

P. AUGUSTE-ALEXIS GOUPIL, s. j.

Les Sacrements



Questions générales - Le Baptême

La Confirmation

Troisième édition, revue.



PARIS

Librairie PAILLARD
1, Place Alphonse-Deville, VI^e
(ancien 51, Boulevard Raspail)

LAVAL
(Mayenne)

Librairie GOUPIL
Quai Jehan-Fouquet

Préface

Après les Traités de l'Église, de la Grâce, voici le Traité des Sacrements, ou du moins le premier fascicule de ce Traité. Il contient les Questions générales sur les sacrements; le Baptême; la Confirmation. Les autres fascicules suivront sans tarder (1).

On s'est efforcé ici, comme dans les précédents volumes, de présenter un exposé solide et clair de la doctrine catholique. Mettre les dogmes en pleine lumière, en montrer l'enchaînement, en faire saisir les preuves, ouvrir au lecteur l'entrée des richesses contenues dans l'Écriture, les Pères, les Conciles, tel est le but qu'on s'est proposé.

Loin de prétendre à dire du nouveau, l'auteur s'est au contraire fortement attaché à refléter fidèlement la pensée des maîtres de la théologie, spécialement de saint Thomas d'Aquin. Pour la mieux présenter, il s'est aidé des travaux des théologiens modernes, du cardinal Billot en particulier, ou des auteurs de cours classiques tels que Pesch, van Noort, etc. Voilà pour le fond.

Quant à la forme, on a pris la méthode didactique avec le secours de ses définitions, de ses divisions, de ses thèses. Il importait avant tout d'être clair. Sans doute l'auteur s'est-il appliqué à éviter une aridité rebutante, mais il a voulu garder, au risque d'un certain morcellement, l'avantage des titres multipliés, qui jalonnent la route à l'esprit et tiennent présente aux yeux la carte du pays qu'on parcourt.

(1) Les tomes II et III des Sacrements ont paru depuis, formant le Traité complet (voir p. 2 de la couverture).

Nihil obstat :

Georges COURTADE, S. J.,
Lector theologicæ.

Lutetiae Parisiorum die 31^a januarii 1937.

Imprimatur :

Laval, 10 juillet 1936.

L. BOSSUER,
vicaire général.

Avant d'être publié, ce Traité, comme les précédents, a été enseigné. A mes auditeurs et auditrices, aussi bienveillants que fidèles, je dois assurément ce que cet exposé pourra avoir de qualités ; les défauts ne viennent que de moi.

Paris, 2 juillet 1926.

AUGUSTE-ALEXIS GOUPIL, S. J.

Préface de la seconde édition.

Cette seconde édition ne diffère de la première que par l'addition de titres courants au haut des pages, et quelques corrections de style. Ni dans la doctrine ni dans la façon de la présenter je n'ai rien trouvé à modifier ; non, certes, que j'estime cet ouvrage parfait, mais parce que je n'ai pu faire mieux ni autrement.

J'ai été très sensible à l'accueil favorable qu'a reçu ce volume et ceux qui l'ont suivi ; j'y ai trouvé une récompense et un encouragement dont je remercie les lecteurs ainsi que les auteurs des comptes rendus si bienveillants de mes ouvrages (voir p. 3 de la couverture).

Paris, le jour de Pâques, 20 avril 1930.

A. G.

Préface de la troisième édition.

Quelques abrègements dans la rédaction, l'addition de numéros en tête des principaux paragraphes, pour faciliter les renvois, sont les seules modifications apportées à cette troisième édition.

Paris, le 31 janvier 1937.

A. G.

LES SACREMENTS

PRÉLIMINAIRES

■. *Les harmonieux desseins de Dieu.* — « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais ait la vie éternelle » (Jo. 3¹⁶). Ainsi saint Jean résume les desseins providentiels pour le salut de l'homme, desseins pleins de sagesse, de puissance, de bonté. Une parfaite harmonie y règne, c'est-à-dire un rapport, une convenance exacte des moyens à la fin, des parties au tout. Montrons-en quelques exemples dans l'objet de notre présente étude, les sacrements.

Déchu par le péché de l'état originel de grâce, l'homme coupable a vu cette merveille de la miséricorde que non seulement Dieu pardonnât son péché et lui rendît la grâce, mais qu'il opérât ce salut par l'incarnation de son Fils : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (Jo. 1¹⁴). Il s'est fait homme, l'un de nous et de notre famille, descendant jusqu'à nous pour nous relever jusqu'à lui, se solidarissant avec notre misère pour nous solidariser avec sa gloire. Et puisque l'homme s'était perdu par l'exaltation de l'orgueil et la séduction des biens sensibles, le Dieu Sauveur s'abaisse, prend la forme d'esclave, « se fait reconnaître homme par tout ce qui paraît de lui » (Phil. 2⁷), et se rend visible à nos yeux de chair « pour nous entraîner à l'amour des biens invisibles » (Préface de la Nativité). Ainsi oppose-t-il à notre orgueil et à notre sensualité son humble obéissance et les souffrances de la croix ;

ainsi « fait-il un remède de ce qui causa notre blessure » (Hymne de la Passion).

Par le Dieu visible, incarné, l'homme est donc ramené à la connaissance et à l'amour du Dieu invisible ; le salut est par Jésus-Christ. Il est aussi en Jésus-Christ, c'est-à-dire en union avec lui. C'est à la condition d'être par la foi entés, greffés sur lui que nous participons à sa grâce, à sa vie : « Demeurez en moi et moi en vous. Comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne demeure uni à la vigne, ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurerez en moi. Je suis la vigne, vous êtes les sarments » (Jo. 15¹⁻³). Nous sommes vitalement unis à Jésus-Christ ; il est « le chef », la tête, nous sommes « ses membres », son corps mystique, et ce corps est l'Église, l'Église visible, sagement organisée, coordonnée dans la diversité des membres et de leurs fonctions (Eph. 4).

Le corps du Christ, l'Église visible est animée par l'Esprit-Saint, l'Esprit de Jésus. C'est lui, comme le cœur, qui donne à tous les membres de ce corps la vie de Jésus, la vie surnaturelle de la grâce pour les former, les développer, au besoin les réparer. Or, comme dans le corps physique la vie circule du cœur aux membres par le moyen des artères, ainsi la grâce parvient aux fidèles par les canaux des sacrements. Et, comme c'est un Dieu incarné, visible qui nous sauve, comme c'est une Église visible qui nous incorpore et nous unit à lui, ainsi ce sont des sacrements visibles, sensibles qui, harmonieusement proportionnés à notre nature sensible, nous communiquent les eaux spirituelles de la grâce, les eaux des « fontaines du Sauveur », eaux qui « jaillissent jusqu'à la vie éternelle » (Jo. 4¹⁴, 737-39).

Telle est la convenance, la proportion, l'harmonie des desseins salutaires de Dieu.

2. Nouvelles harmonies. — Un Dieu Sauveur qui se rend sensible, une Église visible, des sacrements moyens sensibles de la grâce : nous venons de saisir l'idée providentielle. Essayons, à propos des sacrements, d'en pénétrer les raisons. *Saint Thomas* les expose brièvement et profondément : « La première raison se tire de la considération de

la nature humaine, dont c'est le propre d'être conduite par le corporel et le sensible au spirituel et à l'intelligible. Or, il convient à la divine Providence de gouverner chaque être selon le mode de sa condition. C'est pourquoi la sagesse divine a fourni harmonieusement à l'homme les moyens de salut par certains signes corporels et sensibles qui sont les sacrements. La seconde raison se prend de *l'état de l'homme* qui, en péchant, s'est soumis par ses affections aux choses sensibles. Le remède doit se proportionner au mal. Il convient donc que Dieu usât de signes sensibles pour donner à l'homme le remède spirituel ; autrement une âme tout adonnée au sensible n'aurait pu s'appliquer à des choses purement spirituelles. La troisième raison se déduit de *l'activité préférée de l'homme*, qui s'exerce surtout sur les choses sensibles. Il serait donc trop dur de détourner totalement l'homme de cette sorte d'activité. C'est pourquoi les sacrements lui offrent un exercice sensible qui l'éloigne du culte superstitieux des démons et des actes coupables du péché. Telle est l'harmonieuse institution des sacrements : par ces moyens sensibles l'homme est instruit ; par eux il est tenu dans l'humilité, voyant qu'il a besoin de secours sensibles ; par leur salutaire célébration enfin, l'homme est éloigné des actes nuisibles » (3^a q. 61, a. 1).

Nous aurons encore à noter plus loin d'autres harmonies à propos du nombre et de l'ordre des sacrements.

3. Détermination du sujet : étude théologique. —

L'étude des Sacrements présente un double aspect : doctrinal et pratique. A *l'étude doctrinale* se rapportent toutes les questions proprement théologiques touchant l'institution, la nature, les effets des sacrements. A *l'étude pratique* se rattache tout ce qui regarde leur administration, les conditions requises pour y participer, les cérémonies qui les accompagnent : c'est l'objet de la théologie morale et pastorale et de la liturgie. Nous ne nous occupons ici que de l'étude doctrinale et proprement théologique.

4. Condition spéciale de cette étude. — Il ne sera pas inutile de noter dès maintenant un fait qui cause quelque

difficulté et inquiète certains esprits. Subsistant sans en avoir conscience l'influence de théories protestantes, des chrétiens voudraient qu'on leur montrât dans le Nouveau Testament des textes rapportant en détail l'institution de tous nos sacrements. Le silence des Écritures à ce sujet, ou du moins la brièveté des allusions à quelques-uns des sacrements les trouble. Et si l'on ajoute que la théorie définitive des sept sacrements n'a guère été élaborée clairement dans l'Église que vers le xiv^e ou le xiv^e siècle, leur surprise, voire leur gêne, est grande. L'objection protestante attribuant l'invention de plusieurs sacrements à une époque relativement récente serait-elle donc fondée ? Il nous faut dès l'abord dissiper ce trouble.

A cet effet, distinguons nettement deux questions : 1^o Faut-il chercher dans l'Écriture seule la doctrine révélée sur les sacrements ? 2^o La possession de la doctrine révélée se confond-elle avec l'élaboration savante des théories sur cette doctrine révélée ? Voici la réponse.

5. Écriture et Tradition. — Faut-il donc chercher dans l'Écriture seule la doctrine révélée ? C'est la prétention, mais aussi l'erreur protestante. En réalité, l'Écriture n'est ni la première, ni surtout la seule source des vérités révélées. Pour ne parler que de la révélation faite par le Christ, il n'a pas lui-même écrit un seul mot. Il s'est contenté d'enseigner oralement ses Apôtres, de leur livrer de vive voix (*tradere*, tradition) sa doctrine, y ajoutant la promesse de l'assistance infaillible de l'Esprit-Saint, pour qu'ils pussent garder, comprendre et transmettre à l'Église tout ce que leur maître leur avait révélé : « Le Consolateur, l'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jo. 14²⁶). Quand même, donc, pas une ligne du Nouveau Testament n'eût été écrite, rien d'essentiel n'eût péri de la révélation chrétienne (1).

De fait, pendant plus de vingt ans après la mort du Christ rien ne fut écrit. Cependant l'Église vivait et se dévelop-

(1) Voir La Règle de la Foi, tome I. *Le Magistère vivant*, p. 17-37.

paît, conservant tous les enseignements de Jésus, pratiquant toutes les observances qu'il avait instituées. Cette conservation, cette transmission orale, vivante de la doctrine révélée, c'est proprement la *Tradition*, qui est donc la plus ancienne et la plus complète source de la Révélation. Il ne faut jamais laisser oublier ou seulement voiler ce fait essentiel, qui ruine les prétentions protestantes de tout trouver dans la seule Écriture. Quand donc nous répondons à qui nous demande de prouver l'origine divine des sacrements : la preuve, c'est la possession et l'affirmation de la Tradition, on voit la portée et la solidité de cette réponse. Complétons cet exposé.

Quand une partie de la Révélation fut, sous l'influence de l'inspiration, consignée dans les livres du Nouveau Testament, la Tradition orale garantie par l'assistance du Saint-Esprit garda toute sa valeur. Pourquoi l'aurait-elle perdue ? L'ordre de Jésus, appuyé par sa promesse : « Allez, enseignez toutes les nations... et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du temps » (Mt. 28²⁰), n'est limité ni quant à l'objet ni quant à la durée. Mais, dit le protestant, la Tradition est devenue inutile depuis que l'Écriture existe ! Nullement, car l'Écriture ne contient pas toute la doctrine révélée. Il faut remarquer en effet : que la plupart des écrits du Nouveau Testament sont, non point des traités se proposant d'enseigner d'une manière suivie la doctrine chrétienne, mais des écrits de circonstance, des lettres surtout, répondant par occasion à tel besoin particulier de telle Église, et qu'il serait donc vain d'y chercher toute la doctrine ; que même les écrits plus suivis et plus complets, tels que les Évangiles, non seulement ne prétendent pas nous donner tout ce qui a été fait et dit par Jésus, mais nous disent expressément le contraire (Jo. 20³⁰, 21²⁵).

6. Révélation et spéculation. — Il importe aussi de ne pas confondre la révélation, c'est-à-dire la parole de Dieu et les enseignements qu'elle nous apporte, avec l'effort de la pensée humaine pour analyser, comprendre, grouper et lier en système ces vérités révélées, ce qui est proprement le travail de la théologie, travail humain, long et toujours

imparfait. Nous avons dit que la théorie complète des sacrements ne s'est guère achevée qu'au xiv^e siècle ; quel sophisme ne serait-ce pas de conclure que les sacrements, du moins plusieurs d'entre eux, ne dateraient que de cette époque !

L'Église, en effet, a reçu du Christ tous ses sacrements, mais comme des institutions pratiques, vivantes, appliquées chaque jour dans la vie des chrétiens, et non comme une théorie ni une spéculation savante. Pendant des siècles, ces institutions divines furent pratiquées avant qu'une *synthèse doctrinale* parfaite fût élaborée. Quand on s'applique à faire cette synthèse, à distinguer méthodiquement parmi les nombreux rites chrétiens ceux à qui devait être réservé le nom précis de sacrement, employé très largement jusqu'à lors, quoi d'étonnant s'il y eut ici ou là des hésitations, voire des erreurs ? De ces études, de ces discussions sortit enfin la *théorie sacramentaire*, mais la vie sacramentaire, si l'on peut s'exprimer ainsi, avait toujours existé. C'est l'ordinaire loi en ces matières. Une langue a déjà vécu longtemps sur les lèvres des hommes, développé ses richesses, produit des chefs-d'œuvre, avant que les grammairiens aient codifié ses formes et ses règles. Ajoutons que l'occasion avait manqué de ces précisions théoriques. Les hérésies anciennes portèrent plutôt sur la Trinité, la personne du Christ, la grâce. Les hérétiques eux-mêmes étaient d'accord généralement avec l'Église dans l'usage des sacrements, et seules à peu près furent agitées aux premiers siècles les questions relatives au Baptême et à quelques points de la Pénitence. Cela encore explique le retard relatif de la théorie sacramentaire.

Division du sujet. — Beaucoup de questions relatives aux sacrements sont communes à tous ; aussi a-t-on coutume de les réunir dans un traité préliminaire qu'on appelle : *De Sacramentis in genere*, *Questions générales sur les Sacrements*. Ce sera l'objet de notre première partie. Une seconde partie renfermera l'étude de chaque sacrement et contiendra naturellement sept sections.

PREMIÈRE PARTIE

Généralités sur les Sacrements.

Sommaire. — Les généralités sur les sacrements se peuvent ramener à trois chefs : 1. Nature, existence, éléments des sacrements ; 2. Efficacité ; 3. Causes. Ce sera la matière de trois chapitres. Dans un quatrième, nous parlerons des sacrements avant le Christ et des sacramentaux.

CHAPITRE PREMIER

Nature, existence, éléments des sacrements.

Division du sujet. — Après avoir défini ce qu'est un sacrement, nous établirons l'existence et le nombre septenaire des sacrements, enfin nous verrons qu'ils se composent d'un double élément : la matière et la forme.

1^o Définition du sacrement.

¶ *Le mot.* — 1. Chez les auteurs profanes : *sacramentum* désigna d'abord dans un procès la somme d'argent que chacune des deux parties déposait en gage (soit en un lieu sacré, soit pour être employée à des usages sacrés), sous cette condition que la partie condamnée abandonnerait son

gage. Il signifia aussi le procès lui-même. *Sacramentum* désigna encore le serment militaire et en général tout serment solennel.

2. Dans la Vulgate, traduction latine des Livres Saints, le mot *sacramentum* répond au mot grec $\muυστηριον$, mystère, et signifie une chose secrète : « *Sacramentum regis abscondere bonum est*. Il est bon de tenir caché le secret du roi » (Tob. 12¹). Cette chose secrète est généralement une chose religieuse, sacrée : « *Ut Deus nobis notum faceret sacramentum voluntatis suae*. En nous faisant connaître le mystère de sa volonté » (Eph. 1⁹). Enfin le mot prend le sens de signe d'une chose sacrée et cachée. Ainsi saint Paul dit du mariage des chrétiens qu'il est : « un grand mystère, je veux dire par rapport au Christ et à l'Église. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia* » (Eph. 5³²), c'est-à-dire que le mariage chrétien est le symbole de l'union du Christ et de l'Église.

3. Chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques, la double signification du mot *sacramentum* dans la Vulgate : chose sacrée et cachée, signe d'une chose sacrée et cachée, se retrouve très largement employée. Le mot *sacramentum* désigne, en effet, chez eux non seulement les institutions spéciales que nous désignons sous ce nom, mais encore toutes les vérités chrétiennes, les institutions religieuses, les rites. Ils parlent du sacrement de la foi, de la Trinité, de l'Incarnation, de la Passion, de l'oraison dominicale, du sacrement de l'eau (baptême), du pain et du calice (eucharistie), du sacrement du jeûne, etc. *Saint Bernard* appelle l'instruction des candidats au baptême le sacrement des catéchumènes; le 3^e concile de Latran, en 1179, appelle encore sacrement la sépulture des morts. On voit quelle extension ce mot avait prise dans la langue chrétienne.

4. Dans l'usage récent. Mais depuis le xiv^e siècle surtout, le mot *sacramentum* prit de plus en plus la signification restreinte, à peu près seule usitée aujourd'hui, de signe sacré spécial employé par l'Église pour exprimer et conférer la sanctification de l'homme, ou plus brièvement de *signe efficace de la sanctification*. C'est ainsi que nous l'entendrons dans ce Traité.

8. **La chose.** — Un sacrement est une chose sensible instituée par le Christ pour signifier et produire la grâce. Expliquons les termes de cette définition.

Une chose sensible, soit une chose matérielle proprement dite comme l'eau, le pain, le vin; soit ce qui tombe sous les sens comme les paroles, les gestes, les attitudes.

Instituée par le Christ. En effet, le sacrement produit la grâce dans les âmes; or, il est évident que nulle chose sensible n'a par elle-même ce pouvoir. Dieu seul est le maître de la grâce; lui seul peut donc faire d'une chose sensible, d'un rite extérieur, l'instrument de production de la grâce. C'est le Christ, Dieu fait homme, qui par son autorité divine et son action humaine a institué les sacrements.

Pour signifier la grâce. La définition du signe par *sacramentum* est classique : « *Signum est res, prater speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire* » (De Doct. christ. lib. II, 4). C'est donc une chose dont l'image connue nous fait venir une autre chose en pensée. Ainsi la vue de la fumée nous fait connaître la présence du feu; telle sonnerie de clairon fait connaître au soldat la charge ou la retraite.

Les signes sont naturels, conventionnels ou symboliques (mixtes); un signe naturel est celui dont la signification vient de la nature même des choses, ainsi la fumée est le signe naturel du feu; un signe conventionnel ou arbitraire est celui dont la signification a été décidée par une convention humaine, ainsi les signaux télégraphiques; un signe symbolique ou mixte est celui dont la signification a été déterminée par une volonté positive, divine ou humaine, mais s'appuie en partie sur la nature des choses, le signe choisi ayant au moins quelque rapport avec l'objet à signifier. Ainsi la violette est le symbole de l'humilité; le cœur, le symbole de l'amour.

Les sacrements sont des signes symboliques; ainsi le pain et le vin qui nourrissent le corps, symbolisent la nourriture spirituelle donnée à l'âme par l'Eucharistie.

Et produire la grâce. Le signe sacramentel ne fait pas seulement connaître la grâce, il la produit. Il est efficace, c'est-

à dire qu'il est cause, subordonnée mais réelle, de la grâce en nous.

Quelle grâce? D'abord et principalement la grâce sanctifiante par où le péché est détruit et l'homme justifié et sanctifié. Comment chaque sacrement produit ou développe la grâce, quels sont ses effets spirituels secondaires, ce sera l'objet de l'étude particulière de chacun d'eux.

9. Note. — Les sacrements signifient premièrement et principalement la grâce, mais parce que leur vertu provient de la Passion du Christ et que leur fin est de nous conduire au bonheur céleste, on exprime parfois cette triple relation en disant qu'ils nous *montrent* la grâce présente, nous *rapellent* la Passion et nous *annoncent* la gloire future. Ainsi *saint Thomas* a merveilleusement dit dans le motet *O sacrum convivium* : « O banquet sacré, où nous est rappelé le souvenir de la Passion du Christ, où l'âme est remplie de grâce, où de la gloire à venir un gage nous est donné. »

Sacrement et sacrifice. Ils diffèrent surtout en ce que le sacrement regarde directement la sanctification de l'homme; le sacrifice, le culte de Dieu.

II^o Existence et nombre des sacrements.

10. Énoncé de la doctrine catholique : Il y a sept sacrements de la nouvelle Loi. — C'est une *vérité de foi* définie par le *Concile de Trente* : « Si quelqu'un dit que les Sacrements de la nouvelle Loi sont plus ou moins de sept, à savoir le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, ou que l'un de ces sept n'est pas vraiment et proprement un sacrement, qu'il soit anathème ! » (Session 7, c. 1).

Adversaires. Rien n'est plus étrange que les variations des Protestants sur ce point. Au début de sa révolte, en 1520, *Luther* admettait encore les sept sacrements; à la fin de cette même année il n'en admettait plus que trois : le Baptême, la Pénitence, le Pain; et encore se contredisait-il dans le livre même où il exposait sa doctrine. Enfin, en

1523, il n'en admettait plus que deux : le Baptême et la Cène du Seigneur. *Mélancton* ne sut jamais se décider : tantôt il admettait deux sacrements, tantôt trois, puis quatre et même cinq. *Zwingli* et *Calvin* en retinrent deux : le Baptême et la Cène, et c'est encore, semble-t-il, la croyance générale des Protestants.

11. Preuve de la doctrine catholique. — On peut prouver par une double voie. On peut montrer *successivement* que chacun des sept rites sacrés pratiqués par l'Église, et aucun autre, vérifie la notion de sacrement. C'est ce que nous ferons dans les Traités particuliers qui suivront. On peut aussi, surtout contre l'erreur protestante, démontrer *collectivement* l'existence de sept sacrements, et prouver que ce fait se rattache à la Tradition apostolique, qu'il s'agit donc bien d'une vérité révélée. C'est cette preuve que nous donnerons ici; elle demande à être bien posée et bien comprise.

Évidemment, nous ne prétendons pas établir directement par les sources de la foi ce nombre septénaire comme tel. Ni l'Écriture, ni la Tradition, telle du moins que nous la connaissons dans les onze premiers siècles, n'avait fait une énumération complète, ni dressé une liste des sacrements. J'ai indiqué plus haut (n. 6) une des raisons de ce fait.

Notre preuve est indirecte et se présente ainsi : Quand dans l'Église on a fait la liste des rites sacrés, signes efficaces de la grâce, l'énumération a compris nos sept sacrements. Ce qui fut nouveau, ce ne furent pas les sept sacrements pratiqués depuis l'origine, mais bien *le groupement méthodique, l'énumération septénaire*. Or, pendant des siècles, ce nombre septénaire a été connu, possédé, enseigné dans l'Église universelle, comme exprimant la vérité révélée, sans aucune contestation ni hésitation, avant que l'hérésie protestante vint y contredire. C'est là un fait d'histoire indéniable. Eh bien ! disons-nous, cette possession prolongée et non contestée d'un enseignement tenu comme révélé par toute l'Église ne peut avoir qu'une raison suffisante, qu'un titre légitime : la Tradition apostolique. Étant donné l'assistan-

l'infaillibilité perpétuelle qui en résulte, si, à un moment marqué, une doctrine est tenue comme de foi dans l'Église universelle, approuvée, sanctionnée par l'autorité enseignante, nous pouvons conclure, sans crainte d'erreur, que cette doctrine fait partie de la Révélation et a été transmise à l'Église par les Apôtres. Tel est le cas pour la croyance aux sept Sacrements.

12. L'attestation historique concernant les sept Sacrements. — C'est, avons-nous dit, un fait historique certain que l'Église, plusieurs siècles avant le protestantisme, a tenu la doctrine des sept sacrements. Recueillons quelques témoignages.

La première énumération des sept sacrements se trouve dans les *Statuts synodaux de saint Sornace*, évêque de Reims, au vi^e siècle. Toutefois, disons que l'authenticité du document n'est pas absolument certaine. En 1098, un *petit livre composé à Billom*, en Auvergne, se propose de traiter « des sept sacrements de l'Église » ; mais il omet ensuite la Confirmation. Dans la *Vie de saint Otto*, évêque de Bamberg, Herbord rapporte une catéchèse faite par le saint à ses ouailles : « Je vous laisse, en vous quittant, ce que nous a transmis le Seigneur, le gage de la sainte foi entre vous et Dieu, à savoir les sept sacrements de l'Église, qui sont comme sept dons significatifs de l'Esprit-Saint » ; et il les énumère, ajoutant : « Enseignez-les à vos fils afin qu'ils les tiennent dans leur mémoire et les observent avec soin dans toutes les générations » (*Acta Sanct.*, t. I, Jul., p. 397). *Saint Grégoire, évêque de Bergame*, entre 1133 et 1146, écrit : « Pour qu'on ne croie pas qu'il y a autant de sacrements que de rites à qui l'on donne ce nom, nous devons savoir que les seuls sacrements de l'Église, institués par notre Sauveur Jésus, sont ceux qui ont pour but notre guérison, et ceux-là sont au nombre de sept » (*Revue de Théol. cath.*, Innsbruck, 1878, p. 800). *Maitre Roland Bandinelli*, qui fut plus tard le Pape *Alexandre III*, énumère dans son livre des Sentences, vers 1150, nos sept sacrements. De même *Pierre Lombard*, vers 1145-1150, dans son 4^e livre des Sentences, dist. 2, écrit : « Venons maintenant

aux Sacrements de la Nouvelle Loi, qui sont... » ; suit l'énumération. Après lui, toute l'École parlera de même, sans que jamais s'élève la moindre hésitation. Joignons à ces témoignages les déclarations autorisées des *Conciles de Londres* en 1237, 2nd de *Lyon* en 1274 (T. 937) (1), et les *Constitutions synodales d'Ordon*, évêque de Paris en 1197. Depuis le xiii^e siècle, les témoignages sont innombrables.

13. Confirmation de la preuve par le témoignage des Églises orientales. — Les Protestants répliquent d'ordinaire que ces témoignages trop récents prouvent une seule chose, à savoir que le nombre septénaire des Sacrements est une invention du xiv^e siècle que l'on doit à la Scolastique commençante. Cette réponse néglige ouvertement l'*argument théologique de possession* de la vérité que nous avons fait valoir. Mais devant l'*histoire même* leur objection ne tient pas. En effet, c'est un fait constant que l'*Église grecque* professe comme l'Église romaine, et depuis un temps immémorial, la doctrine des sept sacrements. A qui fera-t-on croire que cette Église grecque séparée de l'Église romaine par le schisme depuis l'an 1054, très violemment animée contre elle dès le temps de Photius, au ix^e siècle, aurait reçu plus tard cette doctrine, si c'eût été, comme on le prétend, une invention romaine du xiv^e ou du xiii^e siècle ? Mais encore dans les diverses tentatives d'union entre les deux Églises, au 2nd Concile de *Lyon* en 1274, au Concile de *Florence*, 1438-1445, alors que furent agitées maintes questions de doctrine, de discipline, de rites dans l'administration des sacrements, nulle différence ne fut relevée entre les deux fractions opposées de la chrétienté touchant la substance ni le nombre des sacrements. Bien plus, lorsque au xv^e ou au xviii^e siècle, et plus récemment en 1874, les Protestants firent des avances aux Grecs pour les amener à eux, ils se heurtèrent toujours sur ce point à

(1) Par ce sigle T nous indiquons l'ouvrage du Père *Cavallera*, professeur à l'Institut catholique de Toulouse : *Thesaurus Doctrinæ Catholicæ ex documentis Magisterii ecclesiastici*. Paris, Beauchesne, 1920. On y trouvera méthodiquement rangés tous les documents ordinairement employés dans l'étude de la Théologie.

la très nette profession de foi des Églises orientales, attestant leur croyance au dogme des sept sacrements. C'est ainsi que *Jamyschev*, recteur de l'Académie de Saint-Petersbourg, répondait à *Dællinger* : « Cette doctrine [des sept sacrements] est contenue et dans l'ancienne pratique liturgique des deux Églises et dans les écrits des Pères approuvés par les Conciles ; et bien que les Pères ne fassent pas expressément la liste des sacrements, ils reconnaissent chacun d'eux sans aucune hésitation. » C'est justement ce que nous avons dit, et c'est l'évidence historique.

Notons enfin que ce même accord sur le nombre des sept sacrements apparaît avec des *Églises Monophysites et Nestorienes* séparées de l'Église catholique déjà depuis le 5^e siècle. De cet accord, que toutes les raisons humaines auraient dû détruire, il n'y a d'explication suffisante que *la tradition apostolique*.

■ ■ **Objections.** — 1. Mais, disent les Protestants, la sainte Écriture ne connaît pas ce nombre sept ; elle n'en parle pas. *Réponse.* Parle-t-elle davantage du nombre binaire ou ternaire ? A ce compte il n'y aurait aucun sacrement !

2. Les Pères n'énumèrent pas non plus sept sacrements ; ou même quand ils en parlent, ils n'en citent que trois. *Réponse.* Nous avons déjà dissipé cette objection et donné la raison de ce silence (n. 6). On confond perpétuellement la connaissance des sacrements et leur énumération. Les Pères possédaient tous nos sacrements et les appliquaient, mais il est vrai qu'on n'en rencontre pas chez eux l'énumération méthodique. En voici la raison : A leur époque et longtemps après eux, le nom de sacrement était commun et à nos sacrements proprement dits et à nombre d'autres rites inférieurs. La notion claire et distincte de sacrement au sens propre fut longue à élaborer. Or, pour faire une énumération, c'est-à-dire pour grouper des êtres sous un titre déterminé, il faut préalablement les avoir ramenés à une *notion générique commune*. Ce fut surtout le travail de la théologie scolastique. Si les Pères mentionnent assez fréquemment la série des trois sacrements : Baptême, Confirmation, Eucharistie, c'est que la Catéchèse, ou instruc-

tion des néophytes, les amenait naturellement à parler de ces trois sacrements, dont la réception constituait la première initiation chrétienne. Mais souvent aussi d'autres sacrements sont nommés par eux, comme dans ce passage célèbre de *Tertullien* : « Le diable singe dans les mystères des idoles la réalité de nos divins sacrements. Lui aussi il donne un baptême ; il marque d'une onction le front de ses soldats ; il célèbre l'offrande du pain ; il imite la vertu de la résurrection [remise des péchés]. Il a préposé son pontife au mariage. Il a, lui aussi, ses vierges ; il a ses fidèles qui pratiquent la continence ; en un mot, il affecte avec une extrême jalousie de transférer aux pratiques de l'idolâtrie les choses mêmes que nous employons dans les sacrements du Christ » (De Præscript., c. 40).

3. Les Pères n'ont-ils pas mis le rite du lavement des pieds au nombre des sacrements ? *Réponse* : Il pouvait sembler, en effet, que le récit évangélique où saint Jean 13¹⁻¹⁵ rapporte l'acte d'humilité du Sauveur lavant les pieds de ses Apôtres à la dernière Cène et leur enjoignant d'agir comme lui, renfermât l'institution d'un signe sacramentel. En réalité le Seigneur n'a point institué là un rite destiné à durer sous cette forme précise. Ce qu'il a voulu symboliser et perpétuer dans son Église, c'est l'humilité et la charité dont ses disciples devront toujours faire preuve. De cette intention du Christ nous avons pour garant la tradition ecclésiastique. Nombre d'Églises, l'Église romaine en particulier, n'eurent pas ce rite dans leur liturgie. A Milan, en Gaule, il avait lieu après le Baptême, dont il était considéré comme une cérémonie accessoire, symbolique de la parfaite pureté du chrétien. Déjà au VIII^e siècle l'usage avait transféré cette cérémonie au jour du Jeudi saint.

A première lecture, certaines paroles de *saint Ambroise* ou de *saint Bernard* paraîtraient indiquer que ces Pères ont tenu le lavement des pieds pour un sacrement. Une étude plus attentive montre qu'ils ont vu seulement dans ce rite une sorte de *sacramental* complétant les cérémonies du Baptême, et peut-être obtenant au nouveau baptisé une victoire plus entière sur la concupiscence et les péchés véniels.

15. Harmonieuse convenance des sept sacrements.

— Les sacrements sont les canaux de la grâce, c'est-à-dire de la vie surnaturelle qu'ils apportent à nos âmes. Ils l'y établissent, la maintiennent et la développent. *Saint Thomas* fait ressortir à ce propos la merveilleuse harmonie qui existe entre le développement de notre vie naturelle et celui de notre vie surnaturelle sous l'action des sacrements. « Les sacrements de l'Église, dit-il, sont ordonnés à perfectionner l'homme dans ce qui regarde le culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne... La vie surnaturelle a une certaine analogie avec la vie naturelle. Or, dans la vie naturelle l'homme tend à une double perfection : celle de sa personne propre, individuelle et celle de sa vie sociale, car l'homme est fait naturellement pour vivre en société. » Le grand Docteur précise cette analogie, ce parallélisme du développement des deux vies. Résumons-le. La vie de l'homme peut-être partagée en vie individuelle et en vie sociale :

Vie individuelle. a) *Naissance.* L'homme premièrement reçoit la vie, il est engendré. De même dans la vie surnaturelle, il faut qu'il naisse et reçoive la vie de la grâce. C'est le sacrement de Baptême qui lui communique cette vie nouvelle : « Nul, s'il ne renait de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jo. 3⁵).

b) *Développement.* L'homme dans sa vie naturelle croît, grandit, atteint un point de maturité, requis par son être. De même dans la vie surnaturelle, l'homme doit croître, grandir, s'affermir. C'est le sacrement de Confirmation qui lui assure cette croissance et cette maturité, en lui donnant la force du Saint-Esprit et l'abondance de ses dons.

c) *Nutrition.* Il faut à la vie naturelle de l'homme la nourriture qui entretient ses forces. De même il faut à l'âme chrétienne sa nourriture surnaturelle. C'est le sacrement d'Eucharistie dont il est dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (Jo. 6⁵³).

d) *Guérison.* Comme l'homme est atteint parfois par la maladie corporelle, son âme est attaquée aussi par la maladie spirituelle, le péché. Il faut des moyens de guérison. Cette guérison a comme deux stades : l'un est le retour à la

santé; dans la vie surnaturelle, le sacrement de Pénitence rend la santé et même la vie à l'âme qui l'a perdue par le péché. L'autre stade est la convalescence qui ramène les forces diminuées; dans la vie surnaturelle, c'est le sacrement d'Extrême-Onction qui ôte les restes du péché et dispose l'âme à la gloire du ciel.

Vie sociale. Nous trouvons même harmonie entre la nature et la grâce dans la vie sociale de l'homme, soit dans la constitution de la société, soit dans son gouvernement.

a) *Constitution des éléments de la société.* Le mariage, contrat naturel entre l'homme et la femme, constitue la première des sociétés naturelles : la famille, qui perpétue la race et par la multiplication des familles prépare la société civile : l'État. Dans la vie surnaturelle, le sacrement de Mariage sanctifie l'union des époux chrétiens et prépare à l'Église, société spirituelle, des enfants; au ciel, des élus.

b) *Gouvernement.* Il faut à la société familiale l'autorité du mari et du père; à la société civile, l'autorité des chefs qui unit et dirige les citoyens à une même fin. Dans la vie surnaturelle, le sacrement de l'Ordre donne au peuple chrétien ses chefs qui sont aussi des pères. Le prêtre, par sa triple fonction de docteur, de pasteur, de sanctificateur, conduit la société religieuse au but de la vie éternelle.

Telle est l'harmonieuse convenance de nos sept sacrements avec la vie de l'homme. Par là apparaît également la raison de l'ordre où ils sont rangés.

16. Ordre de dignité et de nécessité. — Les sacrements ne sont pas égaux en dignité : « Si quelqu'un prétend que ces sept sacrements sont tellement égaux entre eux qu'à aucun égard l'un n'ait pas plus de dignité que l'autre, qu'il soit anathème ! » (*Conc. Trente*, sess. 7, c. 3). Il est clair que l'Eucharistie l'emporte sur tous les autres; aussi l'appelle-t-on le Très Saint Sacrement; le baptême l'emporte sur la pénitence, l'ordre sur le mariage.

Quant à la nécessité, le baptême et la pénitence sont les plus nécessaires pour les individus, l'ordre et le mariage pour la société chrétienne. La nécessité des autres sacre-

ments est moins absolue. On reviendra sur ce point en traitant de chaque sacrement.

III^o Double élément des sacrements : matière et forme.

17. Double élément des sacrements. — Dans tout sacrement deux éléments entrent en composition : *la chose et la parole*, la chose étant entendue au sens large de substance matérielle, comme l'eau, le pain, ou d'action, de geste, d'attitude, comme les actes d'aveu et de regret du pénitent. Ce double élément nous est clairement révélé dans *l'Écriture*. Ainsi le baptême est appelé par saint Paul : « L'ablution de l'eau avec la parole » (Eph. 5²⁶). Ainsi encore, dans l'institution de l'Eucharistie : « Jésus prit du pain et dit... ; prenant le calice, il le leur donna en disant... » (Mt. 26²⁶⁻²⁸).

Les Pères professent expressément cette doctrine. Voici le témoignage de *saint Cyrille de Jérusalem* : « L'eau ordinaire reçoit par l'invocation du Saint-Esprit, du Christ et du Père une force de sanctification » (Cat. 3, n^o 3). « Comme le pain eucharistique n'est plus après l'invocation de l'Esprit-Saint un pain ordinaire, mais le corps du Christ, ainsi ce saint chrême n'est plus après l'invocation une huile ordinaire, mais un don du Christ et de l'Esprit rendu efficace par la présence divine » (Cat. myst. 3, n^o 3).

18. Matière et forme. — Le sacrement est donc constitué par deux éléments : choses et paroles. On les appelle encore *matière et forme*. Quel est le sens de cette appellation et d'où vient-elle ?

La philosophie aristotélicienne distinguait en tout composé matériel deux éléments : l'un indéterminé, imparfait, qu'elle appelait *matière*, et l'autre déterminant, perfectionnant, qu'elle appelait *forme*. Ainsi, pour prendre un exemple vulgaire, un bloc de marbre non dégrossi encore sera la matière imparfaite dont le sculpteur, par son travail, va faire un « dieu, table ou cuvette ». La figure de statue, de table ou de cuvette que prend la matière, est la forme qui complète,

perfectionne, achève le bloc jusque là *imforme*. La théologie scolastique s'empara de cette conception et de cette terminologie et les appliqua aux sacrements. Les « choses » des sacrements, substances matérielles comme l'eau, l'huile, ou actions comme l'imposition des mains, les actes du pénitent, furent appelés matière, et les « paroles » furent appelées forme. Cette application était heureuse. En effet, dans tout sacrement, les deux éléments, chose et parole, sont l'un par rapport à l'autre indéterminé et déterminant. Dans le baptême, par exemple, l'eau que l'on verse peut indifféremment servir à rafraîchir ou à laver ; elle est donc l'élément indéterminé, la matière du sacrement. La parole : « Je te baptise, etc. », c'est-à-dire je te lave, ôte l'indétermination ; elle précise, achève le sens de cette ablution, elle est donc la forme du sacrement de baptême. On pourrait faire la même application dans les autres sacrements.

L'Église elle-même s'est servie dans ses documents officiels de cette terminologie : matière et forme des sacrements. Ainsi lit-on dans le *Décret pour les Arméniens*, rendu par le pape Eugène IV, en 1439 : « Tous ces sacrements se composent de ces trois éléments, à savoir : les choses comme matière, les paroles comme forme, et la personne du ministre qui le confère avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Si l'un de ces éléments fait défaut, il n'y a pas de sacrement » (T. 960). Il serait toutefois excessif de prétendre que l'insertion de ces termes, matière et forme, dans un document officiel, leur a donné valeur de définition de foi. De l'aveu de tous les théologiens, la cinquième partie du Décret où ils sont employés est une règle pratique de conduite, non une définition. C'est aussi ce que déclara expressément la Commission de la Propagande, chargée, en 1636-1640, de revoir *l'Euclologe des Grecs*.

19. Union de la matière et de la forme. — Les sacrements sont des signes, et leur signification provient de la réunion des choses et des paroles, de la matière et de la forme. Il faut donc que ces éléments constitutifs soient unis. Quelle union est requise ? *Une union telle que, selon l'ordinaire estimation humaine, ces éléments concourent à une*

même signification. Ainsi, celui qui baptise verse l'eau et prononce en même temps les paroles : « Je te baptise... ». Ainsi, sur le pain et le vin présents devant lui, le prêtre dit, en la personne du Christ : « Ceci est mon corps... ceci est mon sang... ».

20. Cérémonies des sacrements. — L'union de la matière et de la forme suffit à constituer essentiellement les sacrements. Néanmoins, l'Église accompagne leur administration solennelle de prières, de rites appelés *cérémonies* des sacrements. Notons les points suivants :

1. *L'Église a le pouvoir d'instituer et de modifier ces cérémonies.* C'est l'enseignement du *Concile de Trente* : « L'Église a toujours eu le pouvoir, l'essence des sacrements étant sauve, d'instituer et de modifier dans leur administration ce qui, selon la diversité des temps et des lieux, lui semble favoriser le respect des sacrements ou l'utilité de ceux qui les reçoivent » (Sess. 21, c. 2).

2. *Ces cérémonies sont utiles.* En effet, elles font naître dans le ministre du sacrement, dans celui qui le reçoit et chez les assistants, un plus grand respect. Elles signifient aussi plus clairement et distinctement la grâce que confère le rite essentiel.

3. *On ne doit ni les mépriser, ni les omettre à son gré ; ni un évêque quelconque ne peut les changer.* C'est encore ce qu'a déclaré le *Concile de Trente*, session 7, can. 13.

CHAPITRE II

Efficacité des Sacrements.

Division du sujet. — Les sacrements, avons-nous dit (p. 9-10), sont des signes *efficaces* de la grâce, c'est-à-dire que non seulement ils signifient, mais encore produisent, *causent* la grâce en ceux qui les reçoivent. Nous montrons donc dans ce chapitre : 1^o que les sacrements sont

vraiment cause de la grâce ; 2^o quelle sorte de grâce ils causent ; 3^o comment trois sacrements produisent, en plus de la grâce, un autre effet appelé *caractère*.

1^o Causalité des sacrements.

Note préliminaire. — Il importe de bien distinguer ici, comme en beaucoup d'autres questions, la doctrine catholique que certaine et les explications, les systèmes théologiques plus ou moins probables qui ne s'imposent pas à notre croyance. Nous énoncerons d'abord la doctrine catholique ; nous exposerons ensuite les principales explications.

A. — EXPOSÉ DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

21. Erreur protestante. — Comme le *Concile de Trente* a formulé la doctrine catholique sur l'efficacité des sacrements en opposition expresse aux erreurs protestantes, il sera fort utile de rappeler ces erreurs, afin de mieux saisir le sens de la formule catholique.

On sait quelle est l'erreur fondamentale des Réformateurs sur la justification (1). D'après eux, l'homme pécheur n'est pas justifié par le don de la grâce, réalité inhérente à l'âme et la régénérant intérieurement. L'homme est seulement déclaré juste, d'une justice légale, purement extérieure, qu'il acquiert en s'appliquant par la foi les mérites du Christ. Ces mérites lui sont *imputés* à justice, mais l'âme n'est pas changée intérieurement. Or, si la justification est purement extérieure, il va de soi que les sacrements, qui en sont les signes, ne produisent rien, ne causent point la grâce. Dans cette négation les Réformateurs étaient unanimes. Quant à décider à quoi servaient les sacrements, ils ne s'entendaient plus. Pour *Zwingli*, les sacrements sont « de pures cérémonies par où l'homme montre à l'Église qu'il est disciple ou soldat du Christ, et rend ainsi témoignage de sa foi à l'Église plus qu'à soi-même. » *Luther* a varié sans cesse. Il semble toutefois d'accord avec *Calvin*

(1) Voir le traité de La Grâce, p. 93-94.

pour faire des sacrements des signes purement théoriques. Leur utilité serait d'exciter notre foi, comme le font les paroles de l'évangile, mais avec plus de force ; ils apparaîtraient comme une prédication en action. D'ailleurs, c'est la foi seule, excitée par eux, qui nous sauve, et il n'y a dans les sacrements mêmes aucune vertu sanctificatrice. Les *Protestants modernes* considèrent les sacrements comme des gages de notre union au Christ et à l'Église, ou même des moyens d'opérer cette union. Certains se rapprochent beaucoup de la doctrine catholique.

22. Doctrine catholique. — Dans sa 7^e session, le Concile de Trente rejeta toutes ces erreurs et en même temps affirma la vérité catholique. Il enseigna que les sacrements ne sont pas de purs symboles de la profession chrétienne, ni de simples signes de la justice reçue (c. 6) ; qu'ils n'ont pas été institués seulement pour entretenir la foi (c. 5), mais contiennent réellement la grâce qu'ils signifient, et qu'ils la confèrent *ex opere operato*, c'est-à-dire par leur action propre, à tous ceux qui les reçoivent sans opposer d'obstacle à la grâce (cc. 6 et 8). Développons cette doctrine.

1. Les sacrements ne sont pas de purs symboles. Le Concile ne nie pas que les sacrements soient des signes de la profession chrétienne, ni des gages de la grâce reçue ou à recevoir, ni qu'ils puissent entretenir et nourrir la foi. Mais il dit qu'ils ne sont pas seulement cela et qu'ils n'ont pas été institués proprement ni principalement pour cela.

2. Les sacrements contiennent et confèrent la grâce. C'est dire qu'ils causent, produisent la grâce dans l'âme ; ils sont cause *efficiente* de la sanctification de l'âme. Il y a, on le sait, deux sortes de causes efficaces, subordonnées l'une à l'autre : la cause efficiente *principale*, qui par sa propre et complète vertu produit un effet qui lui est proportionné ; l'autre, la cause efficiente *instrumentale*, qui par la vertu reçue de la cause principale coopère à la production de l'effet qui pourtrait la dépasser. Ainsi le peintre est la cause principale du tableau, le pinceau n'en est que l'instrument. De même Dieu est la cause principale qui produit la grâce en nos âmes, mais il a plu à sa sagesse (p. 1-3) de

se servir des sacrements comme instruments de cette production. Objection, comme le font les protestants, qu'en ce cas, Dieu abdiquerait sa puissance en faveur de ces rites extérieurs, est aussi absurde que de dire que le peintre abdique son génie en faveur de son pinceau. Disons aussi, puisqu'ils feignent de s'y tromper, que l'expression *contenir la grâce* ne signifie pas une contenance de volume, comme on dit que l'eau est contenue dans un vase, mais une contenance de puissance, comme on dit que la mort est contenue dans un poison. Le langage ordinaire, l'Écriture même ne s'expriment-ils pas ainsi : « Dès que ces hommes [les disciples d'Élisée] eurent mangé de ce potage, ils poussèrent des cris en disant : Homme de Dieu, la mort est dans le pot ! » (2 Rois, 4⁴⁰). Et les Pères appellent les sacrements « *vasa gratiæ* », des récipients de la grâce.

3. Les sacrements confèrent la grâce « *ex opere operato* ». Pour couper court aux arguties des protestants et bien affirmer la réelle causalité instrumentale des sacrements à l'égard de la grâce, le Concile de Trente consacra cette expression et déclara que les sacrements confèrent la grâce *ex opere operato*, c'est-à-dire par le rite sacramentel accompli, par l'accomplissement du rite sacramentel.

C'est, semble-t-il, Pierre de Poitiers, mort en 1205, qui le premier créa les deux expressions : *ex opere operato*, *ex opere operantis*. Le sens est clair : l'*opus operatum*, c'est l'œuvre accomplie, considérée en elle-même, objectivement, sans attention à la valeur morale qui peut lui revenir de la part de son auteur ; ce sera par exemple cette aumône faite, cette messe dite. L'*opus operantis*, au contraire, est l'acte personnel, subjectif de celui qui opère, donc avec sa valeur morale, ses intentions ; ainsi ce sera la générosité ou la vanité qui inspire cette aumône, la ferveur ou la tiédeur avec laquelle cette messe est dite. Dans ce sens, on opposerait bien en français l'*œuvre faite* et l'*acte de qui la fait*. Par conséquent, dire que les sacrements confèrent la grâce *ex opere operato*, c'est dire qu'ils la causent par leur seule application, par le fait même de leur accomplissement, et non point *ex opere operantis*, en raison des mérites et des actes personnels, soit du sujet qui les reçoit, soit du ministre qui les donne.

4. A tous ceux qui n'opposent pas d'obstacle à la grâce. Il est évident que les sacrements étant l'instrument de la puissance divine, rien ne leur manque pour exercer leur vertu et produire la grâce; de soi, le sacrement est toujours efficace. Toutefois il arrive que l'effet du sacrement soit empêché par quelque obstacle, *obex.* L'obstacle est de deux sortes : ou bien il s'oppose au sacrement lui-même et l'*empêche d'exister*; ainsi l'emploi d'alcool au lieu d'eau pour baptiser; ou bien, et c'est le sens ordinaire de cette expression, celui employé par le Concile, l'obstacle *empêche la grâce du sacrement* : le sacrement existe, il est reçu valablement, mais il ne produit pas la grâce, parce que le sujet n'est pas disposé comme il faut; ainsi des époux qui se marient en état de péché mortel : ils sont réellement mariés, mais ne reçoivent pas la grâce du sacrement.

On voit par là l'inanité des calomnies protestantes assilant nos sacrements à une sorte de *magie*. La magie, si elle existe, vient du démon; les sacrements tirent de Dieu leur vertu. Les protestants nous font dire que les sacrements opèrent sans que l'homme ait à s'y disposer, « sans bon mouvement du cœur, sans foi » (*Apol. de la Conf. d'Augsbourg*), alors que la doctrine catholique exige du sujet qui reçoit le sacrement qu'il s'y dispose par de nombreux actes : foi, espérance, attrition, etc., et qu'il ne mette pas par son manque de dispositions obstacle à la grâce : *non ponentibus obicem*. Ces actes ne sont point sans doute la cause efficiente de la grâce, mais ils rendent le sujet apte à la recevoir et en sont la nécessaire condition.

Ces explications données, venons aux preuves de la doctrine catholique.

23. Les sacrements de la Loi nouvelle confèrent la grâce « ex opere operato ». — C'est un *dogme de foi*. Quant à la preuve nous procéderons en deux étapes : nous montrerons que tout sacrement de la Loi nouvelle, contrairement aux observances de la Loi ancienne, est efficace, c'est-à-dire confère la grâce; nous dirons ensuite qu'il la confère par son application même, *ex opere operato*.

1^o *Tout sacrement de la Loi nouvelle confère la grâce.* Nous

le prouverons plus loin de chaque sacrement en particulier; ici nous donnons un argument général qui vaut pour tous et dont le sens est celui-ci : tout rite imposé par Dieu dans la Loi nouvelle pour *signifier* la justification est aussi un rite efficace de cette justification, c'est-à-dire *confère* la grâce.

Preuve. L'Écriture. Paul reproche vivement aux Galates convertis de se tourner vers les rites et les observances mosaïques périmés, comme s'ils en devaient attendre la justice. C'est là agir en insensés et s'écarter de la vérité (Gal. 3^o). Pourquoi? Pour deux raisons : d'abord, ces rites n'étaient que des signes annonciateurs du Christ; celui-ci venu, ils sont abrogés. Comme un pédagogue, la Loi nous a conduits au Christ; son rôle est terminé (Gal. 3^o, 25^o). Autre raison, ces observances mosaïques étaient en elles-mêmes inefficaces, c'étaient de « pauvres et élémentaires institutions », (Ib. 4^o), qui convenaient à l'état d'enfance spirituelle d'un peuple encore sous le joug de ses tuteurs. Mais de cette sujétion, le Christ nous a délivrés (Ib. 5^o); retourner à de telles observances sans efficacité, c'est se remettre sous le joug. Telle est la doctrine constante de Paul dans cette épître aux Galates, dans celles aux Romains, aux Corinthiens, aux Hébreux. Or, disons-nous par une conclusion immédiate, si les rites de la Loi nouvelle obligatoirement imposés par Dieu pour notre salut signifiaient seulement la grâce sans la produire, Dieu nous aurait donc derechef, contrairement à l'enseignement de Paul, assujettis à des observances « qui ne peuvent amener à la perfection... à des ordonnances charnelles imposées seulement jusqu'à une époque de réformation » (Héb. 9^o, 10^o). Donc les sacrements de la Loi nouvelle ne signifient pas seulement la grâce, mais aussi la confèrent.

La Tradition. *Saint Augustin* revient souvent sur cette idée; citons un passage : « D'autres sacrements ont été institués dans la Loi nouvelle, plus puissants, plus utiles, plus faciles, moins nombreux, depuis qu'a été révélée la justice par la foi, que les fils de Dieu ont été appelés à la liberté, qu'a été ôté le joug de l'esclavage seal convenable à un peuple rude et charnel » (Cont. Faust., I. 19, c. 13). Et pourquoi ce changement? Parce qu'il ne convenait pas, dit

Augustin, que la grâce présente dans la Loi nouvelle fût signifiée par des rites inefficaces, comme ceux qui dans l'Ancienne Loi signifiaient la grâce absente. « Une même réalité, en effet, s'exprime d'autre façon selon qu'elle est déjà faite ou encore à faire » (Ib. c. 16).

Les définitions de l'Église. *Le Concile de Trente* : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne diffèrent de ceux de la Loi ancienne qu'en ce qu'ils sont d'autres cérémonies et rites extérieurs, qu'il soit anathème ! » (sess. 7, c. 2). « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient, ou ne la confèrent pas à celui qui les reçoit comme il faut, ou qu'ils ne sont que des signes extérieurs... de la profession chrétienne, qu'il soit anathème ! » (Ib. c. 6).

II^o *Les sacrements causent la grâce « ex opere operato »*, c'est-à-dire par leur seule application.

Preuve. L'Écriture. Les textes indiquent clairement cette réelle efficacité du rite extérieur : « Si quelqu'un ne renait de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jo. 3⁵). « Les Apôtres leur imposaient les mains et ils recevaient le Saint-Esprit. Simon, voyant que l'Esprit-Saint était donné par l'imposition des mains des Apôtres, leur offrit de l'argent » (Act. 8¹⁷⁻¹⁸). « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... Celui qui ne mange vivra par moi » (Jo. 6^{54 57}). « Je t'avertis de ranimer la grâce de Dieu que tu as reçue par l'imposition de mes mains » (2 Tim. 1⁶). Il faut vraiment torturer ces textes pour y trouver une excitation à la foi qui, seule, sauverait. Qu'il s'agisse d'ailleurs seulement d'une causalité instrumentale, subordonnée à l'action divine, c'est dit aussi : « Dieu nous a sauvés par le bain de la régénération et la rénovation qui vient de l'Esprit-Saint » (Tit. 3⁵).

La Tradition. Les Pères attribuent nettement la production de la grâce au rite extérieur. *Tertullien* : « On lave la chair pour que l'âme soit purifiée » (De resur. carn. 8). « L'opération s'accomplit sur ta chair, mais elle profite à l'esprit, comme l'action du baptême, où l'on nous plonge

dans l'eau, devient spirituelle et nous délivre de nos fautes » (Bapt. 4). *Saint Augustin* : « Ce ne sont pas les mérites de celui qui donne le baptême, ni de celui qui le reçoit, qui constituent le baptême, mais sa sainteté et sa vérité propres, à cause de celui qui l'a institué, perte de ceux qui en abusent, salut de ceux qui en usent bien » (Contr. Crescon. l. 4, c. 16, n. 19). *Saint Léon* : « Le Fils de Dieu s'est fait homme et de notre race pour nous rendre participants de la nature divine. La naissance qu'il a prise du sein d'une vierge, il l'a mise pour nous dans les fonts baptismaux ; il a donné à l'eau ce qu'il a donné à sa mère ; la puissance du Très-Haut, la vertu de l'Esprit qui la couvre de son ombre a fait que Marie engendrat le Sauveur ; c'est la même puissance qui fait que l'eau régénère le fidèle » (Serm. 6, in Nat. Dom, n^o 5).

La pratique de l'Église. Elle a toujours tenu pour valable le baptême conféré aux petits enfants. Or, il est clair qu'un tel baptême ne peut être valable *ex opere operantis*, par les dispositions des enfants, mais seulement *ex opere operato*, par le rite lui-même.

Les définitions de l'Église. Rappelons-en une : « Si quelqu'un dit que par les Sacrements de la Loi nouvelle la grâce n'est pas conférée *ex opere operato*, mais que seule la foi aux promesses divines suffit à obtenir la grâce, qu'il soit anathème ! » (*Conc. Trente*, sess. 7, can. 8).

24. *La foi n'est-elle pas aussi cause de la grâce ?* — Assurément, mais d'une autre façon que les sacrements. Les sacrements causent la grâce *ex opere operato*, par le seul accomplissement du rite ; ils sont cause *efficiente* de la grâce. La foi aussi cause la grâce, mais *ex opere operantis*, c'est-à-dire par la valeur morale et le mérite des actes du croyant ; elle est cause *méritoire et dispositive*. Que l'homme donc soit justifié hors du sacrement, comme l'adulte avant le baptême, par l'acte de charité parfaite, ou dans le sacrement selon la façon normale, la foi exerce sa fonction fondamentale de disposition nécessaire et méritoire à la réception de la grâce (1).

(1) Voir au Traité de la Grâce (p. 96-101) le rôle nécessaire de la foi dans la préparation de l'homme à la justification.

B. — EXPLICATIONS THÉOLOGIQUES SUR LA CAUSALITÉ DES SACREMENTS.

25. Le problème. — Les sacrements confèrent la grâce *ex opere operato* ; ils sont cause de la grâce, cause réelle bien que subordonnée à l'action principale de Dieu. Tel est l'enseignement de la foi ; il s'arrête là.

Mais une question ultérieure se pose : de quelle nature est cette causalité instrumentale des sacrements ? Est-ce une causalité physique comme celle du pinceau qui manié par le peintre fait vraiment le tableau ? N'est-elle pas plutôt morale, comme l'offre d'une somme d'argent qui porte le marchand à vendre sa marchandise ? Les théologiens se partagent.

Les systèmes. J'exposerai brièvement les théories principales ; le lecteur choisira, car il ne s'agit plus de vérité révélée certaine, mais de systèmes, d'opinions plus ou moins probables selon les raisons qui les appuient.

Quatre sortes de causalité ont été proposées : causalité improprement dite ou condition nécessaire, causalité morale, causalité physique et causalité intentionnelle.

26. La causalité improprement dite. — Dans ce système, le sacrement ne produit pas la grâce, mais Dieu ayant décidé de la donner à l'âme bien disposée dès que le rite est accompli, on peut dire que le sacrement coopère à la production de la grâce.

Ainsi expliqué le sacrement n'est pas vraiment cause ; il doit être appelé plutôt une *condition sine qua non* de la grâce, comme la présentation d'un jeton est la condition nécessaire pour participer à une distribution de vivres faite par un riche personnage. Soutenue autrefois par *Duns Scot*, *Alexandre de Halès*, *saint Bonaventure*, *Durand*, etc..., cette explication a été entièrement abandonnée depuis la définition du *Concile de Trente*. Elle n'a pas sans doute été condamnée expressément, mais elle n'est guère conciliable avec la doctrine définie : « les sacrements contiennent et confèrent la grâce ». Donc les sacrements sont vraiment

causes, et une condition même nécessaire n'est pas cause.

27. La causalité morale. — L'action sacramentelle, dit cette théorie, est *moralement* l'action du Christ ; donc elle a de ce chef une dignité, une valeur *intrinsèque* qui porte efficacement Dieu, le rite étant accompli, à donner directement la grâce à l'âme. Pour reprendre la comparaison précédemment faite, le sacrement ressemble à la présentation d'un jeton, mais d'un jeton d'or, qui par sa valeur propre porte le marchand à livrer ses marchandises. Ainsi le sacrement est vraiment cause, cause morale de la production par Dieu de la grâce.

Cette explication est celle des *disciples de Scot*, celle de *Melchior Cano*, o. p., d'un grand nombre de théologiens jésuites : *Vasquez*, *Lessius*, *Platel*, *les Wirceburgenses*, le sorbonniste *Tournely*. Elle est probable. Toutefois, elle a des points faibles ; ainsi :

a) elle ne semble pas suffisamment rendre raison de la causalité *instrumentale* du sacrement enseignée par le *Concile de Trente* (sess. 6, ch. 7). L'instrument, on le sait, agit sous la motion de la cause principale pour produire l'effet, il est intermédiaire entre les deux. Or, dans l'explication donnée, c'est Dieu qui se trouve placé entre la valeur intrinsèque du rite sacramentel et la grâce à produire. Le sacrement n'apparaît plus comme cause instrumentale, mais comme une cause méritoire et impétratoire de la grâce. Dira-t-on que l'argent offert à un menuisier pour faire un banc est *l'instrument* avec lequel il fait le banc (1) ?

b) elle semble aussi, disent ses adversaires, reposer sur une équivoque et ne pas répondre à la question. De quoi s'agit-il en effet ? de savoir *comment* les sacrements sont cause instrumentale de la grâce, c'est-à-dire encore plus précisément *en quoi consiste formellement* la causalité, la vertu efficace des sacrements. Répondre, comme le fait la théorie présente, que le sacrement, l'action sacramentelle, étant moralement l'action du Christ lui-même, reçoit de ce fait une dignité, une valeur qui porte Dieu à donner la

(1) Voir l'explication de la causalité instrumentale dans *La Règle de la Foi*, tome II, p. 65 et suiv.

grâce à l'âme baptisée, confirmée, etc., c'est dire assurément une chose vraie, mais c'est répondre à une autre question, à savoir celle-ci : *d'où vient* aux sacrements d'être employés par Dieu comme instruments de la grâce ? On est ainsi hors du sujet. Si je demande par exemple : pourquoi cette cognée est-elle un bon instrument pour couper les arbres ? on peut répondre d'abord : parce que son fil est bien tranchant ; et l'on aura ainsi assigné la raison formelle *en quoi* consiste l'efficacité instrumentale de la cognée. On peut répondre encore : parce que la cognée est bien emmanchée ; et c'est vrai aussi, mais cette seconde réponse rend raison d'un autre fait, à savoir *d'où vient* à la cognée tranchante et donc douée formellement de la capacité de trancher, d'où lui vient d'être maniable et de pouvoir servir à cette fin. Ou bien, si l'on préfère une autre comparaison, je puis demander : pourquoi vous servez-vous de ce porte-plume pour écrire ? et l'on répondra : parce que cette plume est bien taillée pour tracer les caractères ; c'est là exprimer la raison formelle de la causalité instrumentale de la plume. On peut répondre aussi : parce que ce porte-plume est pour moi un souvenir de famille, et c'est rendre raison, non plus de l'efficacité instrumentale de l'objet, mais de la cause morale qui me le fait employer. De même, dire : les sacrements sont cause de la grâce parce qu'ils sont moralement l'action du Christ, c'est expliquer seulement d'où leur vient la dignité d'être employés par Dieu comme instruments de la grâce, mais ce n'est pas dire formellement en quoi consiste leur vertu, leur efficacité instrumentale.

Remarquons d'ailleurs que le sacrement, cause de la grâce, n'est pas formellement l'action, l'opération sacramentelle *considérée dans le sujet qui opère*, mais bien, si l'on peut dire, l'opération opérée, c'est-à-dire *ce qui est objectivement accompli*, le rite lui-même, par exemple dans le baptême l'eau lavant le corps du baptisé et en même temps les paroles prononcées. C'est cela précisément qui est le sacrement, qui est le rite cause de la grâce. Or, il est évident que ce rite pris en soi ne peut point avoir de *valeur intrinsèque morale*. C'est pourquoi il peut être cause instrumentale, mais non proprement cause morale de la grâce.

28. La causalité physique. — Elle a pour défenseurs *Cajetan, les Thomistes* en général, des jésuites comme *Suarez, Bellarmin*, qui tous prétendent représenter fidèlement la pensée de saint Thomas.

Les sacrements, disent-ils, sont causes instrumentales de la grâce au sens propre : sous la motion divine, le rite sacramentel produit *physiquement* la grâce dans les âmes. Dieu communique à ce rite une vertu surnaturelle par où il devient cause réelle, physique de la grâce, comme le pinseau reçoit de la main du peintre une motion, une vertu par où il est cause instrumentale du tableau. Cette vertu surnaturelle du sacrement est comprise et expliquée assez diversement par les tenants de cette opinion. Elle reste mystérieuse, ce qui, disent-ils, ne doit pas étonner, puisqu'il s'agit ici d'un mode d'action surnaturel, dont les actions humaines peuvent nous présenter des analogies mais non des ressemblances.

L'avantage de cette théorie est qu'elle rend bien compte des affirmations très nettes des Pères et des Conciles sur l'étonnante, l'admirable vertu des sacrements.

Elle a pourtant ses difficultés, dont la plus grave est qu'elle n'explique pas la *réviviscence* des sacrements. Nous verrons, en effet, qu'un sacrement peut être administré valablement, sans que pourtant, à cause d'un obstacle dans le sujet qui le reçoit, la grâce soit produite. Soit par exemple un malade qui reçoit l'Extrême-Onction et qui n'a pas même l'attrition de ses péchés. Le sacrement est valide, mais il ne produit pas la grâce. Que le malade se repente, l'obstacle est levé et la grâce du sacrement lui est donnée. Comment, dans la théorie de la causalité physique, expliquer cette réviviscence de la grâce ? C'est un principe constant qu'une cause ne peut agir physiquement que si elle est présente. Cependant, dans l'exemple cité, le sacrement d'Extrême-Onction n'est plus présent, et pourtant il agit, puisqu'il produit la grâce ; ce ne peut donc être par une action physique.

29. La causalité intentionnelle. — C'est l'explication donnée de nos jours par le cardinal *Billot* et qui est, dit-il,

celle de saint Thomas et de beaucoup d'anciens Docteurs. Voici essentiellement en quoi elle consiste :

Le sacrement est vraiment cause instrumentale, et, quand il est administré valablement, il produit toujours son effet. Mais cet effet n'est pas immédiatement la grâce. *L'effet immédiat du sacrement est de conférer à l'âme un titre qui appelle et exige la grâce.* Celle-ci suit aussitôt, à moins qu'il n'y ait un obstacle dans le sujet qui reçoit le sacrement. D'ailleurs, dès que l'obstacle est levé, le titre agit et appelle la grâce. Les anciens Docteurs le nommaient *ornatus animæ*, un ornement de l'âme. En quoi consiste ce titre ? De soi il n'est pas une qualité physique, mais plutôt quelque chose de moral, comme l'autorité dans un supérieur, la juridiction dans un magistrat, comme en général tout ce qui est droit ou devoir. Donc la causalité des sacrements qui produit ce titre doit être du même ordre, non pas physique, mais plutôt *d'ordre intentionnel*, à savoir la manifestation et la notification d'une décision efficace. On la comparerait bien à l'action d'un instrument juridique : lettre de nomination, testament, qui *notifie et confère* à l'élu, à l'héritier le droit d'entrer en possession.

Telle doit bien être la causalité des sacrements. Qu'est, en effet, un sacrement ? un signe efficace. Or l'action d'un tel signe est de manifester et d'appliquer une intention, une décision pratique, c'est une *action intentionnelle*. Par exemple lorsque le Pape impose le chapeau aux nouveaux cardinaux, ce signe manifeste la décision du Pape de conférer à l'élu la dignité cardinalice, et en même temps il réalise efficacement cette décision. Le sacrement, signe institué par le Christ, manifeste par son action propre de signe la décision divine de sanctifier tel homme, et en même temps, mû par la puissance divine, il applique efficacement, comme instrument de Dieu, cette décision à cet homme, il met en lui un titre à recevoir la grâce. Le sacrement est donc cause *parce qu'il signifie*. C'est l'axiome des anciens Docteurs : *sacramenta significando causant* : les sacrements causent par leur signification. Ils sont d'ailleurs cause instrumentale ; or l'instrument ne coopère à l'œuvre qu'en exerçant sous une motion supérieure son action pro-

pre : c'est en tranchant, dit *saint Thomas*, que la hache fait un coffre ; c'est en étendant les couleurs (action propre du pinceau) que celui-ci fait le tableau (action instrumentale) ; c'est aussi en signifiant, en exerçant son action propre de signe, que le sacrement cause immédiatement et instrumentalement ce qu'il signifie, à savoir le titre à recevoir la grâce, puis médiatement la grâce elle-même.

Cette théorie, que nous avons dû résumer, a l'avantage d'expliquer de façon cohérente les données de la révélation et les enseignements certains de la théologie. Nous en verrons plus loin l'utilisation dans l'explication de la grâce sacramentelle et la réviscence des sacrements.

II^o De la grâce des sacrements.

Division du sujet. — Les sacrements produisent la grâce ; nous dirons quelle grâce ils causent, puis dans quelle mesure ils la donnent, enfin comment la grâce empêchée par un obstacle peut revivre quand l'obstacle est levé.

30. Double grâce produite par les sacrements. — Tout sacrement confère une double grâce : la *grâce habituelle* ou sanctifiante et la *grâce proprement sacramentelle*. Voyons comment.

31. A. La grâce sanctifiante. — C'est une *vérité de foi* que les sacrements produisent la grâce sanctifiante, qui justifie l'homme et le fait vivre de la vie surnaturelle : « Il nous a paru bon, dit le *Concile de Trente* (sess. 7, init.), de traiter des sacrements très saints de l'Église, par lesquels toute vraie justice ou bien commence, ou commencée s'accroît, ou perdue se répare. » La preuve générale a déjà été donnée (n. 23).

Grâce première, grâce seconde. Tous les sacrements donnent la grâce sanctifiante et cette grâce est une ; mais tous ne la donnent pas de la même manière. Ou bien, comme l'indique le Concile, ils la font commencer ou recommencer dans l'âme, et alors elle s'appelle *grâce première* ; ou bien,

ils l'y augmentent, et alors elle s'appelle *grâce seconde*. Mais c'est toujours la même et unique grâce sanctifiante qui est donnée. D'ailleurs, qu'il s'agisse de la collation de la grâce (grâce première) ou de l'augmentation de la grâce (grâce seconde), les vertus et les dons qui accompagnent la grâce sanctifiante sont aussi donnés ou augmentés avec elle.

Sacrements des morts et sacrements des vivants. Tous les sacrements donnent la grâce sanctifiante, mais, de par leur institution même, tous ne la donnent pas à des sujets semblablement disposés. Les uns, à savoir le Baptême et la Pénitence, ont été institués pour donner ou rendre la grâce à des âmes qui ne l'ont pas, qui ne vivent pas de la vie surnaturelle, qui sont donc mortes spirituellement; et, pour cette raison, on les appelle *sacrements des morts*. Ceux-ci confèrent la grâce première. Les autres, à savoir la Confirmation, l'Eucharistie, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage, ont été institués pour accroître la grâce dans les âmes qui la possèdent déjà, qui en vivent spirituellement; et, pour cette raison, on les appelle *sacrements des vivants*. Ceux-là confèrent la grâce seconde. Telle est l'action normale, ordinaire des deux classes de sacrements.

Action exceptionnelle des sacrements des morts et des sacrements des vivants. Or, il peut arriver que les sacrements des morts se comportent *exceptionnellement* comme sacrements des vivants, et inversement les sacrements des vivants, comme sacrements des morts.

Soit, par exemple, un catéchumène déjà justifié par l'acte de charité parfaite qui se présente au baptême; soit, cas très fréquent, un pénitent coupable seulement de fautes légères qui se présente au tribunal de la pénitence. Tous deux sont en état de grâce. Le sacrement qu'ils reçoivent, baptême ou pénitence, ne produira-t-il donc aucun effet? Si, évidemment, car il est de foi que tout sacrement valide ment administré confère la grâce à tous ceux qui n'y mettent pas obstacle. Or, les sujets en question ne mettent pas d'obstacle à la grâce, au contraire. Donc, ils reçoivent la grâce seconde, c'est-à-dire un accroissement de grâce, et ces deux sacrements des morts se comportent *par exception*

comme les sacrements des vivants. Cette doctrine est certaine.

Examinons le cas inverse : les sacrements des vivants peuvent-ils exceptionnellement produire la grâce première, la justification en des sujets morts spirituellement? Il semble que non; en effet, un sacrement ne confère pas la grâce à ceux qui y mettent obstacle, et c'est mettre obstacle à la grâce que de se présenter en état de péché mortel à un sacrement des vivants. Telle est la difficulté. Toutefois, le cas n'est pas chimérique d'une âme qui, en état de péché mortel, ne mette pourtant pas consciemment obstacle à la grâce. Soit, par exemple, un chrétien mal instruit qui se présente de bonne foi en état de péché mortel pour recevoir la confirmation, ou encore un malade qui, ne s'étant pas confessé, a seulement l'attrition de ses fautes graves et reçoit l'extrême-onction. Qu'arrive-t-il? La réponse n'est pas simple. Voici l'enseignement des théologiens : Le cas de l'extrême-onction est spécial, à cause de la nature particulière de ce sacrement, et il est *moralement certain* qu'il produit dans de telles circonstances la grâce première, la justification. Pour les autres sacrements des vivants, c'est seulement *très probable*. Remarquons, en effet, que si le sujet ainsi disposé ne met pas formellement et volontairement obstacle à l'action du sacrement, cependant il n'y apporte pas non plus les dispositions exigées : l'état de grâce.

332. B. La grâce sacramentelle. — Il est certain, de l'aveu de tous les théologiens, que, en plus de la grâce sanctifiante commune à tous, chaque sacrement confère encore une grâce spéciale qui lui est propre et qu'on appelle *grâce sacramentelle*. En effet, que l'on considère les *finis diverses*, les *significations spéciales* et l'*institution multiple* des sacrements, la raison de cette grâce sacramentelle apparaît manifestement. Nous avons vu (n. 15) que les sacrements ont été *institués pour des fins diverses* qui sont les diverses nécessités spirituelles; ils doivent donc avoir des effets divers, au moins partiellement. De plus, les sacrements confèrent « la grâce qu'ils signifient »; or, il est évident que chacun *signifie un don spécial*; donc aussi il le confère. De même, si l'effet de tous les sacrements était

totale et identique, pourquoi le Christ aurait-il institué sept sacrements différents ? Il faut donc conclure que tout sacrement, « en plus de la grâce sanctifiante, confère un certain secours divin propre à nous faire atteindre la fin qui lui est spéciale » (3^a q. 62, a. 2).

Nature de la grâce sacramentelle. D'accord sur l'existence de la grâce sacramentelle, les théologiens ne le sont plus sur la nature de cette grâce. En quoi consiste-t-elle ?

Certains la font consister en une *disposition générale* des puissances de notre âme, qui les fortifie contre les attaques de la concupiscence. D'autres n'y voient que des *modalités* de la grâce sanctifiante reçue en chaque sacrement avec un droit à recevoir en temps opportun des grâces actuelles en rapport à la fin du sacrement. Il paraît plus exact de dire que la grâce sacramentelle consiste dans l'ensemble des dons et des grâces actuelles qui nous aident à atteindre la fin de chaque sacrement. C'est un ensemble, non pas un don ni une grâce unique, et qui est conféré dans le sacrement même, comme la remise de toute peine temporelle dans le baptême, ou ensuite selon les occasions et la nécessité ; ce sont les dons et les grâces mêmes, et non pas seulement le droit ou titre à les recevoir, car la grâce sacramentelle est comprise dans le dernier effet du sacrement : *res tantum, la réalité seule*, comme nous l'exposerons plus loin parlant du caractère de certains sacrements. Le titre à recevoir la grâce sanctifiante aussi bien que la grâce sacramentelle est le premier effet du sacrement et participe à sa nature de signe : *res et sacramentum, réalité et signe* (voir n. 35).

33. Mesure de la grâce donnée par les sacrements.

— C'est un point très difficile à préciser. Disons ce qui est certain et ce qui est probable.

a) Quand il s'agit d'un même sacrement et dans un même individu il est certain que la grâce est reçue d'autant plus abondamment que les dispositions du sujet sont meilleures. C'est l'enseignement du Concile de Trente, session 6, ch. 7 : « Nous recevons en nous la grâce de la justification, chacun selon sa mesure, que l'Esprit-Saint dispense à chacun comme il veut (1 Cor., 12¹¹), et selon la propre disposition

et coopération de chacun. » C'est l'enseignement des Pères ; ainsi saint Cyrille de Jérusalem dit aux catéchumènes : « Purifiez votre vase (votre cœur) afin de recevoir une grâce plus abondante. La rémission des péchés est donnée égale à tous, mais la communication de l'Esprit-Saint est accordée proportionnellement à la foi de chacun ; si tu as peu travaillé, tu recevras peu » (Catéch. 4, n. 5). C'est conforme à la raison. La grâce admet des degrés, puisque c'est une qualité surnaturelle reçue dans l'âme (1) ; comme d'ailleurs elle exige pour y être reçue les dispositions de cette âme, il est raisonnable que la grâce soit donnée plus ou moins abondamment ; selon que l'âme est plus ou moins bien préparée.

b) S'il s'agit d'un même sacrement mais reçu par divers individus également disposés, la grâce est-elle donnée égale à tous ? L'opinion commune affirme l'égalité et pour cette raison que les sacrements étant les moyens normaux de production de la grâce, ils agissent à la manière des causes naturelles et donc dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets. Certains théologiens toutefois pensent que la mesure initiale de la grâce départie par un même sacrement aux âmes également disposées peut être inégale, et dépend seulement du bon plaisir de Dieu, selon la parole de saint Paul invoquée par le Concile : « Selon la mesure que l'Esprit-Saint dispense à chacun comme il veut. » Ce pourrait être, disent-ils, le cas des enfants incapables de dispositions, et qui dans le baptême peuvent recevoir une grâce initiale très diverse. On peut choisir l'une ou l'autre opinion, bien que la seconde ait moins de faveur ; elle est, en effet, moins logique.

c) S'il s'agit de divers sacrements, il est probable que les divers sacrements ayant une dignité inégale (n. 16) produisent aussi des effets inégaux, c'est-à-dire une grâce plus ou moins abondante.

34. Réviviscence de la grâce. — Il peut arriver, avons-nous dit (n. 22, 4), qu'un sacrement soit administré

(1) Voir le traité de La Grâce, pages 110-111.

validement et cependant, à cause des mauvaises dispositions du sujet, ne lui confère pas la grâce. Le sacrement ainsi reçu est valide mais *informé*, parce que la grâce, qui en est comme la forme vitale, lui fait défaut.

Il est certain que tous les sacrements, sauf la pénitence au sujet de laquelle on discute, peuvent être valides et informés. On demande donc si la grâce de ces sacrements arrêlée par un obstacle peut revivre quand l'obstacle est levé, et comment une telle réversion est possible ?

Sur le fait de la réversion, voici quelle est la doctrine générale : il est certain que la grâce du sacrement de baptême peut revivre ; pour l'ordre et la confirmation, la réversion est communément tenue ; c'est l'opinion plus ordinaire et plus probable pour l'extrême-onction et le mariage ; au contraire, on n'admet pas la réversion de la grâce de l'Eucharistie ; enfin il y a discussion pour la pénitence. Voilà pour le fait de la réversion ; lui et ses conditions seront examinés à propos de chaque sacrement.

Quant à l'explication de la réversion, nous allons la donner ici brièvement d'après les principaux systèmes théologiques.

Explication de la réversion des sacrements. 1^o Dans la théorie de la causalité intentionnelle des sacrements (n. 20) l'explication est aisée. Tout sacrement valide, dit cette théorie, a pour effet immédiat et nécessaire un titre qui de soi appelle et exige la grâce, que ce titre soit d'ordre purement moral, ou qu'il s'appuie sur une réalité physique telle que le caractère des sacrements. Tant que ce titre subsiste dans l'âme, même s'il y a quelque obstacle à la grâce, il l'appelle, et dès que l'obstacle est levé, le titre exerce son action et la grâce apparaît. Nous avons dit : tant que le titre subsiste. Or, dans les trois sacrements : baptême, confirmation, ordre, qui impriment dans l'âme un caractère indélébile, le titre qui s'appuie sur ce caractère dure toujours comme lui, aussi la grâce de ces sacrements peut toujours revivre. Dans le mariage, le titre se confond avec le lien conjugal ; donc, tant que ce lien subsiste, c'est-à-dire tant que vivent les conjoints, la grâce peut revivre. Dans l'extrême-onction, le titre est la recommandation à Dieu du malade en danger ;

donc la grâce du sacrement peut revivre tant que dure le danger.

2^o Les tenants de la causalité physique (n. 28) expliquent la réversion de la grâce dans les trois sacrements qui impriment un caractère par l'action physique de ce caractère indélébile dès que l'obstacle est levé. Ils renoncent à expliquer les autres cas de réversion par une causalité physique. C'est le point faible de la théorie.

3^o Les partisans de la causalité morale (n. 27) disent que la dignité, la valeur intrinsèque du rite sacramentel persévère devant Dieu et dans son acceptation ; aussi, dès que l'obstacle disparaît, Dieu donne la grâce au sujet, en vertu du sacrement conféré. On se demandera sans doute comment il se fait que la dignité du sacrement de baptême demeure dans l'acceptation divine, et non celle du sacrement d'Eucharistie.

Mesure de la réversion de la grâce. On admet généralement qu'elle est proportionnée à la disposition du sujet au moment de la réversion.

III^o Du caractère des sacrements.

A. — EXISTENCE DU CARACTÈRE.

35. Une distinction importante : « *sacramentum tantum* », « *res et sacramentum* », « *res tantum* ».

— Avant de parler du caractère des sacrements, il convient d'indiquer brièvement une importante distinction faite par les anciens Docteurs en cette matière. Dans tout sacrement ils distinguaient trois choses : « une qui est sacrament seulement, *sacramentum tantum* ; une autre qui est réalité et sacrement, *res et sacramentum* ; une dernière qui est réalité seulement, *res tantum* » (3^a, q. 66, a. 1). Remplaçons les mots sacrements par *signe*, et réalité par *effet*, et ce langage nous deviendra clair :

... *sacramentum tantum*, ce qui est seulement sacrement, seulement signe, c'est le rite extérieur, composé de la matière et de la forme ; il signifie et n'est pas signifié par autre chose ;

... *res et sacramentum*, ce qui est à la fois réalité et sacrement, effet et signe, c'est le titre *appellant et exigeant la grâce*; il est à la fois effet, premier effet du rite extérieur puisqu'il est nécessairement produit par lui, et aussi signe par rapport à la grâce qu'il appelle et exige. Il est intermédiaire entre le rite qui n'est que signe et la grâce qui n'est que réalité; il est *signifié et il signifie*;

... *res tantum*, ce qui est, seulement réalité, seulement effet, c'est la *grâce*, produite par le sacrement et son ultime effet; elle est *signifiée* par lui, mais elle-même ne *signifie* pas, n'est pas signe.

Cette terminologie un peu technique éclaircit les notions et va nous permettre de parler plus aisément de ce qu'on appelle le caractère des sacrements.

36. Qu'est-ce que le caractère des sacrements? —

Le mot grec *χαρακτήρ* signifie un signe gravé, une marque, une empreinte. On désigna donc par le nom de *caractère* une marque spirituelle imprimée en l'âme de façon indélébile dans la réception de trois sacrements : le baptême, la confirmation et l'ordre.

Adversaires. *Wicleff* et après lui les prétendus *Réformateurs* du xvi^e siècle nièrent l'existence du caractère des sacrements. L'un d'eux, *Chemnitz*, prétendit même assez sottement que c'était là une invention du pape *Innocent III*. L'archevêque d'Arles, *Ymbertus*, ayant consulté le Pape pour savoir si le baptême donné à des hommes endormis ou à des fous leur conférerait au moins le caractère du sacrement, le Pape répond que si, avant leur sommeil ou leur folie, ces hommes ont nettement refusé le baptême, leur refus est censé persister et ils ne recevraient rien, et qu'il ne faut donc pas les baptiser (voir T. 983). Cette réponse montre avec évidence que l'archevêque, comme le Pape, parle du caractère du sacrement comme on fait d'une doctrine connue, loin de la présenter comme une nouveauté. *Saint Thomas* note l'unanimité des théologiens quant à l'existence du caractère des sacrements, bien qu'ils diffèrent sur le mode de sa production dans l'âme.

Note théologique. L'existence de ce caractère est une *vérité*

de foi définie par le *Concile de Trente* : « Si quelqu'un dit que dans les trois sacrements : baptême, confirmation, ordre, n'est pas imprimé en l'âme un caractère, c'est-à-dire une marque spirituelle et indélébile qui empêche qu'on les puisse réitérer, qu'il soit anathème ! » (Sess. 7, c. 9).

Preuves. L'Écriture. En trois passages de ses lettres saint Paul déclare que les fidèles sont marqués par Dieu du sceau, *σφραγίς*, de l'Esprit-Saint : « Le Dieu qui nous a affermit avec vous dans le Christ et qui nous a oints, est aussi celui qui nous a marqués d'un sceau et nous a donné les arrhes de l'Esprit dans nos cœurs » (2 Cor., 1^{re} 22). De même dans l'épître aux Éphésiens : « Ayant cru en lui [le Christ], vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint de la promesse (1^{re} 13). » Et encore : « Ne contristez pas [par votre conduite] le Saint-Esprit de Dieu par lequel vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la délivrance » (Ib. 4th 30). Ces textes cependant ne sont pas assez explicites, l'interprétation qu'en ont donnée les Pères n'est pas assez constante, pour qu'on en puisse tirer un argument scripturaire strictement probant. Comme toutefois certains Pères, tels *saint Ambroise*, *saint J. Chrysostome* et nombre de théologiens se réfèrent à ces textes quand ils parlent du caractère des sacrements, on ne peut nier que cette doctrine n'y ait trouvé légitimement quelque appui.

Les Pères. La plus ancienne littérature chrétienne appelle le baptême un sceau. Ainsi *Saint Clément de Rome* dit qu'il est « un sceau immaculé » (Ep. 2^a, 7, 6); les *Constitutions Apostoliques* l'appellent « un sceau qu'on ne peut briser » (3, 16); les *Actes de sainte Thècle*, « une marque du Christ qui nous protège des tentations » (8). *Théodote* s'exprime encore plus nettement : « Les animaux muets montrent par des marques à qui ils appartiennent, ces marques servent à les réclamer; de même l'âme fidèle qui a reçu le sceau de la vérité porte les marques du Christ » (Apud Clem. Alex., n. 86). Ces témoignages sont du 1^{er} siècle. Les Pères qui suivirent affirmèrent de plus en plus clairement le caractère sacramentel. Ainsi *saint Basile* : « Dans une armée les chefs donnent un mot de ralliement à leurs soldats, afin que les amis s'appellent aisément. Comment les