NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

56 Nº 8 1929

La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne

Paul GALTIER

p. 631 - 659

https://www.nrt.be/it/articoli/la-penitence-en-occident-aux-derniers-siecles-de-l-antiquite-chretienne-3311

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne

I

L'histoire de la pénitence dans l'Église est si complexe qu'il s'impose de l'aborder par périodes. Du point de vue dogmatique ou théologique, on s'attache surtout à l'étude des premiers siècles. On y cherche la preuve que l'Église s'est toujours cru le pouvoir de remettre les péchés, qu'elle l'a exercé et que, pour en bénéficier, les pécheurs ont soumis leurs fautes à son jugement. Réduite à ces grandes lignes, la démonstration par l'histoire de l'antiquité du sacrement de pénitence est aisée et péremptoire.

L'histoire établit de même que, malgré les tendances à un rigorisme plus ou moins absolu, qui, à diverses époques, ont prévalu ici ou là, l'Église, dans son ensemble, n'a jamais rétréci son pouvoir d'absoudre. Quelque graves et odieux que fussent les péchés commis, pas plus que Dieu, elle ne les a exclus du pardon. La condamnation des Montanistes et des Novatiens en fait foi, l'idée lui fut toujours étrangère, lui parut même impie, que la pénitence imposée et contrôlée par elle n'aboutît point à une absolution.

Dans sa pensée, la rémission du péché ainsi obtenue n'était pas moins réelle qu'au baptême ; là, comme ici, le Saint-Esprit en

était le principe : à la voix du prêtre, ou plutôt, comme on parlait alors, à sa prière, il revenait prendre possession de l'âme que le péché l'avait contraint d'abandonner et c'est en ce sens que l'Église revendiquait pour ses ministres le pouvoir de remettre les péchés. Encore qu'elle se produisît sous la forme d'une intercession, leur intervention était d'une efficacité assurée, qui garantissait la rentrée en grâce avec Dieu. De ce point de vue, il n'y avait point de différence entre ce que nous avons appelé les deux sacrements des morts.

Cette doctrine, saint Léon le Grand l'exprimait en des termes que le concile de Trente aurait pu lui emprunter pour définir contre les protestants la nécessité de recourir au ministère des prêtres. Lui aussi, en effet, le pape du ve siècle, rappelle que tel est l'ordre établi par Dieu :

« Sa miséricorde lui a fait pourvoir au relèvement de nos chutes. Il n'a pas seulement établi le baptême ; il a voulu aussi que ceux qu auraient profané les avantages de leur régénération, s'ils se condamnaient eux-mêmes, pussent obtenir la rémission de leurs fautes ; et sa bonté lui a fait disposer ce refuge de telle sorte que son indulgence ne puisse s'obtenir que par les supplications des prêtres. Tel est, en effet, le pouvoir que le médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus, a accordé aux chefs de l'Église : à ceux qui se reconnaissent coupables ils imposent la pénitence, et, quand leur satisfaction les a purifiés, ils les admettent à la participation des sacrements par la porte de la réconciliation » (1).

En parlant ainsi, saint Léon ne fait, dit-il, qu'énoncer la « règle ecclésiastique concernant les pénitents ». Aussi, appliquant cette doctrine aux fidèles trop nombreux qui attendaient le moment de la mort pour demander aux prêtres la pénitence, leur tient-il le langage même que pourraient s'approprier les prédicateurs de nos jours :

« A chaque chrétien donc de se traduire lui-même au tribunal de sa conscience pour ne pas renvoyer d'un jour à l'autre sa conversion

(1) *Lettre à Théodore, év. de Fréjus, chap. 2* : Jaffe 485 (*P. L.*, 54, 1011). La traduction est un peu abrégée. Voir le texte dans DENZINGER-BANNWART, n. 146.

à Dieu. Qu'il ne se fixe point la fin de sa vie pour [offrir] satisfaction ;... alors qu'une satisfaction plus complète [faite maintenant] pourrait lui obtenir indulgence, qu'il ne fasse pas choix de ce moment d'angoisse où il y a à peine temps pour la confession du pénitent ou pour la réconciliation [à accorder] par le prêtre » (1).

Cette exhortation ne vise pas l'observation d'une loi ecclésiastique, qui n'existe pas encore. Mais elle énonce déjà fermement la nécessité de recourir à l'Église pour obtenir de Dieu le pardon de ses péchés. Aussi, arrivés là, les théologiens considèrent-ils d'ordinaire comme achevée la démonstration par la tradition du dogme défini plus tard par le concile de Trente.

Cependant, il s'en faut que tout soit dit par là sur l'administration de la pénitence aux premiers siècles. Du point de vue de la représentation ou de la reconstitution concrète du passé, il est même à craindre que ces conclusions générales n'engendrent en certains esprits des confusions fort regrettables. Elles risquent de les induire en erreur sur la manière dont l'Église procédait jadis à cette rémission du péché. Parce qu'on retrouve à ces époques lointaines les principes dont s'inspire la pratique la plus récente, on pourrait être tenté de croire que cet accord entre hier et aujourd'hui s'étend aussi aux détails de cette pratique. Or, rien ne serait plus faux et ne risquerait de fausser plus gravement la perspective proprement historique.

Il y aurait erreur, par exemple, à croire que l'efficacité reconnue à la pénitence administrée par l'Église entraînât dès lors une conception claire et distincte de la part à y faire aux actes propres du pécheur et à l'absolution du prêtre.

Tout en parlant pour celui-ci de « prières » et de « supplications », on n'excluait assurément pas que son caractère de prêtre et de représentant de l'Église leur conférât une vertu spéciale ; on entendait bien que la signification et l'efficacité en étaient conditionnées par le jugement préalable du péché et par l'intention d'en assurer à la fois et d'en garantir le pardon. On n'ignorait

(1) *Ibid., chap.* 5 (*P. L.*, 54, 1013 B) ; DENZ. n. 147.

surtout pas qu'à leur défaut rien n'était décisif dans la pénitence accomplie et qu'elles pouvaient suffire, au contraire, à assurer la rentrée en grâce avec Dieu : en cas d'impossibilité, même antérieurement à l'accomplissement de l'expiation normalement requise, le pécheur que le prêtre avait « réconcilié » était bel et bien tenu pour remis en possession de la « paix » : il pouvait communier au corps du Christ ; et il ne nous en faut pas davantage à nous pour reconnaître à la prière sacerdotale ainsi considérée ce que nous avons appelé la vertu proprement sacramentelle de l'absolution.

Mais il ne suit pas de là que la perception de cette efficacité fût dès l'abord aussi nette qu'elle l'est devenue depuis. Manifestement, au contraire, la pénitence était alors envisagée comme un tout ordonné à la guérison morale de l'âme et dans lequel la réaction personnelle du pécheur occupait le premier plan. Dans cet ordre et de ce point de vue, n'est-ce point elle qui conditionne et qui commande tout? Par elle-même, l'absolution n'a aucune vertu proprement satisfactoire ou médicinale ; elle n'arrache ni n'amortit les racines que le péché même pardonné laisse dans l'homme ; c'est au pécheur lui-même de vomir le poison absorbé et de se désintoxiquer progressivement. Aussi, pour qui voit surtout dans la pénitence un traitement moral, est-il tout naturel de s'attacher à faire ressortir le rôle qui y appartient aux actes du pécheur. S'humilier dans la prière, se mortifier par les exercices propres de la vie pénitente, se dégager par l'aumône de l'attachement excessif aux biens de la terre, voilà, à proprement parler, ce qui guérit du péché, en répare les ravages et en prévient les retours ; et c'est pourquoi, tout en reconnaissant la nécessité de la prière des prêtres pour permettre aux pécheurs de recueillir le fruit de leurs œuvres expiatoires, les docteurs et les prédicateurs de jadis ont pu, dans leurs exhortations à la pénitence, n'insister que sur ces œuvres elles-mêmes.

Danger d'erreur, disons-nous, que de se refuser à envisager cette hypothèse et de croire que, dans l'enseignement ordinaire de

l'Église, le rôle et l'efficacité propres de l'absolution aient toujours été accentués comme ils l'ont été et ont dû l'être lorsque s'est précisée la doctrine sacramentaire ou que se sont produites des erreurs en contestant l'absolue nécessité.

Erreur aussi de s'imaginer que la nécessité reconnue de soumettre les péchés au jugement de l'Église ait entraîné dès l'abord les confessions fréquentes qui sont devenues ensuite la conséquence de cette doctrine.

Cette traduction en actes de la vérité théorique a été le résultat d'influences multiples, qu'il appartient à l'histoire de démêler. On peut les résumer dans l'action propre de l'Église. Ce n'est point qu'elle ait créé elle-même la nécessité absolue du recours au sacrement. Les lois qu'elle a portées sur cette matière n'ont même fait, peut-on dire, que consacrer et généraliser, en les imposant à tous, des usages déjà existants. En ce sens, le décret du concile de Latran sur la confession annuelle n'a pas été une innovation; pas davantage celui de Trente sur la nécessité, en cas de péché mortel, d'en obtenir le pardon par l'absolution avant de communier : le concile dit en propres termes que la pratique rendue par lui obligatoire était déjà passée à l'état de coutume.

Mais, coutume ou loi positive, il n'est point douteux que les déterminations ainsi apportées par l'Église à la loi de Dieu aient puissamment contribué à en assurer la connaissance et l'observation que nous savons. Jusque là, et pour autant qu'une inconduite notoire n'entraînait point l'exclusion des sacrements, chacun restait libre, si même il y songeait, de renvoyer à plus tard le recours au pouvoir des clefs. C'est loisible aujourd'hui encore pour qui veut recevoir d'autres sacrements que celui de l'Eucharistie : en cas de péché mortel et sauf le précepte de la confession annuelle, on n'est point tenu de s'y disposer par la justification sacramentelle. Jusqu'au concile de Trente, on ne l'était pas non plus pour la réception de la sainte communion; à plus forte raison, les chrétiens du IIIe et du IVe siècles avaient-ils la même liberté, et il reste donc à étudier dans quelle mesure ils en usaient.

Beaucoup, nous le savons, par exemple à Hippone, à l'époque de saint Augustin, s'assuraient le bénéfice de la pénitence ecclésiastique sans attendre de toucher au terme de leur vie; mais d'autres, en bien plus grand nombre, semble-t-il, s'en tenaient à l'usage que déplore saint Léon. Comme beaucoup de catéchumènes, même nés de parents chrétiens, retardaient indéfiniment de se faire inscrire pour le baptême, beaucoup de fidèles aussi renvoyaient à plus tard de soumettre leurs fautes au jugement de l'Église. La pénitence publique, qu'elle fut demandée ou imposée, ne pouvait pas se renouveler. De plus, et même après coup, elle entraînait des restrictions et des assujettissements d'ordre moral et social, qui tendaient à lui donner le caractère d'un renoncement définitif à la vie séculière ou même à la vie de famille : à partir du IVe siècle tout au moins, on considérait en Occident les rapports conjugaux comme désormais interdits à qui avait cru devoir expier ses fautes par la pénitence publique. Il est aisé de comprendre, dans ces conditions, que beaucoup aient préféré ne s'y astreindre que le plus tard possible.

La question se pose donc à l'histoire de la manière dont ces fidèles se disposaient, en attendant, à recevoir les sacrements. Elle se double d'une autre, qui concerne les chrétiens plus dociles ou plus zélés ayant accompli sans retard la pénitence voulue : en cas de rechute dans une faute exigeant le recours à l'Église, pouvaient-ils se promettre que le pardon leur en serait accordé par elle? Et, s'il est vrai qu'ils le pouvaient, quand, sous quelle forme, cette absolution leur était-elle donnée?

Tous les péchés d'ailleurs étaient-ils absolument passibles de la pénitence publique? S'il est vrai que certains, l'apostasie, par exemple, l'homicide et les péchés de la chair tout au moins publics, y devaient être assujettis; s'il est vrai encore qu'en fait beaucoup d'autres l'étaient également, tout au moins du consentement et à la demande des intéressés, n'en existait-il pas qui pouvaient être remis, qui étaient remis en fait par l'Église sans qu'en fût exigée cette expiation solennelle? Et voilà aussitôt une nouvelle question qui surgit : la rémission ainsi accordée, de quelle manière et en

quelles circonstances l'était-elle? Y avait-il quelque cérémonie, quelque rite, prévus à cet effet? Pouvait-on même parler encore à ce propos de « pénitence » administrée par l'Église, s'il était avéré que le pardon ainsi obtenu l'était en dehors de ce qui, aux yeux de tous, caractérisait ou constituait ce que l'on appelait alors la pénitence proprement dite?

Toutes ces questions, et d'autres qui y sont connexes, se doivent et se peuvent étudier indépendamment de toute préoccupation doctrinale. La solution en appartient à l'histoire, et l'on peut seulement demander à l'historien de se garder des conclusions précipitées. La différence du présent au passé, qui est incontestable, ne doit point lui en faire exclure trop aisément la continuité possible. Rares dans toutes les sociétés qui se développent, les commencements brusques et les innovations absolues le sont surtout dans l'Église. Bien des usages et des institutions n'y ont reçu qu'après coup leur forme et leur désignation définitives. C'est vrai, en général, de tout ce qui touche à l'administration des sacrements; ce l'est, en particulier, de sacrements qui, comme le mariage et la pénitence, au lieu de consister en un rite matériel aux contours nécessairement fixes et bien dessinés, se réduisent à un ensemble d'actes humains susceptibles des moyens d'expression les plus variés. Aussi, à vouloir en rechercher les manifestations premières, importe-t-il de ne pas regarder uniquement aux formules et aux dénominations plus récentes qu'ont pu en recevoir les divers éléments. Avant d'être ainsi appelés, définis, catalogués, et sans même être encore l'objet d'aucune appellation fixe, n'auraient-ils point existé déjà?

Questions, disons-nous; et les poser ne veut point dire que nous y prévoyions nécessairement une réponse affirmative. Tout au moins ne pensons-nous pas que cette réponse doive être la même pour toutes les Églises et pour toutes les époques de la période envisagée. Mais nous croyons qu'il appartient à l'historien de les examiner et que lui-même aurait tort, parce qu'aucun intérêt doctrinal ne s'y trouve engagé, d'y passer outre trop rapidement.

II

Ce que nous venons de dire explique l'intérêt que présente le récent ouvrage du Dr Poschmann sur *La pénitence ecclésiastique en Occident à la fin de l'antiquité chrétienne* (1). Son auteur est devenu récemment, croyons-nous, professeur à l'Université de Breslau. Une étude soignée de la doctrine de la pénitence dans Origène, puis une discussion prolongée avec un de ses collègues à propos de la pénitence privée dans saint Augustin, l'ont acheminé à écrire ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'administration de la pénitence dans l'Église latine, de saint Augustin à saint Grégoire le Grand. Telle est du moins la période à laquelle est consacré le présent volume. Sans s'interdire les retours en arrière nécessaires à l'intelligence de certains usages et tout en se donnant pour acquises les conclusions qui lui ont paru se dégager de ses recherches antérieures sur saint Augustin, l'auteur s'attache à décrire la pénitence ecclésiastique, telle qu'elle est pratiquée en Occident aux Ve et VIe siècles.

Il ne s'agit donc plus ici des origines. La période étudiée est, au contraire, pour l'Église comme pour le monde, une période de transition. Le monde romain achève de s'écrouler. Vandales, Goths, Francs et Lombards restent décidément les maîtres de l'Occident : les Byzantins y conservent tout juste pied en Sicile. La vieille Église d'Afrique est en ruines. Celle d'Espagne, longtemps opprimée par les Wisigoths, végète, en attendant que la conversion de Récarède lui permette de s'épanouir dans ses conciles nationaux. En Gaule, l'épiscopat, vivifié par les souffles de Lérins, subjugue d'abord et convertit la jeune monarchie franque ; mais lui-même, à son tour, envahi par les créatures des princes dont il s'est fait le soutien, subit à la fois leur joug et leur influence déprimante. L'Italie, convoitée, foulée, pillée par tous, est laissée finalement

(1) *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgange des christl. Altertums ;* in-16, 216 pp., Kösel et Pustet, Munich, 1928.

en proie à qui veut l'occuper. Des régions entières y restent sans églises, sans prêtres et sans habitants. Rome, quand saint Grégoire y devient pape, lui produit l'impression d'un bâtiment pourri, dont il tremble, en l'absence de tout autre pilote, d'avoir à saisir lui-même le gouvernail.

Parmi toutes ces dévastations et ces bouleversements de toutes choses, la merveille est que l'Église continue à vivre. Elle seule finalement subsiste de ce passé, dont il avait semblé aux grands esprits du IVe siècle que la disparition dût entraîner l'écroulement de l'univers. Ses institutions fonctionnent ; sa hiérarchie encadre les populations, que les autorités civiles et militaires ont laissées abandonnées à elles-mêmes. La discipline pénitentielle lui sert à entretenir ou à réveiller parmi elles le sens moral que la détresse des vaincus et la rudesse des conquérants concourent également à émousser.

Entre le for externe et le for interne, la distinction se perçoit encore à peine. Dans la correspondance administrative de saint Grégoire le Grand, les ordonnances pénitentielles occupent une large place : ses hommes d'affaires sont chargés de les faire exécuter. Les monastères, qui se sont multipliés, servent à la fois de lieux de détention et de pénitence pour les évêques et les prêtres que leurs fautes font déposer. Réduits à la communion laïque, ils expient ainsi les péchés que les laïques eux-mêmes expient par la pénitence publique. C'est d'ailleurs là, pendant cette période, le seul point précis où s'observe une intervention des moines dans l'administration de la pénitence. Ceux qui, à partir du VIIe siècle, contribueront si puissamment à en renouveler l'aspect n'ont pas encore paru.

La pénitence conserve donc toujours sa forme ancienne. On remarque seulement la tentative d'y adapter certains usages propres jadis à quelques Églises d'Orient. Les décrets des conciles grecs, traduits et répandus dans les Églises latines, y font connaître la distinction des pénitents en plusieurs classes. La législation pénitentielle essaie donc ici ou là de s'en inspirer. Sans bien

comprendre à quoi correspondent ces expressions de « pleureurs », d' « auditeurs », de « prosternés », de « consistants »; sans même avoir de termes propres pour les traduire, les conciles locaux déterminent, dans la pénitence, des degrés à parcourir.

Ces essais d'adaptation ne semblent pas néanmoins avoir modifié profondément le fonctionnement traditionnel de la pénitence publique. Tout au plus ont-ils contribué à accentuer son aspect d'un état de vie particulier. Cet aspect, en tout cas, est manifeste pendant cette période. La pénitence canonique impose des engagements qui ne cessent qu'à la mort. On dirait une confrérie où l'on entre pour toujours.

Aussi semble-t-il qu'on ait eu le choix entre elle et l'engagement dans l'état monastique. Paulin de Pella, un petit-fils du poète Ausone, raconte dans son autobiographie que, résolu à la pénitence, il avait songé à se faire moine ; mais il avait femme et enfants, plus un troupeau d'esclaves attachés à leur service ; les prêtres le dissuadèrent de ce projet et il s'en tint à l'usage traditionnel (1).

Cet usage, c'est pour lui, semble-t-il, la pénitence publique elle-même. Mais le prêtre Gennade nous en fait connaître un autre qui tend à se substituer au premier. Même en cas de « *mortalia crimina* », on peut s'épargner l'humiliation de la pénitence publique. Une satisfaction secrète peut suffire à s'assurer le pardon. Elle aussi cependant comporte le renoncement à la vie séculière et un changement de conduite attestant la résolution de s'adonner aux pratiques religieuses : « *Et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu et confesso religionis studio per vitae correctionem* » (2).

C'est l'état de « conversion ». Il peut se mener dans le monde et il n'entraîne point les humiliations et les irrégularités canoniques de la pénitence publique. On dirait une ébauche ou un succédané

(1) *Eucharisticos*, v. 451-477 ; éd. BRANDES, dans C. S. L. de Vienne, t. XVI, p. 308-309. — (2) *Liber dogmatum*, ch. 53, dans MIGNE, *P. L.*, 58-994 ; ch. 22 dans l'éd. TURNER du *Journal of theol. Studies*, octobre 1905, p. 94.

de la vie monastique, et lui aussi, par conséquent, ne saurait convenir qu'à un petit nombre. Aussi, comme pour la pénitence publique sous sa forme traditionnelle, n'en fait-on profession que fort tard ; mais, aux approches de la mort, on s'y résout volontiers.

Quelle qu'en soit la forme, la pénitence canonique tend donc de plus en plus à devenir un exercice de dévotion que tiennent à pratiquer même les plus fervents (1). Ainsi voit-on saint Isidore de Séville, quand sa mort approche, « recevoir lui aussi la pénitence ».

Il se fait porter à cet effet dans la basilique Saint-Vincent, tout près du *ciborium* qui encadre l'autel. Deux évêques l'assistent. L'un le revêt du cilice, l'autre lui impose les cendres. Et lui, alors, devant le clergé et les fidèles édifiés, il fait ce que l'auteur de ce récit appelle sa « confession » ou sa « prière ». Et la confession n'est, en effet, qu'un appel à la miséricorde de Dieu : aucun trait personnel ou particulier. Le saint évêque s'applique seulement les paroles de l'Écriture : « *Tu qui... publicano... dimitti peccata dignatus es... suscipe in hac hora confessionem meam, et peccata, quae innumerabiliter contraxi, ab oculis transfer tuis... Adesto et suscipe orationem meam, et mihi peccatori dona veniam postulatam* ». La confession ainsi achevée, les deux évêques le communient ; après quoi, il supplie ses prêtres d'intercéder auprès de Dieu pour lui obtenir le pardon de ses péchés, et on le rapporte dans ses appartements. Il meurt quatre jours plus tard : « *post diem confessionis vel paenitentiae quartum* » (2).

Encore qu'il ne soit fait ici aucune mention d'une absolution — entendons, d'une prière, d'une bénédiction susceptible d'être interprétée par nous au sens d'une absolution —, il n'est point sûr qu'elle ait fait totalement défaut. L'auteur du récit ne s'arrête à aucun détail proprement liturgique : il ne dit rien de la manière dont s'est faite l'imposition du cilice et des cendres ; rien non plus du rite de la communion. Nous savons cependant de par

(1) Aussi ne rougit-on plus d'être ou d'avoir été un « pénitent ». Certaines inscriptions funéraires notent cette qualité : voir les exemples cités par dom FÉROTIN dans son édition du *Liber ordinum*, p. 88. — (2) *Isidoriana* I, 6 (*P. L.*, 81, 30-32).

ailleurs (1), que toutes ces cérémonies comportaient des prières, des bénédictions, dont il n'y a nul motif de croire, puisque l'évêque se soumettait au rite de la pénitence, qu'elles aient été totalement omises pour lui.

Mais, alors même que la pénitence ainsi « demandée » et « reçue » aurait comporté la formule usuelle de la « bénédiction » ou de l'absolution, il est bien évident que, dans la pensée de tous, elle restait un acte de pure dévotion et d'humilité. Le but propre n'en était point de rendre à l'évêque la paix ou la grâce de Dieu. Aussi, et malgré l'identité possible du rite observé, y aurait-il erreur à partir de là pour déterminer le sens et l'effet de la pénitence qu'on se préoccupe ailleurs de faire accepter tout au moins à la mort.

Le but, ici, est bien de pourvoir à la réconciliation avec Dieu. La sollicitude des pasteurs met alors le service de la pénitence sur le même plan que celui du baptême. Le pape saint Grégoire, par exemple, ne supporte point qu'une localité demeure dépourvue de prêtres capables d'assurer l'un et l'autre : « *ita sit sacerdotis officio destituta ut nec paenitentia decedentibus ibidem nec baptisma praestari possit infantibus* ». Il écrit donc à divers évêques pour leur signaler cette suspension d'un service si pieux et si nécessaire (*huius tam piae rei tamque necessariae*) et leur demande d'y remédier : qu'ils se rendent sur les lieux et y établissent les prêtres nécessaires (2).

L'administration de la pénitence, que saint Grégoire veille ainsi à assurer dans les églises des autres diocèses, un de ses prédécesseurs, le pape Simplicius (468-483), y a pourvu un siècle plus tôt pour celle de Rome (3).

En Gaule, nul doute que saint Césaire d'Arles, en recommandant si instamment de ne pas renvoyer la pénitence au moment de la

(1) Voir, par exemple, dans le *Liber Ordinum* édité par dom FÉROTIN, l'*Ordo paenitentiae* décrit p. 87-92. — (2) Jaffe 1083 et 1121 ; Reg. I, 15 et 51 ; éd. Ewald, t. I, p. 16 et 77 ; *P. L.*, 77, 461 et 515. — (3) Cfr. *Liber Pontif.* éd. Duchesne, t. I, p. 249 et 250, note 2. Sur le sens de cet établissement de prêtres hebdomadiers « *propter paenitentes et baptismum* », voir GRISAR : *Gesch. der Päpste*, n° 416

mort, n'ait en vue la rémission du péché à obtenir : à l'omettre ou à ne l'accepter qu'à la dernière heure, c'est le salut même qu'on risque de compromettre. De même pour celle dont saint Léon déplore pareillement le retard. Aussi bien saint Augustin l'avait-il déjà dit : à ne pouvoir plus alors, pour un motif quelconque, recevoir cette pénitence sur laquelle on avait compté, on se trouve réduit à partager le sort de ceux qui, dans des circonstances analogues, ne peuvent point recevoir le baptême ; « *idem exitium sequitur eos qui de hoc saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati* » (1).

Si donc il est vrai qu'au cours du Ve et du VIe siècle, la pénitence canonique, liturgique, publique — toutes ces appellations lui conviennent également — tend à devenir un exercice de pure dévotion ; s'il est vrai qu'arrivée à ce point de son évolution elle est destinée à laisser la place, comme moyen propre de réconciliation avec Dieu, à ce que nous avons appelé la pénitence privée, il reste cependant que cette transformation et cette substitution ne sont pas encore accomplies. Il s'en faut même beaucoup. Tout le long de cette période, c'est bien cette pénitence solennelle qui demeure encore le remède officiel de l'Église à appliquer aux pécheurs.

Cette persistance jointe à cette évolution impose donc une double tâche à l'historien qui veut se rendre compte de la façon réelle dont se pratiquait alors la rémission des péchés. Il lui faut étudier le fonctionnement et la nature propre de la pénitence officielle, que l'Église continue à administrer ; mais il y a lieu aussi pour lui de se demander si, conjointement à ce moyen normal du pardon des péchés, n'aurait point existé déjà, sous une forme destinée à se préciser plus tard, celui qui bientôt allait le supplanter et le réduire au rôle d'une pure satisfaction pour le péché déjà pardonné.

(1) *Ad Honoratum, epist.* 228,8 (*P. L.*, 33, 1016).

III

Tel est effectivement le double travail auquel s'est appliqué le Dr Poschmann, et il faut lui en savoir d'autant plus de gré qu'avant lui, et pour le motif que nous indiquions en commençant, cette période de l'histoire pénitentielle est d'ordinaire moins étudiée.

M. Tixeront y avait consacré un long paragraphe de son *Histoire des dogmes* (t. III, ch. 9, § 10) et s'était spécialement occupé de la *Doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand* dans un article du *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* (1912, p. 241). M. Vacandard et Mgr Batiffol y avaient également touché dans leurs *Études de théologie positive;* M. Watkins, en Angleterre, s'y était arrêté plus longuement encore dans le second volume de son *History of Penance* (1920) : mais le Dr Poschmann ne paraît pas avoir connu cet auteur, dont certaines conclusions se rapprochent cependant beaucoup des siennes. Il rend hommage, par contre, aux efforts des chercheurs français et nous ne saurions pour notre part que nous estimer flatté de l'attention prêtée à notre *De paenitentia* (1) : nos enquêtes et nos démonstrations ne s'y étendent point, d'ordinaire, en deçà du pape saint Léon ; mais, sur bien des points de détail auxquels nous touchons l'un et l'autre, nos vues coïncident. Nous n'en serons que plus à l'aise pour apprécier ses conclusions générales.

Le plan de son ouvrage lui commandait d'étudier à la fois la théorie et la pratique de la pénitence. Il le fait successivement pour chacune des grandes Églises de l'Occident : Rome, la Gaule, l'Espagne, l'Afrique. Après cette revue ou cette analyse générale, il s'arrête tout particulièrement à l'examen de deux questions spéciales : comment les clercs, à cette époque, obtenaient-ils la rémission de leurs fautes? Que faut-il penser de la « prétendue

(1) Encore que nous nous demandions s'il n'a pas été connu surtout après coup. S'il avait été utilisé au cours de la recherche, peut-être l'auteur se serait-il arrêté à certains points de vue qui paraissent lui avoir échappé.

pénitence privée », qui aurait existé dès lors? Un dernier chapitre est consacré à la doctrine pénitentielle de saint Grégoire et de saint Isidore de Séville. La conclusion, enfin, synthétise les résultats acquis.

L'auteur y constate l'évolution de la pénitence publique que nous avons signalée. Elle demeure le mode officiel et unique de la rémission des péchés : il n'y a point de trace dans les documents d'une pénitence privée ordonnée à cet effet.

L'Église n'exerce donc son pouvoir de délier qu'en réconciliant les « pénitents » proprement dits, c'est-à-dire, croit le Dr Poschmann, en les relevant de l'excommunication dont elle les avait frappés. Très rares, d'ailleurs, sont ceux qui, à moins d'y être contraints d'office pour des crimes publics, acceptent de se soumettre à ce régime sévère. Les meilleurs se contentent de la « pénitence de dévotion », appelée la « conversion ». L'Église elle-même s'interdit d'imposer la pénitence publique aux jeunes gens et aux personnes mariées : ce serait engager la masse des fidèles dans un état de vie équivalent à celui de la vie religieuse et monastique.

Finalement donc, cette haute idée de la pénitence aboutit à n'en faire plus qu'un exercice de préparation à la mort. Pendant la vie, on s'abstient de recourir aux remèdes du péché administrés par l'Église. Les moines de saint Colomban vont paraître, qui y ramèneront. Ils auront pour cela à transformer profondément la pénitence ecclésiastique. Mais leur impression, à leur premier contact avec les Églises du continent, sera qu'on ne l'y pratiquait plus : « *Vel ob frequentiam hostium externorum vel ob negligentiam praesulum, religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat, nam paenitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebatur locis* » (1).

Qu'il y ait un peu de pessimisme dans cette impression des nouveaux apôtres de l'Occident, il est sans doute permis de le

(1) Le moine Jonas, dans sa *Vita Columbani*, ch. 11; *P. L.*, 87, 1017.

croire. Mais, avant de l'affirmer, il sera bon de relire la correspondance de saint Grégoire le Grand. Plus encore que les déclamations antérieures de Salvien, elle jette, sur l'état des mœurs et des consciences chrétiennes à cette époque, un jour extrêmement cru et douloureux. A elles seules, les nombreuses dépositions d'évêques et de clercs de tout ordre, prononcées par le pape, attestent une incurie pastorale, dont il serait difficile de s'exagérer les conséquences pour la vie du commun des fidèles. Aussi comprenons-nous sans peine que le Dr Poschmann ait cru pouvoir faire siennes ces impressions des moines auxquels, selon lui, était réservée la mission, non seulement de ranimer l'esprit de pénitence, mais aussi de donner une nouvelle forme à l'administration par l'Église du sacrement intitué par le Christ.

Pas plus qu'à lui, il ne nous paraît contestable qu'un très grand nombre, le plus grand nombre sans doute, des fidèles aient renvoyé à la fin de leur vie le recours au pouvoir des clefs. Jointe à ce que nous appelons un acte de contrition parfaite, cette intention pouvait suffire, en attendant, à les mettre en état de recevoir avec fruit la communion. Nous avons déjà dit notre pensée sur cette pratique et le savant professeur veut bien se référer à ce propos à la solution que suggérait notre *De paenitentia*. Mais, pour l'approuver, il n'est que de connaître exactement la doctrine catholique sur l'efficacité propre de la contrition parfaite.

Le Dr Hugo Koch, dans sa recension du livre de Poschmann, y objecte que cette efficacité est restreinte au cas où le recours au sacrement est impossible. « Il est bien connu, écrit-il, que la contrition parfaite, accompagnée du vœu du sacrement, suffit seulement au cas où celui-ci est impossible ; encore faut-il alors, après coup, le recevoir « *quam primum* » (1). Mais sa réflexion procède d'une erreur qui étonne de sa part. Il reproche aux catholiques de prendre des lunettes dogmatiques pour interpréter

(1) *Theologische Literaturzeitung*, 1928, p. 496.

les données de l'histoire : quelles lunettes portait-il donc lui-même quand il étudiait la théologie catholique? Il y est justement bien connu que la contrition parfaite, dès là qu'elle est réelle, suffit partout et en toute hypothèse à justifier au moment même. La législation ecclésiastique, qui prescrit d'y ajouter l'absolution avant la communion, est récente et ne vise que la réception de ce sacrement; l'obligation enfin de recourir après coup à la confession « *quam primum* » ne vise que les prêtres.

L'objection du Dr Koch tombe donc d'elle-même et témoigne seulement une fois de plus de l'à peu près où certains se complaisent quand il s'agit des usages ou de la doctrine de l'Église. Qui se montre aussi incapable de saisir ou de reproduire exactement une pensée si facile à observer, quelle garantie offre-t-il de son aptitude ou de son application à découvrir celle qui se cache dans les ténèbres du passé?

Aussi le Dr Poschmann ne s'émouvra-t-il guère, pensons-nous, des plaisanteries de ce même critique sur ce qu'il se plaît à appeler un « sacrement de honte », ou « d'infamie », « un sacrement pour hospices et pour prisons de condamnés à mort » (*ein Sakrament des Krankenhauses oder der Strafanstalt,... ein Sakrament der Schande*). L'absolution, à certaines époques et dans certains milieux, n'aurait-elle été donnée qu'aux approches de la mort, il n'y aurait rien là, du point de vue doctrinal, dont se pût inquiéter un catholique, et les non-catholiques devraient bien finir par comprendre qu'il est vain de s'amuser à mettre ainsi en opposition les usages des diverses époques ou, qui pis est, à confondre mesures disciplinaires et vérités dogmatiques.

Ce dont s'émouvrait sans doute davantage le savant catholique, serait d'avoir donné prise à l'interprétation que fait le même critique de ses deux conclusions fondamentales : selon lui, elles équivaudraient à nier que l'Église, pendant les six ou sept premiers siècles, ait tenu l'absolution pour réellement sacramentelle.

Nous l'avons dit, il nie que, jusqu'au VIIe siècle, il y ait aucune trace dans l'Église d'Occident d'une pénitence privée; mais il

ajoute, et c'est même ici le présupposé de la conclusion précédente, que l'Église, en réconciliant les pécheurs après la pénitence publique, n'a jamais songé à les absoudre elle-même de leur péché. Tout au moins, à l'exception peut-être de saint Augustin, ses docteurs n'ont-ils pas expliqué son intervention en ce sens ; saint Grégoire le Grand, en particulier, l'aurait formellement exclu. La rémission proprement dite du péché aurait été considérée comme l'effet propre et exclusif des actes de pénitence accomplis par le pécheur, et l'Église, en le réconciliant, lui aurait fait remise de la peine qu'elle lui avait infligée.

On comprend que le Dr Koch se soit fait un jeu d'opposer cette doctrine de l'Église catholique aux premiers siècles à celle qu'elle professe aujourd'hui sur la vertu propre de l'absolution. Elle coïncide avec la pensée qu'il est courant, parmi de nombreux historiens non catholiques, d'attribuer aux évêques qui, les premiers, songèrent à réadmettre dans l'Église ceux qui en avaient été exclus pour leurs péchés. Il ne peut que leur être agréable de se voir concéder que telle fut aussi, chez l'ensemble des docteurs latins, la conception de leur pouvoir de remettre les péchés. Quelqu'un, qui signait Lagarde dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, s'était déjà amusé en 1922 à narguer sur ce point les savants catholiques. La conclusion d'une étude sur *La doctrine pénitentielle du pape Grégoire* était exactement celle à laquelle aboutit le Dr Poschmann : « Ils sont légion, écrivait-il p. 114, ils sont légion les Pères et docteurs qui ont parlé de l'absolution procurée par le pouvoir des clefs comme si elle n'était qu'une levée de l'excommunication. ... Il faut que les théologiens en prennent leur parti : le dogme de l'absolution actuelle, — je veux dire de l'absolution purifiant l'âme de ses fautes et la réconciliant avec Dieu — a été ignoré pendant de longs siècles ; et il a été ignoré parce qu'il n'existait pas ».

Que le dogme dont se plaît à parler cet auteur n'existât point comme tel aux premiers siècles, je ne pense pas qu'aucun théologien catholique songe à le contester. Même après le concile de

Trente, il n'est nullement de foi que l'absolution ait pour effet propre et direct de remettre le péché. Mais, sans être un dogme, cette vérité s'impose bien de fait à quiconque admet l'efficacité réelle du sacrement de pénitence. Aussi aucun théologien ne fera-t-il difficulté de reconnaître l'opposition signalée entre cette vérité et la doctrine attribuée à l'Église ancienne d'une absolution se bornant à remettre la peine de l'excommunication. Il ne paraît point douteux que pareille conception ne lui refuse toute vertu proprement sacramentelle et que, par suite, elle dénie à l'Église le pouvoir réel de remettre réellement le péché. La conséquence assurément n'a pas échappé au Dr Poschmann, et, loin de s'y complaire comme les précédents, il s'est appliqué à la restreindre.

Après tout, les docteurs du XIIe siècle n'ont-ils pas contesté eux aussi la vertu purificative de l'absolution? Même aujourd'hui est-il réellement acquis que l'infusion de la grâce ait pour conséquence nécessaire la rémission du péché? Scot ne l'a-t-il pas contesté? et donc, même étant admise la production de la grâce par l'absolution, il ne s'en suit pas nécessairement que la rémission du péché en soit aussi l'effet propre. A plus forte raison, par conséquent, les anciens docteurs ont-ils pu ne pas le lui attribuer. Tout au plus y ont-ils vu la condition indispensable pour rentrer en participation des biens spirituels de l'Église : c'est assez, pense le professeur de Breslau, pour qu'on puisse encore parler à son sujet d'un acte vraiment sacramentel.

Nous avons de la peine à le croire (1). Pour remettre une peine qu'elle-même a imposée, l'Église n'a pas besoin que Dieu attache une vertu spéciale à son acte d'indulgence. L'entrée ou la rentrée

(1) La conception envisagée ici n'a d'ailleurs rien de commun avec celle des théoriciens qui, pour accommoder les formules de jadis aux formules scolastiques, ont songé à voir dans la réconciliation des pénitents la « *res et sacramentum* » produisant la « *res tantum* » que serait la rémission du péché. Le péché, en effet, loin d'être considéré comme à remettre, est supposé ici comme déjà remis : la pénitence subjective est censée en avoir obtenu le pardon de Dieu lui-même quand l'Église relève à son tour le pécheur de l'excommunication dont elle l'avait frappé.

en communion avec elle, tout en étant la condition indispensable de la participation à ses biens spirituels, n'a point nécessairement pour cela une efficacité proprement sacramentelle. Il faudrait autrement reconnaître cette efficacité à la réception des schismatiques dans l'Église et, en général, à toute absolution d'une excommunication. La conception de l'absolution attribuée ici aux anciens est d'ailleurs autrement radicale que celle de certains docteurs du XIIe siècle. Tout au moins la peine, ou la portion de peine, dont ceux-ci lui attribuaient la rémission, était-elle la peine infligée par Dieu. Même en ne lui reconnaissant qu'une vertu proprement déclarative, on lui laissait une certaine emprise sur l'ordre divin : comment autrement expliquer que la parole du prêtre pût garantir le pardon de Dieu? Ici, au contraire, on cantonne toute sa vertu propre dans l'ordre strictement ecclésiastique : à défaut de la satisfaction personnelle capable d'effacer par elle-même le péché, la réconciliation accordée au pécheur même bien disposé n'aurait été nullement considérée comme le gage assuré de sa réconciliation avec Dieu.

Cependant, et malgré l'importance de ces considérations, la première question à se poser ici est de l'ordre historique : les deux conclusions principales du Docteur P. sont elles fondées en histoire?

IV

L'une, avons-nous dit, concerne l'existence de la pénitence privée : jusqu'au VIIe siècle tout au moins, il n'y en aurait aucune trace dans l'Église. Sur ce point, l'auteur est on ne peut plus affirmatif, et ce n'est pas ici le lieu de le suivre dans sa démonstration (1). Mais on remarquera que son ouvrage, dont on peut dire qu'il est tout ordonné à la solution de cette question, n'indique nulle part ce qu'il entend par pénitence privée. P. 209, il félicite les chercheurs français de s'être appliqués à déterminer le sens exact de

(1) Qu'il nous suffise, pour le moment, de renvoyer à ce que nous en avons dit dans notre *De paenitentia*, p. 198 et suiv., et non point 187, comme dit

cette expression. Il veut bien, en particulier, en reconnaître la définition la plus simple dans la notion que nous en avons établie dans notre *De paenitentia* (n° 255 et 267-270) : la rémission du péché par l'Église sans enrôlement parmi les pénitents proprement dits. Elle marque sa distinction de la pénitence publique et l'on a là une notion ferme sur laquelle on peut travailler (1). Mais il se demande en même temps si la réalité ainsi définie mérite bien encore le nom de pénitence privée (2) et l'on cherche vainement ailleurs chez lui ce qu'il y faudrait en plus pour répondre à cette appellation : sa table systématique des matières, sous la rubrique « notion de la pénitence privée » (Abgrenzung des Begriffs Privatbusse), renvoie uniquement à cette même page 209.

La manière d'ailleurs, dont il exclut que se trouve vérifiée la définition provisoirement acceptée comme hypothèse de recherche, est des plus caractéristiques : même quand elle est donnée aux mourants, l'absolution ne l'est point sans enrôlement parmi les pénitents, puisque, s'ils étaient alors ou venaient à se trouver après coup en état de prendre place parmi eux, ils devraient le faire. Ainsi pour saint Augustin, s'offrant à absoudre son ami le comte Marcellin dans la prison où il attend la mort : sa proposition visant des fautes susceptibles normalement de la pénitence solennelle (*maior et insignior paenitentia*), son absolution, si elle avait été donnée, devrait être considérée comme ayant impliqué un enrôlement de ce genre. De même pour les mourants dont parle saint Léon et qui ont tout juste le temps de faire leur confession et de recevoir l'absolution : ils ne sont pas absous sans enrôlement

Poschmann : c'est encore ici un des points où il paraît n'avoir connu notre livre qu'après coup. Il en est toujours à la conception sur laquelle a porté sa controverse avec K. Adam à propos de la pénitence privée dans saint Augustin, et ne tient pas compte des observations présentées par le P. Stufler dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.* de 1924, p. 285-291.

(1) « Jedenfalls liegt [hier] eine klare Abgrenzung gegen die eigentliche oder öffentliche Kirchenbusse vor, und wir haben einen festen Begriff mit dem wir in der weiteren Untersuchung arbeiten können » (p. 110). — (2) « Man mag darüber streiten, ob das Wort Privatbusse hier noch immer zutreffend ist » (p. 109).

parmi les pénitents, car, s'ils venaient à survivre, ils seraient astreints à prendre place parmi eux. Ce qui laisse tout au moins subsister la question pour ceux qui meurent après avoir été ainsi absous, et aussi pour les époques et les Églises, où, comme en Afrique au IIIe siècle, on écartait comme absurde la pensée de remettre ainsi en pénitence ceux qui avaient été réconciliés en vue de la mort. L'auteur ne s'arrête pas à cette pratique, et il ne met pas en doute non plus qu'à Rome, à l'époque de saint Léon, les malades absous aussitôt après avoir reçu la pénitence aient été astreints, en cas de survie, à prendre place parmi les pénitents. Il ne se demande pas davantage si les péchés que Tertullien appelle « moindres » et reconnaît être remis couramment par l'évêque le sont uniquement après accomplissement de la pénitence solennelle décrite par lui (1). Manifestement sa pensée se meut toute dans l'ordre juridique : du droit il conclut au fait.

C'est que, à dire vrai, la question de la pénitence privée est toute dominée par celle de l'efficacité attribuée à l'absolution. Où le péché n'est censé remis qu'en vertu de l'expiation personnelle du pécheur, comment concevoir que l'Église ait pu le remettre en dehors de cette expiation? Si elle ne prétend absoudre que de la peine imposée par elle, comment songerait-elle à délier où elle n'a pas d'abord lié?

Aussi est-ce cette autre conclusion, dont il importerait surtout de vérifier les fondements historiques. Nous aurons sans doute l'occasion de le faire ailleurs (2), mais l'auteur nous permettra de lui signaler certaines de ses inductions ou déductions qui nous paraissent particulièrement faibles.

(1) Voir ce que nous en avons dit dans notre article : *La rémission des péchés moindres du 3e au 5e siècle*, dans les *Recherches de sc. rel.* 1923, p. 97-129. L'auteur ne paraît pas avoir eu connaissance de ce travail. — (2) Pour la période antérieure au VIe siècle, nous avons indiqué l'essentiel dans notre *De Paenitentia*, n. 142-161.

V

Normalement, la réconciliation n'est accordée au pénitent qu'après purification de ses péchés par sa propre expiation : c'est l'expression de saint Léon : « *Salubri satisfactione purgatos... per ianuam reconciliationis admittunt* » (1) ; elle se retrouve équivalemment partout, notamment dans saint Grégoire le Grand. Poschmann en conclut (p. 258) que, pour lui, l'absolution de l'Église ne vise nullement à assurer une rémission du péché déjà obtenue par les larmes du pécheur. Et sa conclusion sans doute, peut paraître logique. Mais était-elle tirée par les anciens ? On contesterait de même qu'ils aient reconnu au baptême le pouvoir de remettre le péché. Tertullien ne dit-il pas de la pénitence qui le précède, qu'elle est « destinée à purifier les âmes, afin que toutes les souillures,... toutes les taches... soient balayées, grattées et jetées dehors. Ainsi est préparé bien net le sanctuaire du cœur pour l'Esprit-Saint qui doit y descendre » (*De paenit.* II. 6). C'est à elle, reprend-il plus loin, que Dieu a promis le pardon... et il la présente aux catéchumènes comme la planche de salut jetée aux pécheurs (IV. 1-2). Elle-même rétablit dans la grâce du Seigneur (V. 1). « Aussi » est-il déraisonnable d'espérer le pardon de ses fautes sans accomplir la pénitence. C'est à ce prix que Dieu a voulu mettre le pardon : il nous propose d'acheter l'impunité en donnant en échange la pénitence (VI. 4). Encore donc que le baptême « abolisse le péché, il faut souffrir néanmoins pour avoir le bonheur d'en arriver là » (VI. 9). « Nous ne sommes pas plongés dans l'eau pour mettre fin à nos péchés ; mais, parce que nous y avons mis fin, déjà nous avons le cœur lavé : *jam corde loti sumus* » (VI. 17).

N'est-ce pas appliquer au baptême, ce que saint Léon dira de

(1) Lettre à *Théodore de Fréjus*, sup. cit. (*P. L.*, 54, 1012 A).

l'absolution? Normalement, et comme préparation personnelle, il suppose la purification préalable par la pénitence.

Plus près de saint Léon, à la fin du IVe siècle, le pape saint Sirice, ne sera pas moins explicite.

Les catéchumènes, quand ils ont donné leur nom pour recevoir le baptême à Pâques, doivent y être préparés par une expiation ou purification, qui fait l'objet des rites spéciaux à leur appliquer pendant les 40 jours qui précèdent. Ce sont les rites des jours qu'on appelle, à Rome, jours de scrutin. Ils comportent des exorcismes, qui ont pour but de chasser de l'âme les esprits mauvais, et des impositions de mains destinées à y appeler le Saint-Esprit pour qu'il les éclaire et les purifie lui-même. Des jeûnes doivent aussi s'y joindre et le pape les nomme, conjointement aux exorcismes et aux impositions de mains, qu'il dit quotidiennes, comme destinés à produire cette purification préalable : le baptême, écrit-il en effet, ne doit être conféré qu'à ceux qui acceptent de s'y soumettre : « *his dumtaxat... qui... exorcismis quotidianisque orationibus atque ieiuniis fuerint expiati* ». Et la raison qu'il ajoute pour justifier cet usage achève bien de montrer que le but en est la purification préalable du candidat au baptême : la formation de la pâte nouvelle ne peut se produire qu'après cette élimination du vieux levain : *quatenus apostolica illa impleatur praeceptio, ut, expurgato veteri fermento, nova incipiat esse conspersio* » (1).

N'y a-t-il pas là de quoi mettre en garde contre la conclusion tirée de la doctrine de saint Léon ou de saint Grégoire sur la purification préalable du pécheur à absoudre? Parlant lui aussi de cette préparation au baptême, saint Léon, dans une lettre parallèle à celle de saint Sirice, attribue également à ces mêmes exercices de détruire le vieil homme : « *quibus vetus homo destruitur* » (2). Faudra-t-il croire qu'il ne réservait aucun rôle au baptême dans cette élimination du passé?

Ailleurs (p. 110), le Dr Poschmann prouve le peu de foi qu'on

(1) *Ad Himerium.* Jaffe 255 (*P. L.*, 13, 1135 A). — (2) Epist. 168, 1; (*P. L.*, 54, 1210 A).

avait à la vertu purificatrice de l'absolution en arguant du mot « *subvenire* », qui servait couramment à désigner la réconciliation des mourants. Cette expression serait l'indice qu'on n'en attendait point la rémission du péché. La satisfaction personnelle faisant défaut, on ne comptait plus alors que sur la miséricorde divine et le « secours » ainsi accordé n'était en somme qu'une fiche de consolation pour le mourant : « man will Alles tun, *quod sufficit consolationi morientis* ». Et c'est, ici encore, bien raisonner sur l'étymologie d'un mot. Mais il y a l'usage, et l'usage nous montre ce mot également employé pour désigner le bienfait du baptême à assurer dans les mêmes conditions aux catéchumènes. Le clergé de Rome, dans la lettre aux clercs de Carthage où il l'écrit à propos des *lapsi*, le répète quelques lignes plus loin à leur sujet : « *Sed et catechumeni adprehensi aliqua infirmitate decepti esse non debebunt ut eis subveniatur* » (1). Tertullien l'applique à l'absolution donnée après accomplissement normal de toute la pénitence (*Pud.* 22, 11) et le pape saint Célestin, qui s'en sert pour l'absolution aux mourants, le reprend aussitôt, et par deux fois, pour le pardon à recevoir de Dieu lui-même. Refuser la pénitence aux mourants, qui désirent s'assurer ce remède (*qui... hoc animae suae cupiunt remedio subveniri*) serait douter que Dieu puisse les délivrer en un instant du poids de leurs péchés (*peccatorum pondere liberare*) alors qu'il est « *ad subveniendum paratissimus* ». Celui-là désespère de sa clémence, qui ne croit pas qu'un moment puisse lui suffire « *ad subveniendum morienti* » (2).

La réalité visée n'est donc pas aussi inopérante qu'on l'imaginait. Sans doute, l'expression implique l'idée d'un secours, et elle s'explique par le besoin extrême où s'en trouvent les mourants. Mais le secours précisément, en cette extrémité, n'est réel que s'il est efficace.

Il y a d'autres exemples chez M. Poschmann de cette promptitude à bâtir sur les mots.

(1) S. CYPRIEN, *Epist.* 8, 3 (Hartel, p. 487[20] et 488[23]. — (2) *Ad episcopos prov Viennensis*, cap. 2 ; Jaffé 369 (*P. L.*, 50, 432 A-B).

Nous l'avons dit, on ne s'empressait pas à demander la pénitence publique. On préférait attendre, pour la solliciter, la fin de la vie. Mais encore ne faut-il pas voir partout la trace de cet état d'esprit.

Julien Pomère, au début du VIe siècle, dans cette instruction aux évêques, qu'est son *De vita contemplativa*, a plusieurs chapitres (l. 2, ch. 5-8) sur la manière de procéder avec les pécheurs. Qu'eux-mêmes viennent s'accuser de leurs fautes ou que leurs crimes viennent autrement à la connaissance du prêtre, celui-ci doit apporter le même zèle à en poursuivre la guérison. La patience ou la sévérité suivant les cas peuvent y servir, et, pour ceux qui jugent uniquement par le dehors sans connaître les besoins et les dispositions intérieures des âmes, il n'y a donc pas à se formaliser si la façon de procéder n'est point la même à l'égard de tous.

Cependant, c'est ici un point sensible, peut-être douloureux. Pomère appartient au milieu réformateur de Lérins. Mais c'est un ancien maître de rhétorique et il connaît les procédés du métier. Dans le chapitre 4, qui introduit ce développement sur le ministère pénitentiel, il s'est fait interpeller par quelqu'un qui, manifestement, en a sur le cœur contre ce qu'il croit être la partialité des administrateurs de la pénitence.

Si tous les prêtres ressemblaient à ceux dont vous faites le portrait, personne ne leur en voudrait de sévir contre les pécheurs. Mais pourquoi y en a-t-il dont le zèle se limite à quelques-uns? Si c'est leur devoir de reprendre, d'où vient que leur zèle ne s'étend pas à tous? Pourquoi ne font-ils pas sentir aussi aux autres leur autorité? « *Cum ad eorum probetur officium pertinere, ut inquietos sacerdotali auctoritate corripiant,... redarguant, quid est quod non in omnes haec eorum cura porrigitur; cur non et alios simili auctoritate castigant?* » (*P. L.*, 59. 448 A). Suit un tableau de la tolérance reprochée à certains prêtres, qui mettra notre auteur à l'aise pour faire la leçon à tous.

Après avoir rappelé à son interlocuteur qu'il y a des cas où il faut s'imposer d'user de patience et que, d'ailleurs, en bien des

cas, les fautes demeurent inconnues (ch. 5-6), il s'adresse aux prêtres eux-mêmes pour leur recommander de s'appliquer à guérir les péchés de tous les pécheurs indifféremment. (ch. 7) : « *Cum nobis fratres quilibet nostri peccata sua aperiunt, operam dare debemus ut quantocius ad sanitatem, Deo auctore, perveniant* » (Ibid. 451 B). Le mot « *quilibet* » a donc ici un sens très clair : il signifie « n'importe lesquels », « quels que soient ceux de nos frères qui nous découvrent leurs fautes ». La phrase suivante l'emploie au même sens à propos des criminels dont on connaît les fautes autrement que par leur confession : ceux-là aussi, quels qu'ils soient, il faut leur appliquer un traitement vigoureux : « *Ea autem crimina quorumlibet,... quaecumque non fuerint patientiae leni medicamento sanata, velut igni quodam piae increpationis urenda sunt et curanda* » (Ibid.).

D'après le Dr Poschmann cependant, l'expression « *fratres quilibet* » prouverait que la confession dont il s'agit ici n'était point d'usage courant, qu'elle était exceptionnelle (p. 127). N'est-ce pas méconnaître le sens et la portée que le contexte impose d'attribuer au mot « *quilibet* »? On n'interpréterait pas autrement, s'il y avait « *si quis fratrum* ».

Un sermon de saint Césaire d'Arles est encore plus manifestement détourné de son sens réel. C'est, dans l'appendice aux sermons de saint Augustin, le sermon 261. Le prédicateur y invite à prier pour ceux qui demandent publiquement la pénitence. « *Quotiescumque, fratres carissimi, aliquem de fratribus vel sororibus nostris paenitentiam publice videmus petere...* » (*P. L.*, 39, 2227). Ici encore ce langage prouverait que cette demande spontanée de la pénitence publique était quelque chose « d'extraordinaire » : le prédicateur, autrement, n'aurait pas parlé ainsi. Il s'étend ensuite sur le sens de cette démarche et y montre un appel fait à l'ensemble des assistants pour qu'ils intercèdent eux aussi en faveur du pécheur ; on ne commente pas ainsi une pratique de tous les jours : *cottidiana vilescunt* (p. 116, note 2)... Vraiment? et le Dr P. ne saurait-il donc concevoir un prône sur le *Confiteor*

du prêtre au bas de l'autel ou sur le *Domine, non sum dignus* de la communion? Mais regardons au texte. Le prédicateur ne dit-il pas clairement que la démarche en question est usuelle? « *Quotiescumque... videmus* ». Ce n'est donc pas si rare. Saint Césaire fait plus. Pour engager lesassistants à assister le pénitent de leur compassion et de leurs prières, il le leur présente comme se bornant à faire pour son compte ce qu'il leur est arrivé ou ce qu'il leur arrive à eux-mêmes de faire également : « *Nos quod nobis ab aliis fieri volumus, quando paenitentiam publice petere disponimus, hoc aliis toto corde et toto animo impendere festinemus... Quid enim voluimus quando ad paenitentiae remedium pervenire meruimus, nisi ut omnis populus pro nobis intenderet misericordiam divinam exorare. Quod ergo nobis desideramus ab aliis fieri, hoc et aliis... debemus impendere* » (*Ibid.* 2228).

A charge de revanche donc; à chacun son tour; et le sermon, loin de suggérer qu'il fût rare de recourir à la pénitence publique, prouverait plutôt que la libre demande en était d'usage courant.

Dernier exemple de cette précipitation à conclure d'un mot.

Le sermon 22,6, dans le même appendice, nous montre saint Césaire invitant à appliquer aux blessures de l'âme les remèdes de l'aumône et de la pénitence : « *Quoties nobis aliqua peccata subrepserint, sine ulla mora medicamentum eleemosynae vel paenitentiae festinemus animarum nostrarum vulneribus providere* » (*ibid.* 1788). La pénitence ainsi conseillée serait la pénitence publique, et, dans les péchés qu'elle est destinée à guérir, le Dr Poschmann croit ne reconnaître que des péchés sans gravité. Le mot « *subrepserint* » lui en est la preuve. « Der Ausdruck *subrepserint* zeigt, dass es sich hier um kleinere Sünden handelt » (p. 85, note 2). C'est conclure bien vite. Un coup d'œil rapide sur certains sermons cités abondamment par lui, aurait suffi à le convaincre que « l'expression », dans saint Césaire, s'applique aussi couramment aux péchés les plus graves : Soit, par ex., le sermon 257,2 : « *Etiamsi vobis capitalia crimina non subreperent... Cum... forte etiam capitalia nobis crimina et peccata subrepant* »

(*ibid.* 2220); sermon 258,4. « *Ne nobis aliqua crimina vel capitalia peccata subrepant* » (*ibid.* 2223); sermon 259,1 : « *Nobis non solum minuta peccata, sed etiam crimina maiora diu noctuque conantur obrepere* » (*ibid.* 2224).

Observations de détail. Elles ne tendent assurément pas à contester le sérieux du travail accompli par le Dr Poschmann, ni à mettre en doute l'étendue ou le bon aloi de sa documentation. Mais peut-être feront-elles songer utilement qu'avant d'accepter les conclusions qu'il en tire sur la vertu attribuée jadis à l'absolution ou sur l'existence de la pénitence privée, il peut y avoir lieu de regarder de près à la légitimité de ses déductions.

Chacun d'ailleurs peut en retenir aussi le danger que présente, en ces sortes de recherches, l'interprétation trop exclusivement logique des phrases et des mots. Pour qui travaille sur fiches, ce danger est toujours à craindre. Il en est des références isolées de leur contexte comme des plantes classées dans un herbier. La vie n'y est plus ; on ne l'y retrouve plus. En matière d'institutions cependant, pour les époques en particulier où elles attendent leur forme définitive, c'est l'état de vie surtout qu'il importe d'observer et de déterminer. D'où la nécessité, avant d'utiliser ses références, de les replonger en quelque sorte dans le milieu vivant d'où on les a extraites.

Les juristes jadis et les collecteurs de « sentences » ne se préoccupèrent point de le faire. Les formules bien frappées, où les écrivains latins avaient si bien mis en relief les aspects divers de leur pensée, les enchantèrent. Ils en firent des « sommes » et les livrèrent telles quelles aux premiers scholastiques. Ceux-ci, les élaborant avec la même insouciance de leur contexte, en tirèrent les thèses et les opinions contradictoires que nous savons.

Il ne saurait y avoir de saine histoire des doctrines et des institutions de l'Église qu'en se tenant éloigné le plus possible de cette méthode décevante.

Enghien. PAUL GALTIER, S. I.