. *Basile* est une date aussi importante que celui de Tertullien chez les Latins. En Orient, l'évolution fut semblable à celle qui se produisit en Occident. Là aussi on insista sur la pénitence comme action personnelle, comme conversion et éloignement du péché, et on considérait cette pénitence comme un long processus, dans lequel le pénitent se faisait guider par un homme spirituel expérimenté, qu'il fût prêtre et moine ou un simple moine laïc. Ce sont ces derniers qu'on aimait surtout comme « confesseurs ». Cf. la confession aux laïcs. Cependant S. Basile avait posé cette règle : « On doit se confesser à ceux à qui a été confiée l'administration des mystères de Dieu » (Reg. brev., 288 : M. 31, 1284 ; cf. 229 : M. 31, 1236, et Ep., can. 2, ad Amph., can. 34 : M. 32, 727). S. Basile introduisit la confession *fréquente* dans les monastères fondés par lui, comme un moyen de discipline domestique. Sa « Règle monastique » (M. 31, 1233 sq.) servit de modèle pour l'Occident. Holl dit de lui qu'il est le fondateur de l'institution (de la *confession*) ; mais il écrit lui-même que la confession était déjà connue d'Origène qui la conseille. Il est certain que l'exhortation que fait Origène, de se confier à un « médecin » expérimenté, a fortement contribué à développer l'usage de se confesser à un moine, car le moine passait spécialement pour un Père inspiré par l'Esprit, à cause de son habit (le saint schéma) et à cause de sa vie ascétique.

La *confession des péchés véniels* était en usage dans les monastères. L'influence des moines la fit pénétrer aussi chez le *peuple*, surtout dans les îles Britanniques où la

confession canonique était inconnue. A ce sujet, les anciens *livres pénitentiels* des 6^{ème} et 7^{ème} siècles donnent des renseignements précieux. Le moine breton S. Colomban répandit cette pratique de la confession sur le continent (7^{ème} siècle). D'après sa Règle, les *moniales* se confessaient ordinairement trois fois par jour ; le matin, avant la messe, avait lieu la confession sacramentelle faite au prêtre ; puis, le midi et le soir, les moniales se confessaient de nouveau, sans doute à l'abbesse ; ces dernières confessions étaient des confessions disciplinaires. D'un autre côté, Brown écrit, dans la *Revue de Tubingue*, qu'au temps des Mérovingiens et des Carolingiens on confessait, sans doute (publiquement), les péchés capitaux, « que, pour les autres péchés graves, qui ne tombaient pas sous la pénitence publique, on ait exigé la confession, cela ne peut pas être décidé d'après les sources, mais ce n'est pas probable. Du 5^{ème} au 6^{ème} siècle, c'est à peine s'il en est fait mention ; au 8^{ème}, on ne signale que des cas isolés ». Il n'en est pas non plus question dans les « vies des saints » de ce temps. « Les péchés que nous appelons véniels n'étaient certainement pas confessés ; on n'y trouve nulle part même la plus légère allusion » (139).

S. *Augustin* a sans doute exercé sa forte influence sur l'Occident. Or il juge d'une manière très large, dans son *Enchiridion* : « Pour les manquements quotidiens minimes et légers, dont notre vie ne peut pas être exempte, la prière quotidienne des fidèles y satisfait. Ils peuvent dire, en effet : Notre Père, etc. (Math., 6, 9). Cette prière efface complètement les petits manquements quotidiens. Mais quand les fidèles améliorent leur vie, même si elle est chargée de lourdes fautes, par la pénitence, et se détournent du péché, la prière efface aussi ces péchés. Il est vrai que la condition préalable, c'est que la demande - il nomme la cinquième demande du « Pater » - soit prononcée avec une sincérité interne » (Enchir., 71).

Ce n'est pas sans *résistance* que la coutume de la confession, propagée par les moines et les évêques, put s'implanter. Les défenseurs de la confession furent S. *Isidore de Séville* (Etym., 6, 19), S. *Grégoire 1^{er}* (Goeller, 16), *Raban Maur* (De cler. Instit., 2, 14 : M. 107, 331) et surtout *Alcuin* (Ep. 14, 40, 112 : M. 100, 162, 200, 337). Ce dernier écrit que, dans la province de Gothie, « aucun laïc ne veut faire sa confession aux prêtres, qui pourtant ont reçu le pouvoir de lier et de délier » (Ep. 112). Ce qui, pratiquement, développa la confession privée, ce fut l'usage de la concession d'indulgences qui commençait à s'introduire et pour lesquelles on exigeait, comme condition préalable, l'absolution. Il faut encore signaler un écrit sur la pénitence : « De vera et falsa pœnitentia », qu'on attribuait faussement à S. Augustin et qui ne parut qu'à cette époque (vers 1100). Ce livre (M. 40, 1113 sq.), recommande fortement la confession. D'après ce livre, il faut nécessairement faire pénitence de tout ce qui charge la conscience et le confesser, afin de prévenir le jugement de Dieu : « Præveniat (peccator) judicium Dei per confessionem » (Ibid., 10). Celui qui n'accomplit pas les œuvres de satisfaction imposées, sera obligé d'expier ses fautes en purgatoire (Ibid., 18). « Par la confession peuvent être remis tous les péchés mortels qui ont été commis... A ceux à qui le prêtre pardonne, Dieu pardonne. Si grande est la vertu de la confession qu'à défaut d'un prêtre on se confesse à un laïc » (Ibid., 10).

Les *scolastiques* trouvèrent l'usage de la confession et une doctrine assez développée à ce sujet. Ils développèrent encore cette doctrine, en lui donnant un fondement plus solide et en la rattachant plus étroitement au sacrement. Tous les scolastiques importants

défendirent la confession contre des *adversaires* qu'ils ne nomment pas. A côté de ces adversaires, il faut signaler les sectes souvent citées des Albigeois et des Vaudois.

Pour *prouver* la confession, les scolastiques se réfèrent à des passages de l'Écriture, comme Jacq., 5, 16 ; Rom., 10, 10 ; à des passages de l'Ancien Testament, à la pratique de l'Église. *Hugues* est le premier à citer aussi les Pères, comme S. Ambroise, S. Bède. *Gratien* fait de même ; seulement il ne veut pas attribuer de caractère décisif à leurs raisons et entend laisser la confession facultative ; mais il est seul de son opinion (Cf. *Schmoll*, La doctrine pénitentielle de la Scolastique primitive [1909], 39 sq.). Il est à remarquer que *Guillaume d'Auxerre* signale déjà, parmi les six utilités de la confession, l'augmentation de la grâce existante au cas où il n'y a que des péchés véniels (*Gillmann*, G. d'Auxerre, 28).

Il semble que, pour tous les auteurs, aussi bien avant qu'après le 4^{ème} Concile de Latran (1215), qui décida, dans son célèbre chap. 21 (Denz., 437) : « Tout fidèle de l'un et l'autre sexe, une fois arrivé à l'âge de discrétion, doit, au moins une fois l'an, confesser seul (solus) et fidèlement tous ses péchés à son propre prêtre (proprio sacerdoti) », le précepte de la confession était un précepte ecclésiastique, parce qu'il ne reposait pas sur l'ordre du Seigneur, mais sur un ordre des Apôtres. Cela tenait à la préférence singulière qu'on accordait à Jacq., 5, 16 sur Jean, 20, 23. S. Thomas, par contre, s'appuie surtout sur Jean, 20, 21-23 (Comm. du Livre des sentences, L. 4, d. 17, q. 3, a. 3, s. 1 ad 1 ; d'une manière un peu différente dans Suppl., q. 6, a. 6) et distingue un double devoir de confession. Le premier s'étend à tous les péchés mortels commis après le baptême : il repose sur le précepte divin. A côté, il y a encore un devoir de confession annuelle, reposant sur le précepte ecclésiastique ; à ce précepte tous sont soumis sans exception. Les *raisons* de cette obligation sont les suivantes : tous doivent se reconnaître pécheurs (Rom., 3, 13) ; le respect pour l'Eucharistie exige cette confession et l'Église doit reconnaître ses enfants, afin qu'il ne se glisse pas de loup parmi les brebis. Pour celui qui n'a que des péchés véniels, il satisfait au devoir de la confession « en se présentant au prêtre et en lui déclarant que sa conscience ne lui reproche pas de péchés mortels » (Suppl., q. 6, a. 3). Le Concile de *Trente* a déclaré, contre les Réformateurs, que la nécessité de la confession reposait sur un ordre divin (mandato Christi) (S. 14, can. 6) et la prescrivit pour les péchés mortels ; quant à la confession des péchés véniels, elle la déclara « licite » (Can. 7). En outre, on renouvela le précepte de confession du 4^{ème} Concile de Latran (Can. 8). Comme *temps* de la confession, le Concile recommande le Carême comme traditionnel. Il explique et motive cette recommandation, d'une manière détaillée, au chap. 5 (Denz., 899 sq.).

Objet de la confession. Ce sont, d'après le Concile de Trente, tous les *péchés mortels* dont on se souvient après un examen de conscience sérieux, sans en excepter les péchés les *plus secrets* et les péchés purement *internes*, commis contre les deux derniers commandements.

Que les péchés internes graves doivent être confessés eux aussi, cela est tout à fait conforme à la doctrine de Jésus, qui, d'une manière générale, considère le péché dans sa racine la plus intime et dans sa source, comme cela ressort surtout du Sermon sur la montagne. En outre, le Concile exige encore l'indication des circonstances qui changent la nature du péché (Denz., 899, 917). Cf. la *Théologie morale et pastorale*.

La *licité* de la confession des péchés véniels a été définie. Le Concile de Trente frappe d'anathème celui qui affirme qu'« il n'est pas permis de confesser les péchés véniels » (Can. 7). Cependant il n'est pas nécessaire de les confesser. « Car les péchés véniels, qui ne nous séparent pas de la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons plus souvent, peuvent, sans doute, à bon droit, utilement et sans aucun désavantage, être indiqués en confession ; néanmoins ils peuvent être tus sans faute et être expiés par beaucoup d'autres moyens » (C. 5). Les péchés véniels sont une matière suffisante pour la confession. Le sacrement devient alors, « per accidens », un sacrement des vivants. En soi, d'après S. Thomas (S. th., 3, 87, 2), il n'a *pas* été institué de sacrement pour le péché véniel. Le péché véniel est compatible avec la grâce. Mais il doit, en tant que péché, être expié et, par suite, il *peut* l'être aussi par le sacrement. Il est vrai que le pouvoir des clefs ne peut s'appliquer à lui que pour remettre et non pour retenir. Au reste, dans beaucoup de cas, nous sommes incapables d'apprécier la gravité du péché ; en le confessant, nous nous mettons en garde contre le subjectivisme.

L'*unité de la pénitence sacramentelle* est soutenue, à bon droit, par d'Alès : « Il n'y a pas *dualité* de pénitence, mais en quelque sorte *unité*. En d'autres termes, l'unique institution pénitentielle renferme, outre la pénitence publique dont les traits se détachent en haut relief, certains éléments d'un caractère privé... Et de fait, on pouvait composer de toutes pièces la pénitence secrète ou privée, en ne prenant que des éléments détachés de la pénitence publique » (Calliste, 425). Notre sacrement actuel de pénitence, qui a subi dans ses formes une si forte évolution, se trouve, dans ses éléments constitutifs essentiels, dans la pénitence publique : « confession, satisfaction, absolution », ou bien, comme le dit le ps. Grégoire 1^{er} : Toute véritable pénitence comprend trois choses, « à savoir la conversion de l'âme, la confession de la bouche et la punition du péché ». Les trois points sont importants ; mais ce qui est décisif, c'est la « conversion de l'âme ». C'est ce qu'enseigne toute l'évolution pénitentielle, à chaque étape.

La *confession générale* apparut peu à peu dans la Scolastique. Dans la Scolastique primitive, on exigeait çà et là la réitération de la confession précédente, après la rechute, afin de rendre le pardon entièrement sûr. Les hauts scolastiques, Alexandre, S. Bonaventure, S. Thomas, repoussèrent cette exigence, parce que le péché, dont on a eu une contrition réelle et qu'on a confessé, est pardonné, et il n'y a pas de « retour des péchés ». Ils recommandèrent cependant la réitération de la confession parce que cela produit une plus grande purification et surtout une plus grande remise de peine. La confession, en effet, était considérée comme une œuvre de satisfaction. Cette réitération n'est pas une « atteinte au sacrement », car il ne s'agit pas de la consécration d'une matière ou de l'impression d'un caractère (*Cajetan*, Tract. de conf., 9, 2). La confession faite, en cas de nécessité, à un laïc est, d'après S. Thomas, d'une efficacité incertaine et doit être réitérée.

L'*examen de conscience* se faisait, selon une instruction d'Alcuin, d'après les huit (plus tard les sept) péchés capitaux. Plus tard, vers 1400, on s'aïda du décalogue. Peu de temps après, les prêtres composèrent des *livrets de confession* appelés plus tard « miroirs de confession ». L'imprimerie multiplia ces livrets et les rendit facilement accessibles au peuple. Mais ils induisaient en erreur, en plusieurs endroits, par une mauvaise distinction

des péchés selon leur gravité (*Falk*, Trois livrets de confession des premiers temps de l'imprimerie, 1907). Il faut attribuer de l'influence aussi aux pénitentiels provenant de la basse époque patristique ; ensuite parurent, au temps de la Scolastique, les diverses « *Summæ confessorum* », dont le but était la casuistique savante. Il faudrait nommer ici également les nombreuses œuvres morales des Pères, depuis la *Didachè* et le ps. Barnabé (« Deux voies »). Cf. *Dict. théol.*, 2, 1870-1877. Mais, quand on a lu ces écrits, on se rend compte qu'on a fait des progrès même sur le point de l'examen de conscience et que nous distinguons les péchés d'une manière plus précise qu'autrefois.

Au sujet de l'interrogation en confession, le C. J. C. fait aux confesseurs les recommandations suivantes : « Il évitera absolument de demander le nom du complice ou de presser quelqu'un de *questions curieuses et inutiles*, surtout concernant le sixième commandement ; il n'interrogera pas imprudemment les *jeunes* au sujet de choses qu'ils ignorent » (Can. 888). C'est là une prescription basée sur une sage expérience. Tout confesseur doit l'observer particulièrement de nos jours, afin de ne pas rendre odieuse la confession, qui, sans cela, est déjà pénible.

Le *lieu* de la confession était, avant le Concile de Trente, une chaise, devant laquelle, ou à côté de laquelle, le pénitent se tenait debout ou s'agenouillait. S. Charles Borromée fut le premier à exiger une grille pour séparer le pénitent du confesseur (*Atz-Beissel*, Art ecclésiastique, v. Confessional). Les Grecs ont gardé l'ancienne coutume de se confesser devant l'autel.

§ 196. La satisfaction

A consulter : S. Thomas, Suppl., q. 12 sq. Suarez, disp. 37-38. Bellarmin, l. 4, c. 1 sq. Morinus, l. 4 sq. Salmant., disp. 10-11. Hurter, n. 612 sq. Noldin, 349-363 et les ouvrages de théologie morale et pastorale.

Notion. Quiconque a offensé Dieu doit lui offrir *satisfaction* s'il veut obtenir le pardon. Sous le nom de satisfaction au sens large, rentre donc tout ce que le pécheur a à faire pour obtenir le pardon divin : contrition, bon propos, confession, pénitence. Au sens *strict* et selon le langage habituel, on entend par satisfaction les œuvres de pénitence imposées au pénitent au moment de l'absolution, pour expier les peines temporelles du péché qui restent encore à expier. En union avec ces œuvres de pénitence ordonnées par le prêtre, le Concile de Trente signale encore les œuvres de pénitence « entreprises par nous pour expier le péché », ainsi que les « châtiments temporels infligés par Dieu et supportés patiemment par nous » (S. 14, c. 9).

Les *théologiens* exigent, de la satisfaction, que ce soit une œuvre à la fois *méritoire* et *pénale* ; elle doit être méritoire pour posséder une valeur interne, et pénale, afin que, par la peine, elle puisse vraiment expier et compenser l'offense. En outre, la satisfaction doit être salubre, *médicinale*, et, de ce point de vue, correspondre au péché. Les théologiens enseignent que des actes de pénitence purement internes peuvent aussi être imposés. Le Concile de Trente recommande d'imposer des actes de pénitence « salutaires et convenables ». Il recommande ensuite aux prêtres de « considérer que la satisfaction qu'ils

imposent ne doit pas seulement être une protection pour la vie nouvelle et un remède à la faiblesse, mais encore une punition et un châtiment des péchés passés » (S. 14, c. 8).

On *distingue* la satisfaction publique et la satisfaction privée. L'histoire de la pénitence nous fait comprendre cette distinction. On distingue ensuite la satisfaction sacramentelle et la satisfaction extra-sacramentelle. Le texte du Concile de Trente, que nous venons de citer (c. 9), fait comprendre cette distinction. On ne doit considérer comme partie du sacrement que la pénitence imposée par le prêtre. Il faut distinguer enfin la satisfaction parfaite (satisf. de condigno) et la satisfaction imparfaite (de congruo).

Il n'est guère de doctrine qui ait été attaquée plus violemment par les protestants que celle de la satisfaction. L'apologie d'Augsbourg l'appelle une « doctrine diabolique » (Art. 6 : Müller, 193). « Elle est contre l'Évangile, contre les décrets des Pères et des conciles ». On soutenait que le pardon est purement un acte de la grâce de Dieu et on avait, par suite, de l'aversion pour les satisfactions, en tant que « service » par les œuvres. C'est contre ces erreurs qu'il faut maintenant prouver le dogme de la satisfaction.

THÈSE. Dieu ne remet pas toujours, en même temps que le péché et sa peine éternelle, toute la peine temporelle ; c'est pourquoi le prêtre peut et doit imposer au pénitent, en vertu du pouvoir des clefs, des œuvres de pénitence. De foi.

Explication. Les théologiens distinguent, avec les Pères (S. Augustin, S. Grégoire le G.), une peine *éternelle* et une peine *temporelle* due au péché. La peine éternelle est toujours remise avec la coulpe du péché. Il n'en est pas toujours de même de la peine temporelle. Cette peine doit être expiée, soit ici-bas, soit dans le purgatoire. Or le Concile de Trente définit d'abord la réalité de cette peine et ensuite la possibilité de l'expier par la satisfaction, ainsi que le droit du prêtre d'imposer cette satisfaction. La première vérité est la condition préalable de la dernière. Le Concile déclare : « Si quelqu'un dit que toute la peine est toujours remise par Dieu en même temps que la faute et que la satisfaction des pécheurs n'est autre que la foi par laquelle ils admettent que le Christ a satisfait pour eux, qu'il soit anathème » (S. 14, can. 12). « Si quelqu'un dit qu'on ne *satisfait* pas du tout (minime) à Dieu pour les péchés au moyen des mérites du Christ, pour ce qui est de la peine temporelle, par les peines que Dieu nous inflige et que nous supportons patiemment ou par celles que le prêtre impose, pas plus que par celles que nous nous imposons librement, comme le jeûne, la prière, l'aumône, ou bien les autres œuvres de piété, et que, par suite, la meilleure pénitence est seulement une nouvelle vie, qu'il soit anathème » (Can. 13). « Si quelqu'un dit que les satisfactions, au moyen desquelles les pécheurs expient leurs péchés par Jésus-Christ, ne sont pas un culte rendu à Dieu, mais des traditions humaines qui obscurcissent la doctrine de la grâce et le vrai culte de Dieu et le bienfait même de la mort du Christ, qu'il soit anathème » (Can. 14 : Denz., 922-924).

Preuve. Le Concile rappelle, par rapport à la preuve d'Écriture, des « exemples précis et illustres » de satisfactions.

Les théologiens rassemblent ces exemples qui se trouvent dans l'*Ancien Testament*. Ainsi, nos *premiers parents*, malgré le pardon qu'ils avaient reçu, furent soumis à de graves châtiments temporels (Gen., 3, 15-20) ; *Moïse* et *Aaron*, à cause de leur doute, furent exclus de la Terre promise (Nomb., 20, 12 ; Deut., 32, 51) ; les Israélites infidèles dans le

désert (Nomb., 14, 19-23), en raison de leur péché, n'entrèrent pas dans la Terre sainte ; David eut son péché pardonné, mais il en fut puni par la mort de son fils (2 Rois, 12, 13 sq.) et la peste qui ravagea son peuple (2 Rois, 24, 10). Cf. S. Thomas, S. th., 3, 86, 4.

Dans le *Nouveau Testament*, il y a d'abord des allusions générales aux œuvres de pénitence chrétienne. Le Christ exige, d'une manière générale, de ses disciples, qu'ils portent la croix après lui (Math., 16, 24 sq. ; 10, 38). Si lui-même est entré dans sa gloire par la souffrance (Luc, 24, 26), à plus forte raison ses disciples doivent y entrer ainsi. C'est pourquoi S. Paul dit : « J'achève, dans ma chair, ce qui manque à la Passion du Christ, pour son corps qui est l'Église » (Col., 1, 24). Et ceci encore : « Je châtie mon corps et je le réduis en servitude, afin que, après avoir prêché les autres, je ne sois pas moi-même réprouvé » (1 Cor., 9, 27). Quant au corps, il le considère comme un foyer et un repaire de péché (Rom., 7, 7-25). Il livre l'inceste de Corinthe à Satan, selon la chair, pour la punition, afin que l'esprit soit sauvé au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1 Cor., 5, 5). « La tristesse selon Dieu produit un changement de sentiment permanent pour le salut ; mais la tristesse selon le monde produit la mort » (2 Cor., 7, 10). Cf. en outre Apoc., 2, 5 ; Math., 3, 2 ; 4, 17 ; 11, 21. C'est à ce dernier passage et à Rom., 8, 17, que se réfère aussi le Concile de Trente.

Les Pères. Les protestants prétendent que la doctrine de la satisfaction a été introduite dans la théologie par l'esprit juridique et formaliste de *Tertullien* et qu'elle a été développée par son disciple S. *Cyprien* (Harnack, H. D. 1, 463 sq.). Il y a cependant des protestants qui trouvent que la satisfaction est conforme à la Bible. Ainsi P. Wernle écrit : « Il (Calvin) rencontre cependant fatalement la Bible en travers de son chemin, dans son combat contre les satisfactions humaines ; le judaïsme d'après l'exil, surtout, tient compte des satisfactions ; il n'en tient même que trop compte ; bien plus, le Dieu de la Bible lui-même ne pardonne pas simplement, mais il impose aussi des châtiments de pénitence » (Calvin, 121). Que depuis le commencement, les œuvres extérieures de pénitence aient été considérées comme une partie essentielle et même comme la partie la plus importante de la pénitence en général, qu'on ait vu, en elles, non seulement l'expression des sentiments de repentir, mais encore un moyen d'apaiser Dieu et de le disposer favorablement, cela ressort nettement de tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la pénitence. Ce qui est vrai, c'est que Tertullien a inventé la terminologie qui désigne cette conception (*satisfactio*, *satisfacere*, *Deum promereri*). En plus des larmes, de la tristesse, des mortifications, de l'attitude humble, des veilles, on considérait comme œuvre de pénitence, les trois bonnes œuvres qui sont souvent recommandées dans l'Écriture : l'*aumône* (Prov., 10, 2 (hébr.) ; 16, 6. Tob., 4, 10, 11 ; 12, 9. Dan., 4, 24. Math., 6, 4. Luc, 16, 9), la *prière* (Tob., 12, 8. Math., 6, 5-15 ; 17, 20) et le *jeûne* (Jon., 3, 5. 1 Rois, 7, 6 ; 31, 13. 2 Rois, 3, 35 ; 12, 16. Jdt., 4, 8, 12 ; 6, 20. Zach., 7, 5 ; 8, 19. Math., 6, 16. Act. Ap., 27, 9).

La *Didachè* recommande l'aumône « en expiation pour tes péchés » (4, 6), ainsi que l'exercice « du jeûne sans hypocrisie », par conséquent dans un véritable esprit de pénitence et de prière (8, 1, 2). La 2^{ème} *Épître de Clément* juge ainsi : « L'aumône est donc bonne comme pénitence pour les péchés ; le jeûne est meilleur que la prière, l'aumône est meilleure que l'un et l'autre ; la charité couvre la multitude des péchés ; mais la prière qui vient d'une bonne conscience délivre de la mort » (2 Cor., 6, 4). *Hermas* exige l'observation

des commandements pour obtenir le pardon (Mand., 4, 4, 4). Ainsi donc, *Tertullien* s'est trouvé devant une pratique existante ; il n'a fait qu'apporter une conception doctrinale ferme, quand il écrit, à la fin d'une description saisissante de l'ancien mode de pénitence : « Dans la mesure où tu ne t'épargneras pas toi-même, Dieu t'épargnera » (De poen., 9). « Tu te montreras reconnaissant envers le Seigneur, si tu ne dédaignes pas ce qu'il t'offre (la pénitence). Tu l'as offensé, mais tu peux encore te réconcilier avec lui. Tu as quelqu'un à qui tu peux satisfaire et quelqu'un qui est bien disposé pour toi » (Ibid., 7). *S. Cyprien* écrit : « C'est quelque chose de bien différent, d'attendre le pardon ou bien de parvenir à la gloire ; c'est quelque chose de bien différent d'être jeté dans un cachot et de pouvoir en sortir avant d'avoir payé le dernier denier, ou bien de recevoir immédiatement la récompense de la foi et de la vertu ; c'est quelque chose de bien différent, d'être tourmenté dans une longue torture à cause de ses péchés et d'être purifié dans un feu continu, ou bien d'avoir effacé tous ses péchés par la souffrance » (Ep. 55, 20 ; cf. Ep. 11 ; De laps. ; De opere et eleemos). *Origène* a été cité plus haut (§ 190). *S. Ambroise* écrit un livre spécial contre les novatiens. La doctrine de *S. Augustin* est connue par ce que nous avons dit plus haut. Il écrit : « On doit se garder d'avoir cette opinion erronée, qu'on pourrait commettre tous les jours ces horribles crimes qui entraînent la perte du royaume des cieux et les expier de même tous les jours par l'aumône. Il faut, tout d'abord, que la vie soit changée en mieux et qu'en même temps on satisfasse à Dieu par l'aumône pour les péchés commis » (Enchir., 70). D'après *S. Grégoire le G.*, la pénitence doit durer toute la vie ; tel est l'avertissement qu'il donne à une dame distinguée (Ad Gregoriam, Ep. 25). Elle consiste en contrition, confession et satisfaction (contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis). De même qu'il n'y a pas d'espérance de pardon pour celui qui pleure ses péchés, mais ne les abandonne pas, il n'y en a pas non plus pour celui qui les abandonne, mais ne les pleure pas. On n'a pas payé ses dettes par le fait qu'on n'en fait pas de nouvelles. « Alors même que nous ne nous serions souillés dans cette vie d'aucun péché mortel, notre innocence ne pourrait cependant aucunement nous suffire, tant que nous vivons sur la terre, pour être en sécurité, parce que bien des choses illicites ébranlent l'âme » (Regula past., 3, 30). « Même dans ses élus, Dieu cherche, par les peines temporelles (temporali afflictione), à laver la souillure de l'injustice, car il ne veut pas en voir en eux dans l'éternité » (Moral., 9, 34). Et si ces peines temporelles ne sont pas expiées sur la terre, elles le seront certainement dans le purgatoire, comme cela résulte de 1 Cor., 3, 12-15 (Dial., 4, 39). Seuls, ceux qui sont entièrement purs, vont immédiatement au ciel. (Ibid., 9, 25).

La *Scolastique* n'avait plus qu'à intégrer la satisfaction dans le sacrement et à l'étudier de plus près. D'après *S. Thomas*, c'est une partie du sacrement, une *vertu* de la justice commutative, en tant que, d'une certaine manière, elle compense l'offense faite à Dieu (Suppl. q. 12-16). Le C. J. C. décide : « Le confesseur imposera, selon la *qualité* et le *nombre* des péchés, ainsi que la *condition* du pénitent, des satisfactions salutaires et convenables ; le pénitent devra les *recevoir volontiers* et les accomplir par lui-même » (Can. 887).

Questions théologiques.

Les œuvres de satisfaction, en tant que partie du sacrement de Pénitence, sont-elles aussi cause de la grâce ? Il faut sans doute répondre affirmativement, avec Suarez, contre Lugo. De même pour la question suivante :

La satisfaction se fait-elle « ex opere operato » ou seulement « ex opere operantis » ? Elle est une partie du sacrement et doit, par suite, agir sacramentellement. Oswald le nie. D'autres se tiennent à une opinion moyenne et enseignent qu'au sujet de l'extension de la satisfaction, il n'y a rien de fermement établi (Cf. S. th., 3, 86, 4 ad 3).

La satisfaction doit-elle se faire en état de grâce ? S. Thomas répond nettement oui. (Suppl. q. 14, a. 2) ; de même le Cat. Rom. P. 2, c. 5, q. 69. Des théologiens postérieurs estiment que, si l'œuvre extérieure a été accomplie en état de péché, on n'a pas à la réitérer plus tard (remoto obice).

La satisfaction doit-elle avoir lieu après ou avant l'absolution ? Les jansénistes et le conciliabule de Pistoïe affirmaient qu'elle doit avoir lieu avant et ils furent condamnés (Denz., 1306 sq., 1535). Auparavant déjà, on avait dû rejeter la doctrine semblable de Pierre d'Osma (Denz., 728). A l'époque des Pères, la pénitence avait lieu d'ordinaire *avant* l'absolution ; cependant il y a controverse à ce sujet (cf. Pesch, 7, 134 sq. ; pour l'opinion opposée, *Rauschen*, 217 sq.). Il est certain que l'Église est libre sur ce point et peut absoudre avant l'accomplissement de la satisfaction.

Peut-on aussi satisfaire pour d'autres ? Le caractère de la pénitence et des indulgences nous montre que, depuis le Moyen-Age, cela s'est fait. Bien entendu, dans les actes de pénitence qui doivent être strictement personnels : détestation du péché, ferme propos, il n'y a pas de suppléance possible. Pas même par le Christ. Mais, dans les actes de pénitence réels, un juste peut satisfaire pour un juste, d'après l'enseignement des théologiens. Cette substitution n'est jamais qu'une intercession, ce n'est pas une satisfaction sacramentelle et, au sujet de son acceptation par Dieu dans les cas particuliers, on ne sait rien de sûr. Au reste, cette substitution entre vivants a rencontré peu de sympathie dans l'Église, à l'époque postérieure (Denz., 1115). Par contre, elle est recommandée pour les morts.

§ 197. Ministre et sujet

A consulter : *Laurain*, L'intervention des laïcs, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence (1897). *Amédée Teetaert*, La confession aux laïcs dans l'Église latine (1926).

THÈSE. Le ministre du Sacrement de Pénitence est le prêtre seul. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* déclare contre les Réformateurs : « Si quelqu'un dit... que ce ne sont pas les prêtres seuls (solos sacerdotes) qui sont les ministres de l'absolution..., qu'il soit anathème » (S. 14, can. 10 : Denz., 920). En même temps, il repousse l'interprétation des paroles du Christ dans Jean, 20, 23 et Math., 18, 18, qui prétend qu'elles sont adressées à tous les chrétiens, il consacre encore un chapitre spécial au ministre (c. 6 : Denz., 902) et remarque expressément que le prêtre, même par des péchés graves, ne perd pas son pouvoir d'absoudre. Auparavant déjà, Wiclef avait soutenu que les pieux laïcs ont le pouvoir d'absoudre (Denz., 670). Le C. J. C. exige, pour la validité de l'administration, l'Ordre et la juridiction sur le pénitent (Can. 872).

Preuve. Il suffit de renvoyer aux paroles d'institution. Ces paroles ne sont adressées qu'aux Apôtres et à leurs successeurs. C'est à eux seuls que le Christ a transmis le ministère d'enseignement et de rémission des péchés.

Les Pères. A l'époque patristique, on trouve, comme chefs de la discipline pénitentielle, l'évêque et le prêtre *pénitencier* qui le représente. *Tertullien*, il est vrai devenu montaniste, conteste le pouvoir des clefs des prêtres, mais il atteste justement par là la doctrine catholique (De pudic., 1, 2, 21, 22). *S. Cyprien* atteste la même foi (De laps., 29, etc.). *Origène* nomme les « prêtres » (In Lev. Hom., 2, 4) et l'« évêque » (In Num. hom., 10, 1). Pour l'Espagne on a le témoignage semblable de *S. Pacien* (Ep. ad Sempr., 1, 6). Pour l'Asie Mineure, nous entendons déjà *S. Ignace* dire que les pénitents trouvent le pardon, quand ils se tournent vers l'unité avec Dieu et vers le sanhédrin de l'évêque (Philad., 8, 1). Vers le milieu du 3^{ème} siècle, nous trouvons la même conception dans les *Didascalie* apostoliques (7), et, vers la fin du 4^{ème} siècle, elle est attestée, pour la Syrie, par les *Constitutions apostoliques* (2, 16 sq.). Pour l'Italie, nous avons, dans *S. Ambroise*, un témoin pratique et théorique (De poenit., 1, 2, 7) ; nous avons aussi *S. Innocent 1^{er}* (Ep. ad Decent., 7, 10) et *S. Léon 1^{er}* (Ep. 10, 8 : M. 54, 635). Quand il s'agissait de l'absolution solennelle (réconciliation), le ministre était presque exclusivement l'évêque. Cet acte est même positivement interdit aux prêtres. Cette interdiction est portée à un concile d'Hippone en 393 (can. 30), à un concile d'Agde en 506 (can. 44), à un concile de Séville en 618 (can. 7), à un concile de Pavie en 850 (can. 7) ; cf. *Héfélé*, Hist. de l'Égl., 2 et 4. Par contre, l'absolution privée pouvait être donnée aussi par les prêtres. En Orient, on avait établi, même pour les pénitents publics, un prêtre pénitencier qui agissait au nom de l'évêque. Cela est attesté par *Socrate* (Hist. eccl., 5, 19) et par *Sozomène* (Hist. eccl., 7, 16). On ne peut pas cependant établir avec certitude la diffusion de cet usage. En tout cas, l'évêque était et demeura l'administrateur suprême de la discipline pénitentielle. *S. Nectaire* de Constantinople supprima cette institution de la pénitence publique à cause d'un scandale (391) ; cf. *Rauschen*, 192 sq. ; *Vacandard*, Études de critique, 62 sq. D'après les Canons apostoliques (44), c'est l'évêque ou le prêtre qui admet le pénitent à la pénitence. D'après *S. Jérôme*, les évêques ou les prêtres délient les pécheurs (In Math., 16, 19 : M. 26, 118). On comprend facilement qu'à mesure que s'introduisit la coutume d'accuser, dans une confession privée, les péchés quotidiens, on eut besoin d'un plus grand nombre de confesseurs et que l'évêque ne put suffire tout seul. Un catéchisme de mission de l'époque carolingienne, édité par Heer, s'exprime comme nos catéchismes d'aujourd'hui. Il exhorte à : « Confiteri Deo peccata sua in ecclesia sancta coram sacerdotibus, qui testes adstant inter nos et Deum... Melius est enim hic in præsenti erubescere in conspectu unius hominis (il s'agit donc de la confession privée) quam in futuro iudicio coram cunctis gentibus » (p. 67, cf. 61).

La *Scolastique* ne juge pas autrement que les Pères. *S. Thomas* dit qu'on « ne doit faire sa confession sacramentelle qu'aux prêtres » (Suppl., q. 8, a. 1). Et il faut que ce soit le prêtre « institué », auquel l'évêque a donné pour cela pouvoir ou juridiction. La nécessité de la juridiction repose non seulement sur une loi ecclésiastique positive, mais encore sur le caractère judiciaire du sacrement de pénitence, que nous avons prouvé. Le prêtre est le représentant de l'évêque et reste dépendant de lui. Le 4^{ème} Concile de Latran exige que la

confession soit faite au curé (*confiteatur proprio sacerdoti* ; Denz., 437). S. Thomas justifie ensuite la tradition dogmatiquement, en signalant, à bon droit, le caractère juridique de la Pénitence (Suppl., q. 8, a. 4 et 5). *Eugène IV* dit : « Le ministre de ce sacrement est le prêtre ; il a le pouvoir d'absoudre, soit comme pouvoir ordinaire, soit par commission du supérieur » (Denz., 699). Le *Concile de Trente* s'approprie les raisons sur lesquelles S. Thomas fonde la juridiction et déclare que toute absolution donnée sans juridiction est nulle (*nullius momenti* ; c. 7).

La Scolastique permet, au cas où le confesseur désigné est ignorant, de le récuser et d'en choisir un qui soit instruit ; au cas où il serait « complice du péché », S. Thomas exige purement et simplement qu'on en cherche un autre. L'absolution du complice fut interdite pour la première fois par Benoît XIV (1741). On se demanda, dans la Scolastique, si on pouvait *diviser* sa confession (par ex. à cause de la honte), mais on répondit *négativement* ; on exceptait le cas où il y aurait un péché réservé, qu'on devrait confesser au supérieur, sans réitérer l'ensemble de la confession.

La *réserve* de certains péchés graves ou scandaleux est une survivance de l'ancienne ordonnance, d'après laquelle les péchés, qui devaient être confessés publiquement, ressortissaient au for de l'évêque. Le premier cas de réserve papale se trouve chez Innocent III (+ 1216) (*Gœller*, Pénitencerie, 1, 1 sect., 80). Le Concile de Trente reconnaît aux papes, pour toute l'Église, aux évêques, pour leur diocèse, le droit de réserve ; en cas de danger de mort, tout prêtre peut absoudre de tous les péchés (S. 14, c. 7 et can. 11 : Denz., 903 et 921). Une proposition du Synode de Pistoïe dirigée contre la juridiction fut rejetée (Denz., 1537). Au sujet des connaissances nécessaires au confesseur, cf. Trid., S. 23, c. 15, de reform. A ce sujet, comme au sujet de la réserve, il faut consulter le droit canon C. J. C., can. 877, 893-900.

Le diacre comme ministre.

A l'époque patristique, nous lisons parfois que les diacres eux-mêmes étaient chargés de la réconciliation (absolution) dans la pénitence publique.

Héfélé écrit : « Jusqu'au Moyen-Age, les diacres avaient le droit, en cas de nécessité, d'administrer le sacrement de Pénitence » (5, 1009, A. 1). D'après Anselme de Lucques (*Collectio canon.*, éd. Thaner [1915], 514), le prêtre ne peut accorder la réconciliation que sur « ordre de l'évêque » ; mais, en cas de nécessité, il le peut absolument et, sur l'ordre de l'évêque, le diacre le peut aussi. Lanfranc (+ 1089) estime que la confession secrète peut se faire « à tout homme ecclésiastique » quant à la confession publique, elle ne peut se faire qu'aux prêtres (*sacerdotibus*) (M. 150, 629). D'après Etienne d'Autun (+ 1130), le diacre peut remplacer le prêtre « pour le baptême, la communion, et pour recueillir avec miséricorde l'aveu des péchés » (M. 170, 1279). De même, un certain nombre de conciles du 12^{ème} et du 13^{ème} siècles reconnaissent, en cas de nécessité, les diacres comme confesseurs (*Dict. théol.*, 3, 876 sq., 898 sq.).

S. *Cyprien* s'exprime avec netteté sur ce cas de nécessité. Quand la maladie ou le danger de mort menacent, on ne doit pas attendre l'arrivée de l'évêque, mais « faire l'aveu de ses fautes devant le prêtre présent, ou bien, s'il ne se trouve pas de prêtre et que la fin soit imminente, même devant un diacre, afin qu'après avoir reçu l'imposition des mains on

s'en aille en paix vers le Seigneur » (Ep. 18, 1). Les conciles s'expriment de même ; ainsi le Concile d'Elvire vers 300 (*Héfélé*, 1, 139).

En raison de la proposition sur laquelle on insistait sans cesse : « Hors de l'Église point de salut », on se préoccupait surtout de permettre au pénitent de mourir dans la communion de l'Église ; on le confiait ensuite à la miséricorde de Dieu et au jugement final. Peut-être peut-on aussi expliquer cette réconciliation à la manière d'une absolution écrite, comme cela se fit à l'époque postérieure. On *insistait*, à l'époque patristique, comme Poschmann a pu l'établir dans ses recherches sur la doctrine pénitenciaire de S. Cyprien et d'Origène, sur ce que le pénitent faisait pour obtenir la réconciliation et non sur l'absolution sacerdotale. Un chercheur français exprime la relation entre autrefois et aujourd'hui, de la façon suivante : *Nous*, nous cherchons aujourd'hui, par l'intermédiaire du prêtre, le pardon auprès de Dieu ; autrefois, le pécheur cherchait le pardon auprès de Dieu, au moyen de la pénitence réglée et fixée par l'Église ; alors l'absolution, dans les conceptions de cette époque, avait un caractère plutôt déclaratoire qu'opératoire. Poschmann renvoie, avec raison, à la fin de son étude sur S. Cyprien, chez qui il est question pour la première fois d'une réconciliation par le ministère du diacre, aux différentes doctrines de la *Scolastique* sur l'absolution. On trouve une solution un peu différente dans le *Dict. théol.*, 3, 846 : « Il ne faut pas oublier que, de son temps (de S. Cyprien), la théorie de la confession et de la pénitence *n'était pas encore nettement déterminée*. Nous verrons, du reste, que, même plus tard, les diacres furent autorisés en certains endroits à entendre les confessions ».

Les « prêtres laïcs ». Le prestige de la confession et l'estime qu'on avait pour elle s'étaient tellement accrus qu'à partir de l'an 1000 environ, on se confessait, dans les cas de nécessité, même à un laïc. Cette coutume ne disparut peu à peu qu'au moment de la Réforme, parce qu'elle pouvait être *mal interprétée*, dans le sens du sacerdoce laïc protestant.

La première justification théologique de cette confession à un laïc se trouve dans un écrit pseudo-augustinien (vers 1100), « De vera et falsa pœnitentia ». On y lit : « Si grande est la vertu de la confession qu'à défaut d'un prêtre, on peut se confesser à un laïc » (*proximo*). La *pratique* de la confession à des laïcs s'étendit d'une manière générale, atteignit son apogée au 12^{ème} et au 13^{ème} siècles et se perpétua jusqu'au début de l'ère moderne, sans s'atténuer beaucoup. La *théorie* a de plus en plus de partisans jusqu'à S. Albert et S. Thomas, et elle est progressivement abandonnée, surtout à partir de Scot. Comme ministre de l'absolution en cas de nécessité, on reconnaissait tout chrétien, homme ou femme ; certains même allaient jusqu'à admettre les païens, les Juifs et les hérétiques (*Gromer*, Confession aux laïcs). Cependant on repoussait d'ordinaire les hérétiques. On considérait comme cas de nécessité, tous les dangers de mort, tels qu'ils se produisaient dans les voyages sur mer, dans les guerres, à la chasse, dans les tournois. C'est pourquoi la confession faite aux laïcs n'avait pas seulement la faveur des gens du peuple, mais encore celle des chevaliers. Ce qui est le plus important, c'est la discussion théologique sur l'efficacité de la confession laïque. Sur ce point, les auteurs diffèrent, cependant ils sont tous favorables jusqu'à Scot. Mais la confession faite à un laïc n'a jamais été assimilée à la confession faite à un prêtre ; ce n'était jamais un sacrement *complet*,

cependant on la considérait comme sacramentelle. *S. Albert* compte cinq sortes d'absolutions : l'absolution par Dieu, l'absolution par le Rédempteur, l'absolution par les saints dans l'Église (ex merito), l'absolution par les prêtres (ex officio) et l'absolution par les laïcs (ex unitate fidei et caritatis ; In Sent. 4, dist. 17, q. 2, a. 58). Il porte ce jugement : « Il faut dire que la confession laïque a le sacrement de la confession ». Il met d'ailleurs l'accent, comme tous les scolastiques en général, sur les dispositions subjectives. *S. Thomas* recommande de même cette confession : « Bien que le laïc ne puisse pas achever le sacrement en opérant ce qu'opère le prêtre, à savoir l'absolution, cependant le Grand-Prêtre (le Christ) suppléera au manque de prêtre ». Néanmoins il dit de cette confession qu'elle est « d'une certaine manière sacramentelle », parce qu'elle n'a pas tout le sacrement (sacram. perfectum) (In Sent. 4, dist. 17, q. 3, a. 3 sq.). D'après lui, il faut renouveler cette confession, si possible, devant un prêtre. *Alexandre* et *S. Bonaventure* sont plus réservés. D'après *Scot*, le sacrement de Pénitence consiste dans l'absolution du prêtre ; c'est pourquoi il n'attribue à la confession laïque que peu de valeur, il la considère même parfois comme funeste. Elle persista cependant jusqu'au 16^{ème} siècle et eut pratiquement, en dépit de *Scot*, un grand prestige. Au temps de la Réforme, elle disparut et les théologiens posttridentins la combattirent, parce qu'elle aurait pu être entendue dans le sens protestant.

La confession laïque au temps des Pères. Les chercheurs protestants prétendent que les *martyrs* avaient un pouvoir de remettre les péchés, distinct de celui des évêques. Mais les martyrs, dans leurs lettres de paix (libelli pacis), suppliaient l'évêque seul d'accorder lui-même la réconciliation ; ils n'accordaient pas la réconciliation d'une manière indépendante et en personne (Cf. *S. Cyprien*, Ep. 17, 3 ; 22, 2 ; 27, 2 ; 33, 1). Sur l'ensemble, cf. *Rauschen*, 200 sq. ; *Vacandard*, 65 sq.

Les *charismatiques* (πνευματικοί) exerçaient, en tant que laïcs, un certain pouvoir de rémission des péchés ; mais ce n'était pas dans le sens de Tertullien (De pudic., 21), par opposition au sacerdoce ; ils n'exerçaient ce pouvoir que pour les péchés légers et quotidiens. Cf. *Origène* (De orat., 28 et passim) ; *Clément* (Quis dives, 41 sq. ; Strom., 6, 13 ; 8, 1). Dans l'Église grecque, les moines même laïcs ont, pendant des siècles, jusque vers 1250, exercé presque seuls *tout* le pouvoir de rémission des péchés. C'est ce qu'affirme le protestant Holl, dans son livre *Enthousiasme et pouvoir pénitentiel dans le monachisme grec*. Du côté catholique, *Rauschen*, *Vacandard*, *Teetaert* et d'autres ont examiné ses conclusions et les ont trouvées exactes. *Rauschen* indique, comme raison, la décadence morale du clergé grec (P. 244). Depuis 800, les moines ont possédé presque « exclusivement » le pouvoir de rémission même pour les péchés capitaux. Plus tard, on voulut justifier aussi théoriquement cette pratique. Cf. au sujet de Holl, *Ann. hist.* (Hist. Jahrbuch), 1900, 41 sq. Du point de vue catholique, *Hœrmann* arrive aux mêmes conclusions que Holl. *Kœniger*, dans la *Revue de la fondation Savigny* (1914, 575 sq.), donne un excellent aperçu, au sujet de l'appréciation dépourvue de sens historique, et par conséquent fausse, d'un certain nombre d'auteurs catholiques, concernant la confession laïque. Il dit ensuite, dans une recension du livre d'*Hœrmann*, que les Grecs ne connaissaient pas, comme les Latins, une confession laïque proprement dite, dans laquelle on insistait surtout sur la valeur pénitentielle de la confession, mais une confession monacale qui reposait sur l'idée de la collation nouvelle du Pneuma perdu, par un

pneumatique. Il écrit : « La communication nouvelle du Saint-Esprit à un pécheur qui l'a perdu, par le moyen d'un homme qui le possède manifestement, tel est le fond antique de la confession monacale grecque... Ici (en Orient), depuis les temps anciens, on considérait les moines comme les héritiers des charismes du christianisme primitif, comme des martyrs non sanglants, comme les meilleurs intercesseurs et les meilleurs connaisseurs du cœur humain ; aussi on leur confessait les péchés. Ce n'était pas des confessions de *nécessité*, mais des confessions régulières. C'est le contraire en Occident ; la confession de nécessité faite aux laïcs, qui supposait le retrait des pénitences et des tarifs pénitentiaires, menaça ici et là de devenir une confession régulière. Mais la loi ecclésiastique au sujet du « prêtre approuvé » et l'insistance qu'on mit de plus en plus sur le sacrement rendit cela absolument impossible ». On peut, d'une certaine manière, appeler cette confession monacale une « confession laïque », car les moines n'étaient pas ordonnés et n'avaient, par conséquent, pas de caractère sacerdotal. - Le « père spirituel » (πνευματικὸς πατήρ) 1° Imposait la pénitence convenable conformément à sa « diacrisis » ; 2° Il prenait souvent sur lui une partie de la pénitence ; 3° Il priait efficacement pour obtenir le pardon (parrhesia) ; 4° Il recevait assez souvent une illumination d'en-haut sur le pardon accordé par Dieu. De 1200 à 1500, le pouvoir de remettre les péchés passa peu à peu aux prêtres (Hoermann, 289).

La confession dans l'Église d'Orient. D'après la « Confessio orthodoxa », publiée par Pierre Mogilas en 1682, chaque Russe doit aujourd'hui se confesser quatre fois l'an. Les péchés sont divisés en péchés graves et en péchés véniels. Le péché mortel est défini comme chez nous. Il y a trois classes de péchés mortels : 1° Les sept péchés capitaux ; 2° Les péchés contre le Saint-Esprit ; 3° Les péchés qui sont déjà punis sur la terre (dits péchés qui crient vengeance au ciel) (*E. Beck*, Église russe [1921], 44 sq.). Au sujet de la *fréquence* de la confession, *Zankow* écrit que, jusqu'à ces derniers temps, il n'y avait, comme confesseurs, qu'un petit nombre de « vieux prêtres » et c'est pourquoi la confession était lamentablement négligée dans tout l'Orient chrétien. Mais, depuis quelque temps, « presque tous les prêtres sont, en vertu de leur fonction, chargés de confesser ». Quand, dans une église, il y a plusieurs prêtres, le plus âgé est le confesseur. Il y a aussi des confesseurs spéciaux pour les prêtres et les séminaristes. Les enfants doivent se confesser à partir de sept ans. Le lieu de confession est l'église. Le secret de la confession est strictement gardé. Cf. la *Constitution de l'Église orthodoxe bulgare* (1920), 67. Au sujet de la confession elle-même, Gallinicos dit (Catéchisme, 42) : « Lorsque, dans la tristesse, la contrition et l'humilité, nous accusons nos péchés au confesseur, la divine grâce descend sur nous et nous accorde, par la bouche du confesseur, la rémission des péchés ». « Parfois (!) est jointe à la pénitence la remontrance que fait le confesseur à celui qui a péché gravement, non pas pour satisfaire la justice divine qui l'a été une fois pour toutes par le sacrifice propitiatoire de la Croix, mais pour aider celui qui est tombé, au moyen d'une diète médicale, à se relever plus vite ». Ce n'est donc pas pour une raison de satisfaction, mais en vue d'une médication. Sur l'importance des « starets » russes pour la pénitence, cf. *Tschetwerikoff*, livraison spéciale de « Una Sancta », l'Église d'Orient (1927), 63-75.

La confession des religieuses à leur supérieure est signalée au Moyen-Age. L'abbé étant considéré comme le « père spirituel », on considéra aussi l'abbesse comme la « mère spirituelle ». On rencontre ce titre dans les écrits de l'époque. On y trouve aussi

l'exhortation pressante aux religieuses d'ouvrir entièrement leur cœur. Innocent III apprit la chose et s'y opposa énergiquement, dans une lettre adressée aux évêques et aux abbés d'Espagne (*ipsarum confessiones criminalium audiunt, de quibus miramur non modicum* ; il appelle cette pratique *choquante et absurde* ; Regesta 13, Ep. 187 : M. 216, 530 ; cf. *Dict. théol.*, 1, 19 sq., v. Abbesses). Au reste, une « *confessio disciplinaris* » (la coulpe), qui a toujours été en usage dans les monastères, n'a rien à voir avec la confession sacramentelle, qui est la même pour tous et dont le but premier est la rémission des péchés et non la conduite et l'avancement dans la vie spirituelle.

Appréciation. Dans tous les cas où il est question de *diacres* ou de *laïcs* comme ministres de l'absolution, il ne peut s'agir que d'un secours dans l'exercice subjectif de la pénitence, d'un accroissement de l'« *opus operantis* » ; mais il ne s'agit jamais de l'administration du sacrement (*opus operatum*).

Le sceau sacramentel. Il ne faut pas le chercher dans l'antiquité, avec sa forme actuelle et l'obligation de conscience qu'il impose aujourd'hui. S. Augustin avait posé cette règle : « Qu'on reprenne donc devant tout le monde les fautes commises devant tout le monde, et plus secrètement, les fautes plus secrètes » (Sermon 82, 7, 10). Cette théorie fut introduite dans la pratique par S. Léon 1^{er}. Il est « le premier qui, pour les péchés secrets, ait exigé la seule confession secrète, ainsi que le secret strict de la part du confesseur » (*Kurtscheid*, Sceau de la confession). Un siècle plus tard, on trouve une mesure semblable dans l'Église d'Orient. Dans l'Église d'Occident, ce n'est qu'assez tard, après S. Léon 1^{er}, au 9^{ème} siècle, qu'on mentionne le sceau sacramentel (*Ibid.*, 32). Il est clair qu'avec le précepte de la confession annuelle (1215), on dut insister davantage sur l'observation du secret de confession. Au cas où la confession se fait à l'aide d'un interprète, celui-ci est également tenu au secret, comme, au reste tous ceux qui apprennent quelque chose de la confession (Can. 889, § 2).

THÈSE. Pour quiconque a péché gravement après le baptême, la réception du sacrement de Pénitence est prescrite. De foi.

Explication. La question du sujet de la Pénitence est identique à celle de la nécessité de ce sacrement. Le Concile de *Trente* insiste sur le devoir de la réception de la Pénitence pour tous les péchés graves et la déclare nécessaire au salut : « Si quelqu'un dit que la confession sacramentelle n'a pas été instituée d'après le droit divin ou bien qu'elle n'est pas nécessaire de droit divin... qu'il soit anathème » (S. 14, can.6 : Denz., 916). Le Concile écarte l'objection d'après laquelle ce serait le 4^{ème} Concile de Latran qui aurait institué la confession et dit : « L'Église n'a pas décidé par le Concile de Latran que les fidèles se confessaient ; car elle reconnaissait que cela était déjà nécessaire et avait été institué de droit divin » (*Ibid.*, c. 5 : Denz., 901 ; cf. Denz., 587, 725).

Preuve. Que tout pécheur coupable de péché grave *doive* recevoir le sacrement de Pénitence, soit effectivement (*in re*) soit en désir (*in voto*), cela ressort de tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur le sacrement et son institution. Il faut se reporter aussi à ce qui a été dit auparavant sur la distinction entre les sacrements des morts et les sacrements des vivants.

L'*histoire du péché mortel* est difficile. D'une manière générale, à l'époque des Pères, le jugement était moins sévère qu'aujourd'hui. Cependant on ne considérait pas comme *graves* seulement les trois péchés capitaux. Tertullien déjà compte, en outre, la fraude, le reniement de la foi et le blasphème (De pudic., 19), ainsi que le faux témoignage (Adv. Marc., 4, 9), comme péchés mortels. En Orient, on nomme encore la divination et la sorcellerie (S. Basile, S. Grégoire de Nysse). On était moins sévère pour l'hérésie et le schisme (*Rauschen*, 186). S. Augustin s'opposa au laxisme de son temps et étendit la notion de péché mortel en s'appuyant sur le catalogue de vices que donne S. Paul, ainsi que sur le décalogue (*Adam*, Rémission des péchés, § 4). Il avoue cependant : « La distinction entre un péché léger et un péché grave ne se mesure pas d'après le jugement humain, mais d'après le jugement de Dieu » (Enchir., 78). Le pseudo-Augustin compte une fois comme péchés graves tous les péchés contre le décalogue (Sermo 351, 4, 7). Cassien connaît, en dehors des trois péchés mortels connus, l'ivresse, le vol, le pillage (Collat., 23, 15). Le Concile espagnol d'Elvire (vers 300) compte jusqu'à dix-huit péchés mortels (Can. 1-7 : *Héfélé*, 1, 288). Plus tard, le nombre des huit ou des sept péchés dits capitaux devint habituel. Cf. *Rauschen*, 186 sq. ; *Vacandard*, 90 sq. ; *Adam*, La notion d'Église chez Tertullien (1907), 86 sq. ; *Hœrmann*, 136.

La confession des malades. Son origine se trouve dans l'ordonnance de l'Église ancienne prescrivant de réconcilier les pénitents mourants, même avant l'achèvement de leur pénitence. S. Cyprien atteste déjà cette pénitence privée des mourants pour Carthage et Rome (Ep. 18, 1 ; 19, 2 ; 8, 2). Le treizième canon du Concile de Nicée ordonne : « Par rapport aux mourants, il faut observer maintenant encore l'antique règle de l'Église, d'après laquelle, lorsque quelqu'un est près de la mort, il ne doit pas être privé du dernier et plus nécessaire viatique » (*Héfélé*, 1, 400). Les anciens conciles veulent qu'on donne l'absolution aux malades sans connaissance, quand la maladie les a surpris pendant la pénitence. C'est également le jugement de S. Innocent 1^{er} (Denz., 95), de S. Célestin 1^{er} (Denz., 111), de S. Léon 1^{er} (Denz., 147). Cependant il fallait toujours que les sentiments de pénitence soient manifestés par des signes ou attestés par des témoins. Quant aux mourants qui n'avaient que des « péchés quotidiens », il est difficile de déterminer jusqu'à quel point ils désiraient l'absolution ecclésiastique. *S. Augustin* exprime, à mainte reprise, cette pensée générale que « même des chrétiens et des prêtres éprouvés, après la réception du baptême, ne doivent pas sortir de cette vie sans une pénitence convenable et suffisante ». Il récitait pendant sa dernière maladie, « en versant beaucoup de larmes », les psaumes de la pénitence, mais on ne rapporte pas qu'il ait demandé l'absolution ecclésiastique ; au reste, il n'est jamais dit, dans sa vie, qu'il l'ait réclamée. Cf. la communion des malades, plus haut, § 184.

L'esquisse que nous avons donnée de la confession laïque nous montre l'importance qu'on attribuait, au Moyen-Age, aux sacrements des mourants. La théologie moderne soutient l'obligation de la confession pour les péchés mortels, en cas de danger de mort.

La confession des enfants. Son histoire n'est pas encore éclaircie. On ne peut pas la mettre en relation avec la communion des enfants, laquelle apparaît dans une lumière très nette. Le 4^{ème} Concile de Latran oblige tous les fidèles parvenus à l'âge de discrétion à la confession annuelle. Avec l'âge de discrétion commence pour eux le danger et la

possibilité du péché même mortel. Mais même *avant* le 4^{ème} Concile de Latran, la confession des jeunes n'était pas inconnue. Les anciens et même les plus anciens pénitentiels (vers 600) contiennent quelques rares exemples de pénitence d'enfants (*Vacandard*, 126 sq.). D'ordinaire, il s'agit, dans les pénitences publiques, de jeunes gens ou de jeunes filles impudiques, auxquels on imposait une pénitence de quarante jours et, dans les plus mauvais cas, d'un an ou de deux ans. Cf. *Hærmann*, Étude sur les pénitentiels, dans la *Revue de la fondation Savigny* (part. cath.), 1914, 385 sq. On cite deux confesseurs célèbres l'un, au début, et l'autre, à la fin du Moyen-Age qui s'occupèrent, tout au moins, de la confession proprement dite des jeunes étudiants : *Alcuin* (+ 804, cf. son exhortation à la confession : M 101, 648 sq.), et *Gerson* (+ 1429) le célèbre chancelier de l'Université de Paris (cf. son livre « De parvulis trahendis ad Christum »). Comment se comportait-on, en pratique, pour la confession du reste de la jeunesse, il est difficile de le dire. Des recherches scientifiques à ce sujet donneraient sans doute peu de résultats satisfaisants. « Il ne semble pas que la confession des enfants, avant la réception de la première communion, ait été en usage à Mayence au 16^{ème} siècle ; ou bien, si elle l'avait été, elle était tombée en désuétude », écrit Veit (Église et réforme ecclésiastique dans l'archidiocèse de Mayence [1920], 78). Il semble bien qu'elle n'était pas encore en usage. Il ne faut pas conclure de la communion des enfants à la confession des enfants. Sur ce point aussi nous avons fait de grands et même de très grands progrès.

§ 198. Effets et nécessité

THÈSE. Par le sacrement de Pénitence, le pécheur repentant reçoit la rémission de tous ses péchés graves commis après le baptême et toujours la remise des peines éternelles. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* a défini que le sacrement de Pénitence « réconcilie les fidèles avec Dieu, toutes les fois qu'ils sont tombés dans le péché après le baptême » (S. 14, can. 1 : Denz., 911). Il désigne, comme « essence et effet de ce sacrement, la réconciliation avec Dieu ». En réponse à l'objection de ceux qui disent que le sacrement produit des angoisses de l'esprit et des tourments de la conscience, le Concile signale la paix et la tranquillité du cœur qui sont souvent unies à la réception pieuse (Cap. 3).

Preuve. Il est à peine besoin de présenter une argumentation spéciale, car tout ce que nous avons dit jusqu'ici avait pour but de démontrer que le sacrement de Pénitence est un véritable sacrement de rémission des péchés. Si le Christ a transmis à ses Apôtres le pouvoir de remettre les péchés, et cela avec des paroles qu'il emploie lui-même quand il exerce *son propre* pouvoir de remettre les péchés, il faut que l'action des Apôtres soit suivie de la même efficacité que la sienne. Or quand lui-même remettait les péchés, ils étaient vraiment remis, le pécheur en recevait la certitude expresse, il s'en allait accompagné de la paix de la conscience (Math., 9, 1-8 ; Marc, 3, 28 ; Luc, 7, 50).

Les Pères. Ils mettent en parallèle la Pénitence et le *Baptême* et attribuent, par suite, à la Pénitence un véritable effacement des péchés et une véritable réconciliation avec Dieu. Il est vrai que les auteurs protestants objectent à cela que les Pères ne reconnaissent la valeur de la pénitence ou de l'absolution qu'au for ecclésiastique *externe*. Seulement la

distinction entre le for ecclésiastique et le for divin était inconnue des anciens. Comment aurait-on pu admettre les réconciliés à l'Eucharistie, si on ne les avait pas considérés comme dignes, au même titre que ceux qui n'étaient pas tombés ? Il est vrai que les Pères n'ont pas développé de théorie claire sur ce point. L'exemple de Lazare servait à illustrer la remise, par l'Église, des peines canoniques ; mais ces peines n'étaient considérées comme remises que parce que l'on croyait que la faute (*culpa*) avait été pardonnée par Dieu (Cf. *Poschmann*, 4, 309 : Absolution).

La *Scolastique* commença, la première, des recherches plus précises sur l'efficacité du sacrement de Pénitence, sans arriver d'abord à un jugement concordant. Si l'on mettait l'accent sur la contrition subjective, on ne pouvait pas attribuer au sacrement objectif des effets puissants. Il y eut, à ce sujet, toute une série d'opinions. D'après Abélard, son élève Roland, Pierre Lombard etc., c'est la contrition qui opère la rémission des péchés ; le sacrement opère seulement la réconciliation ecclésiastique et la remise des peines canoniques temporelles. D'après d'autres, comme Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, le sacrement opère la rémission des peines temporelles ; d'après Hugues et Richard de Saint-Victor, il opère la rémission des peines éternelles. D'après Robert Pulleyn, le sacrement opère, en outre (*ex opere operato*), la grâce seconde (*augmentum gratiæ*). Cela représentait un important progrès, car pendant longtemps, on n'avait pas su se faire à l'idée d'attribuer à un moyen *créé* la production de la grâce *divine*. S. *Albert le G.* attribue encore, avec d'autres, au sacrement lui-même, la suppression des peines temporelles et à la contrition, la suppression de la faute ; mais seulement à condition que le *désir* du sacrement soit inclus en elle. S. *Thomas* ne nie pas que la contrition opère, avant la réception effective du sacrement, la réconciliation complète, la communication de la grâce (*gratia prima*) et l'effacement de la faute, *quand* elle est unie au désir du sacrement. L'absolution est, d'après lui, la forme ; la contrition et la confession sont la matière ; à l'absolution appartient l'effet principal et la contrition coopère, pourvu qu'elle soit mise en relation avec le pouvoir des clefs. Or la grâce est la forme par laquelle le péché est effacé et l'âme justifiée et sanctifiée devant Dieu. *Bucheberger*, 25 sq.

La grâce *sacramentelle* produite par le sacrement de Pénitence, conformément à ce que nous avons exposé dans la doctrine générale des sacrements, peut être caractérisée comme étant précisément la grâce sanctifiante qui donne une nouvelle vie et guérit. Cette grâce est unie au complexe des grâces actuelles, par lesquelles l'âme qui a été morte et blessée est protégée contre ses faiblesses et préservée de la rechute. Une profonde *paix* se répandra, tout au moins en règle générale, dans l'âme, comme un don de Dieu (*Trid.*, 2. s. 14, c. 3).

Dieu pardonne les péchés d'une manière *absolue* et non conditionnelle. Par suite, ils demeurent pardonnés, même si la grâce sanctifiante recouvrée se perd par de nouveaux péchés graves. Quelques scolastiques primitifs pensaient à un « *reditus peccatorum* » (S. th., 3, 88, 1-4 ; cf. *Gillmann*, Guillaume d'Auxerre).

C'est également la doctrine générale des théologiens que tous les mérites, acquis précédemment et qui étaient morts par le péché, *revivent* (*opera mortificata reviviscunt*). Cf. plus haut § 136 et S. th., 3, 89. S. *Bonaventure* considère comme une opinion « moderne » des docteurs, l'affirmation qu'il n'y a pas de reviviscence « *quoad culpam* ».

Au sujet de la *confession de dévotion*, qui dut sûrement son origine à l'influence des monastères et qui consistait souvent à se confesser toutes les semaines et même tous les jours, cf. *Lechner*, Richard de M., 304 sq. Dict. théol., v. Confession.

THÈSE. Le sacrement de Pénitence est absolument nécessaire au salut pour tous ceux qui ont péché gravement après le baptême. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* enseigne : « Or ce sacrement de Pénitence est nécessaire au salut pour ceux qui sont tombés après le baptême, comme le baptême lui-même est nécessaire à ceux qui ne sont pas encore régénérés » (S. 14, c. 2 : Denz., 895). Comme le sacrement est reçu en faisant la confession, sa nécessité résulte aussi du canon suivant : « Si quelqu'un dit que la confession n'est pas, de droit *divin*... nécessaire au salut... qu'il soit anathème » (Can. 6 : Denz., 916). En cas d'impossibilité de le recevoir, le désir (*votum*) du sacrement suffit.

Preuve. Cette nécessité résulte simplement des paroles par lesquelles le Christ l'a institué ; ou, plus précisément, en vertu du pouvoir qu'il a donné aux Apôtres, de retenir également les péchés au pénitent, en vertu du pouvoir des clefs. Ce pouvoir n'aurait aucun sens si l'on pouvait se *passer* du sacrement. Une autre considération nous amène à la même conclusion : si le Christ a institué les Apôtres comme ses représentants pour juger les affaires du péché, il en résulte nécessairement que les pécheurs ont le devoir de se soumettre au jugement qu'il a établi.

Les Pères. Tertullien appelle le sacrement de Pénitence un baptême pénible. S. Jérôme l'appelle la deuxième planche de salut après le naufrage. Il en résulte que, dès le début, on avait l'habitude de mettre la Pénitence et le Baptême en parallèle, tout à fait dans le sens du Concile de Trente. S. Augustin connaît et recommande vivement la pénitence privée pour les « péchés quotidiens ». Pour ce qui est des péchés graves, il exhorte instamment à faire usage du sacrement : « Faites la pénitence qui est en usage dans l'Église, afin que l'Église prie pour vous. Que personne ne dise : Je la fais secrètement, je la fais devant Dieu ; Dieu que je prie de me pardonner sait que je la fais dans mon cœur. C'est donc *en vain* qu'il a été dit : Ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel ? C'est donc en vain que les clefs ont été conférées à l'Église de Dieu ? Est-ce que vous voulez enlever sa force à l'Évangile ? Est-ce que vous voulez anéantir les paroles du Christ ? » (Sermo 342, 3).

Se passer volontairement du sacrement est donc impossible ; quand on est empêché, malgré soi, de recevoir le sacrement, on peut y suppléer par la contrition parfaite et le désir de le recevoir. Mais, comme cette réception spirituelle n'existe que dans le cas de nécessité réelle, l'Église ne permet pas qu'un pécheur, coupable de péché mortel, se dispose en s'excitant à la contrition parfaite (*quantumvis sibi contritus videatur*) à la réception de l'Eucharistie. La raison, c'est que, tout d'abord, l'Eucharistie n'est pas un sacrement nécessaire au salut, et ensuite, que sa dignité exige la plus grande pureté possible. Mais quand une nécessité morale oblige un prêtre coupable de péché mortel à célébrer la messe, il peut « n'ayant pas la possibilité de se confesser » se contenter de la contrition parfaite ; mais il doit « se confesser le plus tôt possible » (S. 13, c. 7 ; C. J. C., can. 807). Ce court délai est fixé par les moralistes à « trois jours au plus ».

Aperçu l'Église sommaire de l'évolution de la discipline pénitentielle dans primitive.

1. Pour les manquements quotidiens, on doit, d'après la doctrine de Jésus, réciter chaque jour le « Notre Père » : « Pardonne-nous nos offenses ». En cas de faute grave et d'impénitence, on doit considérer le pécheur comme un « païen et un publicain ».

2. Pendant près de deux cents ans, l'Église se contenta de cette règle. Sa situation changea pendant les persécutions sanglantes où plusieurs apostasièrent, et, plus encore, à l'époque de la paix, où des foules, dont tous les éléments n'étaient pas désirables, affluèrent à l'Église.

3. Trois péchés particulièrement : l'apostasie, l'adultère et l'homicide heurtèrent la conscience de l'Église ; on les considérait comme païens et on les nomma péchés capitaux, à la distinction des « péchés quotidiens ». Le nom apparaît dans l'histoire entre le traité de Tertullien : « De poenitentia », et son traité : « De pudicitia ».

4. L'Église excommunia ceux qui étaient coupables de ces péchés ; elle leur interdit l'Eucharistie, parce qu'ils avaient brisé le sceau du baptême et étaient devenus pratiquement païens.

5. Si le pécheur coupable des péchés capitaux était repentant, l'Église lui permettait, à sa demande, un nouveau moyen de salut, la pénitence. La pénitence était grave, comme le péché lui-même. Elle était dirigée par l'évêque. D'abord l'évêque était instruit du délit, soit par une accusation personnelle, soit par une dénonciation, soit par l'exercice de son ministère. Alors (d'ordinaire pendant l'office du dimanche) il donnait la réprimande pénitentiaire *secrète* (*correptio secreta*), puis il prononçait *publiquement* l'excommunication sur le pénitent ; il déterminait, à son gré ou selon les canons synodaux, la pénitence et sa durée (*dare poenitentiam*). Le pécheur l'acceptait en recevant l'imposition des mains et la bénédiction de l'évêque (*accipere poenitentiam*). Il appartenait désormais à l'état des pénitents (*ordo poenitentium*). Les pénitents, la tête rasée et portant des vêtements de poil de chèvre, se tenaient à la place qui leur était réservée dans l'église ; ils assistaient à tout l'office, mais ne participaient ni à l'offrande ni à la communion. La pénitence comprenait, en outre, la prière, le jeûne, les aumônes, la continence dans le mariage, l'éloignement de toutes les affaires publiques et notamment du service militaire. La durée de la pénitence était variable. Pour l'apostasie, un péché de luxure qualifiée (violation d'un vœu de religion) et d'autres péchés graves, elle durait toute la vie ; elle n'était pas si longue pour les délits habituels. Au temps de S. Innocent 1^{er} (417), la coutume romaine était que ces pénitents reçussent, comme les autres fidèles, la communion, le dimanche des Rameaux. Peut-être leur pénitence coïncidait-elle avec la pénitence habituelle pendant le Carême. En cas de maladie grave, tout pécheur était réconcilié *immédiatement*, conformément au can. 13 du Concile de Nicée. Cependant un concile espagnol d'Elvire (300) nomme dix-sept péchés avec cette clause : « Ne recevra pas la communion à sa dernière heure » (*Poschmann*, 4, 148, 152). En cas de guérison, il fallait reprendre la pénitence.

6. Cette pénitence n'était accordée qu'*une fois* (un seul baptême, une seule pénitence). Les récidivistes étaient considérés comme des apostats qu'on abandonnait au jugement de Dieu.

7. Les péchés capitaux, qui étaient d'abord au nombre de trois, devinrent bientôt *plus nombreux*. Sur quels principes s'appuya-t-on pour en augmenter le nombre ? Il est difficile de le dire. Leur notion ne coïncide pas avec ce qu'on appelle aujourd'hui « péché mortel ».

8. A cause du déshonneur qu'entraînait la pénitence et à cause de sa sévérité, on la *redoutait* et on l'évitait, ce dont se plaint particulièrement S. Augustin. K. Adam croit pouvoir justifier par ces circonstances l'établissement d'une pénitence privée dirigée par l'Église et trouve que S. Augustin lui a « préparé les voies ». B. Poschmann s'est élevé immédiatement contre cette opinion et il en est resté, dans ses études récentes, dans lesquelles il continue ses recherches jusqu'à S. Grégoire 1^{er}, à son ancienne thèse, à savoir que « l'Église est demeurée attachée par principe à l'antique discipline pénitenciaire chrétienne ». Il ajoute : « Nous cherchons encore (600) en vain une pénitence ecclésiastique privée avec absolution secrète ». Cependant comme la pénitence publique paraissait très dure, elle disparut peu à peu. Néanmoins l'Église s'efforça, par des exhortations pastorales, d'amener les pécheurs à se convertir et à accepter une *pénitence* privée « de dévotion ». Cette pénitence prenait la forme d'une « conversion (monastique), sanctionnée par la bénédiction ecclésiastique ». Cette pénitence passa bientôt pour l'équivalent de la pénitence publique. Elle ne comportait pas de déshonneur extérieur ; elle en vint même à obtenir une certaine considération générale. Elle ne supposait pas toujours les graves crimes capitaux, mais on l'acceptait même pour des fautes ordinaires. La confession qui se faisait à cette occasion « était moins une *confessio sacramentalis* qu'une *directio spiritualis* ». « Il lui manquait l'absolution (ecclésiastique) ». Mais « il n'y avait qu'une petite partie des chrétiens » à accepter cette forme de pénitence. « En dernière analyse, l'accès à la communion était laissé au jugement de la conscience individuelle ». Une absolution (réconciliation) n'était unie qu'à la pénitence publique. Et comme cette réconciliation, avec la recommandation de l'Église, ne se faisait que vers la fin de vie, les fidèles qui étaient en pleine vie « ne disposaient d'aucun moyen sacramentel de pénitence ». La pénitence n'avait « pratiquement aucun rôle pour la vie », elle était devenue « un moyen de préparation à la mort ». Lorsque S. Colomban parut en Gaule, vers 600, il trouva encore la foi, mais pas de « *pœnitentiæ medicamenta* ». (M. 87, 1017). Les missionnaires nordiques n'ont pas seulement renouvelé, dans leurs territoires de mission, l'esprit de pénitence dont ils étaient remplis, « mais encore ils ont donné la pratique pénitenciaire, ecclésiastique et sacramentelle, une nouvelle forme, alors que cette pratique, dans son évolution précédente, était arrivée à un point mort ». C'est par eux qu'on arriva, pour la première fois, à la pénitence privée sacramentelle dans le sens actuel. Les recherches de Browe sur la communion à cette époque (cf. plus haut § 185 in fine) s'accordent avec cette conclusion. Outre ces deux conceptions, il y en a encore une troisième : la pénitence privée ecclésiastique a *toujours* existé à côté de la pénitence publique et même *avant* (Brewer, Rev. d'Innsb., 1921, 1 sq.). Chacune de ces opinions a des partisans. Les partisans de la dernière recourent volontiers au syllogisme suivant : l'Église n'aurait pas été infallible si elle avait à quelque moment laissé les fidèles manquer des moyens sacramentels nécessaires. A ce syllogisme le jésuite français Galtier répond : La question est de savoir « *utrum Ecclesia, ab initio jam ita explicite professa est dogma quod contra hæreticos postea definivit* ».

La *confession* était la condition préalable nécessaire de la pratique pénitentielle, que ce fût une accusation personnelle ou bien un aveu. Pour les péchés *secrets* - quoi qu'en disent des chercheurs catholiques qui veulent que jusque vers 400 on ait exigé la confession *publique* pour les péchés secrets - la confession était toujours *secrete*. En était-il de même dans la pénitence *publique* ? C'est discutable. Il semble cependant que, d'après S. Léon et S. Augustin (malgré le Serm. 82, 7, 10), il faille répondre affirmativement. Tixeront juge : « La confession sacramentelle publique est un de ces mythes qui doivent disparaître de l'histoire ». C'est aussi l'avis d'Adam, de Poschmann, de Galtier. Il est établi cependant que, pour les péchés capitaux secrets, on exigeait la *pénitence* publique (pas la confession publique), ce qui, assurément, donnait une *certaine* publicité au péché. Les péchés *secrets* ne pouvaient être connus du prêtre que par l'accusation que lui en faisait le coupable ; confesser ces péchés au prêtre était un devoir de conscience.

L'*absolution* est un point important dans l'histoire de la pénitence ; c'est en elle que se manifeste le pouvoir sacramentel des clefs, que possède l'*Église*. Or il est certain que l'Église s'est attribué non seulement le droit de porter l'excommunication et d'exclure de l'Eucharistie, mais encore celui de recevoir de nouveau dans la communauté des communiant. Or, pour la communion, elle exige l'exemption de péché. La question qui se pose est de savoir si l'Église faisait dériver le pardon complet, de l'absolution - c'est là le point de vue de la Scolastique - ou bien le faisait dériver *aussi* de la pénitence accomplie par le pécheur. Cette dernière hypothèse est celle qu'admet l'histoire récente de la pénitence. Elle affirme même souvent que, dès le début, l'Église a mis le plus fort accent sur les actes de pénitence. L'Église, en effet, s'appuyait sur la pénitence pour conclure que Dieu avait pardonné le péché et ce n'est qu'ensuite qu'elle exerçait, de son côté, son ministère de rémission des péchés. Tel était le point de vue de S. Augustin et surtout de S. Grégoire 1^{er}. Quand Dieu a accompli le pardon de la *faute*, l'Église peut délier les chaînes de la *peine* (S. Grégoire : « L'absolution du confesseur est valable quand elle est conforme à la volonté et à l'action miséricordieuse du juge invisible (Dieu) » (In Ev. 2 hom. 26, 6). A ce sujet, Poschmann (4, 257) remarque : « Il est manifeste que Grégoire, avec sa conception, ne traite pas comme il faut, dans son sens plein, le pouvoir d'absolution de l'Église, tel qu'il fut dogmatisé plus tard (au Concile de Trente) ». Il vaudrait mieux dire que la théologie des Pères (S. Aug., S. Grég., etc.) n'a pas encore atteint la clarté de la théologie scolastique qui reçut plus tard la sanction ecclésiastique. Ce qui reste certain, c'est que l'Église, conformément à Math., 18, 18, s'attribua le pouvoir de remettre les péchés et voulut l'exercer. Remarquons encore qu'il y avait deux sortes d'excommunication : une excommunication temporaire pour les fidèles pénitents et une excommunication perpétuelle pour les opiniâtres (contumaces). On n'était relevé que de la première (après la pénitence). - Les *difficultés* historiques sont les suivantes : 1° L'incertitude dans l'énumération des péchés capitaux ; 2° Le défaut de distinction entre le for interne et le for externe, ou entre le sacrement et le droit canonique ; 3° Le principe de non réitération de la pénitence ou la « *pœnitentia una* » ; 4° L'exclusion des clercs, de la pénitence.

APPENDICE Les indulgences

A consulter : S. Thomas, Suppl., q. 25-27. Bellarmin, De indulgentiis (Colon., 1600). Suarez, dist. 48-57. Passerini, De indulgentiis (Rome, 1672). Chr. Lupus, De peccat. et satisf.

indulgentiis (Lovan., 1726). *Amort*. De origine, progressu, valore ac fructu indulgent. (August. Vind., 1735). De indulgentiis in genere et in specie (1751). *Collet*, De indulgentiis, De jubilæis (*Migne*, Curs. compl., 18, 513 sq., 627 sq.). *Benoît 14*, de synodo diœcesana, l. 13, c. 18. *Melata*, Manuale de indulgentiis (1898). *Palmieri*, 443 sq. *Beringer*, Les indulgences, 2 vol. (15^e éd., 1920). *Lépicier*, Les indulgences, leur origine, leur nature, leur développement, 2 vol. (1904), C. J. C., can. 911-936.

Notion et espèces. L'indulgence est la remise extra-sacramentelle des peines temporelles dues au péché, dont on reste encore passible après la rémission du péché. Cette remise se fait en vertu du pouvoir des clefs que possède l'Église et en raison du trésor de l'Église, comme aussi des actions morales personnelles.

L'explication correcte du dogme est ici, comme toujours, la meilleure apologie. L'indulgence est la remise des peines dues au péché, des peines *temporelles* et non des peines *éternelles* ; c'est la remise des *peines*, et non de la *faute*, laquelle doit déjà être remise par le sacrement. Les protestants objectent ici qu'au Moyen-Age, à partir du 13^{ème} siècle, il était devenu habituel d'accorder des indulgences, non seulement pour les peines, mais aussi pour la faute, parce qu'il y a, dans plusieurs bulles et rescrits d'indulgence, « plenaria indulgentia a pœna et a culpa ». L'historien protestant des indulgences, Brieger, affirme que, par là, au mépris de toute dogmatique, la nature des indulgences a été changée (REPT., 9, 84). Seulement la chose s'explique d'une manière très simple et dogmatiquement correcte. Des historiens des indulgences, comme N. Paulus, Jansen et E. Gœller, ont établi dans leurs recherches historiques que, par cette expression qui prête, il est vrai, aux malentendus, on n'entendait pas l'indulgence dans notre sens. Il s'agissait d'un « confessionale » (lettre de confession) ; ce confessionale autorisait, en danger de mort (in articulo mortis) et même plus tard dans la vie, à choisir un *confesseur* à son gré. Ce confesseur avait le pouvoir d'absoudre, en confession, de tous les péchés, même des péchés réservés au pape et *ensuite* d'accorder aussi l'indulgence de toutes les peines dues au péché. Ainsi donc seul le dernier acte était une indulgence plénière dans le sens où nous entendons aujourd'hui le mot (*Gœller*, La pénitencerie papale, 1, 1, [1907], 227sq.). « L'indulgence plénière, en vertu du confessionale », n'est autre chose que l'extension et l'application particulière de l'indulgence plénière déjà existante, notamment de l'indulgence de la croisade » (ibid., 242). Ce « confessionale » n'était pas un « titre spirituel », pas davantage un « chèque sur les péchés futurs », car son emploi restait conditionné moralement. Autrement, il faudrait dire que le sacrement de Pénitence est lui aussi un « chèque ». N. Paulus remarque, au sujet de cette expression issue probablement de la piété populaire et en tout cas peu heureuse, qu'on peut aussi donner une explication dogmatiquement correcte des bulles plus anciennes : « C'était, en toute vérité, une absolution de la faute et de la peine. Il se passe encore aujourd'hui, dans certains cas, quelque chose de semblable ; c'est quand un prêtre, après une confession contrite, absout le pénitent de ses péchés et lui accorde, immédiatement après l'absolution sacramentelle, en vertu des pouvoirs concédés par le Pape, une indulgence plénière » (Th. Gl., 1913, 729). Mais il remarque ensuite, et le prouve au moyen de témoignages du Moyen-Age, que l'expression en question, tout au moins dans les bulles postérieures, désignait, d'après la conception dogmatique d'alors, l'indulgence plénière telle que nous l'entendons

aujourd'hui (Cf. Th. Gl., 1913, 12 sq., 470 sq.). Harnack ne témoigne donc pas d'une connaissance bien profonde du Moyen-Age, quand il dit (3, 710) que l'Église, avec l'indulgence, a « créé un second sacrement de Pénitence ». L'indulgence est essentiellement distincte du sacrement ; elle n'est pas un sacrement et, par conséquent, son action n'est pas sacramentelle, pas plus que sa collation n'est un acte sacramentel. C'est plutôt un acte de juridiction. L'indulgence est accordée en dehors du sacrement de Pénitence (*in foro externo, non interno*). Et parce que la juridiction fait partie du pouvoir général de délier que possède l'Église, l'indulgence est accordée en *vertu* de ce pouvoir ecclésiastique et elle ne peut être concédée que par ceux qui l'exercent hiérarchiquement.

Le *trésor de grâces* de l'Église (*thesaurus Ecclesiæ*) est la source matérielle des indulgences. En effet, l'Église puise dans les « mérites inépuisables du Christ et des saints » et offre à Dieu une compensation pour les œuvres de pénitence qui sont précisément remises à ceux qui gagnent des indulgences.

Espèces. D'après leur valeur ou d'après la mesure de la remise de peine accordée, on divise les indulgences en indulgence plénière (*indulgentia totalis, plenaria*) et en indulgence partielle (*ind. partialis*). Par l'indulgence plénière sont remises toutes les peines temporelles dues au péché ; par l'indulgence partielle n'est remise qu'une *partie* plus ou moins grande de ces peines. Toutes les autres divisions (universelle, locale, éternelle, temporaire, réelle, personnelle, solennelle et non solennelle), n'ont pas d'importance essentielle pour la dogmatique.

Le dogme de l'indulgence. Deux points sont considérés comme doctrine de foi : « le *pouvoir* de concéder des indulgences a été accordé à l'Église par le Christ » et « l'*usage* des indulgences doit être considéré comme très salubre pour le peuple chrétien ». C'est pourquoi le Concile de Trente frappe d'anathème tous ceux « qui déclarent les indulgences *inutiles*, ou bien nient l'existence, dans l'Église, du pouvoir d'accorder des indulgences » (Denz., 989, 998).

Auparavant déjà, l'Église avait eu à défendre les indulgences contre Wicleff et Jean Huss au Concile de Constance. Elles furent défendues également par Martin V (Denz., 622, 676-678) ; cf. la condamnation des thèses de Luther par Léon X (Denz., 757-762) et du Synode de Pistoïe par Pie VI (Denz., 1540-1543). Pierre d'Osma (+ 1480) ne rejetait pas les indulgences, mais il doutait qu'un vivant pût recevoir une indulgence dont l'efficacité s'étendît jusqu'au purgatoire (futur). (Cf. Rev. d'Innsb., 1909, 599-608 et Denz., 729, A. 1).

Fondement des indulgences. Les indulgences reposent sur le dogme du *pouvoir des clefs* que possède l'Église, sur celui de la *satisfaction du Christ* et sur celui de la *communion des saints*. Ces dogmes ont déjà été exposés en leur lieu. Il suffit donc d'en faire ici l'application aux indulgences.

Le *pouvoir des clefs* a été accordé par le Seigneur à son Église dans Math., 16, 18 et 18, 18. Ce pouvoir étant général, il comprend non seulement le domaine du péché, mais aussi celui de la peine. Et il s'agit ici des peines *temporelles* que l'homme lui-même peut supprimer par des bonnes œuvres. L'indulgence ne dépasse donc pas la compétence de l'Église. Qui peut le plus (la rémission des péchés) peut aussi le moins (la remise des peines temporelles du péché). L'exercice du droit de conférer des indulgences est un acte de

juridiction, mais il dépend des *dispositions* morales de celui qui les reçoit. L'*histoire* de cet usage montre, sans doute, divers aspects selon les temps ; toutes les formes cependant reposent sur une idée semblable, bien qu'elle n'ait pas toujours été entièrement la même.

1. On peut reconnaître une certaine forme *biblique* de l'indulgence dans la manière connue dont S. Paul traita l'inceste de Corinthe. En raison de sa pénitence convenable, l'Apôtre abrégé le châtement qu'il avait fixé d'abord (1 Cor., 5, 3-5 ; 2 Cor., 2, 10 sq.).

2. En raison des *lettres des martyrs*, il y eut, dans les premiers siècles, un adoucissement de la pénitence canonique. Les « lettres des martyrs » appelées alors lettres de paix « libelli pacis », étaient des lettres de recommandation que les martyrs accordaient aux « lapsi » qui les leur demandaient, pour leur obtenir d'être admis de nouveau dans l'Église et de participer de nouveau aux saints mystères, avant l'achèvement de leur pénitence. L'évêque n'était pas lié par ces lettres, mais il accordait d'ordinaire la faveur demandée. Aux époques de tiédeur, il put y avoir des abus dans l'usage de ces lettres et S. Cyprien blâme déjà ces abus (Cf. S. Cyprien, De laps., 18 ; Tertul., Ad mart., 1).

3. Un grand zèle dans la *pénitence* était, à l'époque patristique, une raison d'adoucir la pénitence canonique. Cet adoucissement était décidé par l'évêque et, naturellement, cela se faisait suivant les cas et les circonstances individuelles et non pas d'une manière générale.

4. Avant l'époque carolingienne apparurent, en Angleterre, les rédemptions de pénitence qui se répandirent peu à peu sur le continent. Elles consistaient en ce que le pénitent pouvait changer ses pénitences *personnelles* (jeûne, vie austère) en pénitences *réelles* (prières, aumônes). Ces commutations (commutationes, redemptiones) se firent bientôt d'après des tarifs déterminés. Étant donné que ces œuvres de remplacement, notamment l'aumône, sont très recommandées par l'Écriture et que, d'autre part, on croyait fermement à la « satisfactio vicaria » du Christ, il est inutile de chercher l'origine de ces rédemptions dans l'ancien usage germanique du « wergeld ». Il est clair cependant que ces rédemptions affaiblissaient et altéraient l'esprit de pénitence personnelle. A partir du 11^{ème} siècle, les rédemptions devinrent de plus en plus rares et les peines déterminées canoniquement furent remplacées par des pénitences que le pénitencier imposait *à son gré* (Goeller, Pénitencerie, 1, 78). Ces commutations étaient des « indulgences spéciales », car elles étaient accordées cas pour cas, et ne constituaient pas une condonation, mais une substitution. L'aumône provenant des commutations était employée à des œuvres pies. A partir de l'an 1000, l'usage s'introduisit de commuer aussi la pénitence en pèlerinages, par ex. à Jérusalem, Rome, Saint-Jacques de Compostelle.

5. A partir du 11^{ème} siècle, on concède des *indulgences générales*, c.-à-d. des proclamations générales, par lesquelles on promettait à tous les fidèles, moyennant certaines bonnes œuvres (aumônes), une remise partielle de leur pénitence et, plus tard, une remise totale (indulgence de la croisade). Le droit d'indulgence est exercé d'ordinaire par le *Pape*, alors que précédemment il l'était surtout par l'évêque.

Des *abus* dans l'usage des indulgences se produisirent à cette époque plus qu'en tout autre temps. Sans parler des buts et des intérêts purement humains pour lesquels les indulgences étaient souvent promulguées, elles devinrent de plus en plus, dans les mains

de l'Église et de ses organes, une source de revenus et d'impôts. Depuis les papes, les évêques, les princes, les commissaires d'indulgences, jusqu'aux prédicateurs d'indulgences et aux confesseurs, tous y cherchèrent un profit et ce « gain honteux », comme dit le Concile de Trente, devait porter sans cesse à la promulgation d'indulgences nouvelles, si bien que les indulgences se multiplièrent et s'accrurent sans mesure. Même si on ne tient pas compte des indulgences *apocryphes* de *milliers*, voire de millions d'années (Goeller), d'autant d'années qu'il tombe de gouttes de pluie dans un jour (N. Paulus), il reste encore assez de scandale. Gottlob et Koeniger voient dans le gain matériel le véritable motif de la multiplication des indulgences ; mais N. Paulus rappelle qu'il faut tenir compte aussi du besoin religieux des fidèles : « L'un n'exclut pas l'autre ». Cependant cet historien des indulgences reconnaît que parfois les besoins pécuniaires de l'Église passèrent avant les besoins religieux des fidèles.

6. La période *posttridentine* se caractérise par la disparition des indulgences d'aumône (S. Pie V, + 1572, supprima les indulgences d'argent) et par l'apparition des indulgences de prière (indulgence des chapelets, des confréries, des scapulaires, etc.). Il y a, en outre, une espèce particulière d'indulgence plénière (indulgence in articulo mortis, de l'autel privilégié, de la bénédiction papale, de l'absolution générale, etc.). Il est vrai que, dans cette période, les indulgences de prière sont devenues très nombreuses ; mais on ne peut pas nier que, conformément aux recommandations du Concile de Trente, on s'est efforcé de s'en tenir à une sage mesure.

Le **trésor de grâces** de l'Église (thesaurus Ecclesiæ) est constitué par les œuvres satisfactoires surabondantes du Christ et de ses saints. Ces œuvres ne perdent pas leur valeur, même quand, en tant que telles, elles ne servent pas à leur auteur, mais elles tombent dans le trésor de l'Église et peuvent ainsi bénéficier à la communauté des saints, en vertu d'une application faite par le chef de l'Église, au moyen de l'indulgence.

Comme l'indulgence elle-même, la doctrine du trésor de l'Église a subi une évolution. Ce n'est pas dès le commencement que les papes recoururent à ce trésor pour accorder des indulgences. Nous pouvons, ici encore, nous appuyer sur les excellentes études de N. Paulus concernant les indulgences (Th. Gl., 1914, 284 sq., 476 sq.). Il rappelle, tout d'abord, les lettres des martyrs, dans lesquelles il trouve, à bon droit, une affinité avec le trésor de grâces de l'Église ; car il ne s'agissait pas là d'intercession, mais d'une surabondance d'œuvres satisfactoires qui était appliquée au pénitent. La conception chrétienne primitive apparaît nettement dans la protestation de Tertullien devenu montaniste, qui prétend que les martyrs ont assez de leurs propres péchés à expier (De pudic., 22). Sozomène signale la coutume romaine de l'intercession de la communauté pour les pénitents après la messe ; mais cette intercession ne diminuait pas le temps de pénitence (Hist. Eccl., 7, 16 : M. 67, 1459).

Il y avait une *substitution*, ensuite, dans les rédemptions. N. Paulus soutient, contre d'autres catholiques, qu'elles n'étaient pas immorales, car elles avaient lieu surtout dans les cas de nécessité, de maladie ou de mort soudaine pendant la pénitence. Il sait bien que « parfois des personnes en bonne santé » faisaient usage des rédemptions et qu'un riche, en payant des aides (des moines), pouvait, en quelques jours, s'acquitter d'une pénitence de plusieurs années ; mais il remarque que ce pénitent, pendant ces quelques jours, faisait

tout de même une pénitence qui, par rapport à la pratique de nos jours, peut passer pour très sévère et très pénible. Les théologiens justifient parfois cette pratique pour le cas de nécessité (Guillaume d'Auxerre, Hugues de Saint-Cher) ; cependant *S. Thomas* refuse même de la limiter au cas de nécessité (In Sent. 4, dist. 20, q. 1, a. 2, quæstiunc. 3 ; cf. Suppl., q. 13, a. 2). Que Dieu accepte une substitution - bien entendu pour les seules peines temporelles - on le concluait de l'œuvre rédemptrice du Christ. « Cette doctrine de la satisfaction par substitution est la base du trésor de l'Église » (P. 290).

Pour justifier et fonder les indulgences, les théologiens de la Scolastique primitive trouvaient un obstacle dans la thèse de leur maître *S. Augustin*, qui disait que tout péché doit être puni ou par l'homme dans la pénitence ou par Dieu, « le péché ne peut rester impuni, ce serait une injustice ; indubitablement donc il sera puni. Il le sera par toi ou par moi, dit le Seigneur ton Dieu » (In Ps. 44, 18 : Mo, 36, 505 ; cf. Sermo 19, 2). Ces théologiens cherchèrent donc une compensation pénale pour la remise de peine qui se trouvait dans l'indulgence et la trouvèrent dans les suffrages de l'Église pour le pénitent ; on enseigna également que l'évêque était obligé de satisfaire, personnellement ou par d'autres, pour les peines remises ; on cherchait encore une compensation dans les messes, les prières, les aumônes.

On fut très embarrassé par les indulgences plénières des nombreuses croisades. Est-ce que la prestation de l'Église suffisait pour cela ? *Guillaume d'Auxerre* semble en douter, mais il ne trouve encore aucune solution de la difficulté. Cette solution fut donnée plus tard par d'autres théologiens : « Ils recoururent aux mérites infinis du Christ et aux satisfactions surabondantes des saints du ciel, ainsi que des justes de la terre » et établirent ainsi la théorie du trésor de l'Église (P. 476). C'est ce qu'avaient fait déjà, avant Alexandre de Halès, le dominicain Hugues de Saint-Cher, vers 1230, et Henri de Segusia (Hostiensis). On pense d'abord au Christ et aux martyrs. *S. Albert* ajoute tous les saints vivants et défunts (In Sent. 4, dist. 20, a. 16). *S. Bonaventure* invoque lui aussi le trésor de l'Église, sans donner de raisons précises. *S. Thomas*, comme toujours, résume l'évolution : « Les indulgences ont de la valeur devant Dieu pour la remise de la peine encourue qui subsiste encore après la contrition, la confession et l'absolution. La *raison* de leur valeur réside dans le « corpus Christi mysticum » ou dans l'unité du corps mystique de l'Église. Car plusieurs membres de l'Église ont plus satisfait que ne l'exigeait la mesure de leur péché et beaucoup ont souffert, avec patience, tout en étant complètement innocents et, par conséquent, en souffrant injustement. Les mérites ainsi acquis surpassent toute la masse des péchés, surtout en raison des mérites du *Christ*, mérites qui, sans doute, agissent déjà dans les sacrements, mais surpassent infiniment toute l'efficacité des sacrements ». Mais comme les Saints n'ont pas déjà disposé de leurs mérites, le chef de l'Église, le Pape, peut le faire et ainsi la satisfaction de l'un profite à l'autre (Suppl. q. 25, a. 1). Au sujet de la satisfaction par substitution, cf. aussi C. Gent., 3, 158. *S. Thomas* n'a pas, comme le prétendent Harnack (3, 608) et d'autres protestants, emprunté cette théorie au judaïsme d'alors (Maimonides), mais à la doctrine de la Rédemption ou, si l'on veut, à *S. Paul*. Les objections des scolastiques postérieurs, comme celles du dominicain Durand, ou même l'opposition du franciscain Mayron, n'ont pas arrêté l'évolution de la doctrine. Aux objections de Durand, qui prétendait que les saints ont déjà été entièrement récompensés de leurs souffrances, un membre du même Ordre, Pierre de la Palu, répondit au moyen

d'une distinction qui devint désormais courante : il y a *deux* aspects dans une bonne œuvre : l'aspect méritoire et l'aspect satisfactoire. L'aspect méritoire a déjà reçu sa récompense, mais l'aspect satisfactoire reste encore utilisable pour d'autres, car plusieurs saints ont plus satisfait qu'ils n'ont péché. *Clément VI*, dans une bulle d'indulgence, en 1343, se réfère, pour la première fois officiellement, à la théorie du trésor de l'Église, mais sans intention de le définir. « Ce trésor ne doit pas rester inutile, enveloppé dans un mouchoir, caché dans un champ, mais être confié à S. Pierre, le détenteur des clefs du ciel, et à ses successeurs et représentants sur la terre, afin qu'ils puissent l'employer miséricordieusement, avec des motifs particuliers et raisonnables, tant pour la remise complète que pour la remise partielle des peines temporelles dont on est redevable pour les péchés, tant en général qu'en particulier (specialiter) à ceux qui sont vraiment pénitents et qui se sont confessés (vere pœnitentibus et confessis). » (Denz., 550 sq.). Sont tout à fait conformes à ces déclarations positives, les condamnations négatives des attaques contre le trésor de l'Église de la part de Luther (Denz., 757), de Baïus (Denz., 1060) et du Synode de Pistoïe (Denz., 1541).

L'essence proprement dite de l'indulgence résulte de la déclaration précédente d'une manière très nette. Elle n'a pas le caractère d'une *donation* ; c'est un acquittement en raison d'un *paiement* (solutio) fait par d'autres. On ne pourrait songer à un épuisement du trésor de l'Église que s'il n'était rempli que des mérites humains ; mais il est inépuisable, car il comprend les mérites infinis de l'Homme-Dieu.

Détenteurs du pouvoir d'accorder des indulgences. La concession des indulgences est un acte de juridiction et non un acte sacramentel. C'est pourquoi les détenteurs du pouvoir d'accorder des indulgences sont ceux qui possèdent le pouvoir de juridiction et non ceux qui possèdent le pouvoir d'Ordre. En conformité parfaite avec ce principe, le *Pape* a un pouvoir absolu sur les indulgences, parce qu'il a la suprême juridiction ; par contre, l'évêque n'a qu'un pouvoir limité, parce que, précisément, il ne possède qu'une juridiction limitée.

L'usage *traditionnel* règle le pouvoir d'indulgences des évêques dans les détails. Depuis longtemps, les évêques concèdent à l'occasion de la consécration d'une église en vertu d'un usage qui remonte aux premiers débuts de la pratique des indulgences, au Moyen-Age, une indulgence d'un an ; dans les circonstances moins solennelles, ils concèdent quarante jours. D'après le nouveau C. J. C., les évêques peuvent accorder des indulgences de cinquante jours dans le territoire de leur juridiction (can. 349), les métropolitains peuvent en accorder de cent jours (can. 239) et les cardinaux de deux cents jours (can. 239). Tout évêque peut donner la bénédiction papale avec indulgence plénière deux fois par an, le jour de Pâques et un autre jour à son choix (Can. 914). - Le jour des Morts et pendant les jours des Quarante Heures, tous les autels sont privilégiés (Can. 917).

Les **conditions** des indulgences, sans l'accomplissement desquelles les indulgences restent sans effet, sont de deux sortes ; objectives de la part de celui qui les accorde et subjectives de la part de celui qui les reçoit. Les conditions objectives sont : 1° La puissance légitime de concéder des indulgences (legitima potestas) ; 2° Une cause juste. Les conditions subjectives sont : 1° L'état de grâce ; 2° L'accomplissement des œuvres

prescrites pour gagner l'indulgence ; 3° L'intention (tout au moins générale) de gagner l'indulgence (Can. 925).

Il a déjà été question de la puissance légitime. On considère comme juste cause, tout ce qui sert vraiment à l'utilité religieuse de l'Église et des fidèles. Une indulgence en raison d'un gain temporel est, d'après S. Thomas, de la simonie (Suppl., Q. 25, a. 3). Les théologiens font, d'ordinaire, dépendre de la juste cause, la validité des indulgences. On se demande si l'indulgence prêchée par Tetzel était invalide, à cause de la simonie, étant donné que la banque Fugger avait des intérêts dans les collectes. Cette question est traitée par Schroers, dans la Rev. d'Innsb., 190 : Léon X, l'élection de l'archevêque de Mayence et l'indulgence allemande pour S. Pierre en 1514. Cf. *Schulte*, Les Fugger à Rome (1904) ; *Grisar*, Luther, 1. 283 sq. ; *Pastor*, Histoire des Papes, 7, 260 sq.

L'état de grâce de celui qui reçoit une indulgence est nécessaire, car sans rémission de la faute, il ne peut pas y avoir remise de la peine. Par conséquent, une indulgence plénière ne peut être gagnée que par ceux à qui *tous* les péchés, y compris tous les péchés véniels, ont été remis auparavant. Le *simple* état de grâce ne suffit donc pas. Les deux autres conditions, l'intention et l'accomplissement des œuvres prescrites, vont de soi. Une indulgence plénière, à moins de décision contraire, ne peut être gagnée qu'une fois par jour ; une indulgence partielle peut être gagnée plusieurs fois par jour (Can. 928).

La **valeur** de l'indulgence dépend de la volonté de l'Église et des dispositions subjectives de celui qui la reçoit. Les dispositions étant supposées normales, on donne, en général, la règle suivante : Les indulgences ont la valeur qu'elles indiquent (*tantum valent, quantum sonant*).

La valeur des indulgences aux yeux de *Dieu* et non seulement aux yeux de l'Église est la doctrine générale des théologiens. On objecte que cette opinion ne s'est fait jour que depuis le 13^{ème} siècle. « L'indulgence sans doute avait, *en premier lieu*, de la valeur comme une remise des pénitences (canoniques) imposées par l'Église. Mais, de tout temps, on a attribué à la pénitence ecclésiastique une efficacité supra-terrestre et la remise ou l'adoucissement de cette pénitence a toujours été considérée comme ayant de la valeur, non seulement aux yeux de l'Église, mais encore aux yeux de Dieu. Ainsi dès le 11^{ème} et le 12^{ème} siècles, on attribuait, tant aux indulgences accordées pour les aumônes et la visite des églises qu'à celles qui étaient accordées pour les croisades, une efficacité devant Dieu (N. Paulus dans la Rev. d'Innsb., 1909, 38 ; cf. Denz., 1540).

Les indulgences pour les morts. Elles ont une histoire particulière, mais aussi des difficultés particulières. Le problème des indulgences pour les morts réside dans ces deux faits : 1° Historiquement, l'indulgence, en général, apparut d'abord comme la remise de pénitences canoniques qui devaient être accomplies en présence de l'Église, et, par conséquent, on ne pouvait pas penser à une réconciliation des morts ; 2° L'Église ne doit exercer son pouvoir de lier et de délier que sur la terre. Il résulte particulièrement de cette dernière circonstance que le droit d'indulgence, par rapport aux morts, n'est pas un droit proprement dit.

Historiquement, on ne voit apparaître des indulgences papales pour les morts que vers le milieu du 15^{ème} siècle, en 1457, dans la bulle de croisade de Callixte III, adressée au roi Henri de Castille. Mais cela fut alors en Espagne un événement inouï (*cosa nuova*). Une seconde indulgence de ce genre fut accordée par Sixte IV au roi Louis XI en faveur d'une église de S. Pierre, à Saintes, pour toute la France pendant dix ans. Cette indulgence fut promulguée par le cardinal légat Peraudi ; mais elle produisit aussi une grande sensation en France où on délaissa la prière pour les morts. C'est pourquoi Sixte IV donna des explications et indiqua que l'indulgence était une prière pour la délivrance et non une délivrance absolue. Il semble qu'à ce sujet Peraudi ait eu son opinion théologique propre ; il déclarait, en effet, dans ses sermons, qu'il n'était pas besoin de contrition et de pénitence, puisque l'indulgence était pour autrui ; que, par conséquent, on pouvait la gagner même en état de péché mortel, pourvu qu'on ait payé l'aumône correspondante ; dans ce cas, l'indulgence était sûrement appliquée à des âmes nettement déterminées. Gabriel Hiel, Wendelin Steinbach, Jean Hane, Jean Paltz et d'autres théologiens partageaient cette opinion. On rachetait en une fois, selon ses moyens, 200, 100, 50 âmes *déterminées*. On se demandait même si le Pape n'aurait pas pu, d'un seul coup, libérer tout le purgatoire. Tous les théologiens ne répondaient pas négativement, comme le fit S. Thomas, qui déclarait qu'il manquerait une condition requise pour la validité de l'indulgence, la « *raison légitime* de l'indulgence » (S. th., Suppl., 71, 10). Au sujet de *Tetzel*, Grisar écrit : « Il mêla, dans ses exposés sur l'application de l'indulgence aux défunts, des opinions privées de théologiens, inexactes et exagérées, à la doctrine de l'Église qu'il présentait d'ailleurs d'une manière correcte. C'était, il est vrai, des opinions privées qui avaient pénétré dans les instructions officielles sur les indulgences » (Luther, 1, 267). *N. Paulus* a prouvé que la phrase de Tetzel : « Dès que l'argent sonne dans la caisse, l'âme sort du purgatoire », qui correspond certainement au contenu de ses prédications, concordait avec la théorie et la pratique des indulgences à cette époque. Tetzel enseignait, lui aussi, qu'on peut gagner des indulgences pour les morts en état de *péché mortel*. Cela aussi était conforme à la doctrine de son temps : « Toutes les instructions sur les indulgences, d'après lesquelles il devait régler ses prédications, enseignent expressément que, pour gagner des indulgences pour les âmes du purgatoire, la contrition et la confession *ne sont pas* nécessaires ; il est dit expressément que l'offrande en argent est la seule condition requise » (P. 149). De même, il exposait, toujours en accord avec son temps (Eck, Paltz, Prierias, plus tard Suarez, De pœnit., disp. 53, sect. 3, n. 3 ; cf. sect. 4, n. 6), cette thèse, que l'indulgence plénière peut être appliquée avec certitude à une âme déterminée du purgatoire (P. 163). *Cajetan* soutenait déjà alors la conception opposée. Et avec raison ; *en effet, celui qui ne peut rien mériter pour lui-même, car il est « in statu disgratiæ », ne peut non plus fonder aucun mérite pour autrui*. Cf. *N. Paulus*, Tetzel, 159 sq., et récemment *Gæller*, Ausbruch (Eruption), 149 sq. et surtout 158 sq., où il montre que les expressions de Tetzel proviennent de la doctrine d'Augustin Trionfe, le vaillant défenseur de la grandeur papale. Il affirme que l'indulgence agit sans doute « per modum suffragii », mais aussi « per modum auctoritatis » et, par conséquent, même « in statu disgratiæ ». Cette dernière opinion fut soutenue également avec énergie par *S. Albert*. Il en était autrement de *S. Thomas* et de *Richard de Med*. (Cf. Lerchner, 338).

Alexandre de Halès avait le premier enseigné avec netteté que l'indulgence pour les morts n'agit que comme une pieuse intercession (per modum suffragii sive impetrationis). *S. Bonaventure* se rattache à lui (In 4, dist. 20, p. 2, a. 1, q. 5). *S. Thomas* se réfère à la coutume de l'Église (Suppl., q. 71, a. 10). *S. Albert* blâme l'application des indulgences aux défunts, faite par chacun de sa propre autorité. D'autres, comme le canoniste Henri de Suasa (+ 1261) et le scotiste François Mayron (+ 1327), rejettent complètement cette indulgence.

De ce qui précède il résulte : 1° Que l'indulgence ne peut pas être appliquée *directement* aux défunts à la manière d'un rachat direct (directe et per modum solutionis), mais, seulement indirectement, parce que cela se fait par mode de prière (per modum impetrationis) ; 2° Que justement, pour cette raison, elle ne *peut* pas être d'une efficacité certaine ; 3° Qu'elle ne *peut* pas être concédée *directement* aux défunts, mais, en premier lieu, aux vivants, qui doivent d'abord la gagner par l'accomplissement des œuvres prescrites et peuvent ensuite l'offrir à Dieu pour les défunts. Il est établi qu'elles ne sont utiles aux défunts que « per modum suffragii » et non « per modum auctoritatis ». Mais les scolastiques extrêmes ont attribué au Pape une juridiction proprement dite.

Schanz écrit : « N'appartient *strictement* à la foi que ce que le Concile de Trente a défini, à savoir que l'Église a le pouvoir d'accorder des indulgences et que ces indulgences sont utiles au peuple chrétien ». Est proche de la foi la doctrine d'après laquelle, par les indulgences, les peines pour les péchés pardonnés sont remises par Dieu ; les indulgences peuvent être appliquées aux âmes du purgatoire et les indulgences sont puisées par le Pape et les évêques dans le trésor de l'Église (Doctrines des sacrements, 635).

Les Grecs ne connaissent pas les indulgences.

CHAPITRE 5 : L'Extrême-Onction

A consulter : *S. Thomas*, Suppl., q. 29-33. *Bellarmin*, De sacram. extremæ unctionis (De controver.). *Suarez*, disp. 39-44. *Serarius*, De sacram. extr. unct. (Mogunt., 1611). *Victorelli*, De extrem. unctione (Petav., 1609). *Launoi*, De sacram. unct. infirmorum (Paris, 1673). *De Sainte-Beuve*, De confirmatione et extrema unctione (1686 : *Migne*, Curs. Complet., 24, 1 sq.). *Drapier*, Tradition de l'Église touchant l'Extrême-Onction (Lyon, 1699). *Rossignol*, Tract. de sacram. pœnit. et extrem. unctionis (Mediol., 1706). *De Gaëtanis*, De suprema unctione (Luce, 1747). *Schmitz*, De effectibus sacram. extrem. unct. (1893).

§ 199. Notion, désignation, institution

Notion. L'Extrême-Onction est le sacrement dans lequel le malade, au moyen d'une onction avec de l'huile consacrée et d'une prière, reçoit la grâce correspondante à son état particulier, pour le soulagement et le réconfort de son âme, pour la rémission complète de tous ses péchés et même parfois, selon les desseins particuliers de Dieu, pour la santé de son corps.

Le Concile de *Trente* dit : « La sainte assemblée a jugé bon d'ajouter à la doctrine de la Pénitence qui vient d'être exposée, ce qui suit, au sujet de l'Extrême-Onction ; les Pères

ont estimé que c'était la *conclusion* non seulement de la *Pénitence*, mais encore de toute la vie chrétienne qui doit être une pénitence continuelle » (S. 14, de sacram., extr. unct. : Denz., 907). Par là, le Concile indique que l'Extrême-Onction doit être comprise comme l'achèvement et le complément du sacrement de Pénitence. Maltzew donne l'explication suivante, pour ce qui est de l'Église *grecque* : « L'Onction est un sacrement par lequel, au moyen de l'onction du corps, est appelée sur le malade la grâce divine qui guérit les maladies de l'âme comme celles du corps » (P. 323). L'Église grecque connaît donc, elle aussi, ce sacrement et le déclara formellement au Concile de Lyon (1274), comme au Concile de Florence (1439) ; mais elle en reste au titre moins significatif d'« onction de prière » et rejette le nom latin « extrême-onction », parce qu'elle n'administre pas le sacrement « in extremis », mais même a des gens bien portants ; nous aurons à en reparler plus loin.

Désignation. Ce sacrement s'appelle « Extrême-Onction » depuis P. Lombard (Gillmann, Septénaire, 5-17 ; Guillaume d'Auxerre, 34 sq.) parce qu'il est institué pour le temps où l'âme quitte le monde, quand le malade est à l'extrémité. D'autres expliquent cette dénomination en disant que, parmi les onctions sacramentelles (Baptême, Confirmation, Ordre), celle-ci est naturellement la dernière. Un certain nombre de théologiens recommandent le nom « onction des infirmes » (unctio infirmorum) comme le plus convenable. D'autres noms plus anciens sont : unctio infirmorum, sacram. exeuntium, sanctum oleum, sacram. unctionis. Le nom grec usité actuellement est « huile de prière » ; on dit aussi huile sainte ou divine, ou chrême.

On peut considérer comme *symbole* de l'Extrême-Onction l'onction du Seigneur par Marie. « En répandant ce baume sur mon corps », dit le Seigneur, « elle l'a fait pour ma sépulture » (Matth., 26, 12).

Il y a des *analogies* avec l'onction sacramentelle des malades chez les Juifs et chez les païens. Le monde antique voyait dans l'huile un médicament corporel et l'employait volontiers (Luc, 10, 34 ; Marc, 6, 13). Cf. *Daelger*, L'exorcisme dans l'ancien rituel baptismal chrétien, 146 sq. et surtout *Franz*, Bénédiction, 1, 63-361 et passim. Il faut rapprocher aussi de ces usages l'onction laïque des chrétiens que nous examinerons plus loin.

THÈSE. L'Extrême-Onction est un sacrement véritable et proprement dit, institué par le Christ. De foi.

Explication. Comme les protestants considéraient l'Onction comme une « invention humaine », qui n'avait pour elle ni l'ordre de Dieu ni la promesse de grâce, ou bien l'identifiaient avec le charisme de la guérison des malades, le Concile de Trente définit : « Si quelqu'un dit que l'Extrême-Onction n'est pas véritablement et proprement un Sacrement institué par notre Seigneur Jésus-Christ, et déclaré par l'Apôtre Saint Jacques ; mais que c'est seulement un usage qu'on a reçu des Pères, ou bien une invention humaine : Qu'il soit anathème » (S. 14, can. 1, de sacram. extr. unct. : Denz., 926 ; cf. 910).

Preuve. Les Apôtres, pendant leur mission d'épreuve, ont employé l'huile pour la guérison des malades (Marc, 6, 12 sq. ; cf. Math., 10, 8 ; Luc, 9, 2). Ils le firent assurément sur l'ordre du Seigneur. Le Concile de Trente juge, au sujet de Marc, 6, 12 sq., que cette

onction non sacramentelle des malades « insinuait » l'onction sacramentelle de la Nouvelle Alliance, c.-à-d. l'indiquait et la préfigurait.

Ce qui jette une pleine lumière sur l'onction des malades, habituelle dans le christianisme primitif, c'est le texte de S. Jacques : « L'un de vous est malade ? Qu'il appelle les Anciens en fonction dans l'Église : ils prieront sur lui après lui avoir fait une onction d'huile au nom du Seigneur » (5, 14 sq.).

Exégèse. L' Apôtre donne à ses lecteurs, pour la situation difficile des malades, une instruction chrétienne. Ils doivent appeler auprès du malade les prêtres de l'Église. Il faut entendre par là les prêtres au sens de la dogmatique. En effet, ils doivent accomplir sur le malade un rite religieux auquel est attaché la grâce de la rémission des péchés et de la guérison. Il s'agit de personnes tout à fait déterminées : ce ne sont ni des anciens au sens physique, ni des charismatiques. Le charisme était accidentel et n'était pas du tout lié à un âge. Il n'est pas possible de prétendre que S. Jacques parle de guérison miraculeuse et accidentelle. Ce n'est même pas la guérison corporelle qu'il met au premier plan, mais le réconfort spirituel et la rémission des péchés ; la maladie et le péché sont, d'après l'Évangile, dans la relation de cause à effet (Jean, 5, 14 ; Luc, 13, 16). Du texte de S. Jacques ressort donc clairement le caractère sacramentel de l'Onction : le signe sensible, la grâce intérieure et l'usage permanent. L'institution n'est pas douteuse. *Jésus* a attaché à l'onction des malades, depuis longtemps en usage, la grâce de la Nouvelle Alliance. *Quand* l'a-t-il fait ? Il est impossible de l'établir. Mais *qu'il l'ait fait*, on a le droit de le conclure de Jacq., 5, 14 sq., car une fonction rituelle « au nom du Seigneur » suppose l'ordre du Seigneur, son institution et son ordonnance. Il en est ici comme pour le baptême qui s'administre également « au nom du Seigneur », selon son ordonnance et sur son ordre. L'effet de l'Onction n'est donc pas causé par celui qui l'administre (parce qu'il serait, par exemple, un charismatique), ni par les actes religieux de celui qui la reçoit pieusement, mais uniquement par « l'opus operatum » que le Christ a ordonné et qui s'accomplit en son nom. Ici aussi on peut appliquer la formule « c'est le Christ qui baptise, c'est le Christ qui donne l'onction ». C'est au Christ aussi que se rapporte la « prière de la foi », qui n'est pas entendue ici au sens subjectif, mais au sens objectif où elle est synonyme de profession de foi ; cf. Act. Ap., 6, 7 et la prière dans l'administration de la Confirmation Act. Ap., 8, 15, 17 et de l'Ordre 2 Tim., 1, 6.

Le Concile de Trente trouve, dans Marc, 6, 12 sq., une insinuation et non une institution. Assurément le Christ a institué l'Onction, tout au moins pendant les quarante jours avant l'Ascension. Seule son institution pouvait garantir que, par le rite de l'onction, serait accordée la rémission des péchés. Il est vrai que des scolastiques considérables, comme Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Pierre Lombard, etc., ont été d'avis que c'était les Apôtres qui avaient institué l'Extrême-Onction, sans vouloir cependant nier son caractère sacramentel, comme le firent les protestants. Les théologiens d'aujourd'hui, tout en admettant qu'il était possible que les *Apôtres*, en vertu d'une mission du Seigneur, instituassent des sacrements, enseignent, avec le Concile de Trente, que le Seigneur a, *de fait*, institué tous les sacrements. Peut-être que ces scolastiques pensaient, comme le font aujourd'hui un assez grand nombre de théologiens, à une institution médiate pour les sacrements dont l'Écriture ne mentionne pas l'institution.

Ce qui précède démontre la fausseté de l'affirmation des modernistes : Jacques n'a pas eu l'intention, dans son Épître (5, 14, 15), d'annoncer un sacrement du Christ, mais seulement de recommander un pieux usage ; et s'il voit peut-être, dans cet usage, un moyen de grâce, il ne l'entend pas dans le sens strict des théologiens qui ont établi la notion et le nombre des sacrements (Denz., 2048). Calvin interprète Jacq., 5, 14, ainsi que Marc 6, 13, en l'appliquant à la « gratia curationis », au charisme de la guérison des maladies, et s'indigne contre l'Église qui commet une « injure au Saint Esprit, quand elle dit qu'une huile puante et de nulle efficacité est sa vertu » (Institution de la religion chrétienne, l. 4, c. 19, n. 20). C'est contre cette interprétation qu'est dirigé le can. 2 : « S. q. d. que l'Onction sacrée qui est donnée aux malades, ne confère pas la grâce, ne remet pas les péchés, ni ne soulage pas les malades ; et que maintenant elle ne doit plus être en usage ; comme si ce n'avait été autrefois que ce qu'on appelait la grâce de guérir les maladies : Qu'il soit anathème ». Il faut donc, d'après les can. 1 et 2, entendre Jacq., 5, 14, de l'Extrême-Onction. Qu'il ne s'agisse pas du « don de de guérison », cela résulte de la rémission des péchés (s'il est en état de péché, qu'ils lui soient remis) et de ce que ce don était propre seulement aux charismatiques et pas à tous les charismatiques. S. Paul demande : « Est-ce que tous ont la vertu de faire des miracles, de guérir ? » (1 Cor., 12, 30). Or S. Jacques ordonne à tous indistinctement d'appeler les « prêtres de l'Église ».

Les Pères. Avant le Concile de Nicée, on trouve des traces de l'Extrême-Onction, mais elles sont très obscures. On trouve dans *Sérapion* de Thmuis une prière de bénédiction de l'huile des malades, qui remonte sans doute au 2^{ème} siècle (Cf. Liturgies grecques, traduites par Storf-Schermann dans la Bibliothèque (allemande) des Pères de l'Église, 1912, 156 sq.). Kern se réfère à un évangile apocryphe de Nicodème. *Tertullien* blâme des femmes hérétiques qui ont l'audace de « promettre des guérisons » (De praescript., 41). *Origène* cite Jacq., 5, 14, dans ses exposés sur la pénitence, dans laquelle était peut-être incluse l'onction (In Lev. hom., 2, 4). A la vérité, il est probable qu'il entend l'« infirmitas » moralement, du péché, et non pas physiquement de la maladie. Par suite, le passage se rapporterait au pardon et à la réconciliation, c.-à-d. au sacrement de Pénitence seul. Il est difficile de porter un jugement certain sur les témoignages. Schanz considère S. *Innocent 1^{er}* (+ 417) comme le premier témoin clair. S. Innocent écrit à l'évêque Decentius de Gubbio : « Sans aucun doute, ceci (Jacq., 5, 14) doit s'entendre des fidèles malades qui peuvent être oints avec l'huile sainte du chrême, préparée par l'évêque et dont peuvent se servir non seulement les prêtres, mais encore tous les chrétiens pour faire des onctions, dans leurs besoins et dans les besoins des leurs. Au reste, nous trouvons superflu ce qu'on a ajouté, à savoir qu'on conteste à l'évêque ce qui est permis sans difficulté aux prêtres. Cela a été accordé aux prêtres parce que les évêques, qui sont retenus par d'autres occupations, ne peuvent pas aller trouver tous les malades. Si, par ailleurs, un évêque est en état ou trouve convenable d'aller voir un malade, de le bénir et de le toucher avec le chrême, il peut le faire sans difficulté, puisque c'est à lui qu'appartient la préparation du chrême. Cela en effet (le saint chrême) ne peut pas être versé sur les pénitents parce qu'il appartient aux sacrements. Car à ceux à qui les sacrements sont refusés pouvons-nous en accorder une espèce (de sacrement) ? » (Denz., 99). Ces exposés sont clairs. Il n'y a qu'une *difficulté*, c'est que, d'après le saint pape, cette onction est permise « à tous les chrétiens pour leurs besoins et ceux des leurs ». Cela, naturellement, ne peut pas être une onction

sacramentelle ; cela ne veut pas dire non plus qu'ils ont le droit de se faire administrer l'onction par l'*Église*. La solution exacte est plutôt celle de Franz, quand on se rappelle que, par ailleurs l'usage des onctions privées est suffisamment attesté ; il faut entendre ici que l'huile consacrée par l'évêque pouvait être employée même par des laïcs pour des onctions, en cas de maladies. Il y avait une onction laïque et une onction sacerdotale. C'est cette dernière que désigne S. Innocent dans les dernières phrases, comme « genre de sacrement » qui doit être refusé aux pénitents (Franz, *Bénédiction*, 1, 341). Ces onctions laïques et personnelles sont encore attestées aux époques suivantes, jusqu'au 11^{ème} siècle ; mais elles disparurent peu à peu, par suite de nombreuses prescriptions énergiques concernant l'onction sacramentelle, et cédèrent la place à cette dernière (*Franz*, 1, 357). Plus tard, l'onction sacramentelle est attestée dans le sacramentaire de S. Grégoire I^{er} ; la consécration de l'huile est prescrite ainsi que le mode d'administration (M. 78, 233). Depuis, l'Extrême-Onction est d'un usage général.

On sait que l'*Église grecque* possède, elle aussi, le sacrement de l'Onction. Maltzew écrit : « L'institution divine du sacrement est attestée par la tradition infaillible de la sainte Église » (P. 323). *S. Jean Chrysostome* donne, à mainte reprise, des indications au sujet de son existence (De sacerdot., 3, 6 : M. 48, 644 ; In Matth. Hom. 32, 6 : M. 57, 384). Depuis le début du Moyen-Age, de nombreux conciles se sont occupés de l'Extrême-Onction, et plusieurs capitulaires de l'époque carolingienne recommandent vivement sa réception. Au Moyen-Age, on la considéra comme un « sacrement des riches », un sacrement bien payé et, en beaucoup d'endroits, elle tomba en désuétude. En Allemagne, au temps de la Réforme, elle était, en pratique, presque entièrement inconnue. « Dans ce sacrement », dit avec raison Specht « comme en beaucoup d'autres choses, un progrès est indéniable » (2, 390).

La *Scolastique* est unanime dans son jugement sur le caractère sacramentel de l'Extrême-Onction, bien que, par rapport à l'institution par le Christ ou par les Apôtres, elle ne soit pas parvenue à la même unité (Schwane, 3, 675 sq.).

Toute l'Église, l'Église latine comme l'Église grecque, est donc d'accord dans l'usage de l'Onction. Or S. Augustin pose cet axiome : « on doit regarder comme un fait de tradition apostolique ce qui s'observe dans toute l'Église, et ce qui s'est toujours pratiqué, lors même qu'on n'aurait à produire aucune décision formelle d'un concile général » (De bapt., 4, 24).

§ 200. Le signe sensible.

THÈSE. La matière de l'Extrême-Onction est l'huile avec laquelle est faite l'onction. De foi.

Explication. Bien qu'il n'y ait pas de définition expresse au sujet de la matière de l'Extrême-Onction, notre thèse contient cependant la doctrine de foi de l'Église. Eugène IV dit : « La matière est l'huile d'olive qui est consacrée par l'évêque » (Denz., 700). Le Concile de Trente parle, dans tous ses canons au sujet de l'Extrême-Onction d'une « onction » et dit expressément : « L'Église reconnaît que la matière est l'huile qui est consacrée par l'évêque » » (Denz., 908).

Preuve. S: Jacques dit simplement « huile » ; on ne trouve pas, dans l'Écriture, de description plus précise de cette huile (*materia remota*) ; mais on peut peut-être penser qu'il est question, dans S. Jacques, de l'huile d'olive usitée en Orient. De même, l'Apôtre ne dit rien sur la manière dont doit se faire l'onction (*m. proxima*). On peut présumer qu'elle se faisait sur les parties réellement malades du corps.

Les *Pères* et les anciennes *prières de consécration* nomment la matière purement et simplement huile, ce qui nous autorise à penser qu'il s'agit d'huile d'olive. Tous les rituels anciens, latins et orientaux, prescrivent l'huile d'olive ; les scolastiques, eux aussi, ne connaissent que celle-là. S. Thomas écrit : « Comme toutes les autres espèces d'huile ne sont appelées ainsi qu'à cause d'une certaine analogie avec l'huile d'olive et que, par suite, celle-ci est l'huile proprement dite, on n'emploie que l'huile d'olive pour ce sacrement. » (Suppl., q. 29, a. 4). Au sujet de la convenance de la matière, cf. Cat. rom., p. 2, c. 6, q. 5.

L'onction doit, d'après Eugène IV, se faire sur les yeux, les oreilles, le nez, la bouche, les mains, les pieds et les reins (Denz., 700). L'onction des reins se rapporte au siège de la sensualité ; d'après les prescriptions actuelles, on doit l'omettre et, pour des motifs raisonnables, on peut omettre celle des pieds. L'onction, chez les Grecs, se fait sur des parties plus nombreuses. En cas de nécessité, on peut se contenter d'une seule onction sur le front avec la formule : « Quidquid deliquisti » [tous les péchés que vous avez commis] Cf. C. J. C., can. 947.

La *consécration* de l'huile est très ancienne. Elle doit être faite par l'évêque (Denz., 1628). Le Pape peut aussi déléguer pour cela un simple prêtre. Dans l'Église grecque, les prêtres consacrent l'huile des malades de même que l'huile du baptême (*oleum catechumenorum*) ; cet usage a été approuvé par Benoît XIV. La Scolastique considérait la consécration comme essentielle (Suppl., q. 29, a. 5 sq.). En pratique, l'usage de l'huile consacrée est strictement prescrit.

Si des théologiens scolastiques primitifs considéraient l'huile consacrée comme un sacrement achevé (*sacramentum in esse*) à la manière de l'Eucharistie, on s'explique le fait historique, maintes fois attesté, qu'on s'efforçait de se procurer cette huile ; on s'explique aussi que les hauts scolastiques, comme S. Thomas et S. Bonaventure, aient rejeté cette opinion fausse.

La forme de l'Extrême-Onction varie selon les Églises et les temps ; elle consiste, en général, dans les prières qui accompagnent l'onction.

Eugène IV dit à ce sujet : « Par cette onction sainte, et dans sa miséricorde pleine de tendresse, que Dieu te pardonne tous les péchés que tu as commis par la vue, etc. » (Denz., 700). C'est ce que répète le Concile de Trente (Denz., 908). D'après une décision du Saint Office, confirmée par Pie X (1906), la forme, en cas de nécessité, est celle-ci : « Par cette onction sainte, que Dieu te pardonne tous les péchés que tu as commis. Amen. » (Denz., 1996).

D'après l'Épître de S. Jacques, l'onction doit être accompagnée d'une « prière de la foi ». Au sujet du contenu de cette prière, il ne dit rien. On peut présumer cependant qu'après et pendant l'invocation « au nom de Jésus » on adressait la prière chrétienne à Dieu en lui

demandant de reconforter le malade, de le sauver et de lui pardonner ses péchés. C'est du moins ce que l'Apôtre indique comme effet de tout le rite.

De même, d'après les *Pères*, cette prière était une demande de santé corporelle et spirituelle. La forme était donc déprécatrice. D'après S. Thomas, cette forme correspond à l'usage romain, au triste état du sujet et au sacrement, qui ne produit pas toujours et par conséquent ne produit pas, « ex opere operato », la santé corporelle (Suppl., q. 29, a. 8). Dans les Églises grecque, copte, jacobite, syriaque, c'est aussi la forme déprécatrice qu'on emploie. - De la différence du contenu de la forme, Specht et d'autres concluent avec raison que le Christ ne l'a établie qu'« in genere » (2, 361). Le C. J. C. prescrit : « Le sacrement de l'extrême-onction doit être conféré par les onctions saintes, avec de l'huile d'olives dûment bénite et avec les paroles prescrites dans les livres rituels approuvés par l'Église » (Can. 937).

§ 201. Ministre, sujet, effets

THÈSE. Le ministre de l'Extrême-Onction est le prêtre. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* avait une raison de dogmatiser cette vérité, que le ministre de l'Extrême-Onction est le prêtre, car les protestants entendaient « presbytres » dans le sens d'« anciens » et voyaient, dans ces « anciens », des laïcs. C'est pourquoi le Concile définit : « Si quelqu'un dit que les presbytres de l'Église, que saint Jacques recommande de faire venir pour oindre un malade, ne sont pas des prêtres ordonnés par l'évêque, mais les plus âgés dans toute communauté et que, pour cette raison, le ministre propre de l'extrême-onction n'est pas le prêtre seul, qu'il soit anathème » (S. 14, can. 4 : Denz., 929 ; cf. c. 3 : Denz., 910).

Preuve. S. Jacques écrit qu'on doit appeler « les prêtres de l'Église ». On peut entendre cela d'une manière générale, d'un de ces prêtres (cf. Luc, 17, 14) comme aussi de plusieurs. Dans l'ancienne Église, dans l'Église latine comme dans l'Église grecque, l'onction des malades était faite par plusieurs prêtres ; mais partout et toujours on a considéré qu'un seul suffisait. Les Grecs surtout préféraient plusieurs ministres. On était porté, en raison du caractère déprécatrice du sacrement par rapport à ses effets sur le corps, à désirer et à rechercher non seulement un plus grand nombre de ministres, mais encore des ministres pieux dont la prière serait plus efficace. Cependant, même chez les Grecs, un seul ministre suffit en cas de nécessité ; mais les prières et les cérémonies supposent sept ministres.

S. *Thomas* indique les raisons de convenance pour un plus grand nombre de ministres : « Il convient que plusieurs prêtres soient présents et que la prière de toute l'Église coopère à l'effet de ce sacrement, parce qu'il doit opérer la guérison complète et qu'en lui est exigée une abondance de grâce » (C. Gent., 4, 73). Cependant même un seul prêtre suffit. Le ministre ordinaire est le *curé* ; en cas de nécessité le ministre est tout prêtre. Le ministre ordinaire est tenu « en justice » d'administrer ce sacrement ; le ministre extraordinaire y est tenu « par charité » (C. J. C., can. 938 sq.).

Le sacrement ne peut pas être administré par un *diacre* ; encore moins par un laïc. L'onction par les laïcs était, il est vrai, très en usage au Moyen-Age et S. Innocent I^{er} la

mentionne déjà ; mais il ne peut s'agir là que d'un sacramental. Cette onction laïque eut même comme conséquence de faire négliger l'onction sacramentelle. D'où les recommandations des capitulaires de l'époque carolingienne, sur la considération qu'on doit avoir pour la sainte onction. Néanmoins, « l'huile consacrée était, d'après les témoignages des livres liturgiques, à la disposition des fidèles ; il était seulement interdit de remettre le chrême aux laïcs » (Franz, 1, 258). Plus tard, l'huile sainte fut payée très cher. « Au 13^{ème} siècle notamment, les ecclésiastiques se faisaient payer très cher l'huile sainte, si bien qu'il était presque impossible à un pauvre d'en avoir. Surtout la présence de beaucoup de prêtres, qui voulaient être payés (droit d'étole), fit naître l'idée que l'Extrême-Onction était un sacrement qui n'était destiné qu'aux riches » (Schanz, 660). Kern, lui aussi, parle d'une « avarice coupable de plusieurs prêtres », qui rendait difficile la réception de l'Extrême-Onction (Rev. d'Innsb., 1906, 599 sq.).

L'onction laïque mentionnée par S. Innocent I^{er} (+ 417) est considérée par les théologiens comme un « sacramental ». Et quand d'anciens rituels parlent de laïcs qui participaient aux prières et aux onctions, il faut voir là un signe de la prière instante et commune de toute l'Église pour le mourant.

Le sujet de l'Extrême-Onction est seulement le fidèle malade et non le bien portant. En cas de rechute dans la maladie, la réception du sacrement peut aussi être renouvelée.

Le Concile de Trente dit : « Il est aussi déclaré que cette onction doit être employée pour les malades, particulièrement pour ceux dont la maladie est si dangereuse qu'ils semblent être à la fin de leur vie ; c'est pourquoi aussi ce sacrement est appelé le sacrement des mourants. Quand des malades, après la réception de ce sacrement, guérissent, ils peuvent de nouveau, au cas où ils retombent dans un autre danger de mort semblable, être réconfortés par le secours de ce sacrement » (Denz., 910).

Il faut encore remarquer que, chez les Grecs, il y a une cérémonie solennelle de la consécration de l'huile, faite par l'évêque. A ce sujet Maltzew raconte : « Bien qu'il soit prescrit, dans les lettres d'ordination des prêtres, que le prêtre ne doit en aucun cas administrer ce sacrement à des personnes en bonne santé, cependant, depuis les temps les plus anciens, chez les Grecs aussi bien que dans l'Église russe, à Moscou et à Nowgorod, l'onction par l'huile est conférée une fois par an, le jeudi saint, par l'évêque, à des personnes *bien portantes*. S. Dimitri, métropolite de Rostow, explique, pour justifier ce rite, l'Épître de S. Jacques (5, 14) dans un sens large, en entendant, sous le nom de malades, non seulement ceux qui sont malades corporellement, mais encore ceux qui le sont dans leur âme, par conséquent tous ceux qui sont dans le chagrin et la douleur, etc., sans excepter les pécheurs ; il tient compte aussi de ce fait que l'homme bien portant ne sait, par avance, ni le temps ni l'heure de son trépas » (P. 549, 550).

Dans l'Église grecque au reste, on tient peu compte du degré de maladie, même dans l'onction, administrée par les prêtres. Normalement en effet, dans tout l'Orient, l'Onction est administrée dans l'église ; on suppose donc un état de maladie assez supportable. Sans doute Maltzew remarque que ce n'est que dans une maladie grave qu'on recourt à l'Onction (p. 325) ; mais les prescriptions et les prières liturgiques prévoient d'abord la réception dans l'église.

En Occident aussi, à l'époque carolingienne, on recevait, autant que possible, l'Extrême-Onction dans l'église ; cela suppose également qu'on se montrait assez large dans l'appréciation de la gravité de la maladie. Par contre, dans la Scolastique, on se montra plus sévère, en exigeant le danger probable de mort (S. Albert, S. Thomas, Richard de M.). Scot veut des signes certains de mort ; il ne faudrait pas que le malade puisse connaître encore le danger de pécher. Certains même soutenaient, parce qu'ils attribuaient à l'Extrême-Onction une sorte de caractère (*signaculum* quoddam per unctionem), qu'on ne pouvait pas la réitérer. On se mit d'accord plus tard sur l'impossibilité de la réitérer durant la même maladie. Richard de M. est net : L'onction ne confère pas de caractère : on peut donc la réitérer dans une maladie différente, ainsi que dans différents états critiques de la même maladie. S. Thomas pense de même. S. Bonaventure n'envisage que les maladies différentes. Cf. Lechner. Aujourd'hui, l'Extrême-Onction est administrée à tous les malades en danger de mort. Le *degré* de la maladie ne peut affecter la valeur du sacrement ; au reste, dans bien des cas, les spécialistes eux-mêmes ne peuvent pas le déterminer. La faiblesse sénile était déjà considérée, au temps de la Scolastique, comme une maladie. Par contre, d'autres états qui mettent la vie en danger, comme des batailles, des opérations, des enfantements, des naufrages, etc., ne peuvent pas, en soi, être considérés comme des maladies, bien que des maladies puissent en *résulter* et, bien entendu, autoriser alors la réception de l'Extrême-Onction. L'Extrême-Onction étant un complément de la *Pénitence*, elle ne peut être administrée qu'à des malades qui sont moralement responsables et capables de commettre des péchés. C'est pourquoi on la refuse aux enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison, ainsi qu'aux déments perpétuels. Mais quiconque peut recevoir la Pénitence peut aussi recevoir l'Extrême-Onction. La réitération de l'Extrême-Onction est possible, d'après le Concile de Trente, quand le danger de mort se renouvelle dans la même maladie (S. 14, c. 3). La raison en est dans le but du sacrement, qui est de donner bénédiction et force pour le cas de mort (Cf. S. Thomas, Suppl., q. 33 ; C. Gent., 4, 73). L'opinion professée au 11^{ème} siècle, surtout en France, d'après laquelle on ne pouvait recevoir l'Extrême-Onction qu'une fois dans la vie, avait son motif non pas dans la considération de son but final, mais dans l'analogie avec le baptême et la pénitence (*poenitentia una*). Mais, dans la haute Scolastique, on élimina cette faiblesse théologique. Cf. cependant ci-dessus, l'opinion de Scot.

Aux personnes *sans connaissance*, dont la vie antérieure laisse présumer qu'elles auraient demandé ce sacrement, on doit l'administrer sans condition ; aux autres on doit l'administrer *sous condition*. « On doit administrer ce sacrement sous condition quand on doute si le malade est parvenu à l'usage de la raison ou bien s'il se trouve en danger de mort ou est déjà mort ». Dans ce cas, la condition se formule ainsi : « Si tu es capable » (C. J. C., can. 940 sq.).

Jadis, pour augmenter l'effet, on répétait *plusieurs* fois l'onction. D'après le sacramentaire de S. Grégoire I^{er}, les prêtres doivent, quand cela paraît nécessaire, la répéter pendant sept jours consécutifs (M. 78, 235). Cette prescription fut édictée par un certain nombre de rituels et de conciles. Il faut sûrement voir ici, avec *Kern*, une réitération du sacrement et non pas, comme le font Gutberlet et F. Schmid, pour des motifs apologétiques, un sacramental. En tout cas, l'antique pratique de l'Église nous montre

qu'on ne doit pas être trop scrupuleux et étroit, ni par rapport au degré maximum de maladie ni par rapport à la production d'un nouveau danger.

Comme *disposition* pour la réception de l'Extrême-Onction, il faut l'état de grâce : ce sacrement compte parmi les sacrements des vivants. C'est pourquoi il est précédé, au moins depuis le 16^{ème} siècle, du sacrement de Pénitence. En cas de *nécessité*, quand le malade ne peut plus se confesser, l'Extrême-Onction peut lui être administrée quand on a les garanties nécessaires sur sa contrition. Le C. J. C. défend d'administrer l'Extrême-Onction à ceux « qui persévèrent sans pénitence et sciemment dans un péché mortel manifeste ; si cela est douteux, le sacrement sera conféré sous condition » (Can. 942). « Quand ces sacrements (la confession et l'Eucharistie) ne peuvent plus être administrés, écrit Schanz, il suffit pour l'Extrême-Onction, d'un signe de repentir, ou bien, si le malade est sans connaissance, d'un désir antérieur de sa part, exprès ou interprétatif, de recevoir les sacrements » (P. 662). *Schell* exige encore moins : il prétend que, pour les malades qui ne peuvent plus recevoir le sacrement de Pénitence, l'Extrême-Onction est un sacrement des morts, destiné à effacer tous les péchés, pourvu qu'il n'y ait pas d'obstacle (obex). « La présence d'anciens péchés mortels ne peut pas être un obstacle à l'efficacité sacramentelle, le seul obstacle c'est la résistance permanente de la volonté (à la conversion). Quand cette résistance n'existe pas, l'Extrême-Onction efface tous les péchés qu'elle rencontre » (Dogmatique, 4, 633). Cette opinion est combattue par *Kern*, 171 sq., cf. 321 ; *Specht*, 2, 365 ; *Sasse*, 2, 268 et d'autres. Ils ont sans doute raison. L'Écriture ignore cette efficacité naturelle qui n'est ni préparée ni conditionnée moralement. La théologie grecque est ici d'accord avec la théologie latine (*Maltzew*, 325).

Les effets de l'Extrême-Onction. Le Concile de *Trente* définit que les effets de l'Extrême-Onction sont de « conférer la grâce », « remettre les péchés », « soulager les malades » (Denz., 927). Dans le chapitre doctrinal correspondant, il explique cela : « Quant à l'effet réel de ce Sacrement, il est déclaré par ces paroles : Et la prière de la foi sauvera le malade ; et s'il est en état de péché, ses péchés lui seront remis (Jacques, 5, 15). Car, de vrai, cet effet réel est la grâce du Saint Esprit, dont l'Onction purifie les *restes du péché*, et les *péchés* mêmes, s'il y en a encore quelques-uns à expier ; *soulage et affermit l'âme du malade*, excitant en lui une grande confiance en la miséricorde de Dieu, par le moyen de laquelle étant soutenu, il supporte plus facilement les incommodités et les travaux de la maladie, il résiste plus aisément aux tentations du Démon, qui lui dresse des embûches en cette extrémité, et il obtient *même quelquefois la santé du corps*, lorsque cela est expédient au salut de l'âme » (Denz., 909 ; cf. 700). Le Concile indiquant ici divers effets, il sera bon de les résumer en trois propositions. L'Extrême-Onction opère :

1. L'accroissement et, selon les cas, la collation de la grâce sanctifiante (confert gratiam), pour le soulagement et le réconfort de l'âme (ægroti animam alleviat et confirmat).

2. La remise des péchés (si quæ sint expianda) et de leurs restes (abstergit peccati reliquias).

3. La santé du corps de temps en temps (interdum) : c'est-à-dire quand cela est utile pour le salut de l'âme (ubi saluti animæ expediat).

Parmi ces trois effets, la *première proposition* indique le principal. C'est la grâce sacramentelle proprement dite, à laquelle tout sacrement est ordonné premièrement d'après sa fin particulière. A ce sujet, il faut noter que l'effet de grâce sanctifiante se produit *immédiatement*, au moment de la réception, que ce soit une augmentation ou une collation de grâce, selon les dispositions spirituelles du sujet. Par contre, la grâce particulière actuelle, à laquelle le sacrement donne un droit spécial, ne se produit que plus tard, au moment où elle est nécessaire. L'Extrême-Onction, en effet, est d'après le Concile de Trente, le « sacramentum exeuntium », un moyen de secours et de salut pour la situation particulière, morale et physique, de ceux qui sont gravement malades et en danger de mort. Dans cet état d'abattement et d'impuissance, cette grâce doit, d'après le Concile, conférer au malade un triple *réconfort* : a) pour exciter sa confiance dans la miséricorde de Dieu (*magnam in eo divinæ misericordiæ fiduciam excitando*) ; b) pour supporter patiemment les douleurs et l'horreur de la mort (*infirmus sublevatur et morbi incommoda ac labores levius fert*), et c) pour résister efficacement et victorieusement aux attaques du diable (et *tentationibus dæmonis calcaneo insidiantis facilius resistit*).

Il n'est pas difficile de retrouver, dans la doctrine du Concile de Trente, l'influence de S. Thomas. Le docteur angélique fait l'exposé suivant : « Chacun des sacrements a été institué principalement en vue d'un *seul* effet, bien qu'il puisse encore en produire d'autres *par voie de conséquence*. Et comme un sacrement produit cela même qu'il signifie, c'est à partir de sa signification qu'il convient d'en déterminer l'effet principal. Or ce sacrement est administré par mode de *médicament*, comme le baptême par mode d'ablution. Ainsi, un remède étant fait pour chasser la maladie, est-ce principalement pour guérir la maladie du péché que l'extrême-onction a été instituée : en sorte que, comme le baptême est une sorte de régénération spirituelle, et la pénitence une sorte de résurrection du même ordre, ce sacrement pour sa part peut être considéré comme une sorte de guérison ou de cure spirituelle. Mais les soins donnés au corps présupposent évidemment la vie corporelle chez ceux à qui ils sont donnés ; de même également une médication spirituelle suppose la vie spirituelle. L'extrême-onction *n'est donc pas donnée* contre les défauts qui détruisent cette vie, c'est-à-dire contre le péché originel et le péché mortel, mais contre ceux qui *affaiblissent* spirituellement l'homme, en sorte qu'il n'a plus toute la vigueur nécessaire pour accomplir les actes de la vie de la grâce ou de la gloire. Or ces défauts ne sont pas autre chose qu'une certaine *faiblesse ou débilité* que *laisse en nous après lui le péché tant actuel qu'originel* : c'est contre cette faiblesse que l'homme se trouve affermi par l'extrême-onction » (Suppl., q. 30, a. 1).

Pour l'explication de la *seconde proposition*, faisons les remarques suivantes. L'Extrême-Onction opère par elle-même, mais indirectement (*ex se sed ex consequenti*) non seulement l'effacement des péchés véniels, mais encore des péchés mortels, s'il en reste encore, pourvu qu'il n'y ait pas d'obex à la grâce. De même elle supprime les peines temporelles dues au péché. Ces remarques ne sont pas de la même valeur théologique. La remise des péchés est définie par le Concile de Trente, qui frappe d'anathème ceux qui nient que l'Extrême-Onction remette les péchés (*remittere peccata*) (Can. 2). Et, dans le chap. 2, il nomme expressément les péchés mortels « s'il y en a encore quelques-uns à expier ». Sans aucun doute, il donne ici une interprétation de Jacq., 5, 14 sq., cité

immédiatement auparavant : « s'il est en état de péché, ses péchés lui seront remis ». Dans ces paroles de l'Écriture, se trouve exprimé, en même temps, l'effet *secondaire* ; cet effet ne se produit qu'à condition qu'il y ait des péchés graves, mais cet état de péché n'est pas exigé, et, même d'ordinaire il ne se présente pas, car il a été supprimé par le sacrement de Pénitence reçu auparavant. L'Extrême-Onction supprime le péché grave « per se » et non « per accidens », comme, par exemple, l'Eucharistie, car, d'après S. Jacques, elle a été instituée aussi dans ce but, pour ainsi dire comme complément de la Pénitence.

S. Thomas s'exprime, à ce sujet, de la façon suivante, dans la S. c. Gent., 4, 73 : « Il arrive aussi que l'homme n'ait plus connaissance ou mémoire de tous les péchés qu'il a commis et qu'il ne puisse plus les soumettre tous à la pénitence pour en être purifié. Il y a encore ces péchés quotidiens qu'on ne peut éviter en cette vie. De tous ces péchés, ce sacrement va purifier l'homme, lors de sa sortie d'ici-bas, si bien qu'il ne se trouve rien en lui qui puisse faire obstacle à l'entrée dans la gloire. Saint Jacques ajoute donc : *S'il est dans le péché, son péché lui sera remis*. Il est donc manifeste que ce sacrement est le *dernier* et d'une certaine manière la *consommation* de toute la cure spirituelle qui prépare l'homme à entrer dans la gloire ».

Les théologiens discutent sur la question de savoir si l'Extrême-Onction efface les péchés graves *directement* ou *indirectement*. Quelques théologiens considèrent l'effet direct comme probable, mais la majorité soutient que le but primaire de ce sacrement n'est pas d'effacer les péchés, ni les péchés mortels ni les péchés véniels. Si l'Extrême-Onction effaçait directement les péchés mortels, ce serait un sacrement des morts ; or, d'après la doctrine générale et constante de l'Église, il n'y a que deux sacrements des morts, le baptême et la Pénitence. Le *Catéchisme romain* dit : « L'extrême-Onction n'a pas été instituée directement pour remettre ces sortes de fautes ; c'est l'objet de la fin du baptême et de la pénitence » (P. 2, de extrem. unct., n. 14).

Pour ce qui est des péchés *véniels*, l'Extrême-Onction peut d'autant moins avoir été instituée pour les effacer que ce n'est pas même le but primaire et direct de la Pénitence. « A l'égard des péchés véniels, ils sont son objet propre, dans le sens qu'ils ont été produits par notre volonté ; cependant ce n'est pas pour effacer ces fautes que ce sacrement a été institué principalement » (S. th., 3, 84,2).

S. Thomas dit, de même, au sujet de l'Onction : « ni l'extrême-onction, ni aucun sacrement de la loi nouvelle n'a été institué à titre principal contre les péchés véniels, encore qu'ils remettent ces péchés véniels ; mais l'extrême onction a été instituée pour enlever les traces du péché » (De malo, 7, 11, ad 14). On peut, d'après S. Thomas, effacer les péchés véniels par d'autres moyens, comme la prière, la contrition, l'aumône, l'assistance à la messe, etc.

Ce qu'on dit des péchés véniels s'applique aussi aux *peines temporelles* dues au péché. Qu'elles soient supprimées par l'Extrême-Onction, c'est ce qu'indiquent les expressions dont se servent S. Jacques et le Concile de Trente concernant les « restes de péché », ainsi que la forme de l'administration, « tous les péchés commis ». Qu'elles ne soient remises que secondairement par l'Extrême-Onction, on le conclut si on réfléchit que, pour cette remise, la communication de la grâce, et par conséquent la réception d'un sacrement n'est

pas nécessaire. Si l'Extrême-Onction était établie, directement et en premier lieu, pour la remise de ces peines, les personnes bien portantes devraient aussi la recevoir, car, en général, elles ont aussi grand besoin de cette remise de peine que les malades.

Un certain nombre de théologiens soutiennent que l'Extrême-Onction remet *toutes* les peines temporelles. Ils invoquent l'autorité de S. Albert, de S. Bonaventure, de Scot, de Durand, de Suarez et d'autres ; cf. *Kern*, 88 sq. On s'appuie aussi sur S. Thomas. Kern dit qu'il enseigne très certainement (certissime), dans son *Commentaire des Sentences*, dans sa *Somme théologique*, comme dans sa *Somme philosophique*, cette doctrine que l'Onction « ... dispose de façon immédiate l'homme à l'état de gloire » (Suppl., q. 29, a, 1) ; il dit aussi dans sa Somme C. Gentes (4, 73) que « cette guérison s'accomplisse par le moyen d'un sacrement et qu'ainsi l'on soit libéré du châtiment de la peine temporelle, au point qu'il ne reste rien qui puisse empêcher l'âme, lors de sa sortie du corps, d'atteindre la gloire », et il se réfère à S. Jacques. Or l'interprète classique de S. Thomas, Ferrarensis, atténue singulièrement ces textes, en objectant qu'ils ne s'accordent pas avec l'usage de l'Église d'appliquer ses suffrages et ses prières même aux défunts qui ont reçu l'Extrême-Onction. Il fait remarquer ensuite que S. Thomas, en un autre endroit, parle seulement d'une *diminution* des peines temporelles : « De même l'extrême-onction *diminue* l'obligation à la peine temporelle, mais par voie de conséquence, en remédiant à l'état de faiblesse : *celui qui est fort porte en effet la même peine avec plus d'aisance* que celui qui est faible. Il ne faut donc pas que pour cette raison soit diminuée la pénitence prescrite » (Suppl., q. 30, a. 1). En citant ce texte, Ferrarensis exprime l'avis que l'opinion de S. Thomas est sans doute « quod non remittitur semper totaliter reatus pœnæ temporalis... sed tunc tantum quando adest interior dispositio ad remotionem talis reatus simul cum hoc sacramento sufficiens. Est enim hoc sacramentum ad remotionem omnis reatus remanentis post culpam ordinatum, quando in suscipiente est conveniens dispositio ». Et cette disposition ou cet « opus operantis » exigé, à côté de l'« opus operatum », inclut, chez le sujet, la bonne volonté d'expier ses peines temporelles en supportant patiemment ses souffrances morales et physiques, d'autant plus, comme le dit S. Thomas, que la grâce reçue l'a rendu « plus fort ». C'est pourquoi aussi le malade est tenu, quand il le peut, d'accomplir la pénitence qui lui a été imposée dans la confession faite auparavant et que l'Église exige toujours.

Le *troisième effet* de l'Extrême-Onction, la guérison du corps, n'est pas absolu et ne se produit pas toujours, parce que, d'après la doctrine de l'Église, il dépend du salut de l'âme et ne se produit que de temps en temps (interdum) : c'est un effet *conditionnel* (Trid., can. 2).

S. Thomas dit à ce sujet : « L'extrême-onction ne procure pas la guérison corporelle par le fait des propriétés naturelles de la matière employée, mais par la vertu divine, qui opère toujours de façon raisonnable. Et comme la raison, lorsqu'elle agit, ne produit jamais un effet secondaire qu'autant que cet effet peut concourir à l'effet principal, il suit ici que la guérison corporelle n'est pas toujours produite par le sacrement, mais seulement lorsqu'elle est utile à la guérison de l'âme. *En ce cas elle a toujours lieu*, du moins s'il n'y a pas d'empêchement de la part de celui qui reçoit le sacrement » (Suppl., q. 30, a. 2). Le *Cat. rom.* considère comme un empêchement de ce genre la faiblesse de la foi actuelle par

rapport au temps passé. Mais quand se produit la guérison corporelle, il ne faut pas considérer cette guérison comme un *miracle* ; en effet, elle se produit d'après l'ordonnance fixe de l'économie divine du salut ; elle ne se produit pas soudain, mais d'ordinaire peu à peu et, comme le remarque Pesch, « pour que les forces et les remèdes naturels permettent de recouvrer la santé ». Aussi il faut exhorter les malades à ne pas retarder l'Extrême-Onction jusqu'au moment où la guérison ne pourrait se produire que par un miracle manifeste. L'Extrême-Onction n'exige pas l'« article de la mort » mais le « danger de mort » (Comp., 4, 229). Si la guérison ne se produit pas, l'Extrême-Onction reçue servira un jour à la *résurrection* glorieuse du corps.

Les trois effets de l'Extrême-Onction ne sont pas tous produits directement et en premier lieu ; mais même quand ils sont produits secondairement et indirectement, ils le sont « *ex opere operato* ». Sent. communissima.

Le Concile de *Trente* a aussi mis l'Extrême-Onction en relation avec le *baptême* et la *Pénitence*. Il dit, en effet, qu'« elle a été considérée par les Pères comme la *conclusion* non seulement de la Pénitence, mais encore de toute la vie chrétienne, qui doit être une pénitence perpétuelle ». Sans doute, par le baptême, est effacé tout ce « qu'il y a proprement et véritablement de péché » ; mais il reste cependant, même dans les baptisés, « la concupiscence ou l'inclination au péché » (S. 5, can. 5). Par là, le Concile nous enseigne que la vie chrétienne est essentiellement une vie de combat, jusqu'à sa fin bienheureuse. Le baptême et la Confirmation nous impriment le caractère de soldats du Christ. Nous savons tous, par expérience, la gravité, l'ardeur et le danger de ce combat vital ; mais nous pouvons, tout au moins, pressentir qu'il atteindra son point le plus critique à la fin de notre vie, quand la mort s'imposera à notre conscience intime et nous demandera le grand sacrifice, qui consistera non seulement à souffrir patiemment et passivement ses douleurs, mais encore à abandonner positivement, courageusement, avec résignation et librement notre vie, en harmonie complète avec la volonté divine. En ce moment difficile, la grâce de l'Onction sera un secours très opportun pour nous aider à achever heureusement et victorieusement le combat de la vie, que nous avons commencé au baptême. S. Paul nous dit que, par le baptême qui nous unit à Jésus-Christ notre Chef mystique, nous avons été *symboliquement* « baptisés en sa mort et ensevelis avec lui » (Rom., 6, 4 ; cf. Col., 2, 12). Le moment est venu où nous devons mourir réellement et physiquement avec le Christ, et, comme le Christ reçut l'onction de la sainte femme pour se préparer à la mort (Math., 26, 12), le chrétien reçoit aussi l'onction qui consacre sa mort. Le baptême, autrefois, l'introduisit dans le royaume de Dieu sur la terre ; sa mort, transfigurée par l'Extrême-Onction, doit le faire entrer dans le royaume final, dans la communion des saints au ciel. Le baptême est la porte de l'Église militante, la mort sanctifiée par l'Extrême-Onction est la porte de l'Église triomphante.

La relation de l'Extrême-Onction avec la Pénitence, dont elle est le complément, se comprend encore plus facilement. L'union entre les deux est aussi étroite que celle de la Confirmation avec le Baptême. L'une achève ce que l'autre a commencé. Autrefois, on se référait volontiers à S. Jacques pour prouver la Pénitence. De tout ce que nous ayons expliqué précédemment sur les effets de l'Extrême-Onction, il résulte qu'elle complète la Pénitence. Elle efface les dernières traces du péché, qui n'avaient pas été entièrement

supprimées par la Pénitence. « La vie chrétienne doit être une pénitence permanente », dit le Concile de Trente. Elle doit être, en quelque sorte, une satisfaction pour les péchés. Or c'est surtout au moment de la mort que notre vie devient cet acte de pénitence ; c'est alors que nous pouvons offrir la pénitence la plus grande, la plus difficile, la plus précieuse et la plus méritoire, en faisant le sacrifice volontaire, bien qu'inévitable, de notre vie ; en acceptant la sentence générale que Dieu a prononcée, au paradis terrestre, après le premier péché, contre l'humanité coupable. S. Bonaventure étudie quelque part les sept sacrements du point de vue des moyens de combat pour la « militia christiana » (Brevil., 6, 3).

L'*Extrême-Onction* n'est pas strictement *nécessaire au salut*. On ne peut faire valoir ni une nécessité interne ni un précepte extérieur. Néanmoins c'est un péché de la mépriser.

Le Concile de *Trente* n'entend le texte de S. Jacques ni comme un précepte divin ni comme un précepte ecclésiastique. Il dit au chap. 1^{er} que S. Jacques « recommande aux fidèles cette sainte onction des malades », et, au can. 4, que S. Jacques « exhorte » (hortatur) à appeler les prêtres pour l'onction. On ne peut parler de nécessité de *moyen*, car ce sacrement suppose la grâce existante. Mais, indépendamment du fait que certains théologiens voient déjà dans l'institution un précepte divin, l'intérêt de son salut, ainsi que la gravité de sa situation, doivent déterminer le malade à désirer le sacrement et porter ses proches à lui en faciliter la réception.

CHAPITRE 6 : L'Ordre

A consulter : S. Thomas, Suppl., q. 34.40. Bellarmin, De sacram. ordinis (De controver). P. de Soto, De institutione sacerdotum (Dilling., 1558). Hallier, De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo jure (1636 : Migne, Curs. compl., 24). Morinus, Comment. hist. et dogm. de sacris ecclesiæ ordinationibus (Anvers, 1695 ; Paris, 1655). Marchini, De sacram. ordinis et sacrif. missæ (Lugd., 1638). Oberndorfer, De sacram. ordinis (1759). Gasparri, Tract. canonicus de s. ordinatione (1893). De Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes : Rev. d'hist. eccles., 10, 2, 290 sq. Gobet, L'origine divine de l'épiscopat (1898). Michiels, L'origine de l'épiscopat (1900). Ermoni, Les origines de l'épiscopat (1903). Saltet, Les réordinations : Études sur le sacrement de l'Ordre (1907). Johannes Fischer, Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum (« Corp. Cath. »). C. J. C. can. 948-1011.

§ 202. Notion, désignation, institution

Notion. L'Ordre est un sacrement, par lequel est conféré à celui qui le reçoit un pouvoir spirituel établi par le Christ dans l'Église, ainsi que la grâce nécessaire pour l'exercice de ce pouvoir.

L'Ordre et le mariage sont des sacrements qui créent un état. Ils peuvent donc être considérés dans leur production (in fieri) et dans leur permanence (in esse). Dans le sacrement de l'Ordre, on appelle l'administration, l'ordination, et l'état, l'Ordre.

L'expression *ordination* désigne, d'une manière générale : 1° L'admission dans l'état clérical ; 2° La transmission d'un certain pouvoir d'Ordre ; 3° Au sens strict, la collation du

sacerdoce. Par conséquent, on entend ensuite, sous le nom d'ordo, les degrés dans les pouvoirs sacrés qui ont été conférés (les Ordres). Des ordinations dites « absolues », ne comportant aucune situation ecclésiastique et aucun office clérical, n'existaient pas dans l'Église ancienne. Le Concile de Chalcédoine (451) les avait strictement défendues. Ce ne fut que dans l'Église du Moyen-Age qu'on connut ces ordinations absolues, mais on vit paraître en même temps la plaie des *clerici vagabundi*. On essaya de remédier à cet état de choses par des mesures semblables à celles du Concile de Chalcédoine.

L'ordination place donc, d'une manière permanente, dans l'état officiel de la cléricature (ordo clericalis, sacerdotalis, ecclesiasticus ; cf. déjà *Tertullien*, De idol., 7). Cette vérité présuppose le dogme de la distinction des prêtres et des laïcs, ou de la hiérarchie ordonnée par Dieu (cf. plus haut § 137 sq.).

Désignation. Les dénominations latines sont : « manuum impositio, sacramentum ordinis ; s. antistitis consecratio » ; les dénominations grecques sont : « χειροτονία, χειροθεσία, ιερωσύνη ». La première expression (grecque) fut bientôt réservée à la Confirmation seule (Act. Ap., 8, 17, 19 ; 19, 6) ; la seconde, à l'ordination sacerdotale (1 Tim., 5, 22 ; 2 Tim., 1, 6 ; Act. Ap., 6, 6 ; 13, 3). Ces expressions s'emploient aussi pour la bénédiction en général (Math., 9, 18 ; Marc, 16, 18 ; Luc, 13, 13). Le nom « sacerdos » (ιερεύς) mérite une observation particulière. Son emploi par les païens le rendait suspect, car il désignait, chez eux, le prêtre sacrificateur d'une divinité particulière. Il est vrai que les Juifs eux-mêmes le connaissaient (Cf. S. Clément, 1 Cor., 40, 5). Les chrétiens l'employaient peu au début. *Tertullien* est le premier qui ait donné au mot « sacerdos », emprunté au rite sacrificiel des Juifs et des païens, toute sa valeur expressive. Adam (Notion d'Église, 96) établit que, dans l'emploi de ce nom officiel, non seulement pour l'évêque auquel on aime le réserver jusqu'à S. Léon 1^{er}, mais encore pour les prêtres, Tertullien se montre plus généreux que S. Cyprien. Au reste, S. Cyprien applique aussi aux prêtres ce nom de « sacerdos », qui est désormais un titre d'honneur ; mais il le donne de préférence à l'évêque (*Poschmann*, 169) : « Cum episcopo presbyteri sacerdotali honore conjuncti sunt ». (Ep. 61, 3). S. Innocent 1^{er} tolère tout au moins que les prêtres et les évêques portent le même titre d'honneur (Ep. ad Decent., 3 : M. 20, 554 : nam presbyteri licet secundi sint sacerdotes, etc. » ; cf. c. 7). S. Léon 1^{er} parle de « sacerdotes secundi ordinis », S. Optat de Méla, de « sacerdotes in secundo ordine constituti » ; S. Césaire d'Arles, de « sacerdotes secundi gradus » ; Grégoire de Tours, de « sacerdotes majoris » et de « sacerdotes minoris ordinis » ; de même S. Grégoire le G. S. Augustin sait que « il ne faut pas entendre cela [être prêtres de Dieu et de Jésus-Christ] des seuls évêques ou des seuls prêtres » ; les simples fidèles sont « sacerdotes » dans un certain sens, en tant que membres du Christ (Civ., 20, 10). On sait combien S. Jérôme rapproche les prêtres et les évêques (In Jérém., 13, 12 : M. 24, 765 et passim). Sur les pierres tombales antiques, on trouve aussi « pastor, minister, minister christianus », (*Kaufmann*, Archéologie chrétienne [2^e éd., 1913], 107). Dans l'Église grecque, l'évolution est semblable ; jusque vers 400, l'évêque en tant que seul célébrant, est le ιερεύς ; à partir de cette époque, les prêtres, qui commencent alors à célébrer, souvent séparément de l'évêque, reçoivent le nom de ιερεύς ; quant à l'évêque, il est ἀρχιερεύς ou ιεράρχης (Const. Apost., 8, 11 ; pseudo-Denys, Eccl. hierarch., 3, 2, 3).

Degrés de l'Ordre. L'Église *latine* compte actuellement sept Ordres (huit en comptant l'épiscopat) ; quatre Ordres mineurs (ordines minores) : portiers, lecteurs, exorcistes, acolythes et trois (quatre) Ordres majeurs : sous-diacres, diacres, prêtres (et évêques). Si l'on compte, avec les théologiens modernes, à l'opposé des scolastiques, l'épiscopat comme un Ordre proprement dit, on arrive au nombre de huit. La *tonsure* n'est pas un Ordre.

L'étude historique de l'origine des sept Ordres est du ressort du droit canon. La plus ancienne mention des sept Ordres se trouve chez le Pape S. Corneille (+ 253) (*Eusèbe*, Hist. Eccl., 6, 43, 11).

L'Église *grecque* ne connaît, comme Ordres *mineurs*, que l'hypodiaconat et le lectorat (lecteurs, chantres, cantorat). Maltzew nomme comme Ordres, l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat et lectorat, le cantorat (psalmiste) et hypodiaconat ; dans l'hypodiaconat, le sacrement n'est pas accompli, mais seulement la cheirothésie par opposition à la cheirotonie (§ 171). L'onction, chez les Grecs, fait défaut dans tous les Ordres ; ils ne connaissent que l'imposition des mains. Ils ignorent de même le « caractère ineffaçable » défini par le Concile de Trente. L'Église peut « reprendre sa dignité » à celui qui a été ordonné. Cf. cependant Maltzew, 333. Dans le *Catéchisme orthodoxe* de Gallinicos, on lit p. 44 : « Les clercs ne sont pas tous égaux. Les uns sont diacres, les autres sont prêtres et d'autres encore sont évêques. L'activité des diacres est très limitée. Ils n'ont pas de situation dirigeante et ne peuvent administrer aucun sacrement. Ils peuvent seulement assister au sacrement comme aides ; ils peuvent aussi, avec la permission de l'évêque, annoncer la parole de Dieu. Les prêtres, qui sont placés au-dessus des diacres, n'ont pas, eux non plus, de situation dirigeante ; cependant ils peuvent accomplir tous les sacrements (sauf l'ordination sacerdotale et la consécration de l'huile d'onction) ; ils annoncent aussi la parole de Dieu. Les évêques, à qui est confié l'office de l'ordination sacerdotale, annoncent la parole de Dieu, accomplissent tous les sacrements sans exception et exercent la vigilance suprême sur les âmes ».

Les *protestants* donnèrent, au début, comme mot d'ordre : « Tous les laïcs sont prêtres », afin de renverser la hiérarchie et d'élever le laïcat. Mais, plus tard, « *toutes* les Églises évangéliques ont de nouveau fondé, en s'appuyant sur la Bible, leur ministère spécial de prédication et s'efforcent d'éteindre le souvenir de l'enthousiasme laïc du christianisme primitif » dit Wernle, Calvin (1919), 123.

Sommaire. Comme on a déjà établi précédemment que le Christ a fondé, dans son Église, un pouvoir spirituel et l'a confié à certaines personnes hiérarchiques, et comme on vient de voir qu'on compte plusieurs degrés dans ce pouvoir, il s'agit d'abord de démontrer que la transmission de ce pouvoir par l'ordination est un sacrement institué par le Christ et que l'Ordre est un état sacramentel. Ensuite il faudra déterminer quels sont ceux de ces Ordres qui ont un caractère sacramentel.

THÈSE. L'ordination est un sacrement véritable et proprement dit, institué par le Christ. De foi.

Explication. Les protestants ne voyaient dans l'ordination que l'autorisation d'enseigner, conférée par le peuple, et l'investiture rituelle dans l'office de la prédication

(cf. Apol. Conf., art. 7) ; mais ils n’y voyaient pas la collation sacramentelle d’un pouvoir sacré. D’après Calvin, le théologien de la Réforme, tous ceux qui, à côté du Christ, osent se nommer prêtres lui font injure, puisque Dieu, d’après Hébr., 5, 6 ; 7, 3, l’a institué prêtre pour toujours (Inst., 4, c. 19, n. 28). C’est pourquoi le Concile de *Trente* a défini : « Si quelqu’un dit que l’ordre ou la sainte ordination n’est pas vraiment et proprement un sacrement institué par le Christ Seigneur ; ou que c’est une invention humaine, imaginée par des hommes qui n’entendent rien aux choses de l’Église ; ou que c’est seulement un rite par lequel on choisit les ministres de la Parole de Dieu et des sacrements : qu’il soit anathème » (S. 23. can.3 : Denz., 963 ; cf. c. 1 et 3). On enseigne encore, dans le can. 1, qu’il y a, dans le Nouveau Testament, « un *sacerdoce visible et extérieur* » avec « un pouvoir de consacrer et d’offrir le vrai Corps et le vrai Sang du Seigneur et de remettre ou de retenir les péchés », et enfin, dans le can. 2 qu’il y a « *d’autres ordres* majeurs et mineurs, par lesquels, comme par degrés, on s’avance jusqu’au sacerdoce ». Si nous ajoutons la définition du caractère indélébile, nous avons ici tout ce qui a été défini sur l’Ordre ou l’ordination ; au sujet des Ordres particuliers, rien n’a été défini ; nous aurons plus loin à déterminer théologiquement leur caractère sacramentel.

Preuve. Il y a ici deux vérités à distinguer : 1° Le Christ a transmis aux Apôtres le pouvoir sacerdotal, et 2° cette transmission, dans l’Église, est un acte sacramentel. La première vérité résulte déjà de ce que nous avons dit, au sujet de l’ordonnance de la hiérarchie accomplie par lui et au sujet de l’administration des sacrements. Le Christ a transmis aux Apôtres le pouvoir d’offrir le sacrifice et de remettre les péchés. Les Apôtres ont exercé ce pouvoir dès le commencement. Que le Christ lui-même, pour transmettre ces pouvoirs, se soit servi d’un rite extérieur, cela ne peut pas se démontrer. Cela n’était d’ailleurs pas nécessaire, car le Christ n’était pas lié à ses sacrements ; il pouvait produire leur effet par un simple acte de volonté. Mais il a prescrit à ses disciples un rite pour cette transmission ; ce qui le *prouve*, c’est qu’ils ont immédiatement employé un tel rite, dont l’effet était la communication de la grâce, dans la prière et l’imposition des mains. Il est dit des sept diacres : « On les présenta aux Apôtres et ceux-ci, après avoir prié, leur imposèrent les mains » (Act. Ap., 6, 6). L’ordination de Paul et de Barnabé se fit, après qu’on eut jeûné, par la prière et l’imposition des mains (Act. Ap., 13, 3 ; cf. 14, 22). S. Paul écrit à Timothée qui était sûrement évêque : « Je t’exhorte à ranimer en toi la grâce de Dieu qui est en toi par l’imposition de mes mains » (2 Tim., 1, 6 ; cf. 1 Tim., 4, 14 ; 5, 22). Timothée peut, en vertu de son ordination, conférer l’ordination à d’autres (1 Tim., 5, 22).

Exégèse. Quelques-uns des passages cités sont absolument clairs, si bien que les protestants libéraux eux-mêmes parlent de leur signification « ordinatoire ». Ce qui est très net, c’est d’abord Act. Ap., 6, 6. Peu nous importe la relation des sept hommes avec les diacres ; qu’ils soient identiques, comme la tradition l’admet, ou différents, comme un certain nombre le pensent aujourd’hui, il s’agit sans aucun doute d’une fonction ecclésiastique, qui est déjà, en soi, en tant que service des aumônes, assez difficile et qui, unie au ministère de la prédication et du baptême (Étienne, Philippe), gagne encore beaucoup en importance et en dignité. Or l’institution de ces hommes se fait ainsi : la *communauté* les élit par son bon témoignage ; les Apôtres les agréent et leur confient le

ministère par la prière et l'imposition des mains. C'est le premier rite sacramentel d'ordination dont nous parle la Bible.

Dans Act. Ap., 13, 1 sq., il s'agit de Paul et de Barnabé, qui, en tant que porteurs de l'Esprit dans l'Église, sont établis *missionnaires*. Cinq « prophètes et docteurs » célèbrent en commun l'office religieux (λειτουργεῖν = célébration de l'Eucharistie) dans la communauté d'Antioche. Alors le Saint-Esprit les pousse à « séparer » Paul et Barnabé pour le service des missions. Ils le font ainsi : trois d'entre eux, après avoir jeûné et prié, imposent les mains aux deux autres. Le but du rite est de communiquer les pouvoirs et les dons pour la difficile vocation des missions. Les ministres sont ceux qui accomplissent le λειτουργεῖν. Felten rappelle la *Didachè* (15, 1), d'après laquelle les évêques et les diacres remplissent aussi le ministère de prophètes et de docteurs, les deux fonctions étant ainsi identiques. Aussi nous pouvons tout au moins présumer que, dans le passage qui nous occupe, les ministres sont des évêques.

On trouve dans les textes de S. Paul la même clarté que dans le premier cas. Il avertit son disciple Timothée, qui est un peu découragé, de se souvenir de son ordination. Comment se fit cette ordination ? Il est dit, une fois, « par l'imposition de mes mains » (2 Tim., 1, 6) ; une autre fois, « par une prophétie avec l'imposition des mains du presbyterium » (1 Tim., 4, 14). Or *qui* a ordonné Timothée ? S. Paul et le presbyterium lui ont imposé les mains en commun. Dans 1 Tim., S. Paul écrit à son disciple : « N'impose précipitamment les mains à personne et ne te rends pas coupable des péchés d'autrui ». En raison du contexte, on peut penser à la réconciliation des *pénitents*, qui se fit plus tard par l'imposition des mains. Nous aurions ainsi déjà dans les Actes des Apôtres, les trois impositions des mains : dans la Confirmation, dans la Pénitence et dans l'ordination. Mais un certain nombre de théologiens veulent voir, là aussi, l'ordination et n'admettent pas qu'on place si tôt le rite de la réconciliation qui est postérieur (vers 200). Cf. cependant le sacrement de Pénitence. Nous pencherions aussi à entendre ce passage de l'ordination, d'autant plus que, dans le contexte (5, 17-22), il est question des prêtres. Ce qui ressort nettement, c'est d'abord le rite fixe, ensuite l'intention de conférer l'aptitude à une fonction spirituelle. Ce qui reste encore dans l'ombre, c'est la nature de ce pouvoir ; cependant on l'appelle χάρισμα τοῦ θεοῦ et Timothée, en vertu de ce pouvoir, peut conférer l'ordination à d'autres (1 Tim., 5, 22). Pour le reste, nous voyons clair. On n'indique pas non plus le point d'origine, c.-à-d. l'ordre donné par le Christ. Il est vrai que nous lisons souvent que le Seigneur a imposé les mains pour guérir (Marc, 6, 5 ; 7, 32 ; 8, 23, 25), mais non pour conférer des pouvoirs. L'imposition des mains, dans Hébr., 6, 2, est sans doute sacramentelle, car elle est fondamentale, mais on ne peut pas le déterminer d'une manière précise.

Ces passages nous montrent donc clairement que la puissance sacerdotale est transmise et que la grâce intérieure est conférée par l'emploi d'un rite extérieur. Nous en concluons, comme pour la Confirmation, qu'il faut que le *Christ* ait uni à ce rite l'efficacité interne, car les Apôtres n'étaient pas capables de le faire. Nous avons alors tous les éléments exigés par la notion de sacrement : le signe extérieur, l'institution par le Christ, l'usage permanent et général. Le protestant Behm écrit, au sujet de ces textes : « Les premières traces sérieuses d'une imposition des mains *ordinatoire* se trouvent aux premières pages

de l'histoire de l'Église chrétienne » (Imposition des mains, 59). *Harnack* lui-même avoue la preuve biblique : « L'imposition des mains était certainement « sacramentelle » ; mais il atténue son aveu en ajoutant : « Mais quel rite conservé ou nouvellement créé n'était pas sacramentel dans une communauté qui possédait, au milieu d'elle, le Saint-Esprit qui se manifestait sensiblement ? » (Origine et évolution de la Const. de l'Egl., 20). Bien entendu il est incapable de démontrer que la primitive Église créait elle-même des sacrements. Au sujet de l'origine de l'ordination, il remarque : « Quelle est l'*antiquité* de cette conception de la transmission des pouvoirs, de l'évêque (ordinator) à l'ordinand... nous ne le savons pas » (p. 20). Nous pensons que les textes cités permettent de remédier à cette ignorance.

Les Pères. Leurs témoignages se confondent avec ceux que nous avons apportés précédemment, dans le traité de l'Église, pour prouver la hiérarchie. La *Didachè*, S. Clément, S. Ignace, S. Polycarpe, Hermas, Tertullien, S. Cyprien, Origène attestent tous l'ordre clérical comme un état établi spécialement et essentiellement différent de l'état laïc.

Le sacerdoce général. Il ressort très fortement, dans l'Écriture et la Tradition. Nous n'avons pas à le dissimuler pour des motifs apologétiques. L'Écriture signale le sacerdoce général dans le passage connu de S. Pierre (1 Pier., 2, 5 sq.). Les chrétiens sont bâtis sur le Christ, le fondement, comme « la demeure spirituelle, pour devenir le *sacerdoce saint* et présenter des sacrifices spirituels, agréables à Dieu, par Jésus Christ... une descendance choisie, un *sacerdoce* royal, une nation sainte ». Il ne faut pas s'étonner que les *Pères* aient souvent répété ces belles pensées et les aient interprétées du baptême. Cf. S. Justin (Dialog., 116), S. Irénée (A. h., 4, 8, 3 et passim), Tertullien (Exhort. Cast., 7 ; De bapt., 17 ; De monog., 7), Origène (De orat., 28, 9 ; In Lev. Hom., 9, 9 ; C. Cels., 8, 73), S. Augustin (Civ., 20, 10), S. Léon I^{er} (Sermo 4, 1). S. Léon peut nous servir de témoin parfait, car il possédait la dignité de pontife suprême, comme S. Augustin la dignité épiscopale. Il dit, à propos de 1 Pier., 2, 5, 9 : « De tous les régénérés dans le Christ, en effet, le signe de la croix fait des rois, l'onction du Saint-Esprit les consacre comme prêtres, afin que, mis à part le service particulier de notre ministère, tous les chrétiens spirituels et usant de leur raison se reconnaissent membres de cette race royale et participants de la fonction sacerdotale ». A ce sacerdoce spirituel correspondent, d'après la doctrine des *Pères*, les *sacrifices* spirituels : prières, pureté de conscience, triomphe sur soi-même. Mais tous les témoignages cités indiquent aussi, de la manière la plus nette, le sacerdoce proprement dit ou spécial. A l'intérieur du catholicisme, des auteurs masculins et féminins modernes ont essayé de supprimer les frontières entre le sacerdoce général et le sacerdoce spécial. Ils oublient, non seulement la définition du Concile de Trente, mais encore les témoignages bibliques et patristiques qui attestent une distinction claire entre les deux formes de sacerdoce.

Concernant le *caractère sacramentel* des Ordres particuliers, un concile de Bénévent (1091) enseigne : « On ne pourra élire les Évêques que du nombre de ceux qui auront donné des marques de leur constante piété dans les exercices des Ordres sacrés, c'est à dire du Diaconat et de la Prêtrise ; parce que l'Église primitive n'avait pas d'autres Ordres sacrés. Pour eux seuls nous avons l'autorité apostolique » (Can. 1 : Denz., 356). Le Concile de Florence parle, au sujet de l'Ordre, de « *prêtres, diacres, sous-diacres* et autres ordres »

(Denz., 701). Le Concile de Trente compte (S. 23, c. 2) sept Ordres et dit : « Les Saintes Lettres ne font pas seulement mention des Prêtres, mais elles parlent aussi très clairement des Diaques (1 Tim. 3, 8 ; Act. 6, 5) et enseignent en termes formels et très remarquables les choses à quoi on doit particulièrement prendre garde dans leur ordination ». Il ajoute encore les Ordres inférieurs, sous-diaques, acolytes, exorcistes, lecteurs, portiers, et remarque, à propos du premier : « Le sous-diaconat est mis au rang des *ordres majeurs* par les Pères et par les saints Conciles » (Denz., 958). Dans les thèses suivantes, l'appréciation théologique est hésitante ; elle adopte cependant aujourd'hui la ligne *moyenne*.

1. Les quatre Ordres mineurs, ainsi que le sous-diaconat, ne sont pas des Ordres sacramentels.

Tel est le jugement de la plupart des théologiens, à l'opposé des scolastiques, qui considéraient ces Ordres comme sacramentels. Parmi les théologiens modernes, il n'y a qu'un petit nombre comme Glossner, de Augustinis, Silbernagl, Laemmer, à admettre le point de vue scolastique.

Raisons. Ces Ordres ne sont pas institués par Dieu. Ils sont nés avec le développement de la liturgie. Si l'on ne voulait pas dépasser le nombre septénaire des diaques (Act. Ap., 6, 1 sq.), on était obligé, dans les grandes communautés, de leur donner des aides : les sous-diaques. C'est chez le Pape S. Corneille (+ 253) qu'on rencontre, pour la première fois, tous les Ordres mineurs. Dans l'administration de ces Ordres, il n'y a pas d'imposition des mains ni d'invocation du Saint Esprit dans une prière sacramentelle.

La *Scolastique* soutenait le caractère sacramentel de tous ces Ordres ; mais elle les considérait comme un *seul* sacrement, en raison de leur ordonnance et de leur relation à l'Eucharistie. Pulleyn (+ vers 1150) compte déjà le sous-diaconat au nombre des « ordres sacrés » (*Gillmann*, Guillaume d'Auxerre, 37 sq.). Les hauts scolastiques le considèrent comme sacramentel ; ils voient le plus souvent en lui un sacramental. Il en est ainsi chez les Grecs (*Maltzew*, 233 et 301 sq.). Il passe cependant pour un Ordre majeur, parce qu'il comporte l'obligation du célibat.

2. Le diaconat, le presbytérat et l'épiscopat sont des Ordres sacramentels.

Le **diaconat** est considéré généralement par les théologiens comme un sacrement. Cela est attesté par Act. Ap., 6, 11-7, où les témoins de la tradition reconnaissent l'institution divine, bien que le nom *διάκονο* ne s'y trouve pas. Un autre argument, ce sont les hautes exigences morales imposées aux diaques (Act. Ap., 6, 3 ; 1 Tim., 3, 8-13). Ces exigences correspondent à celles qu'on impose aux évêques, à la suite desquels les diaques sont d'ordinaire nommés (Phil., 1, 1 ; Didachè, S. Ignace, S. Clément, etc.). Cela est attesté également par les antiques prières d'ordination (Cf. Const. apost., 8, 17). On y invoque le Saint-Esprit et sa grâce. Or, c'est dans ces prières que le Concile de Trente voit la forme de la collation de l'Ordre (S. 23, can. 4). Cf. Steph. Bihel, *De septem diaconis* (Act. Ap., 6, 1-2) ; Antonianum (1928), 129-150.

Dans l'office religieux, le diacre remplissait un rôle peu important ; il avait plus d'influence dans la vie extérieure de la communauté (aumône, soin des malades, etc.).

Le presbytérat. Son caractère sacramental est sûrement de foi. Le Concile de Trente a défini : « Il y a dans la Nouvelle Alliance un sacerdoce visible et extérieur, avec le pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Seigneur, ainsi que de remettre et de retenir les péchés » (S. 23, can. 1 : Denz., 961). Si l'ordination sacerdotale n'était pas sacramentelle, il n'y aurait pas du tout d'Ordre sacramental (Cf. can. 2 et 3).

L'épiscopat. Il est considéré aujourd'hui par la majorité des théologiens comme un sacrement. La Scolastique le considérait presque unanimement comme un sacramental. Scot signale l'opinion contre et pour le sacrement, mais il penche vers la dernière et Durand la soutient nettement.

De nos jours aussi, les théologiens ne sont *pas* d'accord. Schanz juge que le caractère sacramental de l'épiscopat « est aujourd'hui encore sujet de controverse » (P. 678). Pohle, par contre, remarque : « Le caractère sacramental n'est plus guère discuté aujourd'hui par les théologiens et est considéré comme une conclusion théologique. Les arguments sont catégoriques » (3, 621). Gutberlet examine la question d'une manière plus critique et dit avec raison : « Qu'il faille considérer l'ordination conférée à Timothée et que mentionne S. Paul comme une ordination *spécifiquement* épiscopale et qu'il faille la distinguer d'une ordination *sacerdotale* précédente, voilà ce qui n'est pas facile à prouver ; or, si cela était évident comme on l'affirme, comment des théologiens catholiques si nombreux, dont quelques-uns, comme S. Thomas d'Aquin, font autorité, auraient-ils pu nier le caractère sacramental de l'épiscopat ou bien le mettre en doute aujourd'hui encore ? » (10, 265). Si on se prononce pour l'affirmative, il faut prouver théologiquement que le sacerdoce est divisible et qu'une partie sacramentelle est réservée à l'évêque, qui la reçoit « *ex opere operato* » par l'ordination épiscopale spéciale. Sasse écrit d'une manière générale, bien que ce soit d'un autre point de vue : « *In potestate ordinis* (car c'est celle-là seulement qui est conférée par le sacrement) *non solum intelligitur potestas consecrandi Eucharistiam, sed disponendi et idoneum reddendi hominem ad Eucharistiam, immo omnia gerendi quæ ordinantur aliquo modo ad Eucharistiam, ut st consecrandi presbyteros et alios ordines conferendi et universim omnia sacramenta administrandi* » (De sacram., 2, 83). C'est là le point de vue des scolastiques, d'après lesquels la consécration de l'Eucharistie sert de mesure aux autres pouvoirs sacramentaux. Gutberlet qui, comme on l'a remarqué, se rend compte du problème et qui, en raison de l'autorité extérieure de ceux qui soutiennent cette thèse, se prononce pour le caractère sacramental de l'épiscopat, remarque, au sujet de la preuve spéculative : « Pour la prêtrise elle-même (c.-à-d. sans parler de la Confirmation), on ne peut pas démontrer *purement à priori* la nécessité de l'administration par l'évêque » (10, 411). Cf. Gillmann, 204 (il examine la doctrine de la Scolastique sur le ministre de l'Ordre) ; Schwane, 3, 677 sq. ; 4, 403 sq.

§ 203. Le signe sensible

La matière du sacrement de l'Ordre est l'imposition des mains de l'évêque ; c'est l'opinion la plus fondée.

Preuve. L'Écriture ne connaît, comme matière de l'ordination, que l'imposition des mains. S. Paul fait dépendre de *cette imposition* le charisme du sacerdoce, le caractère

sacerdotal (1 Tim., 4, 14 ; 2 Tim, 1, 6). L'imposition des mains est donc un signe *efficace* de grâce. Nous ne rencontrons nulle part, dans l'Écriture, un autre rite que l'imposition des mains.

Au sujet du *signe sensible* de l'ordination, il n'y a aucune décision ecclésiastique. Eugène IV n'a pas eu l'intention d'en donner une dans son « Décret pour les Arméniens ». Bien qu'il faille naturellement attribuer à ce décret une grande autorité, Straub exprime l'opinion générale des théologiens, quand il écrit : « Non tamen peremptorium agnoscitur vel a quo recedere in re speciali ob causam sufficientem nefas sit » (De Eccl., 2, 73). C'est aussi l'opinion du cardinal van Rossum (De essentia sacr. Ordinis, 155-195). Il s'agit, dans ce décret, d'une instruction pastorale ou plus précisément du rite d'administration dans l'Église latine, en tant que prescription disciplinaire et non comme dogme défini. En effet, dit Straub, comment tant de théologiens auraient-ils ensuite enseigné le contraire sans protestation de la part de Rome ? (Loc. cit., 457). Straub place le décret au même rang que le Catéchisme romain. Le cardinal van Rossum justifie son opinion, qui s'écarte de ce décret et combat celle des théologiens qui le considèrent comme une définition et s'en servent pour prouver leur manière de voir par rapport au signe sensible. On devrait pourtant remarquer, qu'indépendamment de toute autre considération, les définitions font reconnaître le dogme, mais ne servent pas à le motiver scientifiquement. Au reste, dans le cas, il n'y a pas de définition. Le cardinal van Rossum compte en tout six opinions différentes sur le signe sensible ; il les a recueillies dans un très grand nombre d'ouvrages et indique ses sources d'une manière très détaillée. Voici ces six opinions. Le rite essentiel consiste : 1° Dans la « porrectio instrumentorum » avec les paroles explicatives qui l'accompagnent ; 2° Il consiste dans un double rite, la « traditio instrumentorum » (spécialement du calice préparé, avec la patène), pour conférer le pouvoir sur le « corpus Christi verum » et dans l'imposition des mains, pour conférer le pouvoir sur le « corpus Christi mysticum » ; 3° Ce double rite consiste dans la première imposition des mains avec la prière et dans la « traditio instrumentorum » avec les paroles correspondantes ; 4° La première imposition des mains est requise, ainsi que la seconde, en même temps que la « traditio instrumentorum » ; 5° Le rite essentiel consiste dans l'imposition des mains avec la prière ou dans la « traditio instrumentorum », si bien que l'on peut valablement ordonner avec l'un ou l'autre rite ; 6° L'essentiel de l'ordination consiste dans la première imposition des mains avec la prière que l'évêque récite à ce moment. Toutes les autres choses sont des cérémonies : la « traditio instrumentorum », la formule : « Accipe potestatem » etc., la dernière imposition des mains avec les paroles : « Accipe Spiritum Sanctum », etc. Elles n'ont d'autre objet que de relever la solennité. Le cardinal montre, en prouvant son assertion par une centaine de sources, que : 1° jusque vers l'an 1000, dans l'Écriture, la doctrine des Pères, les rituels, les décisions synodales, il n'est question que de l'imposition des mains et de la prière ; que 2° la « traditio instrumentorum » s'est répandue très lentement, à partir des 9^{ème} et 10^{ème} siècles, sans *acte officiel* de l'Église, « arbitrio Ecclesiae pastorum » et s'est transmise d'Église à Église, puis aux 13^{ème} et 14^{ème} siècles est devenue d'un usage général ; que 3° le *but* du nouveau rite était d'expliquer, d'une manière plus précise, le pouvoir et la nature de l'Ordre ; que 4° la dernière imposition des mains, avec les paroles : « Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris », etc., s'est également introduite, peu à peu et d'une manière privée, dans l'usage, à partir du 13^{ème}

siècle ; que 5° la tradition du livre des Évangiles au diacre est un usage venu d'Angleterre sur le continent depuis les 8^{ème} et 9^{ème} siècles, alors que la formule : « Accipe Spiritum Sanctum ad robur » etc., entra en usage entre le 12^{ème} et le 14^{ème} siècle ; qu'enfin 6° la formule de la consécration épiscopale : « Accipe Spiritum Sanctum », dans laquelle un grand nombre d'auteurs voient l'essentiel de l'ordination épiscopale, ne se trouve dans aucun rituel avant le 14^{ème} siècle.

Herwegen rappelle, pour expliquer la « traditio instrumentorum », le symbolisme juridique du Moyen-Age. « Les Germains transmettaient leur autorité juridique, dans le droit public comme dans le droit privé, par la tradition des instruments nécessaires à l'exercice du droit ou de la fonction (la reprise des instruments équivalait à une dégradation) ». L'ancienne Église romaine ne connaît pas d'investiture ; les offices inférieurs étaient conférés par une simple prière de bénédiction ; les Ordres supérieurs sacramentels, par l'imposition des mains. Il est vrai qu'à Rome aussi l'ordinand reçut de bonne heure, avant le 5^{ème} siècle, un certain « instrumentum », mais cette remise n'était pas officielle (Symbolisme juridique germanique dans la liturgie romaine [1913]). Cet exposé constitue un complément liturgique à l'exposé dogmatique de van Rossum.

La forme des Ordres sacramentels consiste dans les paroles de prière qui accompagnent l'imposition des mains.

Pour l'ordination des prêtres, il y a actuellement trois impositions des mains à la messe d'ordination : au commencement, pendant la messe et à la fin. La première se fait sans paroles de prière par l'évêque et ses assistants ; elle est très ancienne. La dernière est plus récente, mais elle est accompagnée de la prière qui demande la communication du Saint-Esprit (Accipe Spiritum Sanctum) pour le pouvoir de remettre les péchés. Mais, auparavant, les ordinands (prêtres) ont déjà consacré avec l'évêque et, par conséquent, exercé leur Ordre. C'est pourquoi on réunit les trois impositions des mains, ainsi que les paroles qui les accompagnent, « per modum unius » et on les explique comme une seule action, que plus tard, pour rendre la solennité plus grande, on a répartie dans toute la messe.

Au sujet du contenu de la prière, *l'Écriture* ne précise rien ; elle se contente de l'appeler d'une manière générale une prière (Act. Ap., 6, 6 ; 13, 3 ; 14, 22 ; cf. 1 Tim., 4, 14). Les anciens formulaires d'ordination contiennent de longues et magnifiques invocations à Dieu, appelant sur les ordinands le Saint-Esprit et ses dons de grâce. Les scolastiques étaient conséquents avec eux-mêmes, quand ils considéraient comme forme les paroles qui accompagnent la tradition des instruments. Cette forme était alors impérative, elle n'était plus déprécative.

Les ordinations vers 200. Aperçu sommaire. L'évêque était le point central dans toute communauté chrétienne primitive. Il l'était, depuis le commencement, dans la personne des Apôtres ou de leurs représentants (Tite, Timothée, Epaphrodite [Phil., 2, 19], Epaphras [Col., 1, 7 ; 4, 12 sq.], Archippus [Col., 4, 17 ; Philém., 2]). L'adresse de l'Épître de S. Paul aux Philippiens est formulée ainsi : A tous les saints de Philippi, ainsi qu'aux évêques et aux diacres (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις). S. Paul parle des « présidents » de la communauté (προϊσταμένους ἐν κυρίῳ), des « conducteurs » (ἡγουμένων ὑμῶν), qui

doivent ordonner et surveiller tout (1 Thess., 5, 13-21). La communauté doit leur *obéir* : « Faites confiance à ceux qui vous dirigent et soyez-leur soumis » (Hébr., 13, 17). Cette exhortation se continue chez S. Clément de Rome, S. Ignace, et ne cesse plus de se faire entendre. L'adhésion à l'évêque assure en effet la participation à l'Église et au Christ. A cause des hérétiques et des séparatistes, cette exhortation était nécessaire. Mais le président doit bien présider (καλῶς ἐν κυρίῳ) comme un père dans sa famille. Sa tâche est de diriger la communauté, dans la doctrine et dans la vie, dans la célébration de l'office religieux. On désigne cette tâche par cette expression λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ [célébrer le culte du Seigneur] (Act. Ap., 13, 2 ; cf. Past. Herm. Sim., 9, 27, 3 ; Clém., 1 Cor., 9, 2 ; 20, 10 ; 40, 2, 5 ; 41, 1 ; 44, 2, 3, 6). S. Paul lui-même, se nomme un λειτουργός Ἰησοῦ χριστοῦ [ministre du Christ Jésus] (Rom., 15, 16). C'est pour cette tâche que l'évêque a été *consacré*, comme S. Paul lui-même (Act. Ap., 13, 1). Dans toute communauté, il y avait un évêque (il y en avait sans doute plusieurs au commencement). Tant que les Apôtres vécurent, ils formaient un collège, dont la direction restait entre les mains d'un Apôtre (S. Paul). Mais lorsque les Apôtres furent morts, il fut nécessaire d'établir une autorité monarchique à la tête de chaque Église ; cette monarchie d'ailleurs s'était déjà établie en bien des endroits, de leur vivant. S. Clément expose immédiatement, à ce sujet, une doctrine qui est demeurée jusqu'à nos jours : Le Christ a ordonné aux Apôtres qu'après leur mort « des hommes éprouvés prendraient leur ministère » (1 Cor., 40). Ces hommes « sont établis avec le consentement de toute la communauté » et, quand ils ont exercé leur fonction sans reproche, « ce n'est pas un petit péché de les chasser de leur office épiscopal ». S. Ignace place l'épiscopat monarchique dans une claire lumière. Sans l'évêque on ne doit absolument rien faire dans la communauté (μηδέν πράσσετε).

L'*ordination* du « président » ecclésiastique ou de l'« évêque », qu'on appelait aussi « presbytre », se faisait par la prière et l'imposition des mains. Ce sont ces deux rites liturgiques que nous voyons apparaître tout d'abord.

Nous sommes renseignés d'une manière plus précise par S. Hippolyte. L'évêque était d'abord *élu* avec la participation de tout le peuple. Puis toute la communauté se réunissait « le jour du Seigneur », en même temps que le « presbyterium », pour son *ordination*. Les évêques du voisinage venaient pour procéder à l'acte sacramentel d'ordination proprement dit (Cf. aussi S. Cyprien, Ep. 55, 8 ; 67, 4 sq.). D'après les O. E., chap. 2, seuls les évêques sont autorisés à procéder à cet acte. Auparavant, on demandait à la communauté d'exprimer encore une fois son consentement ; elle répondait par acclamation. Ensuite les évêques imposaient les mains sur la tête de l'élu, pendant que le « presbyterium », qui assistait purement et simplement, priait en silence pour lui et implorait la descente du Saint-Esprit. Ensuite l'évêque consécrateur proprement dit prononçait, en imposant les mains, la prière d'ordination (c. 3) :

« Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Père de miséricorde et Dieu de toute consolation, toi qui habites les hauteurs et regardes les profondeurs, toi qui connais toutes les choses avant leur naissance, toi qui as donné les limites à l'Église par la parole de ta grâce en prédestinant la race (depuis) Abraham, toi qui as institué des princes et des prêtres et ne laisses pas ton sanctuaire sans service, il t'a plu, depuis le commencement du monde, d'être loué par ceux que tu as élus : Répands maintenant la puissance qui vient de

toi, l'Esprit souverain que tu as donné à ton Fils bien-aimé Jésus-Christ, et qu'il a donné aux saint Apôtres qui bâtirent l'Église à la place de votre sanctuaire, pour la gloire et la louange incessante de votre nom.

Accorde, Père qui connais les cœurs, à ton serviteur *que tu as élu à l'épiscopat* qu'il paise ton saint troupeau et qu'il exerce sans reproche ton souverain sacerdoce, en te servant nuit et jour ; qu'il rende ton visage propice et qu'il t'offre les dons de ton Église sainte ; qu'il ait le pouvoir de remettre les péchés en vertu de l'Esprit du souverain sacerdoce, selon ton commandement ; qu'il distribue les charges suivant ton ordre, et qu'il délie tout lien en vertu du pouvoir que tu as donné aux Apôtres ; qu'il te soit agréable par sa douceur et son cœur pur en t'offrant (le sacrifice) de douce odeur par ton Fils Jésus Christ, par lequel tu reçois gloire et puissance et honneur, avec le Saint Esprit, maintenant et pour les siècles des siècles. Amen. » Ensuite tous doivent lui donner le baiser de paix et l'évêque monte (d'après Clément, *Recogn.*, 3, 66 ; *Hom.*, 3, 63 ; *Didasc.*, c. 4) sur la cathèdre placée derrière l'autel (intronisation). Il commence la messe épiscopale. L'évêque étend la main, avec tous les prêtres, sur les offrandes présentées par les diacres et récite une longue prière d'action de grâces (préface) adressée au Père et surtout au Fils : « que tu as envoyé du ciel dans le sein de la Vierge, qui dans ses entrailles s'est incarné et, Fils, t'a été présenté, né de l'Esprit-Saint et de la Vierge ; qui, accomplissant ta volonté et t'acquérant un peuple saint, étendit ses mains dans sa passion pour libérer de la souffrance ceux qui ont cru en toi ; qui, lorsqu'il fut livré, de sa propre volonté, à la passion, pour détruire la mort, briser les chaînes du diable, fouler aux pieds l'enfer, illuminer les justes, fixer le terme, et manifester la résurrection, prenant du pain, te rendant grâce, dit : Prenez, mangez : ceci est mon corps, qui sera rompu pour vous. De même pour le calice, dit : Ceci est mon sang, qui sera répandu pour vous ; quand vous faites ceci, vous faites ma commémoration.

Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous t'offrons le pain et le calice en te rendant grâces, parce que tu nous as faits dignes de nous tenir devant toi et d'être tes ministres. Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit-Saint sur l'oblation de ta sainte Église (epiclèse) : rassemblant dans l'unité, donne à tous les saints qui communient d'être remplis du Saint-Esprit, pour la confirmation de la foi dans la vérité, afin que nous te louions et glorifions par ton Fils Jésus-Christ, par qui à toi gloire et honneur, au Père et au Fils avec le Saint-Esprit, dans ta sainte Église, maintenant et pour les siècles des siècles. Amen ».

La *prière d'ordination pour le prêtre* était la même que la prière d'ordination pour l'évêque. Cependant il y en avait une autre, au choix (Schermann, 1, 47). Les canons arabiques d'Hippolyte déclarent : « Si l'on ordonne un prêtre, que cela se fasse absolument comme pour l'ordination d'un évêque, à l'exception du mot « évêque ». Le prêtre est, à tout égard, égal à l'évêque, sauf le *trône* et l'*ordination* parce que le pouvoir d'ordonner n'a pas été conféré au prêtre. L'évêque impose, avec les prêtres, les mains sur la tête du nouveau prêtre et prononce la prière d'ordination : « Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, jette les yeux sur ton serviteur qui est ici. Accorde-lui l'Esprit de grâce et de conseil, afin qu'il puisse aider les autres presbytes et gouverner ton peuple avec un cœur pur. C'est ainsi que tu as jeté les yeux sur le peuple que tu avais choisi, et que tu as

ordonné à Moïse de choisir des prêtres : tu les as remplis de ton Esprit que tu as donné à ton serviteur. Et maintenant, Seigneur, accorde nous toujours de préserver en nous l'Esprit de ta grâce. Rends-nous dignes de te servir avec foi et simplicité de cœur. Nous te prions par ton enfant, le Christ Jésus. Par lui, gloire à toi et puissance, Père et Fils, avec le Saint Esprit, dans la sainte Église, maintenant et pour les siècles des siècles. Amen ».

Dans l'*ordination du diacre*, l'évêque seul imposait la main « parce qu'il n'est pas ordonné à la prêtrise, mais pour servir l'évêque et accomplir les ordres de l'évêque ». La prière d'ordination se formule ainsi : « Dieu, qui as tout créé et tout disposé par ta parole, Père de Notre Seigneur Jésus Christ, que tu as envoyé accomplir ta volonté et nous faire connaître tes désirs, donne l'esprit saint de grâce, de zèle et de diligence à ton serviteur. Tu l'as choisi pour le service de ton Église et pour porter dans ton sanctuaire les offrandes présentées par les prêtres que tu as établis pour la gloire de ton nom. Qu'il te serve sans reproche et avec pureté. Qu'il soit trouvé digne d'accéder à des responsabilités plus élevées, pour l'honneur de ton nom. Qu'il te glorifie par ton Fils Jésus Christ. Par lui, gloire, puissance et honneur à toi, avec le Saint Esprit, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen. » (Schermann, 1, 47-50).

L'invalidité des *ordinations anglicanes* est basée, par Léon XIII, sur ce fait que, depuis 1549 (Édouard VI), le pouvoir d'offrir le sacrifice et de remettre les péchés, qui avait disparu de la doctrine, n'était pas non plus mentionné dans le rite d'ordination. Cela comporte aussi un défaut d'intention (Denz., 1963-1966). Il s'ajoute à cela une autre circonstance. On ne peut pas prouver historiquement que l'« évêque » Parker (Cantorbéry) était valablement ordonné, parce que l'ordination de Burloy, son évêque consécrateur, est douteuse. En effet, en 1559, tous les évêques furent déposés, sauf un seul, Kitschin. Parker ne trouva pas un seul évêque pour le consacrer, parce que Kitschin lui-même refusait ; il fut « consacré » secrètement, par un ancien moine, dont la propre consécration ne peut être démontrée, dans la chapelle de Lambeth, le 17 décembre 1559. Cette consécration fut d'abord gardée secrète, mais plus tard elle devint publique. Jusqu'ici les recherches, dans les riches archives de ce temps, n'ont pas permis d'établir quand, où et par qui Burloy, nommé évêque, fut consacré. En outre, alors même que la succession serait établie pour Burloy, l'ordination de Parker n'en serait pas moins invalide, car alors l'« ordination d'Édouard » était déjà en vigueur et quand, plus tard, on la modifia et la compléta, la succession était interrompue depuis déjà cent ans. Cf. relation de Jaworka, dans *Orient. christiana*, n° 38, septembre 1927.

§ 204. Ministre et sujet

THÈSE. Le ministre ordinaire du sacrement de l'Ordre est l'évêque. De foi.

Explication. D'après le 4^{ème} Concile de Latrant, ne peuvent célébrer l'Eucharistie que les prêtres « qui ont été légitimement *ordonnés* conformément au pouvoir des clefs que Jésus-Christ lui-même a transmis aux Apôtres et à leurs successeurs » (Denz., 430). Eugène IV dit : « Le ministre ordinaire (*ordinarius minister*) de ce sacrement est l'évêque » (Denz., 701). Le Concile de Trente a défini : « Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas plus élevés que les prêtres, ou bien qu'ils n'ont pas le pouvoir de confirmer et d'ordonner, ou

bien que le pouvoir qu'ils ont leur est commun avec les prêtres,... qu'il soit anathème » (Denz., 967).

Preuve. *S. Paul* écrit : « Je t'exhorte à ranimer la grâce qui est en toi par l'imposition de mes mains » (2 Tim., 1, 6). C'est d'après ce texte qu'il faut expliquer 1 Tim., 4, 14, où il est dit que, dans cette ordination de Timothée, les presbytres aussi ont fait une imposition des mains ; ce n'était là qu'une cérémonie accessoire, par laquelle les presbytres marquaient leur adhésion au choix, et non un acte sacramentel. Il semble aussi que *S. Paul* a consacré, seul, Tite (Tit., 1, 5). Timothée est le consécrateur des presbytres de son entourage (1 Tim., 5, 22). Aux évêques Timothée et Tite, *S. Paul* donne des avis et des instructions conformes à leurs fonctions d'ordination (1 Tim., 3, 1-13 ; Tit., 1, 5-9).

Les Pères. D'après *S. Cyprien*, on demande au peuple son témoignage pour les ordinands (Ep. 67, 5) ; mais l'évêque seul ordonne (Const. apost., 8, 28 et 46). Aucun évêque cependant ne doit ordonner quelqu'un d'un diocèse étranger, dit le Concile de *Nicée* (Can. 16 ; Héfélé, 1, 405). *S. Epiphane* (+ 403) réfuta Aérius qui enseignait l'égalité entre les prêtres et les évêques, en attribuant à l'évêque seul le droit d'« engendrer des pères » (c.-à-d. d'ordonner), alors que le prêtre « produit seulement des fils dans l'Église, dans le bain de la régénération » ; le prêtre « n'a pas droit à l'imposition des mains » (M. 42, 508). *S. Jérôme* rapproche beaucoup le prêtre de l'évêque, mais il ne reconnaît cependant qu'à l'évêque le droit d'ordonner (Ep. 146, 1, ad Evang., M. 22, 1192). Tel est aussi le jugement de *S. Jean Chrysostome* (M. 62, 553) et de *Théodoret de Cyrus* (M. 82, 815). Au sujet de la participation du peuple, cf. Bellarmin-Servières, 76 et 77.

Lorsque la *Scolastique* précisa la théologie sacramentaire, il se produisit aussi de fortes divergences dans la théorie et la pratique (Cf. à ce sujet *Gillmann*, Doctrine de la Scolastique sur le ministre de la Confirmation et de l'Ordre). D'après *Huguccio* (+ 1210), le célèbre décrétiste, et d'autres scolastiques, tout clerc ordonné, à partir du prêtre, peut administrer son Ordre si le Pape le permet. Cependant l'évêque est le ministre ordinaire des Ordres. On rencontre souvent aussi cette opinion qu'à l'origine l'évêque et le prêtre étaient entièrement égaux et que, par conséquent, l'un et l'autre avaient été ministres de tous les sacrements : « Tout prêtre pouvait administrer tout sacrement donné par Pierre ». Ainsi parlait *Sicard de Crémone* (+ 1215) ; d'autres aussi soutenaient la même opinion à la suite de *Laurentius Hispanus*. Cependant cette parité aurait changé plus tard. *Vincentius Hispanus* croirait volontiers que le Pape pourrait permettre même à un simple prêtre de consacrer un évêque. D'après *Guillaume d'Auxerre* (+ 1231), au cas où il n'y aurait que trois prêtres dans le monde, l'un d'entre eux pourrait consacrer un évêque. Trois éléments jouent un rôle capital dans ces discussions qui traversent toute la Scolastique : 1° L'opinion de *S. Jérôme* sur l'égalité originaire de tous les prêtres ; 2° L'axiome que chacun peut donner ce qu'il possède lui-même ; 3° L'insistance sur la plénitude de la puissance papale. On peut encore remarquer que Boniface IX accorda, en l'an 1400, à un abbé augustin anglais et à ses successeurs le droit perpétuel de conférer à leurs profès les Ordres mineurs, ainsi que le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise. Mais le privilège fut révoqué en 1403 (Cf. *Gillmann*, Ministre du sacrement de l'Ordre, 137).

Les *Ordres mineurs* et le *sous-diaconat* ont été et sont encore conférés, en vertu d'une délégation papale, par des ministres qui ne sont pas évêques ; cependant cette délégation a été rarement donnée pour le sous-diaconat. La *consécration épiscopale* a toujours été conférée par un certain nombre d'évêques ; d'ordinaire, ils étaient trois ; cependant il n'est pas possible de démontrer historiquement que ce nombre était toujours exigé. Il y a eu des cas où le Pape a dispensé de la prescription positive du nombre de trois évêques ; cf. Pesch, 7, 326.

Les *réordinations* sont illicites. Cependant, au Moyen-Age, du 7^{ème} au 12^{ème} siècle, on y recourut pour combattre les évêques hérétiques ou simoniaques. Il est établi historiquement que Serge III (904-911) fit réordonner les clercs ordonnés par son prédécesseur Formose ; que Léon IX (1049-1054) réordonna, de sa propre main, les clercs ordonnés par des évêques simoniaques ; que le Concile de Gerundum, tenu sous la présidence des légats du Pape (1078), prescrivit, dans son can. 11, la réordination des clercs ordonnés par des simoniaques. Urbain II (1088-1099) agit de même. Les théologiens de cette époque justifiaient également ces réordinations. D'après Saltet (297 sq.), c'était particulièrement la faculté de droit de Bologne, fondée par Gratien, qui soutenait cette opinion que les ordinations hérétiques étaient invalides ; ce fut Gandulphus (1150) qui introduisit, le premier, la vraie doctrine et Præpositinus la soutint énergiquement à Paris. D'après cette doctrine, les évêques hérétiques peuvent ordonner *de facto*, mais non *de jure*. On peut expliquer la pratique des réordinations, comme on veut - elle nous semble une arme politique d'un usage condamnable - ; dans aucun cas, elle n'atteint l'infailibilité de l'Église ; en effet, ou bien il s'agit de mesures ordonnées par des conciles particuliers, ou bien de mesures de rigueur employées par des papes dans des cas spéciaux, mais non de décision « *ex cathedra* » pour toute l'Église. C'est ainsi que pensent Pesch, de Smet et d'autres. Au sujet des plaintes énergiques et courageuses, que fait déjà entendre S. Grégoire le G. contre les évêques d'alors, qui « confèrent les Ordres pour de l'argent et vendent la grâce spirituelle », cf. E. Gæller, La confession des péchés chez Grégoire le G., Feuille pastorale du Haut-Rhin, 1928, liv. 4 et 5.

Le sujet de l'ordination est tout baptisé, de sexe masculin, qui est libre et peut manifester sérieusement l'intention de recevoir le sacrement.

Il n'y a pas, à ce sujet, de décision ecclésiastique. Mais l'Écriture, la Tradition, la pratique de l'Église, ainsi que l'enseignement unanime des théologiens, attestent nettement cette proposition. Le C. J. C. dit : « Seul l'homme baptisé reçoit *validement* la sainte ordination ; la reçoit *licitement* celui qui, du jugement de son Ordinaire propre, possède les qualités requises par les saints canons et n'est entravé par aucune irrégularité ou autre empêchement » (Can. 968).

Le *caractère baptismal* est une condition préalable évidente. Le caractère de la Confirmation est exigé en vertu de prescriptions positives, mais non en vertu de raisons internes. Ensuite, pour la réception des Ordres supérieurs, on exige la réception antérieure des Ordres inférieurs. Personne ne doit être ordonné en franchissant des Ordres (*per saltum*). Cela est important pour l'épiscopat ; personne ne peut être *validement* consacré

évêque, sans avoir auparavant reçu la prêtrise. Au sujet des cas historiques d'ordinations « per saltum », cf. le Droit canon.

La *liberté* de la réception est une condition nécessaire pour la validité. Perathoner dit : « Si l'on pouvait prouver que les Ordres majeurs ont été reçus sous l'influence d'une crainte grave et que les obligations n'ont pas été acceptées tacitement par l'exercice du pouvoir d'Ordre, on pourrait prononcer, par sentence judiciaire, la réduction à l'état laïc et cela sans obligation du bréviaire ni du célibat » (Introduction au nouveau droit ecclésiastique; cf. C. J. C., can. 211-214). Dans l'antiquité, on n'exigeait d'*âge déterminé* pour aucun Ordre, pas même pour l'épiscopat. On lit, dans les O. E. et ailleurs, que le *martyr* possède, *sans ordination*, les pouvoirs du prêtre, mais non ceux de l'évêque ; ces déclarations sont comprises par certains dans le sens de l'honneur et non de l'Ordre sacramentel. D'autres s'en tiennent au sens textuel : « Confessio (dans le sang) est ordinatio ejus », car cette « confessio » prouve la possession de l'Esprit que doit conférer l'imposition des mains. Cf. *Funk*, Le Testament de Notre-Seigneur, 48 sq. ; *Junklaus*, La communauté d'Hippolyte, 45. Le chapitre de l'ordination des enfants est aussi peu édifiant que celui du mariage des enfants. S. Albert, S. Bonaventure, S. Thomas en parlent sans embarras ; ils songent aux prêtres moines.

Le sexe féminin ne peut recevoir aucun Ordre sacramentel. La raison ne réside sans doute pas dans sa nature (cf. Gal., 3, 27), mais dans une ordonnance positive (1 Cor., 14, 34 ; 1 Tim., 2, 11 sq.). Les diaconesses de l'ancienne Église s'occupaient de l'instruction des catéchumènes féminins, rendaient service dans le baptême par immersion, quand on baptisait des femmes, surveillaient la porte des femmes pendant l'office religieux, et se consacraient aux œuvres de charité (Const. apost., 8, 28). S. Epiphane remarque : « Bien qu'il y ait un ordre des diaconesses dans l'Église, il n'est cependant pas institué pour les fonctions sacerdotales ou pour un service semblable, mais afin de veiller sur les bonnes mœurs du sexe féminin » (Hær., 79, 3). « Depuis que le monde existe, pense-t-il, jamais une femme n'a servi le Seigneur comme prêtre » (Ibid.. 70, 2 ; cf. *Tertullien*, De vel. virg., 9). De même que le titre de diaconesse, dans les anciens écrits, n'autorise pas à penser à un ordre sacerdotal, les noms de prêtresse (presbytera, presbyterissa, πρεσβυτις) et d'épiscopesse (episcopa) n'y autorisent pas davantage. On désignait par là les femmes ou les mères des prêtres et des évêques, surtout lorsque, par leur renonciation volontaire au mariage, elles permettaient à leur mari l'entrée dans l'état sacerdotal. De même, plus tard, les abbesses (abbatissa) n'étaient pas, comme les abbés, revêtues d'une fonction cléricale, bien qu'elles reçussent une bénédiction très solennelle, avec la tradition des insignes correspondants, et qu'elles exerçassent sur les habitants du monastère une certaine juridiction. Au sujet d'une controverse récente sur ce point, cf. K.-H. Schæfer, qui, dans la *Rœm. Q. Schr.* (Revue rom. Trim., 24^e année, 49-80), en s'appuyant sur d'antiques prières d'ordination (cf. Const. apost., 8, 19) et des formules d'ordination du Moyen-Age, employées pour les femmes (chanoinesses, abbesses), soutient que l'ordination des diaconesses constituait un « ordre clérical ». Mais *jamais* une diaconesse n'a été promue dans l'Ordre des prêtres, bien qu'on ait dû, à maintes reprises, interdire aux « femmes » de distribuer l'Eucharistie. Au sujet de la diaconie féminine aux temps apostoliques, cf. Rom., 16, 1, 2, 6, 12 ; 1 Tim. 5, 9 sq.

Les *protestants* entendent parfois aujourd'hui 1 Cor., 14, 34 comme une interpolation antimontaniste et affirment qu'il y aurait eu aussi des femmes à la tête des Églises. Ainsi Achelis écrit : « Le principe « que les femmes gardent le silence dans les assemblées » ne fut appliqué presque nulle part dans l'Église. Les femmes exerçaient tous les droits qui étaient réservés à ceux qui avaient les dons de l'Esprit : elles enseignaient, baptisaient, offraient l'Eucharistie, remettaient les péchés. Il y a sûrement eu beaucoup de communautés qui étaient régies par une femme ou par des femmes (Didascalia syriennes, Texte et trad., 278). Or il ne peut pas donner de véritables preuves de ses assertions, que d'ailleurs il atténue en ajoutant : « Les plus hauts degrés étaient occupés par des hommes ». Tertullien écrit, au sujet de la pratique : « *Il n'est pas permis* à la femme de parler à l'Église, ni d'enseigner, ni de baptiser, ni de sacrifier, ni de prendre part à un quelconque service réservé aux hommes, et encore moins de prétendre à assurer une responsabilité de prêtre » (De virg. vel., 9). Les prescriptions théoriques ultérieures des conciles concordent avec ces remarques pratiques. On excluait aussi de l'état sacerdotal les pénitents, les impurs, les hérétiques, les schismatiques, les apostats, les néophytes, les malades (clinici), les bigames (second mariage), les esclaves, les soldats en service de guerre (Richert, Les origines des irrégularités [1901]).

Les *qualités morales* pour la réception de l'Ordre consistent d'abord dans l'état de grâce ; car c'est un sacrement des vivants. Mais on exige encore, de l'ordinand, toute une série de qualités morales et même naturelles, au sujet desquelles nous renvoyons au droit canon. L'Écriture exige déjà l'intégrité morale, la conduite exemplaire, le don de l'enseignement (Cf. 2 Cor., 3, 6. 1 Tim., 1, 7 ; 4, 6, 16 ; 5, 17. 2 Tim., 2, 2 ; 3, 10 ; 4, 2, 5. Tit., 1, 9 ; 2, 1, 10). Ensuite une vocation particulière est nécessaire (Marc. 2, 14 ; 3, 13 sq. ; 6, 7 sq.). En effet, l'imitation du Christ, dans le ministère sacerdotal, est tout à fait spéciale : ce n'est pas celle qui est prescrite, en général, à tous les chrétiens. Les Pères et les ordonnances de l'Église répètent l'exigence biblique des qualités requises, à partir de S. Clément.

Alors que l'appréciation morale du candidat à l'*épiscopat* était faite par toute la communauté au moyen de l'élection, celle du *prêtre* et du *diacre* appartenait à l'évêque, qui les nommait purement et simplement l'un et l'autre, le prêtre pour le suppléer, le diacre pour remplir les modestes fonctions d'aide ou de serviteur (Cf. C. J. C., can. 973-991).

Au sujet des *réformes de Pie X* par rapport à la formation et à l'éducation des clercs, cf. Hilling, *Les réformes du Pape Pie X* (3, 16 sq.). Le Pape défend les thèses du professeur français Lahitton contre le rigorisme janséniste. Ces thèses sont les suivantes : 1° L'évêque est libre dans son choix et dans l'ordination ; 2° La vocation sacerdotale ne consiste pas dans une certaine inspiration ou invitation du Saint-Esprit, qui porte à entrer dans le sacerdoce ; 3° Il suffit que l'ordinand ait l'intention droite et qu'il possède l'aptitude au sacerdoce, reposant sur la grâce et les dons naturels et éprouvée par une vie honnête et les connaissances suffisantes. Au sujet du triste chapitre de la formation défectueuse des clercs et des moines du Moyen-Age, malgré l'état florissant des écoles théologiques qui n'exerçaient guère d'influence sur eux, cf. Héfélé, 4, 187, 820 ; Kober, dans la *Revue de Tubingue*, 1875. Les exigences scientifiques étaient très minimes. Au sujet du traitement

indigne que l'on infligeait aux clercs que l'on voulait punir, cf. Kober, *La correction corporelle du clergé* (S. Augustin la connaît déjà : Ep. 133 ; ibid., 1875. 1 sq.). Au sujet de leur condition *sociale* inférieure, nous sommes renseignés par Héfélé, *La situation du clergé au Moyen-Age*, ibid., 1869. Ce sont là des aspects peu réjouissants de l'état du clergé au Moyen-Age. Le Concile de Trente commença à y porter remède et sous son impulsion, l'époque moderne apporta de l'amélioration. Cf. Schröers, *Pensées sur l'éducation et la formation des prêtres au cours des temps* (2^e éd., 1910). Cf. aussi Hørle, *Formation des clercs dans le haut Moyen-Age* (1914) (d'abord régna le principe d'éducation de S. Augustin et de Cassiodore (artes liberales), puis le principe romain-grégorien (Bible, Pères, canons), ce dernier principe resta prépondérant en Occident jusqu'à la Renaissance).

§ 205. Effets de l'ordination

THÈSE. Par l'ordination, le Saint-Esprit est communiqué à celui qui la reçoit et le caractère sacerdotal lui est imprimé. De foi.

Explication. En réponse aux sarcasmes des protestants, le Concile de *Trente* a défini : « Si quelqu'un dit que, par la sainte ordination, le Saint-Esprit n'est pas communiqué et que, par suite, l'évêque dit vainement : « Reçois le Saint-Esprit », ou bien que par elle n'est pas imprimé un caractère, ou bien que celui qui a été une fois prêtre pourrait redevenir laïc, qu'il soit anathème » (S. 23, can. 4 : Denz., 964). En outre, le Concile enseigne que, par l'ordination, « la grâce est conférée » (c. 3) et que, dans le sacerdoce, spécialement, « le pouvoir de consacrer, d'immoler et de distribuer son corps et son sang, ainsi que le pouvoir de remettre aussi bien que de retenir les péchés », a été transmis par le Christ (c. 1).

Preuve. Le Concile se réfère, à bon droit, à S. Paul, qui parle d'un charisme qui a été conféré à Timothée par l'imposition de ses mains (1 Tim., 4, 14 ; cf. 2 Tim., 1, 6). Ici « charisma » n'a pas seulement le sens strict ; il comprend tout le don de l'ordination c.-à-d. les pouvoirs ; mais il comprend aussi la sanctification sacerdotale, car cette sanctification est l'objet des combats, des efforts moraux personnels et, par conséquent, elle constitue, par excellence, la sainteté et la dignité. C'est pourquoi cette sanctification ne peut être conçue que comme un *accroissement* de la grâce *sanctifiante* déjà reçue au baptême.

Les Pères. Les antiques prières d'ordination contiennent surtout l'invocation pour obtenir aux ordinands le *Saint-Esprit* et ses *dons de grâce* (cf. plus haut p. 476). Les Pères comparent l'effet sacramentel de l'ordination à celui du Baptême et de l'Eucharistie. Ainsi S. Grégoire de Nysse dit : « La même force de la parole (c.-à-d. la même que dans ces sacrements) rend aussi le prêtre saint et digne ; la nouvelle bénédiction le sépare de la société commune du peuple... Extérieurement il reste le même qu'avant, mais la force invisible de la grâce change l'âme invisible » (Orat. in bapt. Christi : M. 46, 582). « Le sacerdoce, il est vrai, est exercé sur la terre », écrit S. Jean Chrysostome, « mais il a le rang des institutions célestes » ; pour le montrer, il rappelle le pouvoir particulier de l'offrande sacerdotale du saint sacrifice (De sacerdot., 3, 4 : M. 50, 423 ; cf. In 1 Tim. hom., 1 et 2). S.

Augustin compare, comme on l'a dit plus haut, le Baptême et l'Ordre, et les appelle, tous les deux, des sacrements. « Le Baptême et l'Ordre sont l'un et l'autre un sacrement, et tous deux produisent une certaine consécration, soit dans la personne baptisée, soit dans la personne ordonnée ; et c'est à cause de cette même consécration que l'Église catholique prohibe la réitération de ces deux sacrements » (Contra Ep. Parm., 2, 13, 28 : M. 43, 70 ; cf. *S. Grégoire le G.*, In 1 Reg., 4, 5, 23 : M. 79, 299).

La *Scolastique* parle donc très logiquement d'une augmentation de grâce accordée dans l'ordination. « De même que la grâce sanctifiante est nécessaire pour que quelqu'un reçoive comme il faut les sacrements, dit S. Thomas, elle est aussi nécessaire pour que quelqu'un administre convenablement les sacrements » (Suppl., q. 35, a. 1). Mais il exige, pour les ordinands, une bonté morale particulière (excellens bonitas), afin que, de même qu'ils sont au-dessus des laïcs par leur état, ils les surpassent aussi par la grâce et la sainteté. C'est pour cela aussi que l'évêque et ses assistants imposent les mains à celui qui va être ordonné prêtre (Ibid., q. 38, a. 1). De cette manière, il devient un ministre convenable du Christ (idoneus minister).

Le *caractère* sacerdotal, que confère l'ordination, donne à l'ordinand les pouvoirs spirituels correspondants et le lie d'une manière permanente à l'état clérical, si bien qu'il ne peut plus redevenir laïc. S. Clément de Rome déclare déjà que le prêtre ne peut pas être déposé (Ch. 44 et 45). S. Grégoire de Nysse enseigne que l'ordination transforme l'âme de celui qui la reçoit et S. Augustin comme on vient de le dire le considère comme consacré pour toujours. Déjà d'anciens conciles interdisent sévèrement la réordination. Ce n'est que « par mesure de punition, en vertu d'un rescrit papal, d'un procès canonique (can. 214) et enfin en vertu d'une dégradation (can. 2305), qu'une réduction à l'état laïc peut avoir lieu » (Perathoner, Corpus jur., can. 1 et 2, 62). Dans ce cas, l'obligation du célibat demeure d'ordinaire, mais tous les offices, bénéfices et droits sont perdus.

La *Scolastique* attribua plus tard un caractère à *tous* les Ordres (S. Thomas, Suppl., q. 35, a. 2 ; S. Bonaventure, In IV, dist. 24, p. 2, q. 1-4). L'épiscopat, d'après S. Thomas, ne confère pas de caractère (Suppl., q. 40, a. 5). Les théologiens posttridentins n'attribuent un caractère qu'aux Ordres qu'ils considèrent comme sacramentels. Au sujet des relations des trois caractères entre eux, cf. plus haut § 159.

Il faut surtout considérer comme *grâce sacramentelle* le caractère sacerdotal et la communication des pouvoirs surnaturels et d'Ordre qui lui sont attachés. C'est précisément dans le caractère sacerdotal que se manifeste nettement la participation au sacerdoce du Christ qu'enseigne S. Thomas et l'habilitation au culte divin. On a déjà dit qu'un caractère suppose l'autre. Cependant, d'après S. Thomas, un laïc baptisé pourrait être ordonné prêtre immédiatement (Suppl., q. 35, a. 5). Appartient ensuite à la grâce sacramentelle la grâce d'exercer, selon Dieu, les pouvoirs reçus pour sa propre sanctification.

Le *devoir du célibat* est imposé par une loi ecclésiastique au clergé *latin*, à partir du sous-diaconat (Trid., S. 24, can. 9, de sacram. Matrim. : Denz., 979). Le célibat ne consiste pas dans la simple abstention négative du mariage, mais dans la chasteté positive, comme l'exige l'appartenance « sans partage » au Seigneur et à son service (1, Cor., 7, 33). Cette loi ne dégrade pas le mariage, en tant que sacrement, mais elle veut caractériser, ennoblir

le service sacerdotal et surtout la célébration du saint sacrifice et l'administration des sacrements. De même, le zèle nécessaire des âmes et le soin des laïcs confiés au prêtre, ainsi que l'idéalisme particulier à sa vocation, recommandent le célibat dans l'état sacerdotal (Cf. 2 Tim., 2, 3 sq.). Il faut ajouter encore l'exemple du Christ et de ses Apôtres (Cf. Math., 19, 12 ; cf. C. J. C., can. 132).

L'*histoire* du célibat est du ressort de l'histoire de l'Église. On n'a pas à se demander si le célibat est une loi apostolique ou bien s'il fut institué plus tard. Si c'était une loi apostolique, il est certain que l'Église n'en dispenserait pas les Grecs ; de même, le combat mené par l'évêque non marié Paphnuce au Concile de Nicée, en faveur du mariage des prêtres, n'aurait pas été possible.

L'*origine* du célibat et son développement progressif, jusqu'au moment où il devint une loi, s'explique facilement par les raisons indiquées plus haut. Les Grecs eux-mêmes savent apprécier le célibat. On le voit par Maltzew qui écrit : « Pour la dignité *épiscopale*, on ne peut choisir que des prêtres qui n'ont pas de femme (Conc. Trul., can. 12) ; ils doivent, avant de recevoir la consécration épiscopale, entrer dans l'état monastique. Pour la prêtrise et le diaconat, on peut aussi ordonner des hommes (déjà) *mariés* (Can. 26, Apost. ; Conc. de Néocésarée, can. 1 ; Conc. œcum., 1, can. 3 ; Conc. œcum., 6, can. 3, 6, 18). Dans l'Église orthodoxe et dans toutes les Églises orientales, il est interdit à un prêtre ou à un diacre de se marier (après l'ordination) ; ce n'est que chez les nestoriens qu'il est permis, même à un prêtre (après son ordination), de se marier (Sacraments, 234). Cf. encore Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église* (1913) ; Dict. théol., 1, 2037-2077, v. Ascétisme.

CHAPITRE 7 : Le mariage

A consulter : S. Thomas, Suppl., q. 41-68. Bellarmin, De sacram. Matrimonii (De controuv.). Sanchez, De s. matrim. sacramento (Genuæ, 1602). De Ledesma, De magno matrim. sacramento (Salmant., 1592). Pontius, De sacram. matrim. (Salmant., 1624). Perez, De s. Matrim. sacram. (Lugd., 1646). Schardt, De matrimonio (Pragæ, 1734). Bosio, De effectibus contractus matrimonii (Venet., 1643). Carrière, De matrimonio, 2 vol. (1837). Roskowany, Matrimonium, etc., 4 vol. (1870 sq.). Perrone, De matrimonio christ., 3 vol. (1861). Rosset, de sacram. matrimonii tract. dogm. moral. canon. liturg. et judic., 6 vol. (1896). Palmieri, De matrim. christ., 1897. Gasparri, Tract. canon. de matrimonio (1891). Léon XIII, Encyclique « Arcanum divinæ sapientiæ », du 10 février 1880. A ce sujet, Van Weddingen, L'Encyclique de S.S. Léon XIII sur le mariage (1891). Sur l'indissolubilité du mariage : S. Thomas, Suppl., q. 65-67. Theologia nanciensis, De monogamia (Migne, Curs. Compl., 25, 757 sq.). Frenzel., De indissolubilitate matrimonii (1863). Didon, L'indissolubilité du mariage (1893). Bækenhoff, De individuitate matrimonii (1901). Catoire, Le divorce d'après l'Église catholique et l'Église orthod. : Echos d'Orient, 1911, 167. B.-A. Peira, La doctrine du mariage selon S. Augustin (1930). Pie XI, Encyclique « Casti connubii », du 21 décembre 1930. - Au sujet du ministre : Pleyer, De ministro sacram. matrim. (1759) et la plupart des auteurs précédents. C. J. C., can. 1012-1143.

§ 206. *Notion, désignation, institution*

Notion. Le mariage est un sacrement, dans lequel l'homme et la femme s'unissent dans une communauté de vie, afin de propager l'espèce humaine, et reçoivent de Dieu la grâce de bien accomplir leurs devoirs particuliers.

On peut envisager le mariage au moment où il se fait (*in fieri*) et quand il est réalisé (*in esse*). Sous le premier aspect (actif), il consiste dans un consentement mutuel (*mutuus consensus*) qu'échangent les époux ; sous le second aspect (passif) c'est l'état de mariage qui lie les époux à la même communauté de vie (*vinculum conjugale*). Les droits et les devoirs, ainsi que les fins de ce contrat, sont acceptés librement, mais ils ont été établis par l'auteur de la nature et ne peuvent pas être changés (*contractus naturalis*).

Les théologiens posttridentins, les premiers, ont signalé aussi la grâce dans la notion du mariage. L'ancienne théologie se rattache au droit romain et voit l'essence du mariage dans la communauté de vie conjugale et dans les droits et devoirs réciproques correspondants. « Le mariage est l'union conjugale de l'homme et de la femme qui se contracte entre des personnes qui en sont capables selon les lois, et qui les oblige de vivre dans une parfaite union l'un avec l'autre. ». Cet aspect naturel et juridique du mariage est le droit ecclésiastique du mariage. La dogmatique n'a à s'occuper que du caractère sacramentel du mariage. Bien entendu, ici, comme toujours, la grâce suppose la nature.

En tant qu'*institution naturelle* (*officium naturæ*), le mariage a ses racines dans la création. Dieu créa nos premiers parents « homme et femme » (Gen., 1, 27), avec la faculté de croître et de se multiplier (Gen., 1, 28). Nos premiers parents comprirent cette destination et l'accomplirent. Par là, le mariage était fondé, en tant que source naturelle de l'espèce humaine, et son accomplissement est présenté comme permis et voulu par Dieu (Math., 19, 4). D'après Alph. Schulz, Th. Gl., 1926, 709, la parole de la Genèse (2, 24) « une seule chair » ne se rapporte pas à l'accomplissement du mariage, mais à la communauté matrimoniale permanente ; le mariage doit remplacer la communauté de vie précédente avec « le père et la mère ».

Les *théologiens* assignent au mariage une triple fin : la génération et l'éducation des enfants (*bonum prolis, finis primarius*) ; l'amour conjugal et la fidélité conjugale (*bonum fidei, fidelitatis*) ; la modération de l'instinct sexuel (*remedium concupiscentiæ*) (Cf. 1 Cor., 7, 9). Ces trois fins du mariage sont déjà mentionnées dans l'Écriture (Gen., 1, 28 ; 2, 18 ; 1 Cor., 7, 2 sq.). S. Augustin est ensuite le premier à les avoir formellement signalées. Et c'est à lui que se rattache la Scolastique (S. Thomas, Suppl., q. 49, a. 2). Ces trois biens donnent au mariage son caractère moral et ennoblissent son accomplissement et sa nature. Il y a en plus, dans la Nouvelle Alliance, la communication de grâce pour l'usage convenable du mariage et de ses biens.

Mais il n'est pas nécessaire que le mariage soit conclu expressément à cause de la fin principale (*proles*) ; une fin secondaire honorable suffit. C'est pourquoi des personnes stériles peuvent conclure mariage, pourvu qu'elles soient, par ailleurs, aptes à le consommer. L'usage des droits matrimoniaux, qu'ont échangé les époux, n'est pas non plus nécessaire à l'essence du mariage ; au contraire, la renonciation à cet usage, quand il

est libre de part et d'autre, est moralement licite (*mariage de S. Joseph* ; *matrimonium ratum et non consummatum* ; cf. Catéch. rom., p. 2, c. 8, q. 2).

Désignation. Le mot mariage (*matrimonium*, de *mater*) indique tout d'abord la maternité. D'autres noms, comme « *connubium* », « *nuptiæ* », s'expliquent d'eux-mêmes (S. Thomas, Suppl., q. 44, a. 2).

Le *mariage dans le paganisme*, parmi les anciens peuples civilisés, est étudié par Prisker. Il montre que souvent, sans doute, il offre la déplorable image de l'immoralité, mais qu'assez souvent aussi, surtout chez les philosophes, il nous apparaît, théoriquement et pratiquement, comme la pure et véritable monogamie. D'une manière générale aussi, on admettait le principe que les relations sexuelles rendent impropre au culte et il résultait de ce principe une grande estime de la virginité. « Les choses chastes plaisent aux esprits supérieurs » (Tibulle). Cf. la déesse Vesta et ses servantes les vestales. Il est certain cependant que l'idéal dans les deux sens, dans le mariage et la virginité, a été apporté pour la première fois par le christianisme, qui a lutté péniblement et énergiquement pour cet idéal. Malheureusement l'Église n'a réussi, ni au temps des Pères, ni au Moyen-Age et encore moins dans les temps modernes, à faire pénétrer complètement ses principes.

Le mariage est d'institution divine, car le Créateur, dans la création même, en dotant le corps humain d'organes sexuels différents, l'a voulu et prévu, et ensuite, par une révélation spéciale au premier couple humain auquel il donna l'ordre de se multiplier (Gen., 1, 28), il en a fait *positivement* et en général une loi. Le mariage a donc un double fondement. Il faut ajouter encore une troisième circonstance : c'est que le Christ a élevé le mariage, dans la Nouvelle Alliance, à la dignité d'un sacrement.

THÈSE. Le mariage chrétien est un sacrement de la Nouvelle Alliance, institué par Jésus-Christ. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* a défini : « Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la Loi évangélique que le Christ notre Seigneur a institués, mais qu'il a été inventé dans l'Église par les hommes et qu'il ne confère pas la grâce : qu'il soit anathème » (S. 24, can. 1 : Denz., 971 ; cf. 970). Cette définition était dirigée contre les Réformateurs. D'après Luther, personne ne peut nier « que le mariage soit une chose extérieure et mondaine » (Affaires de mariage, 1530). D'après la *Confession d'Augsbourg*, le mariage est un état « comme les autorités et la magistrature », mais ce n'est pas un sacrement (Art. 14). D'après Calvin, il est ordonné par Dieu « comme la culture des champs ou n'importe quel métier » (Wernle, 125). Aux conciles d'union avec les Grecs, on ne fit qu'une brève mention du mariage, parce que les Grecs l'ont toujours considéré comme un sacrement (Denz., 465, 702). Pour combattre la sécularisation menaçante du mariage, Léon XIII publia son encyclique du 10 février 1880 (Denz., 1583 sq). Pie XI a dû combattre les mêmes tendances et dénoncer les profanations du sacrement dans son encyclique « *Casti connubii* », du 21 décembre 1930. D'après les modernistes, le mariage n'est devenu un sacrement que plus tard, au temps de la Scolastique (Denz., 2051).

Preuve. Jésus trouva le mariage, en tant qu'institution naturelle et ordonnance divine. Il rappelle cette institution quand on lui pose la question concernant le divorce. Le mariage a

été altéré dans son essence par le péché. « Mais, au commencement, il n'en était pas ainsi » (Math., 19, 8). Son effort tend donc à réaliser l'idéal primitif. Par suite, il défend dans le Sermon sur la Montagne tout regard infidèle des époux ; un tel regard serait déjà un adultère intérieur (Math., 5, 27 sq.). Il y a aussi une reconnaissance du mariage dans le fait qu'il assiste aux noces de Cana et y opère son premier miracle (Jean, 2, 1-11). Quant aux enfants qui sont les fruits du mariage, il les prend dans ses bras, il les bénit et les considère comme aptes à entrer dans le royaume de Dieu (Math., 19, 13-16 ; cf. 18, 1-4). Nous voyons donc que, parmi les biens du mariage, il y en a particulièrement deux que le Christ signale et reconnaît (proles, fidelitas). Il n'est pas question expressément de la *grâce*, mais la grâce résulte de la notion qu'a Jésus du mariage, qui doit être une communauté de vie voulue par Dieu, saine et sans péché.

S. Paul veut que le mariage soit conclu « dans le Seigneur » (1 Cor., 7, 39), et il enseigne qu'il est indissoluble jusqu'à la mort (Rom., 7, 2 sq. ; 1 Cor., 7, 10 sq.). Dans cet enseignement, il se réfère au « Seigneur » (1 Cor., 7, 10). D'après lui, l'époux infidèle (qui n'a pas la foi) est sanctifié par l'époux fidèle (1 Cor., 7, 12 sq.). Il va même jusqu'à voir, dans le mariage, une image de l'union du Christ avec son Église (Eph., 5, 21-33). Il répète la parole d'Adam « deux dans une seule chair » et il ajoute : « Ce mystère est grand, je veux dire par rapport au Christ et à l'Église » (Eph., 5, 31 sq.) : c.-à-d. ce n'est pas en lui-même que le mariage est un mystère, mais il l'est en raison de sa ressemblance avec l'union du Christ et de son Église. Cette dernière union est une union de grâce ; on peut donc conclure que le mariage lui aussi repose sur la grâce divine. Si le mariage n'était pas une institution divine sainte et comportant la grâce, on ne pourrait pas s'en servir pour une comparaison comme celle-là. Il est une image de la grâce présente dans l'Église et non, comme jadis, une image de la grâce future.

On peut donner du « *mysterium* » (*magnum sacramentum*) une *double* explication : 1° On peut trouver le mystère dans le passage de la *Genèse* où Adam, dans une sorte de prophétie, prévoit et exprime déjà l'union du Christ avec son Église ; 2° On peut le voir aussi dans le mariage lui-même, en tant qu'il est une *image* de celle union. Dans le premier cas, le mystère se trouve dans les paroles mystérieuses d'Adam ; dans le second cas, dans l'union mystérieuse du mariage lui-même. La seconde interprétation est préférable. A cette conception qu'a S. Paul de la signification sainte du mariage, correspond l'exhortation profondément morale qu'il adresse au mari chrétien : « Que chacun de vous sache (s'efforce de) posséder son vase (sa femme), dans la sainteté et l'honneur et non dans la passion de la volupté comme les païens qui ne connaissent pas Dieu » (1 Thess., 4, 4 sq.). On a reproché à l'Apôtre de présenter la femme d'une manière trop réaliste, comme un être sexuel pour l'usage sexuel de l'homme. Mais le contexte montre de quelle dignité sainte il entoure les relations conjugales. S. Paul ne voit pas dans la femme, d'abord la « femme », comme on dit aujourd'hui, mais la personne humaine, qui a besoin de la Rédemption. Dans le Christ Jésus, « il n'y a ni homme ni femme car vous êtes tous un dans le Christ Jésus » (Gal., 3, 28). Il serait facile de tirer des Épîtres de S. Paul toute une morale conjugale. Cf. Bartmann, *S. Paul pasteur des âmes* (2^e éd., 1921).

Les Pères. Pour eux aussi le mariage est une affaire sainte. « Il convient, dit S. Ignace, que le fiancé et la fiancée concluent leur union avec l'assentiment de l'évêque, afin que le

mariage se fasse selon la pensée de Dieu et non d'après les désirs sensuels » (Ad. Polyc., 5, 2). *Tertullien* atteste la célébration du mariage « à la face de l'Église », quand il écrit : « Comment pourrai-je décrire le bonheur d'un mariage que fonde l'Église, que confirme le sacrifice, que scelle la bénédiction, qu'annoncent les anges et que ratifie le Père ? » (Ad uxor., 2, 9). Contre les gnostiques et les manichéens qui le rejetaient, le mariage fut défendu par *Clément d'Alex.* (Strom., 3, 15 : M. 8, 1196 ; le *Pædagogos* contient aussi plusieurs passages consacrés au mariage) ainsi que *S. Epiphane*, qui se référa aux noces de Cana (Hœr., 67, 6 : M. 42, 181). *S. Grégoire de Naz.* et *S. Cyrille d'Alex.*, *S. Ambroise* et *S. Augustin* allèguent aussi les noces de Cana pour prouver l'origine divine du mariage. Au reste, *Origène* avait, d'une certaine manière, signalé le caractère de grâce du mariage en disant : « Parce que Dieu est l'auteur de l'union dans le mariage la grâce est dans ceux qui ont été unis par Dieu » (In Matth., 14, 16 : M. 13, 1229). *S. Ambroise*, de son côté, écrit : « Nous savons que Dieu est le gardien et le protecteur du mariage ; il ne laisse pas souiller la couche d'autrui et, quand cependant quelqu'un veut le faire, il pèche contre Dieu, dont il viole la loi, dont il anéantit la grâce. Et parce qu'il pèche contre Dieu, il perd la communauté du sacrement céleste » (De Abrah., 1, 7 : M. 14, 442). *S. Innocent 1^{er}* écrit que, « conformément à la manière de voir de la foi catholique, l'union, qui a été tout d'abord fondée sur la grâce divine, est un mariage » (Ep. 36, ad Prob. : M. 20, 602).

S. Augustin défend trois fois le mariage : contre les manichéens qui le rejetaient comme une source de mal (De morib. Manich., n. 19-67 signaculum sinus) ; contre les pélagiens qui lui reprochaient d'en faire la source du péché originel (De nuptiis et concupiscentia) ; contre Jovinien qui reprochait aux catholiques de mépriser le mariage en faveur de la virginité (De bono conjugii). Dans ce troisième ouvrage, il cite comme fins du mariage : proles (les enfants), fides (la fidélité), sacramentum (l'indissolubilité). La génération cependant n'est pas tellement la fin du mariage, que les époux, que l'âge ou d'autres causes ont rendus impropres à la génération, cessent pour cela d'être époux. L'essence du mariage, au jugement de *S. Augustin*, d'accord avec le droit romain, réside non pas dans la « copula », mais dans la volonté de mariage ou *consentement*. On peut renoncer à la « copula ». C'est pourquoi il justifie le mariage de *S. Joseph*. Marie s'était, auparavant, engagée par « vœu » à la virginité. Quant à la difficile question de savoir comment Marie a pu contracter un mariage valide, puisqu'elle avait fait un tel vœu, *S. Augustin* ne la résout nulle part, d'une manière exacte, dans ses œuvres. Les théologiens pensent que *S. Joseph* a connu ce vœu et lui a donné son assentiment. La fin principale du mariage, d'après *S. Augustin*, est la « propagatio filiorum ». L'indissolubilité a son fondement dans le sacrement. Il est vrai que *S. Augustin*, en empruntant « sacramentum » à Eph., 5, 32, ne pense pas encore à notre notion stricte, mais l'entend dans le sens large de symbole, d'image de l'union du Christ avec son Église. Quand il compare le mariage avec le baptême et l'Ordre, c'est pour signaler son indissolubilité (De nuptiis, 10, 11 ; De bono conj., 24, 32). *S. Augustin* précisa ses idées dans la controverse avec Jovinien.

On ne doit pas dissimuler cependant que les Pères, dans leur insistance très forte sur la concupiscence, ont fait parfois dériver le mariage, de l'humanité tombée, de la chute originelle, et décrivent sa consommation en des termes vifs et réprobateurs ; ils le font surtout quand ils recommandent et défendent la virginité. C'est le cas particulièrement de *S. Jérôme* (Cont. Jovin. et Ep. 22, 20), qui se laisse même parfois entraîner à des

expressions outrées. S. Augustin, comme on le sait, ramène la concupiscence à la chute originelle et pense que le mariage a été institué ensuite « pour calmer la concupiscence ». Il croit qu'au paradis terrestre la génération se serait faite d'une autre manière (Tixeront, 2, 425 sq. ; S. Aug., Civ., 14, 22 sq. et surtout 26). Mais il considère que le mariage, en soi, a été institué dès le paradis terrestre par la création et le « croissez et multipliez ». Par contre, S. Grégoire de Nysse dit que le mariage n'a été institué qu'après le péché, pour consoler les hommes de la mort et pour y remédier (Hilt, 94 sq. ; *Krampf*, État originel d'après S. Grég. de Nys., 16-18). A ce sujet, S. Thomas écrit avec raison : « Mais ce sentiment n'est pas raisonnable. Car qui est naturel à l'homme n'est ni ôté ni ajouté à l'homme par le péché » (S. th., 1, 98, 2). La nature morale du mariage a été maintenue et affirmée par tous les Pères.

La *Scolastique* était sans doute d'accord pour reconnaître que le mariage est un sacrement, mais, dans l'explication précise de ce caractère sacramentel, les avis étaient assez divergents. Hugues, P. Lombard et d'autres scolastiques primitifs trouvaient ce caractère sacramentel dans l'indissolubilité. C'est l'indissolubilité, en effet, qui est l'image de l'union indissoluble du Christ avec son Église. D'après ces idées, le mariage est un *symbole* de l'union du Christ avec l'Église et, par suite, un sacrement au sens large du mot, mais non un moyen de grâce. S. Albert connaît une seconde opinion, d'après laquelle le mariage n'opère que négativement, en réglant et en calmant la concupiscence. Enfin S. Thomas met fin à l'incertitude et enseigne, en se référant à Eph., 5, 32 (ce mystère est grand), que le mariage est un sacrement et produit positivement la grâce, comme tout sacrement. Il dit, en s'appuyant sur le texte de S. Paul : « Étant donné que les sacrements opèrent ce qu'ils signifient, il est à croire que les époux reçoivent, par ce sacrement, la grâce par laquelle ils appartiennent à l'union du Christ et de l'Église » (Cf. Suppl., q. 42, a. 1). Il mentionne aussi les trois biens connus du mariage chrétien (C. Gent., 4, 78). La doctrine de S. Thomas, qui coïncide dans son contenu avec celle de S. Bonaventure et de Scot, bien que les arguments soient différents, a rallié presque tous les théologiens postérieurs.

Le mariage fondant un état sacramentel, les *actes* du mariage sont *bons* et même *méritoires*, dans la mesure où ils correspondent aux intentions du sacrement.

S. Paul écrit : « La femme sera sauvée en devenant mère, à condition de rester avec modestie dans la foi, la charité et la recherche de la sainteté » (1 Tim., 2, 15). Bien que ces actes soient des actes naturels sensuels, ils sont cependant élevés par les « biens du mariage » dans la sphère de ce qui est honnête et agréable à Dieu, si bien qu'ils sont intrinsèquement bons. Ces trois biens sont précisément : « proles, fides, sacramentum ». Si l'acte conserve ces trois biens il est, d'après S. Thomas, *méritoire* ; s'il les blesse en se limitant à la volupté sensuelle, c'est un péché *vénial* (c'est là une opinion empruntée par la Scolastique à S. Augustin et qui est aujourd'hui abandonnée). L'acte, avec une personne étrangère, est un péché *mortel* (Suppl., q. 41, a. 4).

Les protestants rabaissent d'ordinaire beaucoup le mariage au Moyen-Age, afin de pouvoir exalter, là encore, Luther comme « Réformateur ». Contre leurs exagérations, cf. Falk, *Le mariage à la fin du Moyen-Age* (1908) ; Gisar, *Luther*, 2, 481 sq. ; N. Paulus, « Katholik » (1902), 1, 327 sq. Ce qui est vrai, c'est que Luther parle souvent avec

enthousiasme du mariage ; c'est « une chose magnifiquement belle et délicieuse devant Dieu », « une œuvre de Dieu », « un commandement de Dieu » : il essaie de réparer par là les expressions naturalistes et grossières que lui a dictées sa concupiscence (Baranowski, 197). Luther, au dire des protestants, aurait relevé la femme. Or ses expressions témoignent de peu de respect envers les femmes en général et la sienne en particulier. Baranowski en donne des échantillons remarquables. En voici quelques-uns : La femme est un « demi-enfant ». On doit l'éduquer, comme il éduquait sa Kathe « à coup de gifles ». « La femme est un singulier animal... elle ne peut se contenir et se gouverner ». Cependant « matrix et partus réparent tous les défauts féminins ». « Fais-les seulement porter (enfanter), elles sont là pour cela » (P. 197). Le jugement du « moyen-âgeux » S. Thomas sur le mariage est tout de même essentiellement plus élevé.

Le Christ ayant élevé le mariage à la dignité de sacrement, il en résulte que tout *contrat matrimonial*, conclu entre des chrétiens, a un caractère sacramentel, est un *sacrement*. Contrat matrimonial et sacrement de mariage sont, il est vrai, deux notions différentes, mais ils sont en fait identiques. Si quelqu'un voulait ne conclure que le contrat matrimonial, sans recevoir le sacrement que le Christ y a uni, l'union matrimoniale serait invalide. C'est ce que les Papes Pie IX et Léon XIII ont déclaré officiellement contre des tentatives modernes de séparer le sacrement et le contrat. Cf. C. J. C., can. 1012 et « Casti connubii » de Pie XI.

Étant donné que le Christ a fait du mariage un sacrement, il est impossible pour les chrétiens, en raison de cette ordonnance *positive*, de conclure un autre mariage qu'un mariage sacramentel ; ils sont liés à la volonté du Seigneur. Celui-ci a uni, d'une manière inséparable, le contrat et le sacrement. Telle était aussi la manière de voir des scolastiques.

Aussi l'opinion de Melchior Cano est *insoutenable*. Il ne voyait dans le contrat que la matière du sacrement, à la manière des actes du pénitent dans la Pénitence ; à cette matière devrait s'ajouter la bénédiction du prêtre comme forme sacramentelle. Au contraire, le contrat est déjà, en soi, tout le sacrement. Adhérèrent à l'opinion de Melchior Cano, Sylvius, Estius, Tournely, etc. - Des théologiens et canonistes modernes, gallicans et josphistes, comme Marc-Antoine de Dominis, évêque de Spalatro, qui fut plus tard protestant, Launoy, Nuytz, séparaient encore davantage le contrat et le sacrement. D'après eux, contrat et sacrement n'avaient que des relations purement extérieures, le sacrement ou la bénédiction du prêtre s'ajoutant extérieurement au contrat. Cette théorie favorisait le mariage civil moderne. - La théorie de Vasquez et des théologiens de Wurzburg est également insoutenable ; d'après cette théorie, les deux éléments sans doute sont liés, mais le contrat conserve sa force *naturelle*, si les fiancés n'ont l'intention que de conclure un contrat, comme s'il était au pouvoir des fiancés de séparer à volonté le contrat et le sacrement. Pie IX protesta, à maintes reprises, comme l'avait déjà fait Pie VI, contre cette tentative de séparer ce que le Christ a uni (« le sacrement ne peut se séparer du lien conjugal » ; Denz., 1640 ; cf. 1766 et Trid. : Denz., 969). Cela a été répété par Léon XIII dans l'Encyclique « Arcanum divinæ » (Denz., 1854).

Le mariage entre une personne *chrétienne* et une personne *non baptisée* est, d'après quelques théologiens, sacramentel pour la partie chrétienne ; d'autres le nient. La première opinion paraît plus probable.

Si des époux *non chrétiens* se convertissent au christianisme, leur mariage devient par la réception du baptême un sacrement ; un renouvellement du consentement n'est pas nécessaire, il n'a jamais été exigé par l'Église.

Le mariage étant un contrat sacramentel, l'Église, comme « autorité publique », a aussi le droit d'établir des *conditions* pour sa réception, afin de protéger sa nature et sa sainteté. C'est pourquoi le Concile de Trente assigne expressément à l'Église le pouvoir d'établir des *empêchements de mariage* (S. 24, can. 3 et 4). L'examen de ces empêchements est du ressort du droit ecclésiastique. La législation civile entraîne certaines conséquences civiles du mariage.

Le jugement de Luther sur le mariage est douteux. Ce qui est certain, c'est que c'est pour lui une « chose mondaine » et non un sacrement. A part ce point, il reconnaît cependant son aspect religieux et il trouve, au sujet du mariage et des enfants qui en sont le fruit, des paroles belles et édifiantes. Il indique comme fin, suivant en cela la Scolastique : « proles, medicina (remedium concupiscentiæ) et adjutorium » (Baranowski, 169-177). - Quant aux *mariages secrets*, conclus sans l'autorité paternelle, il les condamne et les envoie au diable. Cependant il les recommande par ailleurs, surtout comme mariages de prêtres ; lui-même s'était marié secrètement avec une religieuse, Catherine de Bora. En soi, le mariage, « bien qu'il soit l'état le plus commun, est le plus noble : c'est par lui que tous les autres existent » (p. 45) ; il est cent fois plus élevé que l'état monastique. « Il a aussi la parole de Dieu pour lui » (p. 45). Quant au célibat, il l'appelle une « peste ». Cependant il n'a pas combattu la virginité en soi (Cf. plus loin p. 496). Son appréciation de la concupiscence dans l'humanité, surtout dans l'homme, est très réaliste et très sombre. La concupiscence est irrésistible (p. 49-74). « On doit combattre les tentations avec des jeunes filles et des femmes » (P. 46). Le mariage est une loi naturelle, comme manger, boire et dormir (P. 57). « Tout le monde doit, à cause de cette nécessité, entrer dans le mariage, si on veut vivre avec une bonne conscience et marcher avec Dieu » (P. 60). *Trois* éléments entrent dans la doctrine de Luther sur le mariage : 1° La prédominance de l'instinct sexuel ; 2° La supériorité du mariage sur le célibat d'état (mais non sans doute sur la virginité considérée comme charisme) ; 3° Le mariage est une institution divine (dans la création), le célibat est une institution ecclésiastique (P. 83 sq.). Cf. encore R. Seeberg, *Les idées de Luther sur la vie sexuelle dans le mariage* (1925) (Annuaire de la société Luther).

Les *théoriciens de l'évolution darwiniste* font naturellement dériver le mariage de l'instinct sexuel et le font évoluer continuellement vers des formes plus élevées. Ils citent comme étapes : 1° Le mariage de promiscuité (« promiscuité » animale, « communauté des femmes », « hétéaïsme »). « Les hommes sont comparables à une harde de cerfs qui se groupent entre eux par couples ». Le « matriarcat » se rattacherait à cette étape, parce qu'on ne pouvait établir la descendance que par la mère ; 2° La monogamie ; elle conduisit au mariage par rapt, plus tard au mariage par achat ; 3° Le mariage civilisé ou par consentement. Le mariage par rapt aurait été la première forme de l'exogamie, à la différence de l'endogamie primitive, quand on s'en tenait à la promiscuité à l'intérieur de son propre clan. Le mariage de promiscuité est une hypothèse indémontrable.

Dans l'Ancien Testament, comme dans l'antiquité en général, on ne rencontre, à côté du mariage par achat qui a peut-être eu lieu (Gen., 29, 18-29 ; cf. 31, 15), que le mariage par

consentement, comme mariage normal (Eberharter, Le droit matrimonial et familial des Hébreux). L'antique coutume du mariage par achat est énergiquement contestée par Neubauer pour Israël. Il donne, dans son savant ouvrage, l'aperçu suivant sur le droit matrimonial juif : « Les précisions légales sur les formalités antérieures à la conclusion d'un mariage font entièrement défaut, comme on le sait, dans les sources bibliques » (P. 1). Par contre, d'après la Mischna Kidouschin du Talmud, « la femme est acquise en mariage de trois manières : au moyen de l'argent (ce n'était cependant pas un achat, mais une dot), par document (contrat) et par concubitus ». La femme devient *libre* par le billet de répudiation ou la mort du mari. « La femme tenue au devoir de lévirat est acquise par concubitus et elle est libre quand le lévir ôte son soulier (cf. Ruth, 4, 7) ou bien meurt » (p. 6).

§ 207. Ministre, sujet, signe sensible et effets

Les ministres du sacrement de mariage sont les deux époux qui concluent mutuellement le contrat matrimonial. La bénédiction du prêtre n'est qu'un sacramental.

Il n'y a pas de décision ecclésiastique ; mais les scolastiques, aussi bien que les théologiens postérieurs, enseignent en général cette doctrine et Benoît XIV lui attribue la plus grande probabilité. C. J. C. : « C'est le consentement des parties, personnes capables en droit, légitimement manifesté qui fait le mariage ; il ne peut y être suppléé par aucune puissance humaine » (Can. 1081).

L'Écriture ne donne pas d'indications sur la conclusion du mariage. Le Christ n'a rien ordonné de nouveau à ce sujet ; il juge le mariage tel qu'il se faisait en son temps, par le contrat de mariage habituel. Les Apôtres, eux non plus, n'ont pas changé cette forme traditionnelle du mariage.

Les *Pères* signalent sans doute et exigent la bénédiction ecclésiastique ou la participation de l'Église, mais rien ne fait supposer qu'ils aient vu, dans cette *bénédiction*, la forme nécessaire de la conclusion du mariage. Il semble qu'on voulait par là maintenir la discipline chrétienne et contrôler avec précision l'état de la communauté chrétienne. Nulle part, les *Pères* ne refusent la validité aux mariages clandestins.

La *Scolastique* se place au même point de vue. S. Thomas considère la bénédiction du prêtre comme un sacramental. Le mariage est conclu par le consentement mutuel (Suppl., q. 45, a. 5). S. Bonaventure juge de même (Brevil. P. 6, c. 13). Cette conception est d'autant plus remarquable chez les scolastiques que ce sont précisément eux qui donnent une grande valeur à l'action du prêtre dans les sacrements. Eugène IV répète cette doctrine dans son instruction pastorale pour les Arméniens. « La cause efficiente du mariage est régulièrement le consentement mutuel exprimé de vive voix par des paroles » (Denz., 702). Le Concile de *Trente* suppose cette doctrine, quand il ne conteste pas la validité des mariages clandestins, bien qu'il ordonne de conclure le mariage devant le curé et deux témoins. « Certes on ne doit pas douter que les mariages clandestins, qui se sont faits avec libre consentement des contractants, sont des mariages valides et véritables, tant que l'Église ne les a pas rendus invalides » (De reform. matrim., c. 1). Pie X lui-même, par son décret sur le mariage (Constitution « *Provida* » du 18 janvier 1906), exige la forme

tridentine (Denz., 1991) ; mais, en l'absence prolongée d'un prêtre, le mariage peut être conclu valablement et licitement devant deux laïcs comme témoins (Denz., 2069). D'après la pratique de l'Église, un mariage conclu invalablement peut être parfois revalidé par un simple renouvellement privé du consentement et non par une bénédiction ecclésiastique. L'assistance du curé n'est donc que l'assistance d'un témoin et non une fonction ministérielle. Elle opère la publicité nécessaire du mariage, mais non le sacrement.

L'opinion *divergente* de Melchior Cano et des théologiens de cour, gallicans ou josphistes, qui considérait le prêtre comme le ministre du mariage, a déjà été examinée. Elle eut autrefois beaucoup de partisans et même Benoît XIV avant qu'il ne fût pape. C'est à peine si elle a aujourd'hui des partisans. Les Grecs considèrent, eux aussi, le prêtre comme le ministre du mariage.

Le sacrement de mariage est reçu par tous ceux qui sont baptisés et n'ont pas d'empêchement dirimant.

L'exigence du caractère baptismal va de soi : sans le baptême, on ne peut recevoir aucun sacrement. L'absence d'empêchements dirimants va également de soi, car ces empêchements ne permettent pas au mariage d'exister. Alors que les empêchements prohibants (*impedimenta impedientia*) rendent le mariage illicite, les empêchements dirimants (*imped. dirimentia*) le rendent invalide.

Les Pères connaissent déjà ces empêchements, particulièrement celui de la différence de religion (Tertull., *Ad uxor.*, 2, 3 sq. ; S. Ambr., *Ep.* 19, 7 ; S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, 1, 10 ; S. Augustin, *De fide et oper.*, 19, 38). Dans ces mariages, les Pères ne trouvent pas l'image de l'union du Christ avec son Église, mais plutôt une prostitution des membres du Christ aux païens et une profanation du temple de Dieu. A la différence de religion s'ajoutèrent plus tard d'autres empêchements, surtout ceux qui proviennent de la parenté spirituelle, de la parenté de sang et de l'affinité. Les Grecs, eux aussi, ont ces empêchements et les étendent même jusqu'au septième et au huitième degré (Lubeck, *Les Églises chrétiennes d'Orient* [1911], 171). S. Thomas et S. Bonaventure connaissent déjà presque tous les empêchements en vigueur aujourd'hui. Le Concile de Trente en ajouta deux nouveaux (*raptus*, *clandestinitas*). Le nouveau C. J. C. apporta quelques modifications (can. 1067 sq.). Cf. le droit matrimonial.

En plus du baptême et de l'absence d'empêchements, il faut encore, pour la réception valide, l'*intention*. Elle est d'autant plus nécessaire que le mariage est conclu sous la forme d'un contrat, lequel, de sa nature, doit être libre et conscient. On a déjà dit que l'intention matrimoniale doit porter aussi bien sur le sacrement que sur le contrat, car les deux sont inséparables.

Pour la réception digne et salutaire du mariage, il faut l'état de grâce.

Il faut que cet état de grâce, au cas où il n'existerait pas, soit recouvré, soit par la contrition parfaite, soit par la réception du sacrement de Pénitence. Bien que la réception de la Pénitence ne soit *prescrite* par l'Église que pour l'Eucharistie, le nouveau C. J. C. a cependant ordonné (can. 1033) : « Que le curé... les exhorte (les fiancés) à confesser

soigneusement leurs péchés et à recevoir pieusement la sainte communion avant la célébration du mariage ». Cf. aussi le Concile de Trente, S. 24, de reform. matrim., c. 1.

Pour la réception licite du sacrement de mariage, il faut aussi l'exemption d'empêchements prohibants. Si le mariage a été conclu malgré ces empêchements, il est valide, mais l'effet sacramental de grâce n'a pu se produire à cause de l'obex causé par le péché grave commis au moment de la conclusion.

Le signe sensible, ou la matière et la forme du sacrement de mariage, est constitué par le don réciproque du consentement matrimonial. Or on interprète les paroles qui expriment ce consentement, en tant qu'elles contiennent l'offre du don à l'autre partie, comme la matière et, en tant qu'elles contiennent l'acceptation de cette offre, comme la forme.

Une matière proprement dite n'existe pas plus dans le mariage que dans la Pénitence. Les corps des contractants (*jus in corpus alterius*) ne constituent pas intérieurement le contrat lui-même : ils en sont plutôt l'objet (*materia circa quam*). Le contrat est plutôt formellement conclu par ce fait que les deux parties expriment extérieurement leur consentement. C'est là que se trouve, dans le sacrement de mariage, la totalité du signe sensible. On y distingue ensuite, artificiellement et analogiquement, un double élément : un déterminable et un déterminant, ou bien une offre et une acceptation du droit sur le corps de l'un à l'autre.

Les théologiens cités plus haut, qui considèrent le prêtre comme le ministre du sacrement de mariage, entendent le contrat comme la matière et les paroles de bénédiction comme la forme qui scelle et confirme le contrat. On a déjà dit que cette conception est insoutenable. Ces théologiens donnent comme argument les paroles " « Ego vos conjungo » ; mais remarquons qu'elles ne se trouvent pas dans les anciens rituels et que le Concile de Trente laisse leur usage facultatif et permet d'autres formules semblables telles qu'elles sont usitées dans les diocèses particuliers (S. 24, de ref. matrimon., c. 1). L'Église n'aurait jamais fait cela si elle avait considéré ces paroles comme la forme sacramentelle.

Les effets du sacrement de mariage consistent dans la formation du lien matrimonial, dans l'augmentation de la grâce sanctifiante (*gratia secunda*) et dans le droit à toutes les grâces actuelles qui sont nécessaires pour mener une vie conjugale chrétienne (Cf. C. J. C. can. 1110).

Le Concile de *Trente* frappe d'anathème quiconque affirme « que le mariage ne communique pas de grâce » (S. 24, can. 1). D'après la doctrine sacramentaire générale du Concile, il faut entendre par cette expression la grâce sanctifiante. Le mariage est un sacrement des vivants, parce qu'il est un symbole de l'union du Christ avec son Église. Quand le sacrement est reçu consciemment (*mala fide*) dans l'état de péché mortel, il est reçu valablement si toutes les autres conditions existent ; mais il l'est illicitement. La grâce revit lorsque, plus tard, l'obex est enlevé (Cf. ci-dessus p. 261). Si le mariage est reçu inconsciemment (*bona fide*) en état de péché mortel, il opère « per accidens », avec l'attrition, la justification première. Remarquons encore qu'un des conjoints peut recevoir le sacrement dignement alors que l'autre le reçoit indignement ; mais il est impossible qu'un conjoint le reçoive valablement alors que l'autre le recevrait invalidement. C'est que,

dans le premier cas, il s'agit de la grâce *personnelle* et, dans le second, du lien *réciroque* du mariage.

La *grâce sacramentelle* du mariage consiste dans le droit, concédé par Dieu, à toutes les grâces actuelles qui sont nécessaires aux deux époux, personnellement et conjointement, tant pour mener en commun une vie chrétienne que pour remplir les devoirs spéciaux de l'homme et de la femme, du père et de la mère. S. Paul rappelle l'effet négatif de la modération de la concupiscence : « Pour éviter l'impudicité, que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari » (1 Cor., 7, 2 ; cf. 1 Thess., 4, 4-5).

Le Concile de *Trente* mentionne encore, comme opérés par le sacrement, le perfectionnement de l'amour naturel et le renforcement de l'unité indissoluble, par lesquels les époux sont sanctifiés, de même que le lien qui unit le Christ et son Église est un lien de charité et de sainteté. Il signale aussi la parole de S. Paul concernant le « grand sacrement » et appelle le mariage « venerabile sacramentum ». Il surpasse toutes les antiques unions conjugales à cause de la grâce qu'il opère et doit être, à bon droit, compté parmi les sacrements de la Loi nouvelle. Le Concile n'entre pas dans les détails (S. 24, de reform. matrim., c. 1).

Le *Catéchisme romain* expose, lui aussi, ces déclarations du Concile et en conclut que l'effet de la grâce de ce sacrement, c'est que les époux se contentent de leur possession réciproque, repoussent les désirs illicites portant sur d'autres personnes et mènent une vie conjugale honnête et sans tache (P. 2, q. 8, c. 17).

La virginité. Bien que le mariage soit un sacrement et que la virginité n'en soit pas un, le Concile a cependant défini la supériorité de la virginité sur le mariage : « Si quelqu'un dit que l'état de mariage est préférable à l'état de virginité ou de célibat et qu'il n'est pas meilleur et plus avantageux de demeurer dans la virginité ou le célibat que d'être dans les liens du mariage, qu'il soit anathème » (S. 24, can. 10).

La doctrine du Concile s'appuie sur des paroles non douteuses et claires du Christ et des Apôtres. Le Christ parle de ceux qui, pour le royaume des cieux, s'abstiennent du mariage et place ainsi la virginité au-dessus du mariage. Si le mariage, dans son essence, est fondé sur la nature humaine générale, la virginité est fondée sur un don particulier de Dieu ; c'est pourquoi il faut s'éprouver sérieusement avant de choisir la virginité : « Que celui qui peut comprendre comprenne » (Math., 19, 10-12). Mais la récompense de la virginité sera une récompense au centuple (Math., 19, 29).

Que S. Paul place la virginité au-dessus du mariage, la chose ne peut pas être contestée, tellement le témoignage est clair. Les protestants objectifs le concèdent d'ailleurs (REPT., 13, 215 sq. et 5, 190 sq. ; Weiss, Christianisme primitif). S. Paul écrit avec netteté : « Ainsi celui qui marie sa fille fait bien et celui qui ne la marie pas fait mieux... Elle est plus heureuse néanmoins si elle demeure comme elle est, d'après mon conseil ; je pense que j'ai moi aussi l'Esprit de Dieu » (1 Cor., 7, 38 et 40 ; cf. 7, 26 ; 7, 36 : si elle se marie, elle ne pèche pas). On ne peut pas nier non plus que S. Paul lui-même (malgré 1 Cor., 9, 5) était vierge (1 Cor., 7, 7).

Il y avait déjà, au temps des Apôtres, un *état* particulier de virginité (Apoc., 14, 4 ; Act. Ap., 21, 9) ; de même qu'il y avait une classe spéciale de veuves, c.-à-d. de femmes « qui

sont vraiment veuves » (1 Cor., 7, 8 ; 1 Tim., 5, 1-16) ; on avait même recommandé l'abstinence *conjugale* (1 Cor., 7, 4-6). Pastor Herm. Vis., 2, 3, 1 ; S. Augustin, De bono conj., 12 ; De nupt. et conc., 12 ; S. Jérôme, Ep. 58, 6 ad Paul ; Ep. 71, 7 ad Luc, etc., contiennent des recommandations semblables. Au 13^{ème} siècle, on trouve attesté un mariage spécial, le « mariage virginal » (K. H. Lex. [Lex. eccl.], 2, 242). Les vierges demeuraient, au début, dans la maison paternelle ; elles demeurèrent plus tard dans une maison affectée aux vierges (Athan. Vita Antonii, 3), où elles suivaient des règles spéciales (H. Koch, Virgines Christi, dans TU. 31, 2, 1907).

Cependant, le *motif* de la continence ascétique n'est nulle part, ni dans la Bible ni chez les Pères, un motif manichéen. Le mariage n'est pas quelque chose de mal, mais quelque chose de bon (1 Cor., 7, 38 ; 1 Tim., 5, 14). S. Paul met en garde contre ceux « qui défendent de se marier » (1 Tim., 4, 3). Seulement la virginité possède un charisme que n'a pas le mariage. L'Église s'est toujours opposée aux contempteurs du mariage, comme aussi aux contempteurs de la virginité (Jovinien, Helvidius, Bonose, les protestants). Sur la virginité reposent non seulement l'état religieux et l'état sacerdotal, mais une grande part de la vie ecclésiastique en général.

L'opinion de *Luther* sur la virginité ne doit pas être confondue avec son aversion pour l'état de célibat, contre lequel il a fulminé jusqu'à sa mort. Il est vrai qu'alors les scandales ne manquaient pas dans cet état ; la vie de Luther lui-même en est une preuve, ainsi que son succès parmi la « moinerie » en rupture de ban. Au début, il plaçait la virginité *au-dessus* du mariage, il les mit ensuite sur *le même pied* et finalement il plaça le mariage au-dessus de la virginité. Néanmoins, dans un certain sens, « il a eu des sentiments de moine jusqu'à la fin », car « en 1540, il louait encore la virginité, en tant qu'elle vient du ciel comme un joyau d'or, comme une parure précieuse » (Baranowski, 35 sq.).

§ 208. Les propriétés du mariage

THÈSE. D'après l'ordonnance divine, le mariage chrétien ne peut exister qu'entre un seul homme et une seule femme. De foi.

Explication. L'unité du mariage s'oppose à la polygamie, qui consiste à avoir plusieurs femmes et à la polyandrie, qui consiste à avoir plusieurs maris. La polygamie peut être *simultanée* ou *successive*. La polygamie simultanée a été réprouvée par le Concile de Trente : « Si quelqu'un dit qu'il est permis aux chrétiens d'avoir plusieurs femmes et que cela n'est défendu par aucune loi divine, qu'il soit anathème » (S. 24, can. 2 : Denz., 972). Par contre, la polygamie successive, c.-à-d. des mariages répétés après la mort d'un conjoint, n'est pas interdite par l'Église. Seuls quelques rigoristes, surtout dans l'Église grecque, ont voulu, après les montanistes et les novatiens, prohiber la polygamie successive. Le Concile de Trente a voulu atteindre l'affirmation de Luther qui prétendait que la polygamie simultanée n'avait pas été interdite par une loi *divine*.

Preuve. Le mariage primitif, fondé par Dieu lui-même, était un mariage monogamique. Les deux époux doivent tellement constituer une unité qu'ils sont formés d'une seule chair et doivent désormais être dans une seule chair et devenir la source unique de la vie pour le genre humain (Gen., 2, 24 ; 1, 28). *Jésus* se reporte à cette forme primitive du mariage et

ordonne l'unité du mariage futur, parce que Dieu a uni le premier homme et la première femme dans le mariage monogamique : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront tous les deux une seule chair ; ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair » (Math., 19, 5 sq.).

S. Paul suppose toujours le mariage unique quand il parle du mariage. D'après lui, il y a entre les deux époux une « loi » (νόμος) ou un contrat, qui les lie, aussi longtemps que les deux parties sont en vie ; si l'un des deux conjoints meurt, l'autre est libre de cette loi et peut, s'il le veut, se marier avec un autre (Rom., 7, 2, 3). « Pour éviter l'impudicité, que chaque homme ait sa femme et que chaque femme ait son mari (1 Cor., 7, 2 ; cf. 7, 10). La célèbre comparaison entre le mariage et l'union du Christ avec son Église est basée sur l'unité du mariage (Eph., 5, 21-33).

La *polyandrie* est encore plus opposée à la forme primitive du mariage et, d'une manière générale, à son essence, que la polygamie. En effet, si la polygamie est inconciliable avec l'idée de la famille et avec la réalisation de l'idéal complet du mariage, elle peut cependant assurer la fin principale du mariage, qui est la propagation du genre humain, et c'est pourquoi elle fut tolérée dans l'Ancien Testament et même usitée dans la vie des Patriarches. Par contre, la polyandrie est antinaturelle et s'oppose à la fin principale du mariage, la postérité.

La *polygamie* a régné dans tout l'Ancien Testament à partir de Lamech (Gen., 4, 19). Les Patriarches étaient polygames : Abraham (Gen., 16, 3), Isaac (Gen., 24, 3, 7, 51, 67 ; 28, 9), Jacob (Gen., 29, 23, 28 ; 30, 4, 9) ; Moïse tient compte de la polygamie (Deut., 21, 15 sq. ; cf. cependant Lévi., 21, 13 sq.) ; Gédéon (Jug., 8, 30 ; les Juges avaient parfois 30, 40, 70 fils et filles), Elcana (1 Rois, 1, 2), Saül (1 Rois, 14, 50 ; 2 Rois, 3, 7 ; 21, 8), David (1 Rois, 18, 27 ; 25, 39 sq., 43 ; 2 Rois, 3, 2-5 ; 5, 13 ; 1 Chron., 3, 9), Joas (2 Chron., 24, 3) ; Salomon avait un harem (1 Rois, 9, 16 ; 11, 1-3), Roboam (2 Chron., 11, 21), Abias (2 Chron., 13, 21). Jérémie suppose la polygamie comme licite (Jér., 29, 6). Dœller dit brièvement : « Chez les Hébreux, la polygamie passait pour une coutume légitimement établie » (La femme dans l'A. T., 20). Il se fait une certaine évolution vers la monogamie après l'exil. Mais c'est le Christ qui, le premier, rétablit l'idéal exprimé dans Gen., 2, 24. Cette polygamie a assez souvent embarrassé les Pères. S. Augustin adopte une solution un peu facile ; il estime qu'en ce temps la polygamie était la coutume et, par conséquent, n'était pas un péché, mais que maintenant ce n'est plus la coutume et, par suite, c'est un péché (C. Faust., 22, 47). Mais la question est justement de savoir comment elle a *pu* être une *coutume* et une coutume *licite*. On ne peut répondre à cette question qu'en se rapportant à l'état inférieur de moralité dans l'Ancien Testament. Cette morale est justement encore hypochrétienne, elle n'est pas encore chrétienne. Dieu « tolérait » la polygamie, comme bien d'autres choses (Rom., 3, 25). C'est pourquoi Luther n'avait pas le droit d'en appeler à l'Ancien Testament et à l'exemple des Patriarches pour autoriser le double mariage de Philippe de Hesse.

Quand la pédagogie libérale propose de supprimer, dans la *Bible des écoles*, certaines parties de la Bible et notamment l'histoire des Patriarches, elle oublie tout ce que ces récits contiennent de précieux dans d'autres endroits ; elle devrait bien songer aussi que

l'Église catholique a bien raison de ne pas mettre la Bible *entière* entre les mains des enfants. Au reste, on devrait signaler en passant, à l'école, que le Christ lui-même s'est délibérément élevé au-dessus du point de vue de la morale de l'Ancien Testament : Il a été dit aux anciens - moi je vous dis. Nous n'avons dans l'Ancien Testament qu'une morale commençante, et non une morale achevée ; une vie de foi en germe, non une vie de foi dans sa maturité. « Je suis le chemin, la vérité, la vie » (Jean, 14, 6). Voilà ce que peut et doit déjà savoir même la jeunesse pour être armée contre les objections futures de la libre pensée et du libéralisme.

La polygamie successive, par contre, est permise ; elle n'est interdite ni par une loi divine ni par une loi ecclésiastique (Cf. 1 Cor., 7, 8, 9, 39, 40 ; Rom., 7, 2, 3 ; 1 Tim., 5, 14 sq.). Cependant l'ancienne Église ne voyait pas d'un bon œil les secondes noces. Elle n'admettait pas les bigames successifs aux Ordres (Tit., 1, 6) ; elle les frappait souvent de peines canoniques, leur enlevait les subsides des pauvres, leur refusait comme cela se fait encore aujourd'hui la Bénédiction ecclésiastique. Athénagore écrit, vers 177, que les chrétiens doivent ou bien ne pas se marier du tout ou ne se marier qu'une fois, « car le second mariage est un adultère honorable ». Il s'appuie sur Matth., 19, 9. G. Zhisman, *Le droit matrimonial en Orient* (1874). En Occident, on se montre plus clément qu'en Orient, où l'on recourait même parfois à l'excommunication (S. Jérôme, Ep. 123, 17 sq. : M. 22, 499 ; S. Basile, Ad Amph., 4 : M. 32, 674). On n'alla cependant pas jusqu'à déclarer invalide le second mariage. S. Augustin, qui permet pourtant tout remariage, ne veut pas ordonner des bigames successifs (De bono conj., 21). Anselme de Lucques (+ 1073) écrit : « Que personne ne prenne plus de deux femmes, parce qu'une troisième est superflue » (*Thaner*, Collect. can., 1915, 2, 484). Aujourd'hui encore, dans l'Église grecque, celui qui conclut un second mariage est privé de la communion pendant deux ans ; s'il contracte un troisième mariage, il en est privé pendant cinq ans (Maltzew, 288 sq.).

THÈSE. Le mariage des chrétiens est, à cause de son caractère sacramentel, indissoluble dans son lien ; l'adultère même d'un des époux ne dissout pas le mariage. 1^{re} prop. : De foi ; 2^e : Fidei proxima.

Explication. Le Concile de Trente a défini : « Si quelqu'un dit que, pour cause d'hérésie, de cohabitation pénible, d'éloignement intentionnel d'un conjoint, le lien du mariage peut être dissous, qu'il soit anathème » (S. 24, can. 5 : Denz., 975). Ce canon était dirigé contre les protestants qui admettaient la possibilité de dissoudre le lien du mariage pour diverses raisons. Un autre canon atteignit les Grecs, qui considéraient que le mariage pouvait être dissous en cas d'adultère. Mais, comme leur opinion s'appuyait sur une tradition estimable, comme, d'autre part, la République de Venise, en considération de ses sujets grecs, demandait une rédaction mitigée de la définition, le Concile se contenta de déclarer que la conception latine n'est pas erronée. Il déclare anathème celui qui dit que l'Église se *trompe* quand elle a enseigné et enseigne que, d'après la doctrine de l'Évangile et des Apôtres, le lien du mariage ne peut pas être dissous à cause de l'adultère d'un des époux, quand elle enseigne qu'aucun des deux, pas même celui qui est innocent, qui n'a pas donné occasion à l'adultère, ne peut contracter mariage du vivant de l'autre époux, et que lui-même celui qui après avoir renvoyé l'adultère, se marie avec un autre est adultère » (S. 24, can. 7 : Denz., 977).

Preuve. L'*indissolubilité* du mariage se confond objectivement avec son unité. C'est pourquoi les témoignages apportés en faveur de l'unité prouvent aussi l'indissolubilité. Dans le Sermon sur la montagne, le Christ enseigne l'unité et l'indissolubilité, en défendant strictement même de penser à l'époux d'autrui (Math., 5, 27 sq.). Quand on lui soumet la question du divorce, il répond que Moïse a accordé la lettre de répudiation « à cause de la dureté de vos cœurs ». Il rappelle ensuite la création et la parole d'Adam sur l'attachement de l'homme à sa femme et il conclut d'une manière tout à fait générale : « Ainsi donc ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer » (Marc, 10, 2-12).

A une question postérieure des disciples il répond : « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère par rapport à la première, et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle se rend adultère » (Marc, 10, 11, 12). Les deux sexes sont donc jugés de la même manière, il n'y a pas de privilège pour l'homme.

Dans S. Luc, il est dit brièvement : « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère et quiconque épouse la femme renvoyée par son mari commet un adultère » (16, 18). Il résulte de la seconde phrase que le premier lien matrimonial persiste, autrement celui qui épouse la femme renvoyée ne pourrait pas commettre d'adultère. Au sujet de S. Mathieu, voir ci-dessous.

S. Paul se réfère au « Seigneur » et non à lui-même, quand il dit : « Que la femme ne se sépare pas de l'homme : mais si elle s'en sépare qu'elle reste sans se remarier, ou qu'elle se réconcilie avec son mari : pareillement, que le mari ne se sépare pas de sa femme ». Après la mort du mari, la femme peut se remarier, si elle le veut (1 Cor., 7, 10 sq., 39 ;cf. Rom., 7, 2 sq.).

L'adultère, exception chez S. Mathieu. D'après S. Marc et S. Luc, comme d'après S. Paul, toute tentative de dissolution du mariage est impossible ; cette tentative est coupable, que ce soit de la part de l'homme ou de la part de la femme. Il y a une difficulté chez S. Mathieu, qui, par deux fois, semble rapporter un cas d'exception. D'après lui, le Christ dit : « Quiconque renvoie sa femme, hors le cas d'impudicité, la rend adultère, et quiconque épouse la femme renvoyée, commet l'adultère » (Math., 5, 31 sq.). « Quiconque renvoie sa femme, si ce n'est pour impudicité, et en épouse une autre, commet un adultère et celui qui épouse une femme renvoyée commet un adultère » (Math., 19, 9).

Les *Greco*s, en général, et quelques Latins, voient, dans l'adultère, une raison de divorce et permettent le nouveau mariage. C'est ce que pensent Tertullien et Lactance. S. Basile considère personnellement le nouveau mariage comme illicite ; il le tolère cependant, d'après l'usage d'alors, pour l'homme innocent. S. Cyrille d'Alexandrie estime que, par l'adultère, le mariage est complètement rompu. S. Jean Chrysostome réserve son opinion, il penche cependant vers l'opinion grecque ; c'est le cas aussi de Théodoret de Cyrus, de Victor d'Antioche et, plus tard, des Grecs du 11^{ème} siècle (Théophylacte) et du 12^{ème} siècle (Euthymius Zigabenus).

Par contre, le nouveau mariage est interdit et, semble-t-il, l'indissolubilité absolue est enseignée déjà par Hermas, les Apologistes, S. Cyprien et Novatien ; la chose est certaine pour Clément d'Alex. et Origène, Epiphane, S. Grégoire de Naz., les Conciles d'Elvire (306) et d'Arles (314), S. Hilaire de Poitiers, S. Ambroise, l'Ambrosiastre, S. Innocent 1^{er}, S.

Jérôme, S. Augustin. Par contre, des conciles postérieurs se montrèrent plus larges. De même, depuis l'époque de S. Bède jusqu'à la Scolastique, on hésita sur cette question. Mais P. Lombard, S. Albert, S. Thomas, S. Bonaventure, ne se contentent pas de défendre l'antique tradition latine, mais encore ils la justifient par l'exégèse. Ils rapportent la proposition restrictive à la première partie du verset seulement (à renvoyer) et non à la seconde (et en épouser une autre) ; par conséquent, il est permis, pour cause d'adultère, de *renvoyer* sa femme, mais non d'en *épouser* une autre. Il est vrai qu'à cette interprétation s'oppose le fait que les Juifs auraient dû entendre les paroles du Christ au sens d'un divorce réel, car une simple séparation externe leur était inconnue ; en outre, d'après cette interprétation, l'adultère serait l'unique motif de la séparation des époux, ce qui est contraire au Concile de Trente, lequel admet « plusieurs » motifs de séparation. (Can. 8).

Aussi on a cherché, au 19^{ème} siècle, d'autres explications. On entend πορνεία d'une impudicité antérieure au mariage : ce qui, d'après la loi juive, empêchait radicalement la conclusion du mariage ; ou bien on admet la séparation *complète*, mais on rapporte ce texte aux *Juifs* seuls et on soutient que le Seigneur ne parle pas du tout du mariage chrétien ; ou bien on affirme que le Christ aurait pris une attitude purement *négative* et interdit tout renvoi de la femme, n'exceptant que le cas d'adultère, mais il n'aurait rien dit positivement sur ce qui doit se faire dans ce cas (S. Augustin) ; ou bien on pense au privilège paulin et on prend πορνεία au sens de paganisme ; on affirme alors que le mariage *chrétien*, sans doute est indissoluble, mais que ce n'est pas le cas du mariage *non chrétien* ; ou bien on entend par πορνεία, un concubinage illégitime, qui, en tant qu'union impudique, *doit* toujours être rompu, alors qu'un véritable mariage ne doit *jamaïs* être dissous ; ou bien on voit dans le cas de la πορνεία, non pas une proposition exclusive, mais une incise qui renforce le sens (εἰ μή - pas même dans le cas de l'adultère ; c'est déjà l'interprétation d'Innocent III, de Salmeron) ; ou bien on voit dans l'exception une interpolation postérieure et on dit que Jésus a purement et simplement, comme dans Marc et Luc, interdit *toute* séparation (néo-protestants). A cette interprétation, *Ott* en a récemment ajouté une dernière qui aboutit à une conclusion semblable. Jésus, dit-il, parlait aux *Juifs* ; or *ceux-ci* devaient voir, dans les paroles du Christ, une explication de Deut., 24, 1, d'après lequel l'homme peut renvoyer sa femme s'il a trouvé en elle quelque chose de déshonorant (Ervath dabar). Au temps du Christ, la plupart des Rabbis entendaient Ervath dabar au sens de *toute espèce* de déshonneur, comme le faisait Hillel (ils mettaient l'accent sur dabar, à la différence de Schammaï et de ses partisans, qui l'entendaient uniquement de l'impudicité et mettaient l'accent sur ervath). Les uns et les autres admettaient le divorce dans le cas d'ervath dabar entendu dans leur sens, mais dans ce cas *seulement*. Or Jésus a voulu, dans une antithèse formelle avec la loi juive, établir une loi morale *plus élevée* et interdire *tout* divorce, même en raison de l'ervath dabar qu'il fallait bien mentionner spécialement. « Il vous a été dit : Quiconque renvoie sa femme (à cause de l'ervath dabar), qu'il lui donne une lettre de répudiation. *Mais moi* je vous dis : Quiconque, sans qu'il soit *aucunement question* d'ervath dabar (ou en admettant même qu'il y ait ervath dabar) renvoie sa femme commet un adultère et celui qui épouse une femme renvoyée commet un adultère ».

Les Pères. Il semble que, dans les trois premiers siècles, le divorce fut rare chez les chrétiens. Mais, avec les conversions en masse, ce fléau pénétra aussi dans l'Église. S. Augustin admet, au commencement, une excuse pour l'époux innocent, mais, plus tard, il interdit aux deux époux, même à l'époux innocent, le nouveau mariage (De adult. conj., 1 sq.) et s'appuie sur l'enseignement de Jésus.

L'opinion de *Luther* sur le divorce était large. Dès 1520 environ, il considère l'adultère comme un motif de divorce. D'autres motifs s'ajoutèrent peu à peu, l'abandon malveillant, la colère, l'incompatibilité, le danger pour la vie, l'incontinence, l'impuissance, le refus du debitum, la maladie grave, l'accord mutuel (Baranowski, 115-131).

Mais, même dans l'Église du *Moyen-Age*, la situation n'était pas très belle par rapport au divorce. Finke appelle les divorces par lesquels les princes rompaient d'eux-mêmes leur mariage, « l'un des plus vilains chapitres de la politique du Moyen-Age ». Il rappelle les cas de Charlemagne, de Frédéric Barberousse, etc., et conclut : « Des princes de l'Église (évêques), ainsi que des laïcs, dépourvus d'énergie, ont donné leur adhésion aux désirs des rois » (p. 59). A Rome, vivait toute une foule de ces femmes renvoyées. La cause de ces divorces était souvent la coutume déplorable des « mariages d'enfants » (p. 64) conclus souvent et dissous sans dispense.

Le *privilege paulin* permet, quand, dans un mariage d'infidèles, l'un des époux se convertit au christianisme et que l'autre ne veut pas continuer à vivre pacifiquement dans le mariage, à l'époux chrétien de se séparer de l'époux infidèle (1 Cor., 7, 10-15) et de contracter un nouveau mariage sacramentel.

Cependant la dissolution du lien ne se fait pas par la réception du baptême, car le baptême ne dissout *jamaïs* les mariages, mais remet les péchés, dit Innocent III (Denz., 407). Or si l'époux païen veut continuer à vivre pacifiquement dans le mariage, S. Paul conseille ou ordonne (?) que l'autre époux reste avec lui. Alors même qu'il s'agirait d'un ordre, la plupart des théologiens jugent cependant que, dans le cas où la partie chrétienne se sépare, elle peut contracter un nouveau mariage. Ce *privilege paulin* est de droit divin. D'après *Læhr* (Études sur le droit missionnaire), les missionnaires ont la « faculté matrimoniale » de permettre aux païens convertis et baptisés, au cas où ils ont *plusieurs* femmes, de garder, à leur choix, une d'entre elles qui soit convertie, sans les obliger, par conséquent, à garder la première. Il est vrai que c'est à condition que la première ne veuille pas se convertir (Cf. C. J. C., can. 1120-1127 ; *Jone*, Précis de morale, 762 sq.). La question de savoir si le *privilege paulin* s'appuie réellement sur S. Paul est objet de controverse.

Dans le *mariage sacramentel* lui-même, le lien conjugal peut être dissous, quand le mariage n'a pas été consommé ; il peut l'être, 1° par la *profession* solennelle dans un Ordre approuvé par l'Église (*professio religiosa* ; Trid., can. 6) et, 2° par une dispense papale pour des motifs graves (Cf. C. J. C., can. 1119).

Une simple dissolution *extérieure* de la communauté matrimoniale (*quoad torum et mensam*) peut avoir lieu, quand la vie commune est devenue très pénible ou dangereuse pour le corps ou pour l'âme. Les détails sont examinés dans le droit matrimonial ecclésiastique.

La profanation du mariage par la *suppression* des enfants était un grand danger qui menaçait de s'étendre, du paganisme où il sévissait, dans l'Église elle-même ; il fut combattu, dès le commencement, par plusieurs Pères.

[La suite est le livre 6 : l'Eschatologie. Mgr Bernard Bartmann

PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE]