NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

80 N° 6 1958

Esquisse d'une histoire du Sacrement de Pénitence

Henri RONDET (s.j.)

p. 562 - 584

https://www.nrt.be/fr/articles/esquisse-d-une-histoire-du-sacrement-de-penitence-1968

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Esquisse d'une histoire du Sacrement de Pénitence

Le Concile de Trente a donné, à l'occasion des objections protestantes, un très bel exposé de la doctrine catholique du sacrement de Pénitence. L'ordre des chapitres suppose une pratique qui est encore la nôtre [1]. Mais chacun sait que l'institution pénitentielle a toute une histoire, qui est encore l'objet de discussions assez vives. Le protestantisme libéral a prétendu démontrer que l'Eglise catholique s'était progressivement arrogé un droit d'absolution radicalement étranger à l'Evangile [2]. Réagissant contre cette thèse, le modernisme a essayé de montrer que le sacrement de Pénitence était né d'une nécessité historique, le Baptême s'étant pour ainsi dire dédoublé [3]. De leur côté, les historiens catholiques ont souvent minimisé les faits qu'on leur opposait et cherché en marge de la pénitence publique une pénitence privée analogue à celle que nous connaissons. Mais peu à peu le débat s'est circonscrit. Malgré leurs oppositions, les travaux de Funk, Boudinhon, Vacandard, Batiffol, du P. d'Alès, de Mgr Amann et, plus près de nous, de Poschmann et Galtier, convergent vers une vue d'ensemble qu'il est peut-être possible de dégager [4]. C'est une synthèse de

1. Denzinger (*Dz.*), *Enchir.*, n. 893-906, 911-25. Voir la traduction dans Héfelé-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. X, p. 312-372, reproduite dans H. Rondet, *Notes sur la théologie du péché*, 1958, p. 125-143. Commentaire de ces textes dans Michel, *Pénitence*, dans le *D.T.C.*, t. XII, col. 1069-1113 et dans une remarquable série d'articles du P. F. Cavallera, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), 1923, p. 277-297; 1924, p. 56-63, 127-143; 1932, p. 73-95, 114-140, 224-238; 1933, p. 62-88, 120-135; 1934, p. 125-137; 1935, p. 3-24.

2. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 409-410, 439-444. — Voir le texte traduit dans d'Alès, *L'édit de Calliste*, 1913, p. 8.

3. A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, 1903, p. 238-241; *Autour d'un petit livre*, 1904, p. 245-250. — Turmel s'est longuement occupé de la question, mais de façon bien plus radicale. Après avoir donné un petit livre des plus douloureux (Y. Normand, *La confession*, éd. Rieder, 1926), il a résumé ses travaux antérieurs au tome VI de son *Histoire des dogmes*.

4. On relira encore avec un grand profit deux articles de Mgr Boudinhon,

ce genre que nous voudrions présenter dans cet article, remettant à plus tard, si Dieu nous en donne la possibilité, un exposé plus détaillé. Nous arrêterons l'histoire du développement au XIII[e] siècle, encore que bien des questions se soient posées ensuite, qui ne sont pas sans importance.

I. — LE PECHE ET LA PENITENCE

L'idée de la Pénitence est liée à l'idée de péché. Nous avons esquissé ailleurs l'histoire de la notion de péché et de la théologie du péché [5]. Il suffira de rappeler que chez tous les peuples le sentiment du péché s'accompagne d'un désir de réconciliation avec la divinité offensée. Le péché a aussi un caractère social. La société châtie le coupable, le chasse parfois de son sein, ou même le punit de mort. Plus une société s'élève en spiritualité, plus aussi grandit dans les âmes le sentiment de l'offense faite à Dieu; mais le coupable cherche aussi toujours à reprendre sa place dans son milieu humain naturel. Comme l'a montré Bergson [6], il y a même chez ceux dont la faute reste secrète un besoin de la révéler, tant l'homme pécheur a conscience que cette faute l'exclut de droit de la société des hommes. A rester au milieu d'eux, à passer pour ce qu'on n'est pas, il y a une hypocrisie que l'homme, à la longue, trouve intolérable.

Cependant toutes les âmes n'arrivent pas au même degré de spiritualisation. Le péché risque parfois de n'apparaître que comme une simple souillure physique, ou tout au moins une simple souillure légale, dont on se débarrassera par des purifications rituelles ou des « absolutions » juridiques. En outre, au mouvement de montée, par lequel les individus ou les sociétés se spiritualisent, correspond aussi un mouvement de descente, une retombée vers les attitudes un instant dépassées. On peut relever ce double mouvement dans l'histoire de la religion d'Israël, en particulier, à partir du Prophétisme [7]. Les Pro-

---

réplique au gros ouvrage de l'anglican H. C. Lea : *Sur l'histoire du sacrement de Pénitence,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse,* 1897, p. 289-344, 496-524. Pour la commodité du lecteur, je renverrai souvent aux articles du *D.T.C.,* ainsi qu'à l'*Enchiridion Patristicum* de Rouet de Journel (*R.J.*). Récemment, M. P. Anciaux, auteur d'un travail important sur le sacrement de Pénitence au moyen âge, a donné une synthèse historique très remarquable en tête de son ouvrage sur *Le sacrement de Pénitence,* Louvain, 1957.

5. H. Rondet, *Notes sur la Théologie du Péché,* Paris, Lethielleux, 1958. Voir aussi notre article *Aux origines de la théologie du péché,* dans *N.R.Th.,* 1957, p. 16-32.

6. H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion,* 1930, p. 10-12. Voir aussi, chez Dostoïevski, l'état d'âme de Raskolnikov *(Crime et Châtiment).* Notations semblables, mais beaucoup plus subtiles et dans une intention très différente, dans A. Camus, *La Chute,* 1956.

7. E. Amann, *Pénitence,* D.T.C., t. XII, col. 724-726. — E. Vacandard, *Confession,* D.T.C., t. III, col. 828-831. — J. Guillet, *Thèmes bibliques,* 1951, p. 116-129.

phètes cherchent à dégager les âmes de la contrainte légaliste; les Scribes et les prêtres recommencent à les matérialiser, ramenant l'attention vers des observances légales. L'une et l'autre tendance sont d'ailleurs également nécessaires et également dangereuses : l'âme religieuse doit avoir un corps, la contrition doit s'exprimer dans des attitudes extérieures, confessions, satisfactions, sacrifices; mais l'équilibre entre les deux aspects de la pénitence est difficile à atteindre. Le Talmud, par ex., aura tendance à matérialiser l'expiation [8]. Tout autre est la manière dont les Prophètes ou les Psalmistes avaient parlé de la Pénitence.

Aux approches de l'ère chrétienne, le sentiment de l'universalité du péché s'est accru dans les âmes, le juif pieux cherche à apaiser la colère divine, et multiplie les pénitences sans trop espérer qu'elles lui assureront le salut [9]. Le message de Jean-Baptiste tombe dans une terre préparée. Le Christ achève l'œuvre des Prophètes. Il insiste lui aussi sur la nécessité de faire pénitence, mais il enseigne la possibilité du pardon [10]. Il remet les péchés, il dit à Pierre et aux Apôtres qu'il faut pardonner non pas sept fois, mais septante fois sept fois (*Mt.*, XVIII, 21); dans ses paraboles, il révèle l'infinie miséricorde du Père des cieux; il s'attache à montrer que nul péché n'est irrémissible, même s'il parle en termes énigmatiques du péché contre le Saint-Esprit (*Mt.*, XII, 31).

Mais surtout le Christ confère à ses Apôtres un pouvoir de remettre les péchés qui est quelque chose d'extraordinaire (*Mt.*, XVI, 13; XVIII, 12-18; *Jean*, XX, 19). Tout ce qu'ils lieront sur la terre sera lié dans le ciel, tout ce qu'ils délieront sera délié. Entre l'Eglise de la terre, institution sociale qui se développera avec ses lois propres, et l'Eglise du ciel, il y aura correspondance absolue.

II. — BAPTEME ET PENITENCE

Ce pouvoir de lier et de délier s'exerce d'abord à l'égard des Juifs et des Gentils qui demandent, pour être sauvés, à entrer dans l'Eglise. Si le repentir est sincère, le baptême effacera les péchés, quels qu'en soient le nombre et la gravité. Dès l'origine, il apparaît bien que nul péché commis avant le baptême ne peut être un obstacle à cette purification. En droit, ceux qui ont été ainsi arrachés à Satan ne devraient plus pécher. En fait, quelques-uns retombent dans les fautes commises avant le baptême. Que fera alors l'Eglise? Conformément au précepte du Seigneur (*Mt.*, XVI, 13), elle reprendra les coupables, elle les invitera à se repentir, les mettra même en quarantaine

8. E. Vacandard, *Confession*, *D.T.C.*, t. III, col. 830-831.
9. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 38-39.
10. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, 1951, p. 72-79.

(*Didachè*, XV, 3). Se reconnaissant solidaire de ses membres malades, la communauté chrétienne multipliera dans ses prières liturgiques les « confessions » (*Did.*, XIV, 1-2; IV, 14; cfr *I Jean*, I, 9; *Jac.*, V, 15). Si la faute est par trop scandaleuse, on excommuniera le coupable, on le livrera de nouveau à Satan (*I Cor.*, V, 5; *I Tim.*, I, 18) et l'on recommandera aux chrétiens d'éviter la rencontre des membres ainsi retranchés (*I Cor.*, V, 11; *II Jean*, 10). Il faut en effet que le sacrifice offert par l'Eglise soit pur; si l'on n'y prend garde, toutes sortes de maux peuvent surgir (*I Cor.*, XI. 30; V, 7).

Mais entre les fautes qui méritent cette excommunication et les fautes légères dont l'Eglise obtient la rémission comme par connaturalité, il y a place pour des fautes intermédiaires qui, sans exclure de l'Eglise, peuvent éloigner de la communion. C'est surtout à l'égard de celles-ci que va s'exercer le pouvoir de lier et de délier que le Christ a laissé à son Eglise. Vers la fin du II^e^ siècle, on voit fonctionner un embryon d'institution pénitentielle qui sera le commencement de la discipline des âges postérieurs. Saint Irénée nous parle de la versatilité d'un Cerdon qui, revenu à l'Eglise, faisait pénitence et retombait dans son hérésie (*Adv. Haer.*, III, 4, 3); il nous montre des femmes qui, après avoir été séduites, font pénitence toute leur vie pour les péchés commis après le baptême (*A.H.*, I, 13, 5-7; *R.J.*, 193). L'attitude de Tertullien et celle d'Hippolyte à l'égard de la grande Eglise (cfr *infra*) supposent l'existence d'une pratique pénitentielle dès les toutes premières années du III^e^ siècle. Pareille institution n'a pu naître d'un seul coup, par voie de génération spontanée, et il est raisonnable d'en conclure que l'existence de la Pénitence remonte au-delà. Cependant, il est difficile d'en retracer les origines. On en trouve la trace dans les textes classiques du Pasteur d'Hermas, dans quelques brèves indications de saint Polycarpe, d'Ignace d'Antioche ou de la *Didachè* [11]. On n'a pas assez souligné que celle-ci suppose la mise en quarantaine de certains pécheurs (XV, 3). Lorsque saint Paul livre à Satan Hyménée et Alexandre (*I Tim.*, I, 18-20), il fait usage du pouvoir de lier. Il lie aussi l'incestueux de Corinthe (*I Cor.*, V, 1-13). L'a-t-il délié? c'est moins sûr [12], et il n'est pas évident que, dans sa recommandation à Timothée : *manum nemini cito imposueris* (*I Tim.*, V, 22), il parle de la pénitence [13]. Mais il n'est pas interdit de penser que la pénitence publique ait succédé à une espèce de

11. Cfr E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 758-759. — P. Galtier, *Aux origines du Sacrement de Pénitence*, 1951, p. 123-130.

12. E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 753-754. — En sens inverse : P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, 1932, p. 261.

13. L'interprétation de P. Galtier (*La réconciliation des pécheurs dans saint Paul*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 448-460; repris dans l'art. *Imposition des mains, D.T.C.*, t. VII, col. 1306-1313. Cfr Id., *Aux origines du Sacrement de pénitence*, 1951, p. 97-106) est rejetée par E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 754 et A. Michel, *Ordre, D.T.C.*, t. XI, col. 1214.

pénitence privée qui aurait été assez différente de ce qu'on est convenu d'appeler de ce nom. L'évêque, successeur des Apôtres, aurait alors agi comme au for paternel ou familial, mais en exerçant véritablement le pouvoir des clefs [14]. Les décisions du Concile de Trente, qui affirme que la confession fut en usage dès l'origine, ne sont pas en contradiction avec les faits.

Quoi qu'il en soit des toutes premières origines, l'institution pénitentielle dont on constate l'existence au début du troisième siècle est déjà bien constituée. Tertullien nous montre dans la Pénitence la seconde planche de salut après le Baptême (*De paenitentia*, 7; *R.J.*, 314), pénitence laborieuse du reste, humiliante et qui commence à effrayer les pécheurs (*ibid.*, 9; *R.J.*, 315). Peu après, saint Cyprien nous décrit les diverses phases de cette pénitence : confession, satisfaction, réconciliation finale. Le coupable est pour un temps séparé de l'assemblée des fidèles et ne sera admis à la communion que lorsque l'évêque et son clergé lui auront imposé les mains (v.g. *De lapsis*, 16; *R.J.*, 551. — *Ep.* XVIII, 10; *R.J.*, 570. — *Ep.* LV, 27-29; *R.J.*, 577-579). En Orient la *Didascalie* témoigne d'une pratique semblable [15] et déjà les canons fixent la durée et les modalités de la pénitence. Le Concile d'Elvire, en 300, nous donne le tarif à appliquer aux adultères, aux hérétiques, ou tout simplement à ceux qui manquent la messe le dimanche [16]. En Orient, prenant la suite d'une discipline qui commençait déjà au temps de saint Grégoire le Thaumaturge (*Ep. can.*, *P.G.*, X, 1020), les conciles d'Ancyre et de Néo-Césarée entrent encore dans plus de précisions et déjà est élaborée une distinction des pénitents en quatre classes [17]. La « Tradition » d'Hippolyte nous dit que l'évêque reçoit à son ordination le pouvoir de remettre les péchés [18].

La réconciliation avec Dieu ne s'opère, en effet, qu'au moyen d'une réconciliation avec l'Eglise; celle-ci est le corps du Christ. Pour être en paix avec Dieu, il faut posséder le Saint-Esprit; or comment avoir le Saint-Esprit, si l'on n'est pas membre de l'Eglise et membre vivant? Cette théologie de l'Eglise pose déjà bien des problèmes. Que vaut le baptême conféré par les hérétiques? Ne faut-il pas le réitérer ou plutôt le donner à qui ne l'a pas reçu? Saint Cyprien est ici en désaccord avec le Pape Etienne [19]. Celui-ci lui donne tort et l'invite à « ne pas innover » mais à imposer simplement les mains à ceux qui revien-

14. Cfr P. Galtier, *Aux origines du Sacrement de Pénitence*, 1951, p. 92-94, et ses remarques sur le sens de l'expression « pénitence privée », dans *l'Eglise et la rémission des péchés*, 1932, p. 250-252.
15. E. Amann, *Pénitence*, *D.T.C.*, t. XII, col. 771-772. — P. Galtier, *Aux origines du S. de P.*, 1951, p. 157-182.
16. Héfelé-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 221.
17. Héfelé-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 298-326; 327-334.
18. *D.T.C.*, t. XII, col. 765.
19. J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, I, p. 378-389.

nent ainsi de l'hérésie (*Dz.*, n. 46). Mais, rétorque saint Cyprien, pourquoi faut-il réitérer l'imposition des mains? les hérétiques l'ont également reçue (comme complément du baptême, i.e. comme geste de confirmation); n'y a-t-il pas illogisme [20]? Plus tard, lors de ses discussions avec les Donatistes, Augustin verra ceux-ci encore l'accuser d'illogisme. Vous imposez une pénitence, diront-ils, à ceux qui, baptisés chez vous et devenus hérétiques, demandent à rentrer dans votre Eglise; pourquoi simplement imposer les mains sans pénitence, à ceux qui, baptisés chez nous, demandent votre communion [21]? Ces réactions des milieux hérétiques nous prouvent que l'Eglise, sur plus d'un point, était plus sûre de sa pratique liturgique et sacramentaire que des théories par lesquelles on pouvait chercher à la justifier. Mais elle dut cependant s'expliciter progressivement. Les événements l'ayant amenée à montrer, à l'exemple de son maître, une miséricorde grandissante à l'égard des pécheurs, elle vit se dresser contre elle, au nom de la Tradition, des hérétiques nouveaux.

III. — L'EXTENSION DU POUVOIR DES CLEFS

Jésus avait dit à Pierre : « *il faut pardonner septante fois sept fois* » (*Matth.*, XVIII, 21). Cette attitude miséricordieuse n'est pas naturelle à l'homme, et des chrétiens rigoristes seront toujours tentés d'accuser de faiblesse ceux qui l'adoptent. Leur intransigeance et leur rigorisme s'expliquent d'ailleurs par le laxisme de certains autres. Il en fut ainsi dès l'origine. Tandis que certains gnostiques prêchent une morale relâchée, on voit naître au milieu du II[e] siècle un mouvement encratique qui voudrait exclure de l'Eglise non seulement les chrétiens infidèles à leur baptême, mais tous ceux qui n'observent pas la continence. Selon eux, il n'y a pas de possibilité de faire pénitence pour les fautes commises après le baptême. Dieu a pardonné une fois, n'est-ce pas assez de miséricorde?

Hermas représente la réaction spontanée d'un moraliste de bon sens qui, sans laisser de prêcher l'idéal, connaît la faiblesse humaine [22]. Il n'exige pas de tous l'héroïsme, et enseigne que pour les fautes commises après le baptême, il y a encore un remède : on peut faire

20. *Epist. LXIX*, 10-11; *LXX*, 2-3; *LXXIV*, 5. Cfr P. Galtier, *Absolution ou confirmation?*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1914, p. 205, 345.

21. S. Augustin, *Epist. 185*, 43; *P.L.*, 33, 811. — P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, 1932, p. 234. Sur cette question délicate voir le travail de Fr. de Saint Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'Eglise latine*, 1943.

22. J. Tixeront, *Le Pasteur d'Hermas*, dans *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes*, 1921, p. 20-43. — A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, 1913, p. 52-113. — E. Amann, *Pénitence*, *D.T.C.*, t. XII, col. 759-763. Texte et traduction du *Pasteur* dans la collection Hemmer et Lejay (Lelong), traduction reproduite intégralement, mais sans introduction ni notes, dans A. Hamman, *Naissance des Lettres chrétiennes*, 1957, p. 125-240.

encore une fois pénitence, mais une fois seulement. Il justifie cette doctrine qui est celle de l'Eglise romaine, par des allégories multiples dont le sens n'est pas douteux (*Mand.*, IV, 3; *Vis.*, III, 3-6; *Sim.*, VIII, 6-11; *R.J.*, 87, 83, 90).

Mais n'y a-t-il pas certains péchés si graves que l'Eglise doive renoncer à les absoudre, se contentant de renvoyer le coupable au jugement de Dieu? A-t-elle même le pouvoir d'absoudre ceux qu'elle a proprement excommuniés? Certains textes de l'Ecriture ne semblent-ils pas le nier (*Mt.*, XII, 31-38. — *Hebr.*, VI, 4-7; X, 26-31. — *I Joan.*, V, 16) [23]?

Vers la fin du IIe siècle le Montanisme représente un courant extrêmement rigoriste auquel Tertullien apporte bientôt l'appui de son génie fougueux. Dans un texte fameux, il s'en prend à un « édit péremptoire » qui ose accorder le pardon aux adultères (*De pud.*, 1; *R.J.*, 383). Faudra-t-il donc aussi, déclare-t-il, accorder ce pardon aux homicides et aux idolâtres (*Ibid.*, 5; *R.J.*, 385)? De son côté, Hippolyte reproche au pape Calliste son indulgence excessive à l'égard des pécheurs, et d'oser enseigner que l'Eglise est comme une arche de Noé qui renferme des purs et des impurs. Il assure même que c'est sous Calliste qu'on osa pour la première fois accorder un second baptême (i.e. absoudre les « pénitents »? [24]). Enfin, Origène proteste contre la facilité avec laquelle certains prêtres (évêques?) absolvent toute espèce de pécheurs, oubliant que s'ils ont le pouvoir de délier, ils ont aussi celui de lier (*De orat.*, 28). Les historiens interprètent diversement ces textes, et il faut se garder d'édifier trop vite une construction historique sur cette question des péchés irrémissibles [25]. Une fois d'ailleurs admis que l'Eglise a reçu du Christ le pouvoir de remettre tous les péchés, il est loisible de penser que,

23. Pour l'interprétation de ces textes, cfr E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 754-756. — J. Bonsirven, *Epître aux Hébreux* (Verbum salutis), 1943, p. 76-97. — P. Galtier, *Le chrétien impeccable*, dans *Mélanges de science religieuse*, 1947, p. 137-154. — J. Bonsirven, *Les épîtres de Saint Jean* (Verbum Salutis), 1936, p. 268.

24. *Philosophoumena*, IX, 12 (trad. Siouville, 1928, p. 193-194, ou d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 217-218).

25. C'est ici l'un des gonds autour duquel tourne l'histoire des origines de la Pénitence. Harnack a bâti toute une construction historique à partir de l'idée que l'Eglise s'est arrogé un pouvoir qu'elle n'avait pas reçu du Christ (texte dans d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 8). Chez les catholiques, Morin représente la tendance conservatrice, Petau au contraire la hardiesse de l'historien des dogmes (cfr P. Galtier, *Petau, D.T.C.*, t. XII, col. 1324-1327). Au début du siècle, Batiffol et Vacandard ont oscillé, le P. d'Alès s'est rangé résolument du côté de Morin, mais force lui est d'avouer que jusqu'à la fin de l'époque patristique, on ne réitérait pas la pénitence publique, et dès lors le débat rebondit. Poschmann lui-même, si hardi sur d'autres points, est ici dans le camp de Morin (cfr Schmaus, *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, 1951). Nous nous rangeons plutôt aux côtés de Petau, de Mgr Amann (*Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 779-783). La question est indépendante de l'identification du Pape Calliste avec l'*episcopus episcoporum* de Tertullien. Sur ce dernier point, cfr P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, 1932, p. 141-183.

pour des raisons de pédagogie, et même pour sauvegarder la cohésion interne du groupe, l'Eglise a pu se réserver d'en limiter l'usage et de n'admettre que progressivement toutes les catégories de pécheurs à la pénitence. Une étude approfondie montrerait sans doute qu'il y eut un double mouvement, l'Eglise se montrant plus sévère pour les chrétiens ordinaires au fur et à mesure qu'elle se montrait plus tendre pour les grands pécheurs.

La crise novatienne lui permet précisément de proclamer à la fois son pouvoir et sa volonté de l'exercer. Pendant la persécution de Dèce (250), de nombreux chrétiens ont faibli, soit qu'ils aient sacrifié aux idoles (*sacrificati*) soit qu'ils aient obtenu des pouvoirs publics des attestations fictives (*libellatici*)[26]. Parmi les confesseurs de la foi, plusieurs prétendant imposer aux évêques l'obligation d'accorder la communion à ces apostats, voire à toute leur famille (*Ep. XV*, 4; *R.J.*, 568 *), S. Cyprien, volontairement absent de Carthage, résiste à ces prétentions (*Ep. XVI*, 2; *R.J.*, 569), mais règle dans le sens de l'indulgence le cas des *lapsi* (*Ep. XXX*). Rome approuve sa conduite et, la tourmente passée, un concile de Carthage promulgue les décisions de l'épiscopat africain. Les *libellatici* feront pénitence, les *sacrificati*, plus coupables, ne seront réconciliés qu'à l'article de la mort[27].

Cette indulgence relative paraît intolérable à certains rigoristes. Elle sert de prétexte au schisme de Novatien et de Novat pour qui l'apostasie est une faute que l'Eglise ne saurait remettre. Novatien est excommunié[28]; mais il fonde une secte qui troublera longtemps la paix de l'Eglise[29].

A partir de la crise novatienne, l'Eglise ne fera qu'affirmer davantage son pouvoir et sa volonté de remettre tous les péchés. Cette attitude est celle de Denys d'Alexandrie, de Méthode d'Olympe[30]; elle est supposée par les textes liturgiques comme la Didascalie, la fameuse anecdote rapportée par Clément d'Alexandrie sur le voleur converti par S. Jean[31] ou tels récits apocryphes[32] montrent la réaction

---

26. Sur cette crise, cfr J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 369-377. — E. Amann, *Novatien et le novatianisme*, *D.T.C.*, t. XI, col. 816, 829-849. — A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 237-344; et surtout l'excellente Introduction de Bayard à son édition et traduction des *Lettres de S. Cyprien* (Exemples de billets de sacrifice dans le *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, 1914, p. 57, 128, 189).

27. *Epist. LV*, 17 (Bayard, p. 142; *R.J.*, 576). Toute cette lettre est à lire. Récemment Poschmann a fait remarquer que d'autres passages supposent seulement une pénitence plus longue pour les *sacrificati* (*Handbuch der DG*, de Schmaus, IV, p. 29), il faudrait donc reviser l'interprétation habituelle (Tixeront, *H.D.*, t. I, p. 373; Batiffol, *Etudes*, p. 127).

28. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 2.

29. Voir la fameuse anecdote rapportée par Socrate, *Hist. eccl.*, I, 10, trad. dans Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie*, t. II, p. 138.

30. *D.T.C.*, t. XII, col. 770.

31. *Quis dives salvetur*, *P.G.*, IX, 649, ou bien Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 23, éd. Bardy, t. I, p. 127-129. De cette histoire, Batiffol (*Etudes*, p. 62-64) et d'Alès (*L'éd. de Calliste*, p. 50-51) déduisent que l'homicide ne fut pas

de la conscience chrétienne. Au IV^e siècle, S. Pacien de Barcelone, dans ses lettres à Sempronien (*Ep. 1-3*; *R.J.*, 1243-1245), S. Ambroise dans son *De Poenitentia* (*R.J.*, 1292-1294) discutent les objections novatiennes. La formule définitive est donnée par Augustin : *in quibuscumque peccatis non perdit viscera sancta mater Ecclesia* (*Serm. 352, 9*; *R.J.*, 1533).

On accorde donc désormais la pénitence à toute espèce de pécheurs ; cependant il ne s'agit pas encore de l'autoriser plusieurs fois, l'*actio poenitentiae* n'est permise qu'une seule fois. S. Ambroise nous dit : *sicut unum baptismum ita una poenitentia quae tamen publice agitur* (*De Paen.*, II, 95 ; *R.J.*, 1300) et S. Augustin avertit qu'on ne saurait accorder le bénéfice de la pénitence publique à ceux qui déjà en ont abusé (*Ep. 153, 7*; *R.J.*, 1435). Et pourtant les chrétiens auxquels ils s'adressent sont loin d'être fervents. Dès le III^e siècle la persécution avait révélé la valeur des âmes, les sectes hérétiques ou schismatiques recrutaient aisément des adeptes, et surtout le paganisme ambiant contaminait les âmes. De même qu'on différait le baptême, on diffère de se soumettre à la pénitence ; il sera toujours temps de se repentir lorsqu'on s'approchera de la mort. Pareille négligence alarme un S. Augustin qui, nous le verrons, cherche à rendre plus accessible le remède de la pénitence. Grâce à son influence ou à celle d'un Jean Chrysostome, la discipline pénitentielle va commencer à évoluer et, impuissante à corriger les mauvais chrétiens, elle va devenir pour les meilleurs un moyen de purification et de sanctification. Mais avant de parler de cette transformation, il nous faut regarder de plus près les institutions existantes.

IV. — L'ASPECT JUDICIAIRE ET L'ASPECT MEDICINAL DE LA PENITENCE

L'aspect extérieur de la pratique pénitentielle dans l'Eglise primitive manifeste bien que la pénitence est une espèce de tribunal. Avant d'absoudre les pécheurs, l'évêque commence par les ranger au nombre des accusés ; avant de les délier, il commence par les lier [33]. Cette procédure pourrait nous déconcerter si un Augustin ne nous expliquait que les médecins aussi font des ligatures, lorsqu'ils veulent guérir un membre malade. Avant lui S. Cyprien recourait à des comparaisons du même ordre (*De lapsis*, 14, 35). La réconciliation sera l'achèvement d'un long processus comportant de multiples exercices, où le pénitent, la communauté chrétienne, l'évêque et son clergé collaborent pour obtenir la guérison d'un membre souffrant.

aux origines un péché irrémissible. Mgr Amann (*D.T.C.*, t. XII, col. 759) est plus prudent.

32. *D.T.C.*, t. XII, col. 770-772.

33. *D.T.C.*, t. XII, col. 801-805.

Les modalités varient selon les régions. En Cappadoce, on distribue les pénitents en quatre classes nettement tranchées, marquant ainsi leur degré d'éloignement des saints mystères; les *pleurants* (προσκλαιόντες) se tiennent à la porte de l'église, les *écoutants* (ἀκροώμενοι) assistent à la lecture des saintes écritures, à l'homélie, les *prosternés* (ὑποπίπτοντες) sont placés sous le narthex; les uns et les autres doivent sortir avec les catéchumènes lorsque commence le sacrifice proprement dit; seuls les pénitents de la dernière catégorie (συνεστόντες) peuvent assister à la Messe, mais debout et sans communier [34].

Les précisions que donne S. Basile sur la durée de la Pénitence ont de quoi faire frémir : le fornicateur devra faire pénitence pendant sept ans, avançant de degré en degré jusqu'à la réconciliation; la pénitence des homicides durera vingt ans [35]. Dans ses lettres canoniques à Amphiloque (*Ep. 188, 199, 217*), Basile se réfère à une législation antérieure, écrite ou coutumière, et les termes d'adultère, de fornicateur et d'homicide ont pour lui un sens juridique précis, encore que l'évêque soit parfois embarrassé par des usages contradictoires. La législation canonique prévoit des cas multiples. Il est d'ailleurs probable qu'on a été moins sévère à l'origine à l'égard de certains péchés. Comme nous l'avons dit, l'Eglise, qui devenait plus indulgente pour les grands pécheurs, se montrait plus sévère pour les chrétiens ordinaires.

Chose curieuse, c'est en Occident que la discipline paraît la plus souple. On ignore la distribution des pénitents en quatre classes, et c'est en vain qu'on tentera, beaucoup plus tard, de l'introduire en divers endroits [36]. Il semble que le rôle de l'Evêque soit celui d'un père et d'un médecin plus encore que celui d'un juge; nous mettrons bientôt ce point en relief. Mais l'administration de la Pénitence n'en garde pas moins son caractère juridique et social : les pécheurs sont exclus de la société des fidèles, ou tout au moins rejetés comme sur le seuil de l'Eglise [37]. La réconciliation des pénitents qui, vers la fin de l'âge patristique, se fera le Jeudi Saint, est comme une nouvelle initiation, elle est préparée avec le même soin que le Baptême conféré le Samedi Saint aux Catéchumènes. Ceux-ci sont préparés longuement pendant le carême; de même on fera pour les Pénitents une préparation progressive à la réconciliation, on arrivera même à Rome à leur faire faire une espèce de retraite fermée entre le Mercredi des Cendres et le Jeudi Saint [38]. Les institutions ne seront pas sans se modifier; mais l'esprit demeure identique. C'est toute l'Eglise qui prie

34. *D.T.C.*, t. XIV, col. 1147.
35. *D.T.C.*, t. XII, col. 790-791.
36. P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, 1932, p. 238, 393-394.
37. Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, 86; *D.T.C.*, t. XII, col. 797.
38. *D.T.C.*, t. XII, col. 832.

avec les pécheurs, gémit avec eux, fait pénitence avec eux [39]. Les Pères de l'Eglise cherchent à inculquer aux fidèles le sens profond de ces cérémonies. S. Jérôme frappe les imaginations en décrivant la pénitence de Fabiola (*Ep. LXXVII*, 4-5). Théodoret raconte, non sans la dramatiser quelque peu, la pénitence que S. Ambroise imposa à l'empereur Théodore, après le massacre de Thessalonique [40].

En cette matière plus qu'en toute autre, il pouvait y avoir conflit entre la vie communautaire et la religion personnelle, le formalisme juridique et la direction individuelle. Déjà un Grégoire de Nysse se préoccupe de justifier les usages de Cappadoce [41]. Avant lui, un Origène semblait redouter une matérialisation des institutions. Il insistait sur la nécessité de la conversion du cœur, des œuvres de pénitence (*In Lev.*, hom. II, 4), soulignait aussi le bienfait de la « confession » (*In Luc.*, hom. XVII; *In Lev.*, hom. III, 4). Cette intelligence profonde des divers aspects du péché et de la pénitence le poussait quelque peu au rigorisme. Il s'inquiétait de voir certains prêtres absoudre trop facilement les pécheurs (*De orat.*, XXVIII, 9; *In Jer.*, hom. XII, 5), leur rappelait que s'ils ont pouvoir de délier, ils ont aussi celui de lier pour le bien du corps tout entier (*In Jud.*, hom. II, 5; *In Joan.*, I, XXVIII, 7). Il voulait des confesseurs qui fussent aussi de bons médecins (*In Psalm.* XXXVIII, II, 6), sachant distinguer entre les pécheurs (*In Matt.*, XIII, 30). Ces exigences avaient leur danger. On pouvait être tenté d'en conclure que seuls les « spirituels » avaient le pouvoir d'absoudre ou tout au moins que les évêques et les prêtres indignes perdaient leur pouvoir. Mais il ne faut pas juger ici Origène comme nous jugerions Wycliffe ou Jean Huss. Il suffit d'avoir noté que l'attitude du grand Alexandrin prépara l'avènement de la pénitence privée et surtout de la confession et de la direction. Lorsque Origène affirme que le pécheur, par son péché, se sépare de Dieu, et cela qu'il ait été ou non « excommunié » officiellement; lorsqu'inversement il affirme qu'il pourrait rentrer en grâce avant d'avoir été admis à la communion (*In Lev.*, hom. XII, 6; XIV, 3), il anticipe sur des problèmes que l'Eglise résoudra plus tard [42].

C'est dans le même esprit qu'il faudrait aborder la doctrine pénitentielle de S. Jean Chrysostome ou de S. Augustin. Evêques et pasteurs

---

39. Cfr déjà Tertullien, *De poenitentia*, 10 : « Le corps ne peut se réjouir du mal qui arrive à l'un de ses membres. Il faut qu'il s'afflige tout entier et qu'il travaille tout entier à le guérir... Là où il y a un ou deux fidèles, là est l'Eglise, mais l'Eglise c'est le Christ. Donc lorsque tu tends les mains vers les genoux de tes frères, c'est le Christ que tu touches, c'est le Christ que tu implores. Et quand de leur côté tes frères versent des larmes sur toi, c'est le Christ qui supplie son Père » (de Labriolle, p. 43).

40. *Hist. eccl.*, V, 17; *D.T.C.*, t. XII, col. 796.

41. *Ep. can.*; *D.T.C.*, t. XII, col. 791.

42. Pour une étude plus fouillée, voir K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1950, p. 47-97, 252-286, 422-456, et le travail ancien, à discuter, du P. d'Alès, *L'édit de Calliste*, ch. IV.

d'âmes, l'un et l'autre, ils ont souffert d'une inadaptation des institutions aux besoins des âmes. On reprocha à l'évêque de Constantinople d'avoir, lui si chaste, montré tant d'indulgence à l'égard des fornicateurs, d'avoir surtout osé réitérer la pénitence. Mais l'évêque cherchait à assouplir une institution qui, parfois, manquait totalement son but [43]. S. Augustin se plaint de même que la distinction soit trop peu nette entre les fautes qui excluent de la communion et celles qui, vénielles, sont remises de façon connaturelle par la prière, l'aumône et en général la participation à la vie de l'Eglise. Il se plaint surtout que les pécheurs se soustraient trop souvent à l'obligation de se faire inscrire dans l'ordre des pénitents. Pour exclure quelqu'un de la communion, il faut qu'il y ait eu scandale, faute constatée juridiquement (même au for civil, — les évêques sont juges au for civil depuis Constantin) ou bien dénonciation à l'évêque ou enfin aveu spontané du coupable [44]. Mais on hésite à dénoncer autrui, on a peur des représailles, et surtout on redoute cette *actio poenitentiae* qui ne peut être donnée qu'une fois. Augustin comprend ces hésitations, lui-même a peur des conséquences sociales ou juridiques d'une manifestation des fautes secrètes [45]. Aussi le pasteur d'âmes cherche-t-il à assouplir une institution quelque peu rigide et vieillissante, à user d'*épikeia*, et à traiter plus ou moins secrètement tels ou tels pécheurs qui, sans être de grands coupables, ne sont pas des saints. On est ainsi en marche à travers une espèce de pénitence semi-publique [46], vers la pénitence privée et la pratique moderne de la confession.

Cette évolution avait commencé dès le jour où s'étaient posés des cas spéciaux. Dès le temps de S. Cyprien, on s'était demandé comment devaient être réconciliés les agonisants qui n'avaient pas achevé le temps prescrit pour la pénitence et l'on avait résolu le cas dans le sens de l'indulgence [47]. S. Basile, S. Grégoire de Nysse et surtout S. Jean Chrysostome tirèrent les conclusions de cette attitude. S. Augustin fit de même, bien que gêné par les exigences de la discipline. Avec le temps les formules rigides s'assouplirent. On en a pour té-

---

43. E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 798-799. — P. Galtier, *S. Jean Chrysostome et la confession*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1910, p. 209-240, 313-350. — Turmel, *Hist. des dogmes*, t. VI, p. 182-222, consacre quarante pages à S. J. Chrysostome; cette étude est radicalement viciée par l'à priori mais contient de nombreuses citations.

44. *Serm. 351*, 10; *D.T.C.*, t. XII, col. 802-803.

45. *Serm. 82*, 11; *P.L.*, 38, 511. Cfr Humeau, *Les plus beaux sermons de Saint Augustin*, t. II, p. 79. Tout le sermon est à lire.

46. Cfr Fr. Loofs, *Leitfaden zur Dogmengeschichte*, p. 344. — E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 808. On a beaucoup discuté sur le sens de cette *correptio secreta*. K. Adam y voit le commencement de la Pénitence privée; Poschmann pense au contraire que, si l'accusation se faisait au for paternel, la satisfaction ne pouvait se faire qu'avec les pénitents ordinaires. Poschmann a rassemblé les textes augustiniens sur la Pénitence dans une édition commode (*Florilegium Patristicum*, t. XXXVIII, 1934).

47. *D.T.C.*, t. XIV, col. 1148, 1154, 1158-1160.

moignage une série de décrétales émanées des papes Innocent I (*Dz.*, n. 95), Célestin 1 (*Dz.*, n. 111) et S. Léon (*Dz.*, n. 146-147). On est alors loin des décisions rigoristes du Concile d'Elvire, mais les concessions faites aux mourants vont être généralisées et l'attitude d'un S. Césaire d'Arles (*Serm. 179*, alias *104*; *R.J.*, 2233) prépare les âmes à accueillir la pénitence privée proprement dite.

V. — DE LA PENITENCE PUBLIQUE A LA CONFESSION

De S. Augustin au moyen âge l'institution pénitentielle subit apparemment de profondes transformations. Vers la fin de l'âge patristique, la pénitence était redoutable. Comme au III[e] siècle, on ne l'accordait qu'une fois. Elle avait pour conséquences l'interdiction d'user du mariage, d'exercer le négoce ou le métier des armes, cela même après la réconciliation, et constituait une irrégularité canonique pour l'accession aux ordres sacrés [48]. Y avait-il à cette époque, à côté de la pénitence publique, une pénitence privée qui aurait été sacramentelle? Les théologiens l'affirmaient jadis couramment, mais les historiens du dogme sont de plus en plus prudents à ce sujet [49]. On revise aujourd'hui une interprétation hâtive de certains textes. Lorsque S. Léon, par exemple, interdit de publier les fautes des pénitents (*Dz.*, n. 145), il s'agit de la confession qui inaugure le processus de la pénitence publique. D'autres auteurs cherchent une voie moyenne et reprochent à leurs contradicteurs d'avoir une conception étroite de la pénitence privée. Nous n'entrerons pas dans la discussion. Il suffit de constater que l'institution pénitentielle se transforme entre la fin de l'âge patristique et le haut moyen âge, tant par une nécessité interne (nous avons dit le rôle d'un Chrysostome et d'un Augustin) que par suite des circonstances. On s'accorde à souligner le rôle que jouèrent dans cette transformation les moines irlandais lorsqu'ils arrivèrent en Gaule (590) et en Italie (613).

Coupée du continent par les invasions barbares, l'Irlande vécut à l'écart des autres Eglises d'Occident et la pénitence privée s'y introduisit spontanément, les moines ayant été amenés à prendre la direction des chrétientés [50]. Les pratiques en usage dans les monastères bénédictins, qui se rattachaient elles-mêmes aux coutumes anciennes d'Orient et d'Occident [51], furent adoptées pour les simples fidèles qui apprirent ainsi à se confesser, au sens moderne du mot. L'Irlande devança les autres Eglises. Lorsque S. Colomban débarqua en Gaule,

48. *D.T.C.*, t. XII, col. 805, 806, 833.
49. *Ibid.*, col. 837-840; cfr 783.
50. E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 852-853. A compléter ou redresser par P. Galtier, *Les origines de la Pénitence irlandaise*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1954, p. 58-98, 204-225 et par C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule à la fin du VII[e] siècle*, 1952.
51. *D.T.C.*, t. III, col. 862-83; t. XII, col. 820-821, 826-827.

il fut tout surpris de constater la différence des usages pénitentiels [52]. Les moines de Luxeuil firent beaucoup pour répandre l'usage de la confession sans que la pénitence publique fût pour autant abrogée [53]. Ils avaient apporté dans leurs bagages de petits livrets connus sous le nom de pénitentiels, qui eurent une fortune considérable [54]. Ces livrets, espèce de manuels du confesseur, fixaient pour chaque cas particulier la satisfaction à imposer au pécheur; ils étaient pour la pénitence privée ce que les textes canoniques étaient pour la pénitence publique. Au VIII[e] siècle on les trouve partout. De la pénitence publique on passait ainsi à la pénitence tarifée. Il y avait apparemment rupture, en réalité il y avait continuité vitale avec la discipline antérieure [55]. Mais la pénitence s'intériorisait, elle devenait plus personnelle, la confession prenait plus d'importance, on n'était plus aussi obsédé par l'idée de satisfaction. La pénitence administrée par un simple prêtre pouvait dès lors être réalisée sans difficulté, et les clercs même purent s'y soumettre sans qu'on songe à les déposer [56].

Il y avait cependant encore bien des progrès à réaliser. Les pénitentiels avaient leurs qualités, ils avaient aussi leurs défauts. Ils se multipliaient, se réclamant de noms vénérables, mais ils n'avaient pas toujours une orthodoxie très rigoureuse. C'est ainsi que les pénitentiels mis sous le nom de Théodore de Cantorbéry consacraient la légitimité du divorce dans certains cas. On leur reprochait d'autres erreurs, leur désaccord d'avec l'ancien droit. Aussi, dès le IX[e] siècle, une réaction se dessine contre ces pénitentiels. Charlemagne s'inquiète de leur réforme; un Concile de Châlons fait la chasse à ces livrets, *quorum sunt certi errores, incerti vero auctores* [57].

Mais on ne détruit que ce qu'on remplace. Quelques évêques rédigent ou font rédiger des pénitentiels orthodoxes [58]; les livrets officiels ne supplantent pas d'un coup les livrets prohibés, et ils n'empêchent pas la parution de nouveaux livrets non officiels. Cependant la réforme s'accomplit lentement. On cherche également à former les confesseurs à leur métier de juge et de médecin, la pratique de la confession peut alors sans danger se généraliser.

Ce n'est pas que la pénitence publique ait disparu. Au contraire, elle est encore davantage réglementée dans les livres liturgiques. La renaissance liturgique qui marque l'époque carolingienne introduit même en Gaule les usages romains, la réconciliation des pénitents se fait alors le Jeudi Saint, l'admission dans les rangs des pénitents

52. *D.T.C.*, t. III, col. 875.
53. *D.T.C.*, t. XII, col. 853-856.
54. G. Le Bras, *Pénitentiels, D.T.C.*, t. XII, col. 1162-1168. — E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 846-847.
55. *D.T.C.*, t. XII, col. 857-862.
56. J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 408-410.
57. *D.T.C.*, t. XII, col. 865.
58. *Ibid.*, col. 1173-1174.

ayant lieu le Mercredi des Cendres [59]. La pénitence publique continue à être acceptée par certains fidèles. A la fin du VIII[e] siècle, l'évêque Paulin d'Aquilée donne à un époux homicide le choix entre la pénitence publique et l'entrée dans un monastère [60]. Au début du IX[e] siècle, divers conciles continuent à imposer la pénitence publique, mais la pratique de la pénitence privée gagne de plus en plus. Le for interne et le for externe se distinguent de plus en plus nettement, et avec Raban Maur le principe va prévaloir : les fautes publiques sont expiées par la pénitence publique, les fautes occultes par la pénitence privée [61]. L'évêque d'Orléans Théodulfe fit beaucoup pour la propagation des usages nouveaux. Dans un capitulaire adressé à son clergé, il décrit la manière dont se fera la confession [62]. Dès cette époque, l'absolution est donnée immédiatement au pénitent bien disposé, ou du moins il n'est pas nécessaire d'attendre qu'il ait achevé la satisfaction.

Cette transformation était elle aussi dans la logique du développement. On distinguait de mieux en mieux entre la coulpe et la peine ; l'Eglise pouvait remettre la coulpe sans pour autant dispenser de la nécessité d'accomplir la peine. Il est impossible de bien comprendre ces transformations sans rappeler qu'un progrès analogue s'était produit dans la doctrine eschatologique. Au IV[e] siècle, plus d'un Père de l'Eglise, qui damnait volontiers tous les païens, inclinait à croire que, sauf apostasie, les chrétiens seraient finalement sauvés. Aussi ne voyait-on aucun inconvénient à refuser la réitération de l'absolution. Plus rude serait l'expiation en cette vie, moins redoutable serait le jugement de Dieu. S. Augustin réagit vigoureusement contre ce reste d'origénisme des pères « miséricordieux », il expliqua inlassablement aux chrétiens qu'eux aussi pouvaient se damner, mais il chercha aussi à distinguer entre péché et péché, il contribua beaucoup à l'explicitation du Dogme du Purgatoire. Son œuvre fut continuée par ses disciples, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, Bède le Vénérable [63], mais le progrès de l'eschatologie était solidaire d'un approfondissement de la notion de péché et de la distinction des péchés, et cela ne pouvait être sans influence sur la question de la Pénitence [64]. Les fidèles qui se hâtaient d'avouer leurs fautes aux moines pour en recevoir l'absolution en vinrent logiquement à confesser les péchés « véniels ». Cependant la confession des péchés véniels resta pendant longtemps un luxe, du moins pour les simples fidèles [65].

59. *Ibid.*, col. 904-908.
60. J. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 543.
61. *D.T.C.*, t. I, col. 163.
62. *P.L.*, 105, 217 s. — J. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 543-545.
63. *D.T.C.*, t. XIII, col. 1224.
64. *D.T.C.*, t. III, col. 843, 887 ; t. XII, col. 802, 808, 821, 832.
65. *D.T.C.*, t. III, col. 889.

La pratique de la confession est pour nous corrélative de la communion fréquente. A l'origine, les fidèles communiaient chaque fois qu'ils assistaient au Saint Sacrifice. La présence d'un indigne souillant le sacrifice commun, l'excommunication prenait alors un sens profond et nous avons souligné ce rapport entre la discipline pénitentielle et l'Eucharistie. Mais nous avons déjà vu un Origène expliquer aux fidèles qu'on peut être de droit « excommunié » sans l'avoir été par l'autorité ecclésiastique ; nous avons dit aussi combien Augustin se lamentait de voir s'approcher du saint sacrifice des gens qui auraient dû se trouver dans les rangs des pénitents. Les objurgations des évêques, si elles eurent d'heureux effets, eurent aussi ce résultat que de trop nombreux fidèles se déshabituèrent de la communion fréquente. Les conciles s'en alarmaient [66]. Vers le même temps cependant, nous avons vu les moines se « confesser » fréquemment et, au temps de saint Colomban, se confesser chaque jour [67]. Les évêques ou les prêtres cherchaient à réformer leurs ouailles : S. Césaire d'Arles demandait à ses fidèles de communier trois fois l'an [68], Gennade de communier chaque dimanche (*De Eccl. dogm.*, 5). Mais seul le progrès de la discipline pénitentielle devait permettre le retour à la communion fréquente.

Dès le VII[e] siècle, on insistait sur l'obligation de la confession pour les pécheurs ; la confession pascale au début du carême devint une pratique régulière et bientôt obligatoire. On demandait aux fidèles de se confesser trois fois l'an, aux clercs chaque samedi. Autre était d'ailleurs l'obligation, autre la pratique des fidèles, et parfois on objectait des textes anciens désormais incompris, sur l'impossibilité de réitérer la pénitence [69]. Finalement, en 1215, le IV[e] Concile de Latran fit de la communion pascale, et, s'il en était besoin, de la confession annuelle, une obligation [70].

Mais entre-temps la confession était devenue de plus en plus secrète. Le progrès réalisé sur ce point apparaît par la comparaison d'un texte de S. Léon, sur l'interdiction de révéler les fautes des pénitents (*Dz.*, n. 45) et les prescriptions du Concile de Latran (*Dz.*, n. 438) La loi du secret s'était de plus en plus imposée [71]. Le confesseur d'ailleurs n'était plus l'évêque, mais le prêtre et moine, pour la confession pascale, le curé de la paroisse. Mais ici il faut reprendre les choses de plus haut.

---

66. P. Galtier, *op. cit.*, p. 232-233.
67. *D.T.C.*, t. III, col. 875.
68. E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 831. — P. Lejay, *Césaire d'Arles, D.T.C.*, t. II, col. 2183. — P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, 1938, p. 14.
69. *D.T.C.*, t. III, col. 880.
70. *Dz.*, 437 ; *D.T.C.*, t. XII, col. 949.
71. E. Vacandard, *Confession, D.T.C.*, t. III, col. 891, et l'étude d'ensemble de L. Honoré, *Le secret de la confession*, 1924.

VI. — LE MINISTRE DE LA PENITENCE

La pratique primitive suppose que l'évêque, successeur des Apôtres, est l'unique dépositaire du pouvoir des clefs. Nous ne nous attarderons pas à discuter les allégations de certains historiens protestants (Zahn, Holl, etc.) pour qui la hiérarchie aurait peu à peu accaparé un pouvoir détenu à l'origine par les charismatiques. Mais si le pouvoir de lier et de délier appartenait bien à l'évêque, celui-ci pouvait-il être suppléé dans ses fonctions? Diacres et prêtres l'aidaient à préparer au Baptême les catéchumènes et à leur conférer le sacrement de l'initiation chrétienne. On admit même assez tôt que les laïques pussent baptiser en cas de nécessité. La pénitence étant un second baptême, ne pouvait-il en être de même? Certains faits, peu nombreux, sembleraient insinuer qu'ici ou là on a hésité sur les pouvoirs respectifs des membres de la hiérarchie. C'est ainsi que S. Cyprien autorise les diacres à réconcilier à leur lit de mort certains *libellatici* (*Ep. XVIII*, 1 ; *R.J.*, 570). En Egypte, on voit à la même époque un vieillard réconcilié par le don de l'Eucharistie que lui apporte un enfant [72]. Ces faits qu'un Turmel souligne complaisamment [73] prouvent simplement que l'évêque, en cas de nécessité, pouvait déléguer un membre du clergé, voire un simple fidèle, pour transmettre sa décision de recevoir à nouveau le pécheur à la communion. L'évêque restait le ministre de la réconciliation.

Cependant, on voit fonctionner à Constantinople au IV^e^ siècle une institution nouvelle : un prêtre pénitencier est chargé de recevoir les aveux des pénitents et de diriger leurs exercices satisfactoires. Vers 391, à la suite d'un scandale, le patriarche Nectaire supprima cet office [74]. Il fut vraisemblablement rétabli par la suite, S. Jean Chrysostome, successeur de Nectaire, ayant été un grand apôtre de la « confession ». Pareil office existait-il en d'autres lieux à la même époque? Certains historiens l'ont affirmé, mais d'autres estiment qu'en Occident au moins, l'évêque demeura jusqu'au V^e^ siècle seul chargé d'accueillir les aveux des pécheurs. De toutes façons d'ailleurs, c'est lui seul qui pouvait les réconcilier [75].

Avec le temps cependant, le simple prêtre devait devenir le ministre ordinaire de la pénitence. En Orient, cette transformation fut due en grande partie à l'influence des moines qui, surtout à partir de la persécution des iconoclastes, sortirent de leurs monastères, prêchant, dirigeant, prenant soin des âmes et supplantant peu à peu dans l'administration de la pénitence un clergé qui, marié, inspirait moins de confiance. La pénitence publique, avons-nous dit, faisait place à la péni-

72. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 44.
73. V. Normand (alias Turmel), *La confession*, 1926, p. 106.
74. *D.T.C.*, t. XII, col. 796-797 : texte de Socrate.
75. *D.T.C.*, t. III, col. 842.

tence privée. On était de plus en plus convaincu de la nécessité de la confession, mais on ne voulait plus pour confesseur que de saintes gens, parfois sans trop se préoccuper de savoir s'ils étaient prêtres ou non; on en vint ainsi à penser que les moines, non les prêtres ou les évêques, étaient ici les successeurs des apôtres, détenteurs du pouvoir de lier et de délier [76]. Au XII[e] siècle, pareilles assertions provoquent la réaction des théologiens byzantins, qui d'ailleurs justifient leur doctrine par des considérations curieuses [77]. Les moines n'en continuent pas moins à confesser et, lors des Croisades, les Occidentaux s'étonneront de la pratique byzantine [78].

En Occident, avons-nous dit, l'évêque resta longtemps le ministre ordinaire de la pénitence. Ni S. Augustin ni même S. Léon ne semblent s'être fait suppléer par des prêtres pénitenciers. Le *sacerdos* dont parlent certains textes (*Dz.*, n. 145) est encore l'évêque. Mais avec la transformation de l'institution pénitentielle le simple prêtre devenait spontanément confesseur. Nous avons rappelé ci-dessus le rôle que jouèrent les moines dans cette transformation; or, en Irlande, les abbés des monastères étaient de simples prêtres. Saint Colomban, qui confessa beaucoup, n'était pas évêque, mais il était prêtre, comme le rappelle Bède le Vénérable (*H.E.*, III, 4); aussi bien, le ministre de la pénitence privée devint-il tout naturellement le simple prêtre, et les textes le désignent par le terme de *sacerdos*, jadis réservé à l'évêque [79]. A l'époque carolingienne, le prêtre est le ministre ordinaire de la pénitence, et c'est lui qui absout les pécheurs [80], mais l'évêque reste le ministre ordinaire de la pénitence publique.

Cependant, en entrant dans les mœurs, la pratique de la confession faisait naître de nouveaux problèmes. Laissons de côté les faits assez curieux de confessions faites à leurs abbesses par des moniales. Ce sont là des abus contre lesquels les papes, en particulier Innocent III, surent réagir [81]. C'est sous un autre aspect que se présente la fameuse question de la confession aux laïques. La confession apparaissant comme de plus en plus nécessaire, on en vint parfois à se confesser à des diacres [82], et même à estimer qu'il pouvait être très utile de se confesser à des laïques en cas de nécessité. Bien plus, on pensa que la confession aux laïques pouvait devenir obligatoire. C'est la thèse que soutinrent au XI[e] siècle Lanfranc de Cantorbéry et surtout le traité pseudo-augustinien « *de vera et falsa poenitentia* » [83]. Cette thèse fut discutée dans les écoles et saint Thomas l'approuva en partie

76. *D.T.C.*, t. III, col. 862-868.
77. *D.T.C.*, t. III, col. 861-862.
78. *Ibid.*, col. 864.
79. *Ibid.*, col. 874-875.
80. *D.T.C.*, t. I, col. 164.
81. *D.T.C.*, t. III, col. 879-880.
82. *Ibid.*, col. 876-877.
83. *P.L.*, 40, 1113-1130.

(*Suppl.*, q. 8, a. 2). Jamais cependant on n'attribua à cette confession un caractère proprement sacramentel et, à partir du XIII[e] siècle, la confession aux laïques devint de plus en plus une simple pratique de dévotion [84]. Mais la théologie du sacrement de pénitence est alors complètement explicitée.

VII. — L'EFFICACITE SURNATURELLE DE L'ABSOLUTION

Les Pères de l'Eglise, on le sait, appelaient *sacrement* toutes sortes de choses. Il n'y a pas à s'en étonner, et il est facile de montrer que ni Pierre Lombard ni aucun de ses contemporains n'est l'inventeur du nombre septénaire des sacrements. Il est intéressant cependant de voir comment s'est peu à peu précisée cette assertion : la pénitence est un sacrement.

Les historiens du dogme ont noté que les Pères ne parlent guère de la pénitence comme d'un sacrement. Le vocable apparaît de façon sporadique, dans un écrit pseudo-ambrosien et dans un texte de Grégoire le Grand. Il est ignoré de saint Augustin, de saint Léon et même du Haut Moyen Age. Mais au XI[e] siècle il est devenu courant [85]. Pierre Damien, par exemple, parle du *sacramentum confessionis*. Au XII[e] siècle, les Sententiaires comptent le *sacramentum poenitentiae* parmi les sept sacrements de la loi nouvelle [86]. Les historiens du dogme pensent que les précisions sur le nombre des sacrements furent le fruit de la réflexion sur la notion même de sacrement. Cette remarque est trop absolue, mais elle éclaire le cas particulier de la pénitence. Pour ranger la pénitence parmi les sacrements proprement dits, il fallait y voir un signe efficace de grâce. Comme l'idée de sacrement, la notion de grâce a toute une histoire ; nous l'avons esquissée ailleurs et il est surtout important ici de se demander quelle efficacité on accordait avant le moyen âge à la réconciliation des pénitents. Selon les historiens protestants ou rationalistes, il y aurait eu là encore brisure avec l'antiquité chrétienne ; pour nous, au contraire, il y a continuité vitale. Le geste d'imposition des mains pratiqué à l'époque patristique avait pour but de donner le Saint-Esprit et, de cela, un saint Cyprien était bien persuadé ; mais les formules qui assez tôt l'accompagnèrent pouvaient donner le change. Ces formules n'a-

84. Vacandard, *Confession, D.T.C.*, t. III, col. 877-879. Pour l'ensemble de la question, voir A. Teetaert, *La confession aux Laïques dans l'Eglise latine depuis le VII[e] jusqu'au XIV[e] siècle*, 1926. Lorsqu'on réfléchit sur cette curieuse pratique, on découvre que le besoin de confession provenait du désir d'extérioriser cette contrition parfaite dont on dira ensuite qu'elle supplée le Sacrement en cas d'impossibilité.

85. J. Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, p. 238.

86. J. Pourrat, *op. cit.*, p. 246, 247. — A. Michel, *Sacrements, D.T.C.*, t. XIV, col. 548. — D. Van den Eynden, *Les définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scolastique*, 1950. Cfr *Recherches de science religieuse*, 1951, p. 141-144.

vaient pas le caractère impératif de notre formule actuelle, elles étaient plutôt une prière de demande, comme si l'Eglise, qui gémissait avec le pécheur, se contentait d'implorer de Dieu sa guérison. Saint Ambroise (*De poen.*, II, 86) nous parle d'une *publica supplicatio*, saint Léon fait allusion à la *supplicatio sacerdotalis* (*Dz.*, n. 146) ; les formules que donnent les anciens sacramentaires sont déprécatives et elles demeurent telles jusqu'au moyen âge [87]. C'est vers le XII[e] siècle seulement que commencèrent à s'introduire les formules indicatives, et elles ne supplantèrent les autres que vers la fin du XII[e] siècle [88]. Ces faits poseront plus tard de sérieux problèmes aux théologiens lorsqu'ils se demanderont si l'Eglise a le pouvoir de toucher à la substance des sacrements, mais un problème plus important encore est posé ici : Quelle valeur attribuait-on à la réconciliation qui terminait le processus de la pénitence publique ou à l'absolution de la pénitence privée ?

Si l'on va au fond des choses, on verra que, dès les origines, l'Eglise a cru à l'efficacité du rite réconciliateur, mais on l'expliquait plus ou moins bien. Lorsqu'il s'agit du baptême, les Pères inclinaient souvent à admettre une espèce de causalité physique, voire à employer, comme Tertullien, des expressions dont le réalisme nous choque aujourd'hui [89]. Dans le cas de la pénitence, au contraire, ils admettaient plutôt une espèce de causalité morale, mais plus encore ils cherchaient à montrer comment la réconciliation avec l'Eglise est le signe efficace de la réconciliation avec Dieu [90]. Cette idée est le plus souvent sous-jacente à leurs explications : l'Eglise visible est le corps du Christ, elle seule possède le Saint-Esprit, quiconque s'en sépare par le péché est aussitôt privé de la vie divine, l'excommunication a donc un caractère à la fois juridique et ontologique, il en est de même de la levée de l'excommunication. S'il y a une difficulté, c'est moins de voir en celle-ci un signe efficace de grâce que de déterminer le moment précis où le péché est absous. De même qu'on trouve chez un Augustin une notion très dynamique de la justification, on trouve dans l'Eglise primitive une notion très dynamique de la réconciliation : le pécheur est réintégré par degrés dans ses privilèges. De là plusieurs impositions des mains faites au cours du processus pénitentiel, et qui poseront plus tard des problèmes difficiles aux théologiens [91]. Seule une théologie compréhensive, attentive à l'histoire de la doctrine et de la pratique pénitentielle, pourra leur apporter une solution satisfaisante.

En attendant, les Pères eux-mêmes essaient de réfléchir sur la pratique de l'Eglise. Si l'on songe que les théologiens discutent encore sur le

87. *D.T.C.*, t. XII, col. 816-818, 905-908.
88. *D.T.C.*, t. I, col. 168.
89. *D.T.C.*, t. XIV, col. 509.
90. B. Capelle, *L'absolution sacerdotale chez S. Cyprien*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 1935, p. 225-244.
91. *D.T.C.*, t. I, col. 159-160.

mode de causalité des sacrements, on sera indulgent pour la manière dont les Pères ont parlé de la rémission des péchés. Pour apprécier leurs dires, il faudra tenir compte du contexte, des problèmes qu'ils avaient alors en tête. Saint Jérôme, par exemple, paraît une fois regarder la sentence d'absolution comme purement déclarative [92], mais son intention est surtout de refuser aux prêtres le droit de juger arbitrairement; ailleurs il s'exprime comme si Dieu ne faisait que ratifier la sentence du prêtre [93]. Son contemporain, Pacien de Barcelone, défendant contre les Novatiens le pouvoir des clefs, suppose nettement l'efficacité de l'absolution. Il rapproche le cas du Baptême et celui de la pénitence et déclare clairement que dans l'un et l'autre cas l'Eglise remet les péchés [94]. Saint Ambroise tient aux mêmes adversaires le même langage [95]. Quant à saint Augustin, sa doctrine pénitentielle est en étroite dépendance de son ecclésiologie, et c'est chez lui plus que chez tout autre qu'on trouvera l'idée de cette causalité juridico-ontologique du Baptême ou de la Pénitence, rites d'agrégation ou de réinsertion au corps du Christ. Mais Augustin veut approfondir la signification du rite de réconciliation et ses explications sont alors embarrassées. Il fait appel au miracle de la résurrection de Lazare, qu'il interprète symboliquement, disant que les prêtres doivent délier celui que Dieu vient de ressusciter, même comme si la sentence d'absolution n'était qu'une déclaration juridique, le pénitent étant justifié par sa contrition et les œuvres satisfactoires [96]. Cependant, quand on abuse de ces textes, on oublie, comme nous l'avons dit, que la justification d'un pécheur est pour Augustin une œuvre de longue haleine, à laquelle l'Eglise collabore et dans laquelle elle tient la place du Christ, divin médecin. Seule une théologie individualiste peut se réclamer d'Augustin pour nier toute efficacité à la sentence d'absolution. Or, l'individualisme est aux antipodes du véritable augustinisme.

Après Augustin, un Grégoire le Grand se contente de répéter le maître, reprenant lui aussi la comparaison de la résurrection de Lazare, et soulignant tantôt le rôle des dispositions du sujet, tantôt celui du geste réconciliateur [97].

Dans cette question difficile, on le voit, était impliqué un problème délicat : quels rapports y a-t-il entre les actes du pénitent et le signe efficace de grâce? Le problème se posa de nouveau au moyen âge. En mettant l'accent sur la nécessité et l'efficacité de la confession, on risquait de laisser croire que l'absolution du prêtre ne joue qu'un rôle secondaire, à plus forte raison pour qui prêchait l'utilité de la confession aux laïques. Ni Lanfranc ni l'auteur du traité *de vera et falsa*

92. *In Matth.*, XVI, 19; *P.L.*, 26, 118.
93. J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 325-326.
94. *D.T.C.*, t. I, col. 159.
95. *D.T.C.*, t. XII, col. 811.
96. *In Psalm. 101*, II, 13; *D.T.C.*, t. XII, col. 811.
97. *D.T.C.*, t. XII, col. 826.

poenitentia ne sont ici sans reproche. S. Anselme, sans faire de théorie, insiste sur l'efficacité de la contrition, et semble insinuer que l'absolution ne fait que manifester aux yeux des hommes une justification déjà opérée par Dieu [98]. Désormais le problème est posé dans les écoles : quel est le rôle de l'absolution? Est-ce une simple déclaration? ou bien, la faute ayant déjà été remise par Dieu, cette absolution a-t-elle pour but de remettre la peine du péché? Faut-il parler d'une absolution divine conditionnelle, le pardon divin n'étant accordé qu'à ceux qui sont assez humbles pour soumettre leurs fautes au pouvoir des clefs? Toutes ces questions sont agitées au XII[e] siècle, d'abord plus ou moins confusément, ensuite en liaison avec la distinction abélardienne de la coulpe et de la peine [99]. Elles commencent à recevoir des solutions seulement au début du XIII[e] siècle, lorsque Guillaume d'Auvergne distingue entre deux aspects du repentir, l'attrition et la contrition [100]. Mais cette terminologie doit être remise dans son contexte historique, et il faut bien se garder de l'interpréter en fonction des controverses postérieures [101]. A ce moment, les débats entre attritionistes et contritionistes ne sont pas encore à l'horizon, le jansénisme n'est pas encore né. Les éléments sont prêts pour une synthèse, les grands auteurs du XIII[e] siècle vont la construire.

VIII. — LA THEOLOGIE DU SACREMENT DE PENITENCE

Pour S. Thomas et ses contemporains, la Pénitence est un sacrement de la Loi Nouvelle, institué pour remettre les péchés commis après le Baptême (III[a], q. 84, a. 7). Comme tout sacrement elle est un signe efficace de grâce, et le signe lui-même comporte une matière et une forme qu'il s'agit de déterminer. La forme est l'absolution sacerdotale; S. Thomas estime que les formules indicatives sont requises pour la validité du sacrement. La matière en est les actes du pénitent, et ces actes ne sont pas moins nécessaires pour qu'il y ait un sacrement valide (III[a], q. 86, a. 6), les péchés pouvant être appelés matière éloignée (III[a], q. 84, a. 2). Aucun péché n'est irrémissible, tant que l'homme reste sur la terre (III[a], q. 86, a. 1); mais encore faut-il que le pécheur en demande socialement à l'Eglise la rémission. Le repentir est la première condition de cette rémission, mais il ne sera sincère que si l'homme entend se soumettre aux conditions fixées par Dieu et accepte, au moins de désir, de soumettre ses péchés aux ministres du sacrement. La grâce qu'il désire ne peut venir que du chef et par les médiateurs qu'il a désignés (*Suppl.*, q. 8,

98. *D.T.C.*, t. I, col. 172.
99. *D.T.C.*, t. I, col. 172; t. XII, col. 939, 914.
100. *D.T.C.*, t. I, col. 175.
101. Pour une étude approfondie des problèmes du XII[e] siècle, voir le livre récent de P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII[e] siècle*, 1946, que nous avons présenté dans les *Rech. Sc. Rel.*, 1951, p. 138-141.

a. 1). Bien plus ces ministres, outre le pouvoir d'ordre, doivent avoir la juridiction (*Suppl.*, q. 8, a. 4). La confession sera détaillée de façon que le médecin connaisse exactement l'état du malade (*Suppl.* q. 9, a. 2), le prêtre étant d'ailleurs tenu au secret (*Suppl.*, q. 11). Le pénitent devra ensuite accepter et accomplir la satisfaction qui lui sera imposée (*Suppl.*, q. 12). Contrition, confession, satisfaction sont les trois parties de la pénitence (III[a], q. 90). Elles en sont comme le corps, l'absolution en est l'âme. Tout prêtre possédant la juridiction, même pécheur, absout validement et efficacement le pénitent bien disposé (*Suppl.*, q. 19, a. 5), il possède un pouvoir qui est proprement celui du Christ (*Suppl.*, q. 19, a. 2) et qui a été communiqué aux Apôtres, pouvoir de lier et de délier, de retenir et de remettre les péchés (*Suppl.*, q. 17, a. 2).

Comment ce pouvoir agit-il? Quel est le rapport entre la matière et la forme du Sacrement dans l'obtention de la grâce? Saint Thomas et ses contemporains n'ont aucun doute sur l'affirmation essentielle, le prêtre remet véritablement les péchés au nom du Christ (*Suppl.*, q. 18, a. 1); il remet même la peine éternelle due au péché (*Suppl.*, q. 18, a. 2), mais selon leurs divergences dans la théorie sur l'efficacité du sacrement, les théologiens du moyen âge mettront l'accent sur l'absolution ou sur les dispositions du pénitent. S. Thomas affirme que les sacrements sont causes tout autant que signes et il met en avant sa théorie de la cause instrumentale (III[a], q. 62, a. 1). D'autres préféreraient une causalité morale, voire occasionnelle (S. Bon., *op.*, IV, 7, 23). Ceux-ci seront tentés de souligner le rôle de la contrition, le plus important des trois actes du pénitent, l'absolution n'aurait-elle donc qu'une valeur déclarative? S. Thomas ici comme ailleurs a peur de l'occasionalisme et il souligne avant tout le rôle de la forme. Lorsque le prêtre dit : « *Ego te absolvo* », la formule doit être prise à la lettre (III[a], q. 84, a. 3, ad 5). Mais alors bien des questions vont se poser, sur lesquelles la théologie postérieure s'exercera : comment un pécheur qui jusqu'ici n'avait qu'une contrition imparfaite, et qui n'avait ni la grâce ni la charité, devient-il soudain ami de Dieu? Une formule va devenir traditionnelle, dont l'interprétation commence à diviser les théologiens : *ex attrito fit contritus* (*Suppl.*, q. 1, a. 3) [102]. En passant saint Thomas applique au cas de la pénitence une distinction qui lui est commune avec S. Bonaventure, et qui, après être tombée en oubli, sera reprise à la fin du XIX[e] siècle : dans la pénitence les actes extérieurs du pénitent et ceux du ministre sont le *sacramentum tantum*; la *res et sacramentum*, à la fois signe et chose signifiée, est l'attitude intérieure du pénitent; la *res tantum*, c'est la rémission des péchés (III[a], q. 84, a. 1, ad 3). Il dit ailleurs que, comme le baptême, le sacrement de pénitence ne cause

102. Cfr A. Michel, *Pénitence*, *D.T.C.*, t. XII, col. 987-990 et H. Dondaine, *L'attrition suffisante*, 1947.

pas directement la grâce, mais seulement *dispositive* (*Suppl.*, q. 18, a. 1, ad 2). Les théologiens discuteront beaucoup sur l'interprétation de la pensée de S. Thomas concernant la causalité des sacrements. Peut-être aurait-il, lui-même, s'il avait pu achever la Somme, expliqué comment une théorie faite surtout sur le cas du Baptême s'appliquait au cas de la Pénitence. Nous nous contenterons de noter que sa théorie de la causalité des sacrements est en liaison avec sa conception de la justification. Celle-ci n'est plus comme chez Augustin une œuvre de longue haleine, mais elle s'opère en un instant (Iª IIªᵉ, q. 113, a. 7; q. 112, a. 2 ad 1). Non que S. Thomas méconnaisse la nécessité d'une préparation psychologique, mais parce qu'il fait avant tout l'ontologie de la justification. Le Concile de Trente saura plus tard s'inspirer à la fois de S. Augustin et de S. Thomas pour décrire et définir la manière dont s'opère la justification, qu'il s'agisse du baptême d'un adulte ou du sacrement de pénitence. Mais dans l'intervalle la synthèse médiévale aura été critiquée sur plus d'un point.

Léquilibre que mettait S. Thomas entre les actes du pénitent et l'intervention du prêtre, ministre du Christ, va être rompu. Certains vont majorer la valeur de l'absolution, d'autres au contraire mettre au premier plan les actes du pénitent. Dans ces tentatives se fait jour une conception individualiste et trop exclusivement juridique de la Pénitence. Tout en faisant avancer certaines questions particulières, elles préparent indirectement l'individualisme protestant. La théologie de la Pénitence est ici solidaire de la justification. Nous avons montré ailleurs comment, de Scot à Occam et Gabriel Biel, la synthèse thomiste de la théologie de la grâce s'était dissociée. Un travail analogue semble s'opérer ici. Scot met l'accent sur l'absolution, qui est pour lui l'essentiel du sacrement, les actes du pénitent n'étant qu'une condition *sine qua non* [103]. Avec le nominalisme, ici comme dans la question de la grâce, des thèses invraisemblables commencent à régner dans les Ecoles; les sacrements ne sont que des causes occasionnelles, Dieu ayant décidé de donner la grâce si telle ou telle condition est remplie. Dieu pourrait remettre le péché même à qui ne serait pas contrit [104], mais surtout on va accorder aux actes du pénitent, pris en eux-mêmes et comme un effort pour sortir du péché, une valeur extrême, l'homme se préparant naturellement à la justification [105]. Pendant ce temps les disciples de S. Thomas essayent de maintenir l'enseignement de leur maître [106], mais l'influence nominaliste grandit, qui va expliquer en partie les audaces révolutionnaires de Luther.

Toulouse. H. RONDET, S. J.
9 rue Monplaisir.

103. *D.T.C.*, t. XII, col. 1027; t. I, col. 180.
104. *D.T.C.*, t. XII, col. 1035.
105. *D.T.C.*, t. IX, col. 1186.
106. *D.T.C.*, t. XIV, col. 1002, 1008.