NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 Nº 5 1953

Doctrine et Pastorale du sacrement de Pénitence

Pierre CHARLES (s.j.)

p. 449 - 470

https://www.nrt.be/es/articulos/doctrine-et-pastorale-du-sacrement-de-penitence-2532

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Doctrine et Pastorale du sacrement de Pénitence

La mort empêcha saint Thomas d'Aquin de terminer sa Somme Théologique[1]. Elle l'arrêta à la fin de la III[a], q. 90, art. 4, ad 3[um], sur cette phrase à la fois très hardie et très lumineuse : *ideo ante baptismum non distinguitur poenitentia mortalium et venialium.* Toutefois dans son Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard[2], part. IV, Thomas avait déjà traité la théologie du sacrement de pénitence et en comparant les deux textes, on peut se rendre compte que sa pensée a bougé et que des conclusions importantes ont été précisées. Nous n'en examinerons qu'une. Cajetan l'a soulignée en remarquant que dans la Somme Thomas était *seipso doctior*[3].

Il serait intéressant de montrer comment, à partir des Pénitentiels celtiques, mettant l'accent presque exclusivement sur la satisfaction

1. Il mourut le 7 mars 1274, au monastère cistercien de Fossa Nuova près de Terracine alors que de Naples il se rendait au II[e] concile de Lyon.

2. Le *Commentaire sur les Sentences* fut rédigé de 1253 à 1255. Thomas étant né en 1227 ou 1225 on peut parler de cet ouvrage comme d'une œuvre de jeunesse. La *III[e] Pars* de la *Summa* fut rédigée entre 1271 et la fin de 1273. Le *Supplément* qui l'achève est dû au confrère et ami de Thomas, Reginald de Piperno.

3. *In Summam,* III, 84, 1. « Tertium est quod auctor seipso doctior, cum in quarto Sentent. putasset solam formam in sacramento poenitentiae habere causalitatem sicut in sacramento eucharistiae, et verificasset quod totum sacramentum compositum ex materia et forma causat ratione partis sc. formae; hoc in loco altius sentit, ut expressius declarat inferius in art. ultimo quaest. 86, scilicet quod totum sacramentum poenitentiae, compositum sc. ex materia et forma, id est ex actu poenitentis et absolutione (fit enim ex his unum sacramentum), causat remissionem peccatorum, ratione utriusque partis : principalius quidem ratione formae, secundario autem ratione materiae, hoc est actuum poenitentis, ut subordinantur clavibus ecclesiae; hoc est quod actu poenitentis ex hoc ipso quod pars efficitur sacramenti, utitur Deus ut parte materiali sui instrumenti ad causandam remissionem peccatorum : sicut ex hoc ipso quod aqua assumitur ad baptizandum, utitur illa Deus, ut parte materiali sui instrumenti ad regenerandum filios suos ». Il est vrai que certains auteurs ont refusé de voir entre le *Commentaire sur les Sentences* et la *Somme* le changement que Cajetan aperçoit avec raison, mais cette petite controverse n'intéresse pas la conclusion elle-même.

tarifée [4], et à travers la réaction inaugurée par Abélard [5], centrée uniquement sur la contrition intérieure, il était devenu difficile de préciser le rôle, essentiel cependant, de l'absolution sacerdotale. Pierre Lombard lui-même ne sort qu'assez maladroitement de l'impasse, et l'absolution chez lui semble se réduire à une sorte de déclaration ou de constat officiel [6].

---

4. Nous ne pouvons ici retracer l'histoire assez confuse des Pénitentiels. Depuis les travaux de Wasserschleben, Hildenbrand, Schmitz, Fournier, etc., certaines conclusions émergent avec une certitude suffisante. Il ne s'agit pas d'une lente décadence de l'ancien système de la pénitence publique, mais de l'intrusion brusque d'un système nouveau, fondé sur le principe de la « compositio » ou « compensatio » essentiel au droit barbare et dont on retrouve encore des vestiges dans la loi des XII Tables. Ce système supprimait l'*ordo poenitentium* et la réconciliation publique. Malgré Schmitz, il est sûr que son origine n'est pas romaine et que sa diffusion sur le continent est l'œuvre des moines irlandais. L'opposition des conciles provinciaux en France et ailleurs (Concile d'Arles, 813, can. 26; Mansi, XIV, 62; de Châlons-sur-Saône, 813, can. 25 et 38; *ibid.*, 98; de Paris, 829, can. 32; *ibid.*, 1559, etc.); les déclarations violentes de Pierre Damien contre les « spuria canonum vitulamina » et les « scenica deliramenta » (*Liber Gomorrhianus*, c. 12; *P.L.*, CXLV, 170) n'ont pu empêcher la diffusion de l'usage des Pénitentiels, et les Capitulaires de Charlemagne enjoignent aux clercs de les étudier avant leur ordination (*Monum. Germ. hist. Capitularia*, I, 234-235). La pratique des Pénitentiels aboutissait à d'étranges bizarreries par l'établissement des équivalences : une pénitence d'un an équivaut à « una ancilla » ou « cumhal » et celle-ci équivaut à douze vaches, ou à treize sicles d'argent. Les « arreae » permettent de substituer une pénitence dure et brève à une pénitence longue et bénigne. Le Pénitentiel d'Eadgar (cfr Mansi, XVIII, 525) explique comment un seigneur peut en trois jours accomplir, sans jeûner lui-même, la pénitence d'un jeûne de sept ans. « Princeps ille 12 homines per 3 dies faciat ieiunare et alios 840 per tres dies similiter. Summa erit 2556 dierum ieiunii quae summa, bissextili die adiecto, erit numerus dierum septem annorum » et le pénitentiel ajoute : « Haec est potentis viri et amicorum divitis poenitentiae alleviatio. Sed non datur pauperibus sic procedere ». Le principe juridique de la corvée est donc introduit tout simplement dans l'organisation de la pénitence.

5. Pierre Abélard (1079-1142) exprime sa pensée dans son *Ethica*, cap. 19; *P.L.*, CLXXVIII, 664-665. Après avoir commenté un texte d'Ezéchiel, XXXIII, 12-14 : « Quacumque hora ingemuerit peccator, salvus erit », il insiste sur les mots « quacumque hora » et conclut « melius itaque nobis esse videtur ita intelligendum Deum condonare peccatum : quemlibet... per inspirationem ei poenitentiae gemitum dignum indulgentia efficere ». Il faut remarquer que le « quacumque hora » n'est pas dans Ezéchiel. C'est cependant cette citation déformée que Pierre Lombard et ses disciples (*IV Sent.*, dist. 17) adoptèrent, l'ayant prise sans doute dans Abélard lui-même. Les théologiens et les canonistes du XII[e] siècle adoptent la doctrine d'Abélard : La *Summa Sententiarum* (*P.L.*, CLXXVI, 133), Hugues de S. Victor ou l'auteur du *De Sacramentis* (*ibid.*, 554-555), Gratien dans son *Decretum*, Pars II, causa 33, qu. 3, dist. 1, c. 1-37 (*ibid.*, CLXXXVII, 1519-1531), Etienne de Tournai (éd. Schulte, p. 216), Uguccio dans la *Glose ordinaire* (éd. de Venise, 1605, col. 1558), Richard de Saint-Victor, *Tractatus de potestate ligandi et solvendi*, *P.L.*, CXCVI, 1162; Pierre Lombard, *IV Sent.*, d. 17, c. 1; Pierre de Poitiers, *III Sent.*, 7 (*P.L.*, CCXI, 1056); Alain de Lille, *De articulis fidei*, lib. 4 (*P.L.*, CCX, 613), etc. La difficulté pour eux tous consistait à déterminer le rôle de l'absolution, qui risquait de devenir purement déclarative.

6. Pierre Lombard, évêque de Paris en 1159, mort vers 1164, composa ses *Sentences* entre 1150 et 1152. Nous savons par Jean de Cornouailles qu'il consultait très souvent la théologie d'Abélard (*P.L.*, CXCIX, 1052 D). Il l'avait probablement entendu enseigner.

Saint Thomas va redresser la doctrine et, gardant tous les éléments de la tradition théorique et rituelle, assurer la structure même du sacrement [7].

Le schématisme de l'enseignement ramène trop souvent cette théologie thomiste à une petite formule, et lui oppose, par une symétrie un peu simplifiée, l'opinion scotiste. On nous présente ainsi deux positions assez grêles. Saint Thomas déclare que les actes du pénitent sont la matière du sacrement, et font donc partie de l'essence. Scot met toute l'essence dans la seule absolution et relègue les actes du pénitent parmi les conditions nécessaires [8]. Réduite à ces proportions, la différence serait, nous dit-on, sans grande portée pratique [9]. Matière du sacrement ou condition nécessaire, peu importe semble-t-il. Il n'y aurait là qu'une question de mots. Et la mode, assez paresseuse d'ailleurs, qui jette volontiers aux oubliettes ce qui paraît pure dispute verbale, détourne d'examiner de plus près ces « subtilités scolastiques » [10].

La mode a peut-être tort. Elle l'a même certainement. Nous voudrions le montrer en essayant de comprendre les conséquences très pratiques et très lumineuses qui découlent de cette petite phrase, en apparence insignifiante : les actes du pénitent sont réellement la *materia ex qua* du sacrement.

---

7. Il n'est pas inutile de noter que S. Thomas procède par la méthode de la pure « ratio theologica » et que ses conclusions ne doivent rien ni au concile de Florence, qui ne fut tenu que plus de 150 ans après sa mort, ni évidemment aux décrets de Trente.

8. Jean Duns Scot, né un peu avant 1270, enseigna à Oxford jusqu'en 1304, puis à Paris de 1305 à 1308 et mourut à Cologne, au couvent des Frères Mineurs, le 8 novembre de la même année. C'est à Oxford, entre 1301 et 1304 qu'il composa son *Commentaire sur les Sentences* de Pierre Lombard, dans lequel il dit très rondement : « de poenitentiae sacramento dico quod ista tria (contritio, confessio, satisfactio) nullo modo sunt partes eius » (Lib. IV Sent., dist. XVI, qu. 1, n. 7, édit. Lugd., 1639, t. IX, p. 247).

9. Nous ne pouvons pas refaire ici l'histoire de cette formule, attaquée sans beaucoup de ménagements par Cajetan, Soto, Lugo, etc. Elle a été défendue par tous les théologiens scotistes mais depuis le XVI[e] s. l'effort de ces derniers a consisté surtout à la rapprocher des positions thomistes. « Tantum controvertitur de voce » (Scholium in Scot., loc. cit., p. 247). Claude Frassen pense de même (*Scotus Academicus*, t. X, de Poenit. tract. I, disp. II, art. II, qu. 11. Concl. II) ainsi que Mastrius, qui concède que d'après Scot les actes du pénitent sont « partes essentiales sacramenti » et se sépare sur ce point de ses confrères (*Disp. theol. in 4 librum Sent.*, disp. 5, qu. 11, éd. Venise, 1684, p. 353). Vasquez lui-même, tout en attaquant la formule de Scot croyait que tout se réduisait à une « quaestio de nomine ».

10. Perrone, *Prael. theol.*, t. V, *de Poenit.*, cap. V, se refuse même à prendre position « nostrum non est pronuntiare » ! Le synode de Pistoie (sept. 1786) multiplie les mots méprisants pour ces subtilités : « perversa scholae dialectica, quae in Ecclesia, ante arabum philosophiam inaudita fuit », pour ces scolastiques qui, au lieu de s'occuper de la conversion des cœurs n'ont disputé que « de materia et forma » si bien que du sacrement de pénitence il ne reste plus qu'un mot « quia male ministratur et sine dispositione recipitur » et qu'il en est devenu « plerumque inutile et perniciosum ». Si les Pères de Trente ont employé le mot « materia sacramenti » pour expliquer leur pensée, « fortasse vel inviti usurpaverunt » (cfr *Acta et Decreta synodi dioecesanae Pistoriensis anni 1786*, t. I, p. 210, 201).

Avant de le faire voir, une remarque générale ne sera pas hors de propos.

Il est impossible de comprendre quoi que ce soit : aile ou nageoire, dent ou fémur, canif ou parapluie tant qu'on n'a pas replacé l'objet lui-même dans l'ensemble dont il fait partie. Les sacrements ne sont pas tout d'abord des doctrines, ni des moyens pédagogiques. Ils sont des rites divins traditionnels, des usages sacrés, et à ce titre ils font partie de la culture chrétienne.

Or, la culture chrétienne ne se conserve pas en vase clos. Son milieu humain est celui de la culture générale de l'époque. Elle ne peut pas plus s'isoler ou s'abstraire de celle-ci qu'un navire ne peut s'isoler de l'océan. A aucune époque de son histoire l'Eglise n'a été ni voulu être une sorte de biotope réservé, à la manière des Parcs nationaux. Puisqu'elle doit transformer le monde, il faut d'abord qu'elle s'y installe.

Or, quand on observe, avec le recul suffisant, l'évolution de la culture humaine, surtout en Occident, depuis un ou deux siècles, on ne peut pas ne pas remarquer qu'un de ses traits fondamentaux a bougé sans arrêt, toujours dans le même sens, et que ce mouvement a provoqué l'altération de tous les autres traits de culture, en vertu de la loi de solidarité structurelle, que les études des trente dernières années ont établie sans contestation possible. Tout se passe comme si l'homme ramenait progressivement vers lui, comme centre et norme dernière, une culture qui jadis lui apparaissait à la manière d'une norme qu'il avait la mission de maintenir et de servir à ses dépens. Depuis longtemps la route a cessé d'être « le pavé du roi » ou du prince, avec ses péages et ses tonlieus pour devenir la chose des usagers. La dîme ou la corvée, tribut dû au seigneur, s'est transformée en un impôt qui doit revenir au contribuable sous forme de services publics. La soumission au cours des astres, la tyrannie mystérieuse des signes du zodiaque ne préoccupent plus que les amateurs un peu ridicules des horoscopes. Pour la masse la seule chose qui compte ce sont les prévisions météorologiques de l'observatoire. Le formidable appareil de la justice répressive, qui autrefois inculquait à tous l'obligation de se conformer à la loi, tend de plus en plus à se muer en une thérapeutique du délinquant. L'éducation elle-même s'est modifiée. Par des enquêtes multiples, qui eussent paru proprement anarchiques à nos parents, on demande à la jeunesse ce qu'elle désire et les changements de programme ou de méthode qu'elle souhaite, comme un maître d'hôtel qui consulte le goût de ses clients pour régler ses menus. Le problème de la pastorale semble, pour beaucoup, consister uniquement à plier le ministère sacerdotal aux exigences, aux faiblesses ou aux caprices du public. Un nombre croissant de nos contemporains croit liquider toute la question religieuse en disant que « Dieu ne sert à rien » — ce qui est d'ailleurs susceptible d'un sens théologiquement

correct. Qu'il s'agisse plutôt de « servir Dieu » c'est une notion aussi bizarre pour eux que le serait d'offrir des pommes à un verger.

La formule traditionnelle : *sacramenta propter homines* avait jadis un sens bien précis. Elle signifiait que sur le chemin du salut les sacrements, comme des ponts, se trouvaient placés par Dieu en des points déterminés et qu'il n'y avait pas d'autre passage. Parce que le sacrement était d'avance fait pour l'homme, il était la norme à laquelle l'homme devait s'adapter, comme la balance pour ceux qui pèsent et la chaîne poinçonnée pour ceux qui arpentent. Aujourd'hui la formule reçoit de plus en plus une signification toute différente, *Sacramenta propter homines,* cela voudrait dire que ce sont les sacrements et leur administration qui doivent se plier, s'adapter aux convenances et aux répugnances des fidèles, et ce sont ces dernières que l'on essaie de diagnostiquer, tant bien que mal, pour en tirer des conclusions pratiques parfois très révolutionnaires.

Sans doute, dans tout problème d'adaptation, et le ministère sacerdotal en renferme un, il y a deux réalités à considérer; mais la première question est de savoir laquelle des deux est la mesure et laquelle est la chose mesurée. Est-ce la tête qui doit s'adapter au chapeau, le pied au soulier, l'original au portrait, l'océan au nageur, ou très exactement l'inverse? Le sacrement de pénitence n'a pas été fait de main d'homme. Son histoire n'est pas toujours très claire [11] mais son rôle essentiel est fixé dès l'origine. Ce n'est pas lui qu'il faut faire monter ou descendre pour le mettre au niveau des fidèles; ce sont bien plutôt ces derniers qu'il nous faut amener à la hauteur et à la mesure exacte de l'institution divine du pardon. Avant d'essayer par des « paraliturgies » toujours un peu fantaisistes de redonner au public le goût du sacrement : ne faudrait-il pas d'abord bien savoir ce qu'est la structure même de ce sacrement, institué par Dieu même?

Et c'est ici que saint Thomas, docteur de l'Eglise, peut intervenir de façon décisive, et nous aider à maintenir la ligne droite. Céder à la poussée de la culture ambiante, c'est mettre à la cape et voguer au gré des flots. Le navire qui sait où il va, n'en reçoit pas moins tous les paquets de mer, mais de son étrave il coupe une à une les vagues; il ne cède pas à la houle, et malgré les sollicitations de la tempête il poursuit ce qu'il sait être *son* chemin.

Nous voici donc ramenés à saint Thomas. Y a-t-il quelque chose de valable, de pratique, d'actuel à tirer de cette petite phrase : les

11. La bibliographie en est immense, mais nous voudrions au moins souligner la valeur exceptionnelle de deux études, publiées à l'Université de Louvain : *La confession aux laïques dans l'Eglise latine, depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle,* par le P. A. Teetaert, O.F.M.Cap. (Dissert. Univ. Lov. Series II, t. 17, 1926), étude qui couvre un terrain beaucoup plus large que le titre ne le suggère. Paul Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle,* Louvain, 1949 (Faculté de Théologie, S. II. 41). Toute la préhistoire de la doctrine thomiste y est exposée.

actes du pénitent sont-ils, au sens péripatéticien du mot, la matière du sacrement, ou ne sont-ils que la condition nécessaire de l'absolution?

Il est sûr que si on ne considère que le critère de nécessité pratique, il est assez inutile de s'embarrasser de la question. La nécessité d'une condition peut être aussi impérieuse, aussi totale pour obtenir un résultat, que la nécessité d'une cause matérielle. A s'en tenir à un point de vue purement pragmatique on ne parviendra pas à résoudre la question ou même on sera forcé de la déclarer parfaitement vaine. Si je veux faire monter un aérostat il faut que je puisse disposer de deux choses : une certaine quantité de gaz ascensionnel plus léger que l'air, et une enveloppe pour le contenir. La nécessité est aussi rigoureuse d'une part que de l'autre, pour l'enveloppe de taffetas et pour l'hydrogène. Cependant quand je considère l'opération en elle-même, je découvre tout de suite que l'enveloppe n'a aucune force ascensionnelle, et que, tout au contraire elle doit être soulevée. Je la rangerai parmi les conditions du voyage aérien et non parmi les causes. Elle est, par sa nature, étrangère à l'ascension, bien que, sans elle, cette dernière soit strictement impossible.

Si je veux désaltérer un malade, il me faut un récipient, ne fût-ce que le creux de ma main, pour porter le liquide jusqu'à ses lèvres; mais ce récipient, tasse, bouteille ou biberon, n'a par lui-même aucune valeur désaltérante. Il n'est d'aucune manière une boisson, et il serait assez fou de l'appeler une cause intrinsèque.

Par ailleurs quand je prononce ou que j'écris une phrase, je me trouve devant des mots et un sens. Les mots ne sont pas une simple condition extérieure. Ils sont la matière de l'expression, et le sens en est la forme déterminante. C'est le sens qui ordonne le choix des mots et leur position. Si je parle, c'est lui qui fait surgir une phrase de la continuité sonore elle-même; et si j'écris c'est encore lui qui empêche le texte de n'être qu'une succession de pattes de mouche. Entre les mots et le sens, il y a tout autre chose que la juxtaposition du breuvage et du récipient. Il n'y a pas même de juxtaposition. Le sens n'est pas à côté ou au-dessus ou en dessous des mots. Le sens s'exprime par les mots : et ceux-ci ne signifient que par lui. Il y a communication et compénétration de matière et de forme.

Si les actes du pénitent sont la matière du sacrement, il faudra donc que, suscités par la grâce même de Dieu qui pardonne — *a Deo interius operante* — ils soient intrinsèquement orientés vers l'absolution qui octroie le pardon. Comme le dit le très simple et intrépide axiome scolastique : matière et forme causent le tout *per mutuam sui communicationem*. La matière est jugée par son aptitude à la forme. On ne fait pas des perruques avec du béton, et on ne construit pas des digues avec des cheveux.

Quel rapport ces considérations métaphysiques peuvent-elles avoir

avec la pratique du sacrement, demanderont sans doute les pragmatistes de l'action! Essayons de le montrer.

Parmi les actes du pénitent, prenons d'abord la *contrition*. Il ne s'agit pas ici de la vieille controverse au sujet de l'attrition suffisante. Elle a fait couler beaucoup d'encre très noire et le flot n'en est pas encore tout à fait tari. Nous ne voudrions pas le grossir d'une seule goutte. Ce qui nous intéresse pour le moment est tout autre chose. Si la contrition — ou l'attrition — est matière du sacrement et non seulement condition extrinsèque, il faut qu'elle soit essentiellement ordonnée à l'absolution; et comme celle-ci est un geste de l'Eglise agissant au nom du Christ par le prêtre, la contrition elle-même doit être considérée comme s'orientant vers l'Eglise tout entière, comme l'étude est orientée vers la science, le désir vers la possession et les semailles vers les récoltes.

Or, ce qui est assez frappant, c'est que la pastorale n'a pas encore l'air de s'être rendu compte de cette conclusion. Depuis la fin du XVI[e] siècle on fait apprendre par cœur aux jeunes chrétiens des formules d'acte de contrition, très correctes du point de vue simplement théologique de la vertu de pénitence, mais aussi individualistes que possible, et sans rien, absolument rien qui les oriente vers l'Eglise. « Mon Dieu, j'ai un extrême regret de vous avoir offensé par mes péchés... je les hais et les déteste (car *odium* et *detestatio* sont bien distincts!) pour l'amour de vous; je fais un ferme propos... etc... » Tout cela est sec comme un constat et veut être exact comme un procès-verbal; mais un déiste peut adopter la formule sans rien y changer. Nous avons réussi cette étrange merveille d'un acte de contrition dans lequel le baptisé ne fait pas une allusion à son Rédempteur, ignore l'Eglise dont il est membre, et ne *demande* même pas son pardon. Je sais bien que cette énormité s'explique historiquement. Il s'agissait de prémunir les catholiques contre les erreurs protestantes, mais aujourd'hui, parmi nos chrétiens, combien se sont jamais inquiétés de la Confession d'Augsbourg et de Mélanchthon, de Chemnitz, de Bullinger ou même du Prayer Book primitif ou revisé!

Si la contrition n'est qu'une condition, il suffit sans doute de la considérer en elle-même pour voir s'il ne lui manque rien, car la condition ne cause pas. Elle ne se « communique » pas pour réaliser l'effet. Sa présence lève un obstacle et c'est tout. On ne peut lui appliquer la forte définition d'Aristote, reprise par saint Thomas : *ex quo fit aliquid ut in-existente*; le *in* signifiant non pas privation mais inclusion. Elle s'achève sur elle-même et en elle-même, et on lui ajoutera une absolution, comme on verse du vin dans une bouteille sans fêlure; mais qui, même vide, reste parfaite comme bouteille. Si **la contrition est matière du sacrement, elle n'est achevée comme telle**

que dans son union avec la forme, comme le marbre du Laocoon, qui est *dans* la statue. Condition, elle est une porte ouverte qui laisse passer un cortège, mais qui n'en fait pas partie. Elle n'attend rien du cortège, elle l'ignore même; elle reste ouverte et c'est tout. Or le sacrement de pénitence ne peut être conféré qu'à des baptisés. Ceux-ci sont donc absous en tant que membres de l'Eglise, membres malades, au rétablissement desquels le corps entier est activement intéressé. Si ma main blessée pouvait avoir conscience d'elle-même, tout son désir de guérison ne se traduirait-il pas par un immense appel à la collaboration bienveillante, à l'intercession de tout l'organisme dont elle fait partie; par une supplication au sang, au cœur, aux poumons, à toutes les cellules musculaires ou nerveuses, au lieu de se concentrer sur elle-même et de déplorer sa déchirure?

Bien plus. Cajetan dans son Commentaire (in III, q. 84, art. 7) écrit intrépidement que dans l'ordre purement naturel et en ne consultant que la seule raison, le repentir douloureux ne serait d'aucune façon un remède. La contrition n'aurait donc aucune efficacité si ce n'est parce qu'elle s'oriente vers le pardon gratuit que Dieu destine au fidèle repentant [12]. Saint Thomas, tout en admettant que la contrition douloureuse est *de iure naturali,* ajoute le principe général que la loi naturelle a reçu par l'institution divine une détermination particulière, qui, dans l'espèce, est le pouvoir d'absoudre. Il s'ensuit que, dans la loi nouvelle, la contrition n'est efficace que parce qu'elle va s'unir à l'espoir du pardon par le ministère de l'Eglise. C'est toujours la forme qui doit déterminer la matière et non l'inverse.

L'antique tradition de l'Eglise ne l'a pas ignoré. Le plus ancien acte de contrition dans la liturgie n'est peut-être pas le *Confiteor,* qui semble un résumé de quelque chose de plus vaste, mais ce sont les Litanies des saints, dont aujourd'hui nous ne saisissons plus très bien le sens original [13]. Pour la plupart des fidèles, elles ne sont qu'une sorte de défilé glorieux et, comme tous les défilés, passablement monotone. Elles valent cependant la peine d'être examinées de plus près. Leurs propylées sont en grec : ce qui atteste déjà leur très haute antiquité. La messe romaine n'en a gardé que ce début, mais dans l'office très archaïque du samedi saint et dans celui, très ancien aussi, des ordinations, et consécrations épiscopales, on les retrouve bien

12. On sait que Cajetan a été attaqué avec une violence presque féroce par son confrère Ambroise Catharini. Il est peut-être bon de noter que l'*Index librorum prohibitorum et expurgandorum,* de l'Inquisition espagnole, publié en 1747 par les soins du Grand Inquisiteur François Perez de Prado ordonne de supprimer dans le *de Haeresibus* d'Alphonse de Castro le nom de Cajetan, « auctorem catholicissimum iniustissime ibi positum » (t. I, p. 37); ce qui ne l'empêche pas de corriger des passages de Cajetan lui-même, insérés dans ses œuvres « fraude haereticorum » (t. II, 1044).

13. Les litanies ont eu certainement à l'origine une valeur apotropaïque, mais leur histoire n'est pas encore très claire et l'article de Cabrol (*Dict. d'arch. et de liturgie,* sub voce) ne contient que des indications assez fragmentaires.

complètes et à leur place. Qu'y voyons-nous? Normalement, et la rubrique du missel romain l'indique encore, elles sont précédées par les sept psaumes de la Pénitence. Singulier début s'il ne s'agit que d'un défilé de paradis. Elles s'ouvrent par le triple *Kyrie eleison,* et le triple *Miserere nobis*; se continuent par l'invocation des saints patrons, sur lesquels nous aurons à revenir, culminant dans le double : *Propitius esto,* dans le *Peccatores, te rogamus audi nos, ut nobis parcas, ut nobis indulgeas, ut ad veram poenitentiam nos perducere digneris,* étalant ensuite tout le réseau des connexions bienfaisantes, et se terminant par le triple : *Agnus Dei qui tollis peccata mundi,* la reprise du triple *Kyrie eleison* et les quatre oraisons qui toutes demandent le pardon. *Deus cui proprium est, Exaudi... et confitentium tibi parce peccatis ut... indulgentiam nobis tribuas, Ineffabilem misericordiam... ostende, ut... nos a peccatis exuas. Deus qui... poenitentia placaris... flagella quae pro peccatis nostris meremur averte.*

Nous n'avons pas à réexaminer ici sous quelles formes très diverses, ni sous quels modes : déprécatif ou indicatif, l'absolution collective ou individuelle, publique ou privée a été octroyée au cours des siècles; mais deux choses restent incontestables, c'est que ces formes ont été multiples et que le pardon est toujours demandé et obtenu au nom de toute la collectivité ecclésiastique. Dans l'office du samedi saint, après les litanies, sans intervalle aucun commence la messe; dans l'office de l'ordination, après les litanies, les diacres s'avancent pour recevoir silencieusement l'imposition des mains épiscopales et du *presbyterium.* Dans l'office antique du jeudi saint, c'est après les litanies que l'évêque réconcilie les pénitents et les absout en bloc.

Et pourquoi a-t-on fait défiler les martyrs, les confesseurs, les vierges et les veuves, et saint Jean-Baptiste et Marie-Madeleine et les apôtres? Par une inspiration de lyrisme somptueux et pour donner un peu de draperie? Nullement. Mon prochain chrétien doit entrer dans mon acte de contrition, non pas seulement comme objet de mon repentir et parce que je me suis mal conduit à son égard, mais comme agent de mon pardon, parce qu'au nom de ses vertus, de ses souffrances, de ses mérites, j'obtiendrai par lui d'être purifié dans la miséricorde de Dieu [14]. Le rituel romain a conservé cette prière antique dans laquelle tout s'unifie et tout converge *in remissionem peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae,* depuis la Passion du Seigneur, les mérites de la Sainte Vierge et de tous les saints, tout ce que le pécheur a pu faire de bon, et aussi tout ce qu'il a supporté de pénible. Cette formule ne remplace pas l'absolution, mais elle en éclaire la nature intime, et le principe théologique qui l'inspire est

14. Cette idée capitale se retrouve déjà nettement exprimée par Hosius (Hosy-Jusz), polonais, évêque d'Ermland, cardinal et nommé légat (février 1561) par Pie IV, au concile de Trente (cfr *Opera D. Stanislai Hosii,* éd. Paris, 1562, p. 52).

incontestable. Dieu ne brise jamais les liens qu'il a lui-même créés et sanctifiés ou sanctionnés. Il n'est jamais destructeur de son œuvre. Comme le disaient les vieux Pères grecs, trop peu connus de saint Augustin, le Christ est philanthrope, et il aime son peuple, son bercail, le groupe entier des siens qui est son héritage et dont il n'exclut personne, sauf ceux qui obstinément le rejettent. Il ne s'agit donc pas pour le pécheur de se retirer dans sa misère et d'analyser ses sentiments. Marc-Aurèle pouvait se contenter de cette autarcie stoïcienne. Lorsque la contrition m'a remis dans la vérité, enlevant tous les masques, tous les fards et faisant cesser tous les rôles empruntés, elle inaugure déjà par elle-même un ordre de justice : *cuique suum* parce qu'elle me ramène à ma vraie place. Mais quand je reviens à cette place, je m'aperçois, dans la lumière de la foi, que quelqu'un m'y attendait, comme le père du prodigue dans la maison que le fils a désertée et vers laquelle le repentir le ramène.

Le retour au bercail, c'est le retour vers le pasteur et aussi vers tout le troupeau des ouailles. L'absolution est donnée au nom du Pasteur invisible de cette multitude, de cette plèbe de Dieu qu'est l'Eglise et par son autorité; mais le Pasteur n'est rien sans son troupeau; il n'est plus qu'un bédouin solitaire promenant sa détresse dans les sables.

L'acte de contrition, malgré les formules désespérément grêles dans lesquelles on a essayé de l'enfermer, est éminemment et essentiellement *social,* puisqu'il est l'acte d'un membre de l'Eglise cherchant à se réintégrer, à se réemboîter dans l'harmonie du tout dont il fait partie [15]. Quand une luxation a déplacé un os de sa position anatomique, rien n'est réparé tant qu'il n'a pas été de nouveau « accueilli » par ses voisins *et per totam compaginem.*

Nous tenons tous ensemble, et c'est au nom de cet ensemble que le pénitent va demander à Dieu son pardon. Laissons les protestants rejeter l'intercession des saints comme ils ont prohibé la prière pour les morts, et comme ils essaient aujourd'hui d'empêcher tout véritable échange, c'est-à-dire toute société réelle entre Dieu et l'homme. En déchirant cette unité, ce n'est pas seulement l'Eglise que l'on anéantit, c'est l'Incarnation qu'on renvoie aux chimères et, à la manière du paganisme, c'est Dieu que l'on veut respectueusement tenir à distance. Les élus, *omnes sancti et sanctae Dei,* entrent dans mon acte de contrition, car je suis de la même société et notre espérance est commune : *in concentu nostro Christus canitur.* Puisque Dieu respecte les liens qu'il a formés, les parents chrétiens ont le droit d'introduire silencieusement leurs enfants dans leur acte de contrition.

15. M. l'abbé Sauvage, prof. au Grand Séminaire de Nancy, a très lucidement souligné cette vérité dans son rapport : Théologie de la Pénitence, au Congrès national de Nancy, 1952 (cfr *L'Eglise éducatrice des consciences par le sacr. de Pénit.,* p. 40 sq.).

« Seigneur, pardonnez-nous, à nous les grands adultes, au nom de l'innocence de ces petits baptisés ingénus. Nous formons une famille. Vous ne séparerez pas dans votre miséricorde et votre pardon, ceux que vous avez saintement unis dans l'existence terrestre. Tous ensemble nous resterons sous votre geste de Rédempteur ».

La contrition, acte du pénitent et matière du sacrement, doit s'adapter à la forme, qui est l'absolution. Et derrière le prêtre qui absout c'est toute l'Eglise qui se porte vers le pécheur. Le mari infidèle demandera son pardon au nom de la vertu héroïque de sa femme. « Seigneur ne séparez pas dans votre bonté miséricordieuse ceux que, devant vous, à l'église, le sacrement a unis jusqu'à la mort ». Le médecin mettra dans son acte de contrition tous ses malades ; le curé tous ses paroissiens, et même là-bas, dans son Vatican, le pape à son prie-Dieu, la tête dans les mains, peut demander que Dieu pardonne à son Vicaire, au nom de toutes les souffrances et de tous les efforts de ceux qu'il a la mission de protéger et de conduire...

Nous sommes bien loin de l'acte de contrition solitaire. Nous coudoyons les élus du ciel et la piétaille terrestre ; les saints patrons et les fidèles anonymes : les travailleurs et les travailleuses, les malades, les allongés, les mourants, tous ceux auxquels la miséricorde de Dieu a promis d'être partiale. Nous sommes de cette sainte Eglise qui, chaque jour, *per totum orbem terrarum,* rend témoignage à l'unique Sauveur. Son « trésor » comme on dit, ne nous est pas étranger. C'est la richesse de ses mérites qui me permet de m'en prévaloir pour y participer, et dans mon acte de contrition je vois passer l'héroïque insomnie des mères ou des infirmières de garde ; les doigts des « bonnes vieilles » égrenant leur chapelet et qui ne se plaignent pas de la dureté du sort ; les millions d'humbles cœurs qui ont battu silencieusement pour le service de Dieu et du prochain ; et tous ceux *qui nos praecesserunt cum signo fidei* et dont les restes reposent dans nos cimetières. Ce n'est pas du lyrisme poétique, mais de la théologie très authentique. Puisque ma contrition est matière du sacrement elle est essentiellement une disposition à recevoir l'embrassement, l'étreinte miséricordieuse et réconciliatrice que le Rédempteur me donne par son Eglise. Comment pourrait-elle n'être que solitaire et douloureuse puisque quand elle est parfaite elle débouche spontanément dans la charité ? *contritio formata caritate,* et puisque la charité est toujours une communauté, et puisque, comme dit encore saint Thomas « *ultima dispositio ad formam et forma sunt idem* ». Est-ce que nous nous trompons en pensant que cette théologie de la contrition sacramentelle est restée pour beaucoup comme un livre scellé de sept sceaux et que la saine et vigoureuse tendresse dont elle est pleine n'a guère été montrée à nos fidèles ? Et ne suffirait-il pas de revenir à cette doctrine bien thomiste pour rendre superflus beaucoup de ces médiocres industries dont le but avoué est de rendre le sacrement de péni-

tence plus attrayant ou plus émouvant. Ne confondons pas l'essentiel et l'accidentel ; ne remplaçons pas le théologique par le psychologique ni la vision de foi par l'expérience banale. Les choses ne se maintiennent et ne se rectifient que par les principes qui leur ont donné naissance, et aucun sacrement n'est jamais né de l'imagination des hommes.

Le second acte du pénitent, qui lui aussi est « materia ex qua sacramenti » est l'aveu, la *confession* des fautes. Essayons de voir si la théologie thomiste peut, ici encore, apporter des lumières et orienter la pratique.

Contre les Réformateurs du XVI[e] siècle, le concile de Trente n'a rien dit de nouveau, mais il a mis en relief, parmi d'autres vérités traditionnelles, le caractère « judiciaire » de l'action sacerdotale dans le sacrement de pénitence. Un excellent théologien contemporain nous assure que cette doctrine est le pivot de toute la théologie pénitentielle [16]. Raison de plus pour y regarder de fort près. Le prêtre, nous dit-on, est juge au tribunal de la Pénitence. C'est rigoureusement exact et personne ne peut mettre en doute cette proposition fondamentale. Mais il reste à voir quelle espèce de juge et quelle sorte de tribunal on nous présente.

Il ne suffit pas du tout, comme le font encore intrépidement quelques auteurs, de recourir au dictionnaire et de copier la définition : Juge c'est celui qui au nom de l'autorité publique punit les coupables et acquitte les innocents [17]. Ce juge prétorien qui instruit la cause et qui prononce sa sentence d'après les faits établis ne ressemble pas tout à fait au juge sacramentel, car ce dernier n'instruit rien du tout. Il reçoit en silence un aveu spontané. Et chose plus incroyable encore, tandis que le juge prétorien condamne le coupable, le juge sacramentel les acquitte ; et au lieu d'acquitter les innocents il les congédie sans aucune sentence. Il fait donc très exactement le contraire de ce que la définition de sa fonction nous annonce.

Il ne sert pas à grand'chose d'ajouter qu'il est juge parce qu'il n'agit qu'en connaissance de cause et après s'être assuré que le pénitent est bien disposé. Cet examen préalable — et forcément très sommaire — se retrouve dans tous les sacrements. Aucun évêque ne peut ordonner le premier venu. Celui-ci doit être *examinatus et probatus* [18] ; tout comme l'adulte avant le baptême, ou les fiancés

16. Galtier, S. J., *De poenitentia. Tractatus dogmatico-historicus.* Rome, Univ. Grég., 1930 (Traité de première valeur).

17. P. ex. : Palmieri, *De poenitentia*, t. XI, p. 111, qui avoue ingénument prendre cette définition capitale dans le dictionnaire de Forcellini. Sasse, *Inst. theol. de sacram. Ecclesiae*, 2[e] vol., p. 73, ne procède pas autrement. On peut se rendre compte de la complexité de la notion de juge et de ses avatars historiques dans l'étude de Erich von Gottenberg, *Iudex h.c. comes aut grafio* (Festschrift Edmund E. Stengel, 1952, p. 93 sq.).

18. *Rituale Romanum.* Ordinatio sacerdotum.

avant le mariage, ou les premiers communiants avant la réception de l'Eucharistie. Si cet examen préalable était la seule raison qui ferait appeler juge le prêtre qui entend une confession, il faudrait conclure à un simple jeu de mots. L'action du prêtre serait judicieuse, et non pas judiciaire. Reconnaître une situation avant de se décider à intervenir ce n'est pas du tout une prérogative, mais un simple impératif de bon sens. Le médecin qui établit un diagnostic avant d'opérer, « juge » sans doute le cas, tout comme un parieur estime ses chances, mais ni l'opération chirurgicale ni le pari lui-même ne sont des actes judiciaires. Ils n'émanent en rien de l'autorité publique, et il doit être clairement affirmé que ce n'est pas du tout à ce titre que le ministre de la Pénitence est appelé de façon toute spéciale et « privative » un juge. De pareils juges on en trouve dans tous les marchés et dans tous les magasins, où on leur offre même parfois de déguster gratis les comestibles sur la qualité desquels ils hésitent. « Jugez vous-mêmes » leur dit-on d'un petit ton engageant.

Il n'est pas beaucoup plus satisfaisant de se rabattre sur l'imposition de la pénitence ou la satisfaction, comme si le prêtre était juge au tribunal sacramentel en raison de ce qui n'est que partie intégrante du sacrement et non en raison de l'absolution comme telle. L'histoire de la théologie nous apprend que même après le concile de Trente, un bon nombre d'auteurs, Suarez entre autres, estimaient que le prêtre pouvait ne donner aucune pénitence, ou ne la donner que *per modum consilii*, ou la prendre sur lui sans rien dire [19]. Aujourd'hui encore, malgré les précisions restrictives du *Codex Iuris* [20] on peut, on doit même parfois, absoudre un moribond, un « *sensibus destitutus* » sans qu'il soit question de pénitence imposée [21]. En donnant cette absolution le ministre du sacrement est tout aussi *iudex* que lorsqu'il oblige à jeûner six mois ou à chercher les pardons de S. Jacques à Compostelle. Il est donc assez incongru de placer le caractère judiciaire, essentiel au sacrement, dans un élément qui peut ne pas exister, le sacrement restant parfaitement valide et efficace. Les jansénistes, avec leur redoutable logique, avaient tiré la conclusion de cette doctrine et le synode de Pistoie exigeait encore que la satisfaction précédât l'absolution [22], tout comme le paiement d'une dette précède son extinction, et tout comme il faut « purger » sa peine avant d'être relâché. Ce n'était plus l'acte du pénitent qui se subordonnait à l'absolution, comme la matière à la forme, mais tout juste l'inverse.

Persuadés par une analyse assez superficielle — et donc facile-

19. Suarez, *Opera omnia*, éd. Vivès, t. 22, p. 790, *de Poenit.*, disp. 38, sect. 4 : « quando confessor ex ipsa confessione, et ex materia, et signis eius intelligit poenitentem integre satisfecisse pro peccatis suis ».

20. *Codex Iuris Canonici*, c. 887.

21. Cette pratique est d'ailleurs assez récente et Lugo la condamne.

22. La Bulle *Auctorem fidei* de Pie VI réprouve cette conclusion dans la censure attachée à la 35e proposition des Pistorienses.

ment acceptable — que le juge sacramentel est un peu comme le magistrat subalterne que nous appelons du même nom, beaucoup de nos chrétiens le considèrent comme un juge d'instruction. Pour ce dernier un prévenu est un suspect auquel il faut arracher des aveux et que l'on doit donc, comme on dit, « cuisiner » habilement. Nous savons hélas ! par des expériences très contemporaines à quels excès de cruauté peut aboutir cette cuisine ; et il suffit de relire les procès de sorcières pour se convaincre que la méthode n'est pas nouvelle, et qu'elle a sévi de façon atroce dans notre Europe de la brillante Renaissance et de l'humanisme littéraire. Sans doute il n'a jamais été question dans l'Eglise de torturer des pénitents. Leur aveu doit être spontané, on n'extorque pas la confession, mais puisque le prêtre est un juge on croit néanmoins qu'il lui faut d'une certaine manière instruire la cause, soupçonner des réticences, poser pas mal de questions, bref imiter avec mansuétude la conduite de l'officier judiciaire chargé d'un procès pénal. Il est clair cependant que toute cette enquête, même si elle devait s'instituer, ne serait que la préparation de l'acte sacramentel. Or c'est dans celui-ci pris formellement et en lui-même qu'il nous faut trouver la *ratio iudicis*.

Est-ce possible? Bien sûr. Il suffit de se défaire de tous les présupposés factices et, au lieu de consulter la procédure des tribunaux prétoriens, de prendre tout simplement la donnée de la foi. Le sacrement, remis par le Verbe Incarné à ses ministres, ne consiste pour ceux-ci qu'en un acte : joindre la forme à la matière, c'est-à-dire pardonner, au nom de Dieu, à voix basse, en un instant, le pécheur chrétien suffisamment disposé. Aucune liturgie n'est plus dépouillée ni moins spectaculaire. Les questions ou les enquêtes qui précèdent cette absolution ; les exhortations et les instructions qui l'escortent ou la suivent ne sont pas sacramentelles au sens strict du mot. En toute rigueur et en bonne logique, le pouvoir de « lier » et de délier ne coïncide pas avec le pouvoir d'absoudre, car refuser un sacrement c'est tout juste le contraire de l'administrer, et l'excommunication qui « lie » n'a rien à voir avec l'absolution qui délie.

Le prêtre au confessionnal n'est pas un officier subalterne dans l'administration de la justice. Il n'y a aucun tribunal d'appel de son absolution. Il n'y a aucune juridiction supérieure qui lui défère une cause. De son acte sacramentel il n'est responsable que devant Dieu et c'est par l'autorité du Christ qu'il absout. Or la prérogative du juge suprême, telle qu'elle est encore réservée dans nos pays légalisés au chef de l'Etat : roi ou président comme magistrat souverain, c'est précisément, non le droit de punir, mais la faculté de grâcier. Elle est l'exercice le plus haut de la fonction judiciaire, et donc de la justice, car elle fait passer celle-ci du domaine de l'application des lois aux personnes à celui des relations immédiates de personne à personne. On peut être acquitté conformément aux stipulations d'un code, mais

on est grâcié par un pur acte de bienveillance et de miséricorde, qui est lui-même sa loi.

Au confessionnal, le prêtre est investi de la prérogative du juge suprême [23] et, conformément à la théologie de S. Thomas, l'acte sacramentel qu'il pose est et ne peut être que la seule absolution. Tout le reste est subordonné à cet élément unique.

Dès lors, exerçant le ministère du pardon, le prêtre n'a pas comme premier devoir d'instituer une enquête mais de recevoir un aveu. Pourquoi cet aveu? pourquoi surtout le précepte célèbre du IV[e] concile de Latran, le terrible décret « *omnis utriusque sexus fidelis* » dont le mauvais latin après plus de trois siècles faisait rire les protestants, avec la confession distincte de tous les péchés mortels et de leurs circonstances aggravantes? Pour humilier le pécheur? pour le faire passer par une épreuve difficile? Ce ne serait là qu'une considération tout accidentelle et qui, comme telle, ne concerne pas l'absolution [24]. Pour le soulager au contraire? pour lui procurer l'allègement psychologique dont parlent les poètes, les médecins et parfois les prédicateurs, et parce que garder pour soi le secret de ses fautes est générateur d'inquiétude et de névrose? « *Heureux le meurtrier qu'absout la main du prêtre* ». Nullement. Les psychiâtres réussissent tout cela mieux que nous. Et d'ailleurs l'absolution, comme telle, est étrangère à ces phénomènes d'inquiétude et de détente spirituelle. On ne se confesse pas parce qu'on est inquiet mais parce qu'on est coupable; non pour être remis en paix mais pour être rétabli dans la justice. Contre les Réformateurs qui toléraient, du moins dans leurs premiers

23. Jean Daillé, pasteur de Charenton, dans son livre *De sacramentali sive auriculari latinorum confessione disputatio,* Genève, 1661, avait vu clairement que cette conclusion suivait en droite ligne de la position catholique. Son raisonnement mérite d'être retenu. Ou bien l'absolution est purement psychologique, déclarative, exhortative, ou bien elle est par elle-même opérante. Dans le premier cas, les Calvinistes ont raison. Dans le second cas, il ne suffit pas de dire que le confesseur est juge et préteur. Son pouvoir ne peut être que « potestas regia ac monarchica. Neque enim alia est quam regis sive Principis Summi potestas qua confessa ac convicta crimina remitti queant ». Il faudrait donc admettre « quod est longe absurdissimum ac stultissimum... sacerdotes omnes veros ac genuinos... reges ac monarchas... christianorum quorum confessiones audiunt ». Pour échapper à cette conclusion il n'y a qu'un moyen, et c'est de dire que le confesseur qui absout n'a que le pouvoir d'un nuntius, praeco, caduceatus, qui promulgue et n'exerce donc que le « nudum rei nuntiandae ministerium » (Lib. I, c. VII, p. 37). Gazzaniga, O.P., dans ses *Praelectiones Theologicae,* t. IX, pars II, dissert. VI, cap. VIII, répond à Daillé en acceptant le dilemme et en affirmant, d'accord avec saint Jean Chrysostome (*de sacerdotio*) que c'est précisément ce pouvoir suprême que Dieu délègue aux ministres de la Pénitence.

24. Cette théorie de la confession pleine d'*erubescentia* a connu une période de vogue après la décadence des pénitentiels tarifés et avant Abélard. Elle s'exprime nettement dans le traité *de vera et falsa poenitentia,* qu'on attribuait à saint Augustin mais que, depuis Erasme, on reconnaît être apocryphe. Composé entre 1050 et 1075, sa fausse attribution lui valut un crédit énorme, et nous le voyons passer presque intégralement dans Pierre Lombard, Gratien, et tous les décrétistes (cfr Teetaert, *op. cit.*).

débuts, une sorte d'absolution psychologique ou pédagogique, comme moyen d'exciter dans le pécheur la foi en la promesse de justification, la théologie catholique a toujours maintenu que l'absolution sacramentelle, *ex opere operato*, grâciait par elle-même le coupable repentant. On retrouve dans cette affirmation, sèche et énergique, le caractère radicalement objectif de la doctrine chrétienne du salut.

La raison d'être de l'aveu réside-t-elle principalement dans le fait que le confesseur doit pouvoir savamment doser la satisfaction et la proportionner aux péchés commis? La considération est exacte sans doute. Le concile de Trente en fait mention expresse. Mais elle ne touche pas encore l'essentiel, car l'imposition d'une pénitence à accomplir n'est pas, en elle-même, le principe efficace de l'absolution.

Si les actes du pénitent sont la *materia ex qua* du sacrement, c'est par rapport à la forme, l'absolution, qu'ils doivent être jugés. Leur nature et leur nécessité se mesurent à ce rapport. Tout se tient dans cette structure thomiste du sacrement, et pour justifier la nécessité de l'aveu nous n'avons besoin de recourir à aucun principe extrinsèque. Celui qui grâcie agit comme juge souverain par un acte de volonté libre. Il doit donc normalement savoir sur quel objet porte le pardon qu'il confère; tout comme quand je fais un cadeau je dois normalement savoir ce que je donne. Une grâce anonyme tombant sur une culpabilité vague est possible sans doute; et c'est ce qui arrive quand nous absolvons un moribond muet ou quand un prêtre donne l'absolution collective aux passagers d'un navire qui sombre dans la tempête. Mais ces exceptions mêmes illustrent la règle qui veut que celui qui grâcie agisse non comme une machine à pardon, mais comme une personne, comme un juge suprême, en pleine connaissance de ce qu'il octroie.

Il semble donc peu correct de présenter la nécessité de l'aveu comme une sorte de pénalité, d'identifier le pénitent à l'accusé dans le box d'un tribunal et de lui faire croire que c'est pour obéir à une loi répressive qu'il doit cracher ses fautes secrètes. S'il en était ainsi, n'est-il pas évident que toute la procédure du sacrement se serait calquée sur la procédure criminelle; qu'on aurait pu entendre des témoins, des accusateurs et des plaideurs. Or tout cela, depuis des siècles, est non seulement supprimé mais interdit sous peine de sacrilège. Malheureusement nous continuons à prêcher au peuple que le confesseur est un juge — ce qui est très exact — sans expliquer comment il l'est — ce qui est plutôt fâcheux, car personne n'aime à se trouver en face d'un juge siégeant au pénal ou au criminel, et le mot lui-même, de par la seule lecture des journaux, est plein d'associations désagréables ou terrifiantes. Le juge évoque le spectre des gendarmes, des amendes et de la prison.

Il suffirait peut-être d'une pincée de théologie thomiste pour faire évanouir ces répugnances et rendre le sacrement, si on ose dire, par-

faitement potable. L'aveu, orienté vers le pardon, comme la matière à la forme, est donc d'abord un appel. Nous n'aimons pas qu'un médecin omette d'examiner la plaie suppurante qu'il doit guérir. Nous l'exhibons, avec répugnance peut-être, mais sans résistance. Nous savons que c'est notre manière à nous les malades de collaborer à notre propre guérison, et que, comme le dit le concile de Trente : *quod ignorat medicina non curat* [25].

Matière et forme ne sont jamais hostiles, puisque c'est leur rencontre, leur communication mutuelle qui produit le résultat. Au confessionnal le pénitent n'avoue pas pour avouer, ni même pour s'avilir mais pour offrir ses fautes au pardon divin que l'Eglise lui accorde par son ministre. C'est bien ce principe qui doit régler toute la conduite du confesseur. Aujourd'hui nous ne sommes plus au temps des dragonnades. Celui qui omet la confession pascale n'a pas à craindre que les dragons du Roi viennent s'installer dans sa maison, boivent son vin, tuent et rôtissent ses porcs, taquinent sa femme et lutinent ses filles jusqu'à ce que, excédé et ruiné, il se décide « à faire son devoir de chrétien ». Le pénitent qui, par dévotion, par tradition, par habitude, par routine, comme disent les Pharisiens, se met dans les rangs la veille d'une fête et entre à son tour dans cette étrange guérite ou ce placard que sont nos confessionnaux, il est peut-être fruste mais dans notre monde actuel, partout — sauf peut-être dans quelques internats — il est sincère. Il vient sans que personne ne le contraigne. La contrainte sociale s'exerce plutôt en sens inverse. Nous ne nous doutons pas toujours de ce que cette simple démarche représente pour lui. Ce n'est pas un oisif. Sa journée de travail est bien remplie. Il doit se déranger — et très réellement — pour aller jusqu'à l'église le soir ou le matin. Il n'est pas très sûr de ses phrases et c'est lui qui doit parler devant le treillis de bois, derrière lequel est assis quelqu'un qu'il estime beaucoup plus savant que lui. Il ne sait pas toujours exactement ce qu'il faut dire et ce qu'il dit n'est pas fort à son honneur. Le traiter comme un suspect, lui poser des questions dont il ne saisit pas le pourquoi ; lui faire répéter ce qu'il a dit, c'est transformer le juge suprême qui grâcie en juge d'instruction qui informe, et fausser la nature théologique de notre ministère de pardon. On objectera peut-être que le confesseur doit pouvoir apprécier le degré de culpabilité et donc tout savoir, et qu'il ne saura pas grand'chose s'il n'interroge pas en détail. Mais il est bon de ne pas oublier que l'aveu du pénitent n'est pas, théologiquement, un objet d'examen. Il est la matière du sacrement et doit être traité comme tel. L'axiome antique, qui a tant ennuyé les jansénistes, et que la tradition exprime dans un latin définitif, plane au-dessus de toutes les difficultés : *malitia non apprehensa non contrahitur,* car, à l'inverse du péché originel qui

25. La formule est de saint Jérôme. Hosius l'avait reprise (*op. cit.*, fol. 48a).

atteint la personne à travers la nature, le péché du baptisé n'atteint la nature qu'à travers la personne. Quand un pénitent a dit ce qu'il croit être sa faute, c'est sa faute qu'il a dite ; et ce n'est que dans le cas où le confesseur décèle dans les aveux une ignorance énorme ou dangereuse qu'il peut, ou doit même, s'il a quelque chance de se faire comprendre, éclairer une conscience. Des chrétiens ont été écartés du confessionnal pour des années ou même pour une vie entière parce qu'une seule fois un manque de tact, une question indélicate ou curieuse, une attitude de défiance soupçonneuse, une exigence tâtillonne, les avaient heurtés ou dégoûtés. Ils ont tort sans doute mais le confesseur l'a aussi [26].

D'ailleurs l'Eglise elle-même, dans sa pratique, est pleine de leçons de sagesse. Elle tolère, elle enjoint de placer les confessionnaux dans le vaisseau des chapelles et non dans les sacristies. Elle ne fait jamais passer à ses prêtres un peu âgés un examen médical de surdité. Elle ne se préoccupe d'aucun arrangement pratique pour que les paroles murmurées par le pénitent à travers des grilles de bois ou des plaques de métal trouées ne soient pas noyées dans le bruit du va-et-vient des fidèles, des portes qui grincent en s'ouvrant et claquent en se fermant ou même de l'orgue qui ronfle et gronde. A part quelques chapelles anglaises, j'ai retrouvé cette pratique partout et jusque chez les grands pénitenciers du Saint-Siège dans les basiliques romaines. Si la discipline de l'Eglise est une norme d'interprétation, il faut bien conclure que la loi première dans le ministère de la Confession n'est pas celle d'une enquête et que l'aveu du pécheur est toujours présumé sincère et complet. Le sacrement de pénitence n'est pas celui de la justice de Dieu mais de son pardon. Le chrétien qui s'en approche et qui, par sa confession, apporte la matière même de l'absolution doit pouvoir se retirer en disant : « C'était beaucoup plus facile que je ne croyais ». Seuls les jansénistes, héritiers des vieux Novatiens, s'indignaient de cette conclusion.

Le troisième acte du pénitent est la *satisfaction*. Le concile de Trente y fait plus qu'une allusion. Il réprouve sous anathème la doctrine des luthériens qui ne voulaient comme satisfaction que « la vie nouvelle », c'est-à-dire la correction spontanée du pécheur. Il déclare que le pouvoir d'imposer une pénitence est compris dans la « potestas ligandi » et que ces pénitences doivent être en rapport avec

26. Il est vrai que certains théoriciens prennent allègrement leur parti de ces catastrophes, p. ex. Concina, qui reconnaît avoir entendu les doléances des confesseurs se plaignant des théologiens « qui in cellis suis facillime scribunt » et qui n'ont pas la pratique du ministère. C'est surtout de la contrition qu'il parle, mais la conclusion est générale : « Si adeo stupidi sunt poenitentes... illorum caecitatis et obdurationis iudicium est; horumque numerus non exiguus est » (*Theologia christiana dogmatico-moralis*, t. IX, éd. Rome-Venise, 1763, p. 65).

la culpabilité et la condition du pécheur. Tout cela est donc incontestable; mais il n'en est pas moins certain qu'il est conforme à ce « *quantum spiritus et prudentia suggesserit* », dont parle au même endroit le concile, d'examiner dans le concret l'application des principes généraux. Pouvons-nous le faire sans tomber dans l'arbitraire personnel? Y a-t-il une norme théologique qui nous permette tout à la fois d'éviter les rigueurs de l'ancien jansénisme et le laxisme inconscient de l'ambiance contemporaine; bref de nous conduire non par notre fantaisie mais par l'esprit même de l'Eglise.

Je crois qu'ici encore la théologie thomiste de la Pénitence nous donne tout ce qu'il faut. Voyons ceci de plus près.

Il est toujours interdit d'absoudre *sub conditione de futuro* car l'absolution n'est jamais en suspens et n'est jamais révocable. L'exécution de la pénitence n'est donc, comme disent les théologiens, qu'une partie intégrante et non essentielle du sacrement; mais il est non moins sûr que la satisfaction est matière du sacrement. Ici encore parce que matière et non pas simple condition préalable, elle est orientée vers la forme, c'est-à-dire vers l'absolution. L'élément spécifique de la satisfaction lui vient donc de ce qu'elle est un acte de docilité, de soumission, d'adaptation envers l'Eglise qui absout par le prêtre. Son efficacité sacramentelle tient, non pas à ce qu'elle est pénible, mais à ce qu'elle est imposée et acceptée comme elle est imposée. Dès que cette imposition fait défaut et dès que cette acceptation se refuse, il n'y a plus de satisfaction sacramentelle. Si le confesseur a oublié de déterminer une pénitence ou si le pécheur a oublié ce qu'on lui a dit, il lui est impossible de rien substituer de sacramentellement valable. La satisfaction s'emboîte sur l'absolution. Elle n'est « *castigatio et vindicta* » que parce que le *iudex* qui fait grâce rencontre en imposant cet *opus poenale* le souhait même que le pénitent exprime silencieusement et que l'Eglise interprète souverainement, car le pénitent qui d'avance refuse toute satisfaction montre qu'il est mal disposé. Il veut se débarrasser d'une faute sans se soumettre à l'Eglise, corps dont il est membre. Pas plus qu'entre l'aveu et l'absolution il n'y a ici d'antagonisme. Il y a collaboration.

Je sais bien qu'aujourd'hui d'excellents apôtres s'efforcent de revenir à ce qu'ils appellent des « pénitences sérieuses ». Ils ont peur que des « absolutions à bon marché » n'avilissent le sacrement lui-même et que les coups d'éponge faciles et répétés ne finissent par abolir le sentiment de la gravité du péché. Cependant quand on examine le problème, on découvre quelque peu de confusion dans ces propos. Car d'abord il est toujours dangereux d'incriminer comme un abus une pratique générale de l'Eglise. De plus la satisfaction n'est pas du tout le prix de l'absolution. Celle-ci n'est jamais à bon marché. Elle ne se marchande pas. Elle est toujours donnée pour rien, et c'est sans doute le péril d'une absolution dépendant d'une clause onéreuse,

d'une aumône ou d'un service, qui a entraîné la décadence, puis l'abandon de tous les anciens pénitentiels tarifés, si populaires au IX^e siècle. Il y avait là comme une manière d'acheter le pardon divin et comme un droit à l'obtenir une fois la somme versée. Nous ne pouvons pas vendre la miséricorde du Rédempteur au détail. Le prix de cette miséricorde, c'est lui qui l'a payé. Tant pis pour nos habitudes et notre langage de négociants. Malgré les violences de saint Bernard il faut reconnaître que Pierre Abélard a vu clair quand il a déclaré, avec un peu de maladresse d'ailleurs, que dans le sacrement de pénitence il n'y avait pas un jeu de compensation entre les prestations du pécheur repentant et les exigences de la justice divine mais une collaboration entre deux personnes qui se réconcilient : l'homme que la grâce divine sollicite et Dieu qui veut sauver tous les baptisés. Saint Thomas fera sienne cette conception en redressant l'outrance d'Abélard et il affirmera sereinement que la matière du sacrement ce sont les actes mêmes du pécheur *qui proveniunt ex inspiratione interna.* Accepter la satisfaction imposée est un de ces actes. Si les actes du pénitent ne sont que des conditions ils n'ont plus qu'un lien extrinsèque avec l'absolution et ils apparaîtront tout spontanément comme de simples clauses onéreuses, à la façon du droit d'entrée qu'il faut payer à la porte d'un musée d'art, d'une exposition ou d'un jardin zoologique. Tout spontanément aussi les bons fidèles seront surpris et même scandalisés de se voir imposer comme « pénitences » non pas des mortifications gênantes mais... des prières. Est-ce que la prière serait une corvée, un ennui désagréable, quelque chose comme un cilice rugueux? Mais si, conformément à la doctrine thomiste, nous comprenons la satisfaction dans sa nature de matière du sacrement, de collaboration obéissante, de disposition à l'absolution elle-même, nous saisissons tout de suite pourquoi la pratique universelle de l'Eglise a de plus en plus donné à cette satisfaction la forme d'une prière, c'est-à-dire d'un acte qui, par lui-même, immédiatement, nous rattache au Rédempteur.

D'ailleurs il faut bien reconnaître que la plupart des grosses pénitences que l'on pouvait imposer jadis sont devenues impraticables. L'hygiène généralisée, la contrainte sociale, les règlements de police eux-mêmes empêchent les longs pèlerinages de mendiants à pieds nus, la réclusion dans des caveaux funéraires, l'interdiction de se laver ou de changer de chemise pendant des mois, les jeûnes prolongés au pain et à l'eau, les flagellations, la privation de sommeil, les lourdes amendes qui abondent dans les anciens pénitentiels. Quelque chose de tout cela peut encore être imposé, avec beaucoup de précaution, quand il s'agit par exemple de la faute grave d'un prêtre, mais il serait contre toute sagesse de généraliser, bien stérilement d'ailleurs, pareilles pratiques. Il est bon de se souvenir des résultats désastreux qu'ont obtenus dans ce domaine les tentatives forcenées des jansé-

nistes au XVIII[e] siècle et du fiasco solennel de Scipion de Ricci et de son synode de Pistoie.

Recourir à ce détour élégant qui consiste à imposer « *opus aliunde impositum* » et à donner comme pénitence l'assistance à la messe du dimanche pendant un an ou la récitation du bréviaire à un prêtre ressemble fort à une feinte. Pourquoi ne pas lui enjoindre de respirer en esprit de pénitence, ou de s'habiller tous les matins? La satisfaction, comme acte sacramentel, est spécifiquement un acte de docilité. Noyer cette docilité dans l'obligation commune c'est lui faire perdre son caractère propre. Ne blâmons pas, comme une sorte d'abus scandaleux ce qui est aujourd'hui la pratique quasi universelle des confesseurs. Elle est conforme à la nature du sacrement; et dans une Eglise disciplinée et obéissante le Saint-Esprit qui la conduit ne s'égare pas et peut se passer de nos critiques.

D'ailleurs — nous l'avons déjà noté — l'acte même de se confesser est pour la plupart de nos pécheurs tout autre chose qu'il ne l'était jadis. Il est légitime de le porter à leur crédit comme *opus poenale*. Leur soumission docile est patente. Ils ont dû ramer contre le courant pour venir jusqu'à nous.

Tous nos théologiens, même les plus sévères, reconnaissent que la fragilité du pénitent est un motif d'atténuer la satisfaction; tous reconnaissent que les bonnes dispositions du pénitent sont pareillement un motif pour agir de même. Est-ce que tout le poids des grosses pénitences devrait tomber sur les épaules de ce pauvre pécheur moyen, de ce chrétien ordinaire qui n'est ni très fragile ni très fervent? Et par quel instrument de précision pourrions-nous mesurer ces degrés de ferveur et de tiédeur dans l'obscurité d'un confessionnal, où on ne reconnaît personne et où on n'entend presque toujours que des formules passablement stéréotypées et privées de tout lyrisme. Soyons réels, comme l'Eglise elle-même qui est faite « en hommes ». Dans la tête du pénitent moyen règne l'idée que le pardon ne lui est vraiment octroyé que lorsqu'il a accompli sa pénitence. C'est un fait que ne démentiront pas ceux qui ont la pratique du ministère. Les analogies du fisc, de la police, des ventes à tempérament et du service militaire sont là pour suggérer à l'homme moyen que la libération *suit* l'acquittement des obligations. Lui infliger des pénitences qui se prolongent pendant des jours, c'est le faire douter de l'efficacité de l'absolution reçue, et sauf les cas exceptionnels le pécheur absous doit, en quittant l'église où il s'est confessé avoir pu, là-même, séance tenante, accomplir toute sa pénitence. Il est d'ailleurs de pratique courante au confessionnal de devoir commuer les longues pénitences qui ont été négligées et qui n'ont eu comme résultat que d'obnubiler dans les âmes la révélation du pardon divin, conféré par l'absolution. Le seul souvenir qui demeure hélas! est celui d'une affaire manquée et d'un effort qui n'a pas abouti.

Un mot pour finir. La pratique de l'administration des sacrements est réglée, non par les inspirations du zèle mais par la nature théologique du sacrement lui-même. Le pragmatisme des résultats n'est pas une norme. C'est toujours dans la doctrine qu'il faut chercher celle-ci. La théologie thomiste du sacrement de pénitence n'est pas du tout, comme on le pense parfois, un simple jeu spéculatif [27]. Elle projette une lumière sereine sur la pratique elle-même et permet d'en redresser, sans violence, les déviations. Cette petite phrase toute pédestre : les actes du pénitent sont la *materia ex qua sacramenti* peut paraître, sous son vêtement péripatéticien, aussi désuète que la théorie des quatre éléments et des quatre qualités fondamentales. Il n'en est rien. La métaphysique qui lui est sous-jacente n'appartient pas plus à Aristote que le théorème du carré de l'hypoténuse n'appartient à Pythagore. Je puis admettre et prouver ce théorème et croire que Pythagore n'a jamais existé. La vérité n'appartient à personne. Avant d'essayer par des « paraliturgies » plus ou moins réussies de donner ou de redonner aux fidèles le goût du sacrement de pénitence, ne serait-il pas plus sage d'essayer de le mieux comprendre? Son histoire, assez compliquée, nous montre comment il a existé dès les débuts du christianisme, comment l'*ordo poenitentium* a disparu, comment l'accent a été mis successivement sur la satisfaction, sur la confession humiliante et son « *erubescentia* », sur la contrition du cœur, et enfin sur l'absolution, comment tous ces éléments ont été intégrés sans effort par la doctrine de saint Thomas, et comment toutes les réactions qui ont voulu ébranler celle-ci ont abouti à des impasses et à des scandales. Quand nous examinons cette doctrine, en apparence aussi aride que le rocher du désert, nous constatons qu'il suffit de l'ouvrir pour faire jaillir sur la contrition, la confession et la satisfaction non seulement de la lumière mais des sources intarissables de tendresse, très divine et très humaine. Cette doctrine, très sobre et très nette, rend bien l'écho de la voix du Rédempteur, dont saint François d'Assise disait qu'il n'avait jamais endurci le cœur de personne.

Pierre CHARLES, S. J.

---

27. Elle se prête cependant à des études spéculatives très poussées, car elle est éminemment synthétique. Ceux qui en doutent peuvent se reporter au travail de Charles R. Meyer, *The thomistic concept of justifying contrition*, publié en 1949 au séminaire Mundelein (Illinois, U.S.A.) et dont nous regrettons de ne pouvoir ici dire tout le bien que nous en pensons. Que l'auteur et ses maîtres acceptent au moins notre témoignage.