NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

81 N° 6 1959

La réconciliation avec l'Église et la nécessité de l'aveu sacramentel

Camille DUMONT (s.j.)

p. 577 - 597

https://www.nrt.be/fr/articles/la-reconciliation-avec-l-eglise-et-la-necessite-de-l-aveu-sacramentel-1918

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La réconciliation avec l'Eglise et la nécessité de l'aveu sacramentel

Ne suffit-il pas que je reconnaisse mon péché devant ma conscience et devant Dieu? Pourquoi faut-il encore l'avouer en confession devant les hommes? La rencontre avec le ministre de l'Eglise est nécessaire, soit. Mais dois-je, pour me confier à lui, descendre au détail de mes actions? N'est-il pas préférable de déclarer surtout mon regret? Qu'il suffise que je me dise coupable : le nom de mon péché importe peu! Le confesseur sait qu'il y a faute grave, il connaît que mes chutes ne sont pas exceptionnelles. Pourquoi tomber dans la casuistique et la minutie scrupuleuse d'une énumération *secundum speciem et numerum?*... Telles sont les questions qui viennent parfois à l'esprit des pratiquants, de ceux-là même dont la conscience est des plus droites et des plus sincères.

Il y a aussi d'autres objections en des domaines plus ambigus. Les mauvaises querelles que l'on a suscitées contre la confession des catholiques au nom de la liberté des consciences ont fait long feu. Pour un peu, on en viendrait maintenant à la position contraire, car la psychologie des profondeurs a rendu sympathique le métier de chirurgien des âmes. Et, de nos jours, plusieurs révèlent au médecin bien plus de hontes que le pécheur n'en confesse au ministre de la pénitence. Mais la trace des vieilles objections demeure, des incompréhensions se manifestent, ou tout au moins des réticences se laissent deviner. Il est aussi des chrétiens qui, sans avoir de vraie difficulté de principe, déforment consciemment ou non un acte qui, de lui-même, est de l'ordre religieux et non simplement thérapeutique. D'autres enfin ignorent la vraie valeur d'un geste qu'ils posent cependant en toute bonne volonté, mais avec beaucoup de gaucherie et non sans trouble parfois, plus accablés de confusion que réjouis d'aller à la rencontre de la paix du Seigneur.

A tous ceux-là, des réponses ou des explications sont nécessaires. Aux chrétiens pratiquants qui n'ont pas bien saisi la portée de l'aveu sacramentel, aux autres que heurte encore cette espèce d'aliénation qui consiste à livrer à un juge son secret le plus intime, à ceux qui, au contraire, demandant au sacrement une vertu bénéfique trahissant ou amoindrissant sa valeur essentielle, il convient de rappeler le vrai sens de la confession, intégrale et circonstanciée, des fautes graves. **C'est ce qu'on veut faire dans les pages qui suivent.**

Deux sections diviseront notre exposé. On ne peut, en effet, apprécier le vrai sens d'une partie intégrante de la fonction pénitentielle dans l'Eglise, sans connaître le tout dans lequel elle s'insère. Les gestes sacramentels ne sont pas des entités numériquement distinctes s'accolant pour construire un assemblage artificiel. Chaque geste exprime le sens du tout et n'a lui-même de raison d'être qu'en vertu de la totalité de l'effet à obtenir. Il nous faudra donc, au préalable, rappeler en quoi consiste l'effet du sacrement de pénitence, pour exposer en second lieu le sens de l'aveu sacramentel.

I

LA RECONCILIATION AVEC L'EGLISE, EFFET IMMEDIAT DU SACREMENT DE PENITENCE

Notre première section ne donnerait pas lieu à d'amples développements, si l'accord des théologiens existait quant à la désignation de l'effet le plus immédiat du sacrement de pénitence. Mais tel n'est pas le cas. Relativement peu nombreux sont encore actuellement ceux qui se sont familiarisés avec l'idée que la réconciliation avec l'Eglise occupe le centre de la perspective sacramentelle. Aussi nous voyons-nous contraint, dès l'abord, de nous étendre quelque peu sur ce thème plus général, qui nous aidera ensuite à mieux définir le point particulier de la nécessité de l'aveu.

A. QUELQUES REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES.

Dans la dissertation qu'il soumettait en 1922 à l'approbation du jury de l'Université Grégorienne, le P. Barthélemy Xiberta, O.Carm.C., a défendu le premier, ou, pour nous exprimer plus correctement, a remis en honneur la doctrine qui paraît très ancienne, selon laquelle « la réconciliation avec l'Eglise est le fruit propre et immédiat de l'absolution sacramentelle [1] ».

A ce moment, la thèse était assez révolutionnaire. Interprétée par certains critiques de manière trop rigide, ou lue dans une perspective trop uniquement juridique, elle ne pouvait manquer de s'attirer des remarques et des oppositions de principe [2]. Cependant, la nouvelle

1. B. F. M. Xiberta, O.Carm.C., *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Rome, 1922. « Ostendere conabor reconciliationem cum Ecclesia nedum abesse ab effectibus sacramenti, esse potius proprium et immediatum fructum absolutionis sacramentalis » (p. 11).

2. Des théologiens, qui alors ne manquaient pas d'autorité, rejetèrent purement et simplement le travail de Xiberta. Le P. d'Alès, malgré les compliments d'usage concernant les qualités matérielles de l'élaboration, refuse d'en accepter la

idée allait faire son chemin. Elle ne souffrait en réalité que d'un seul défaut, qui était de se trouver en avance sur son temps. Pour qu'elle fût bien comprise, en effet, il fallait partir d'une théorie des sacrements plus souple et plus large que celle qui régnait communément; il fallait aussi s'engager en de nouvelles voies dans le domaine de l'ecclésiologie, dépasser une conception encore trop étroite de la *Mater Ecclesia,* pour découvrir, dans la société des fidèles, cet organisme vivant de salut, le « sacrement » originel et en quelque sorte générique d'où dérive réellement toute actuation concrète de grâce.

Très tôt cependant, un haut patronage, celui d'un des meilleurs maîtres du temps, ne contribua pas peu à attirer l'attention sur la thèse du P. Xiberta. Prenant ouvertement la défense de son élève, le P. de la Taille entreprit tout de suite de dissiper les malentendus; il fit surtout ressortir l'importance de certaines précisions qui avaient pu échapper aux lecteurs, mais se trouvaient toutefois clairement énoncées dans la thèse incriminée [3]. Il soutint aussi le bien-fondé de l'idée fondamentale, qu'il reprit du reste, quelques années plus tard, dans son célèbre ouvrage sur l'Eucharistie, sous forme de note où il donnait quelques détails sur la notion de caractère sacramentel [4].

Vint ensuite un autre renfort considérable, en la personne de B. Poschmann. Celui-ci, bien avant que ne parût la dissertation de Xiberta, s'était déjà distingué comme spécialiste des questions pénitentielles. On connaît les difficultés qui lui furent faites à propos de sa position concernant la rémission des péchés dans l'Eglise des premiers siècles et comment il corrigea son point de vue par la suite [5].

---

méthode et la conclusion (cfr *Rech. Sc. Rel.,* 12, 1922, p. 372-377). — Le P. Stufler juge assez durement la nouveauté de la thèse défendue et l'absence de clarté dans les conceptions (cfr *Zeitschrift für katholische Theologie,* 47, 1923, p. 453-455). — On trouvera de même une recension négative de G. Esser dans la *Theologische Revue,* 22 (1923), p. 278-282.

En un sens favorable, bien qu'avec des réticences et des interrogations, on peut citer les recensions du P. Carro, O.P., dans la *Ciencia Tomista* (1922, p. 259), du P. Pérez Goyena, S. J., dans *Razon y Fe* (1923, p. 380) et du P. Conde, O.S.A., dans la *Ciudad de Dios* (1923, p. 153).

3. On lira cette recension du P. de la Taille dans le bulletin de théologie historique publié dans *Gregorianum,* 4 (1923), p. 591-599.

4. Signalant brièvement, pour chacun des signes sacramentels, en quoi consiste la « res et sacramentum », le P. de la Taille s'exprime ainsi au sujet de la Pénitence : « res et sacramentum est exstinctio debiti erga Ecclesiam, adeo ut absolutio sit *per prius* quaedam acceptatio Ecclesiae pro satisfactione quam exhibuit (actu vel saltem proposito) ille cuius sunt peccata confessa. Qua liberatione significatur (demonstrative) solutio debiti erga Christum Deum » (*Mysterium Fidei,* 1931, p. 581).

5. Les premiers travaux de Poschmann remontaient à 1908, avec la publication de *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian* (Paderborn); l'auteur ensuite revisa son point de vue dans *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit,* paru dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1913, p. 25-54; 244-265. A propos de cette controverse déjà ancienne, voir P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles,* 1932, p. 13 sv.

Or la thèse qui fait de la réconciliation avec l'Eglise l'effet premier de l'absolution, allait dans le sens de ses idées. Rien d'étonnant donc que le P. Xiberta ne lui devînt un allié. Et réciproquement Poschmann apportait à la nouvelle théorie tout le poids d'une compétence historique acquise au cours de ses longues études positives. Aussi, dans *Paenitentia secunda,* paru en 1940 et qui est comme la somme de tous ses efforts antérieurs dans l'analyse patiente des textes, Poschmann se réfère-t-il plus d'une fois à Xiberta. Il l'entraîne pour ainsi dire dans son sillage, et lui donne en retour le bénéfice d'une solide confirmation historique : « nous aurons, dit-il, constamment à établir, au cours de nos développements, que la thèse de Xiberta est réellement correcte et que c'est seulement à partir de ce point de vue que la doctrine pénitentielle de la primitive Eglise devient intelligible [6] ».

Au terme de cette première étape c'était donc le regain des études historiques qui donnait peu à peu une connaissance plus approfondie de la doctrine pénitentielle dans l'Eglise; mais parallèlement, et à peu près dans les mêmes années, des synthèses dogmatiques devaient aussi enrichir la théologie de vues pénétrantes sur le caractère ecclésial de tout acte sacramentel. Ces efforts en sens divers en réalité se complétaient : si d'un côté les études positives conduisaient inévitablement à discerner mieux l'insertion de la discipline pénitentielle dans le milieu ecclésial, réciproquement une meilleure appréciation de la vie « sociale » dans la communauté des fidèles aboutissait à une compréhension plus profonde de l'activité de l'Eglise, dans l'exercice de la pénitence sacramentelle. Tous les sacrements sont sacrements d'Eglise. Ils doivent, écrivait le P. de Lubac en 1938, « être compris comme des instruments d'unité. Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du sacrement, aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien ou même qu'en certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ ». Et d'ajouter immédiatement après : « Tel est l'enseignement constant de l'Eglise, pratiquement trop peu connu, il faut l'avouer [7] ».

Si auparavant une conception trop étroitement juridique de l'Eglise avait empêché que l'on comprît dans son véritable sens l'esprit pénitentiel des premiers siècles — selon lequel il n'y a pas d'autre

6. Cfr B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes,* Bonn, 1940, p. 12, note.

7. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme.* Paris, 1938, p. 51.

visibilité de la pénitence sacramentelle que celle de la réintégration officielle dans la communauté des fidèles —, il ne pouvait plus désormais en être ainsi en un temps où l'on retrouvait la dimension sociale de tous les gestes du chrétien. On recevait dès lors, sans aucune difficulté, l'idée que la communication de toute grâce ne se fait que par la médiation visible de l'Eglise, et qu'en cela précisément se définit la sacramentalité. Dans le domaine précis de la pénitence, il redevenait concevable que l'on pût dire : la réconciliation avec l'Eglise n'est pas un geste à simple portée juridique au for externe, une levée de peine, elle est proprement la médiation essentielle de la réconciliation avec Dieu. C'est ce que le P. de Lubac notait du reste, sans se référer explicitement à la thèse historique de Xiberta qu'il ne semble pas utiliser de première main, quand, étudiant brièvement le caractère ecclésial de chacun des sacrements, il en vient à dire, pour ce qui concerne la pénitence : « Institution disciplinaire et instrument de purification intérieure ne sont pas seulement associés en fait : ils sont unis, si l'on peut dire, par la nature des choses. L'ancienne discipline exprimait d'une façon plus frappante ce lien naturel. Tout l'appareil de la pénitence publique et du pardon montrait à l'évidence que la réconciliation du pécheur est d'abord une réconciliation avec l'Eglise, celle-ci constituant le signe efficace de la réconciliation avec Dieu [8] ».

Enfin, la thèse du P. Xiberta ne devait pas seulement bénéficier de l'appoint des recherches historiques et des synthèses doctrinales nouvelles; le renouveau biblique allait aussi indirectement contribuer à mettre en relief la doctrine proprement théologique qui en fait le fond.

En dépassant les aspects formels, individualistes et trop souvent secondaires de la piété, le temps présent remonte aux perspectives vraiment essentielles, qu'il découvre comme spontanément dans les sources scripturaires. Rien d'étonnant qu'il rencontre en même temps le plus pur esprit de la Tradition, encore tout vibrant de l'écho de la prédication apostolique. C'est pourquoi, mieux que dans les années précédentes, on saisit aujourd'hui que la vie du chrétien est résumée dans son insertion au Christ, dans son rattachement à la passion et à la résurrection du Seigneur. Et en outre, bien plus profondément qu'autrefois, l'on comprend que ce lien avec Jésus n'est réel que par l'appartenance à la communauté ecclésiale.

Aussi l'acte pénitentiel est-il de nouveau regardé, ainsi que le baptême dont il renouvelle l'effet, comme un passage à travers la mort et la résurrection du Seigneur. Le sacrement de pénitence, écrit Mgr Schmaus, est, « dans le signe de l'exclusion de la communauté ecclé-

8. *Op. cit.*, p. 55.

siale et de la réintégration, une participation au Jugement de la mort du Christ et à la grâce de sa vie de ressuscité [9] ». Il n'est donc plus tellement question maintenant de décrire la pénitence comme un acte judiciaire, au sens institutionnel du mot dans la tradition du droit romain, mais bien comme un acte judiciaire qui continue le Jugement divin révélé dans l'Ecriture. Et il doit être parfaitement correct de dire que ce Jugement s'exerce sous le signe visible de l'exclusion et de la réintégration au Peuple de Dieu : acte significatif et efficace de discrimination, dans et par l'Eglise, et dont la portée s'étend jusqu'au ciel.

On n'aurait, par ailleurs, aucune peine à montrer que cette vue profonde, venue tout droit de la révélation scripturaire, était bien celle des premiers Pères. Et par le fait même, on verrait que bien des questions, qui antérieurement paraissaient urgentes dans la dogmatique de la pénitence, sont devenues caduques. Elle est sans fondement, par exemple, la discussion d'autrefois, pour savoir si la réintégration ecclésiale entérinait simplement, au niveau canonique, un pardon déjà reçu de Dieu; ou bien si elle était pratiquée au préalable comme un acte de juridiction humaine ne prétendant entraîner aucune répercussion sur le pardon divin. De même, les recherches poursuivies, avec d'excellentes intentions, pour montrer qu'outre la réconciliation publique et officielle au for externe, il devait exister une absolution secrète au for interne, sont vaines. En fait, réconciliation et pardon ne sont pas deux ordres juridiques totalement séparés : le pardon divin est donné dans la réconciliation avec l'Eglise, et cette réconciliation, cette « pax cum Ecclesia » est, elle-même, médiation du pardon; elle est le lieu commun où la visibilité du signe et l'invisibilité du mystère de grâce coïncident.

De ce bref exposé du mouvement théologique récent à propos du sacrement de pénitence, une conclusion doit être tirée. En l'espace d'une trentaine d'années, les progrès enregistrés dans plusieurs domaines (historique, doctrinal, biblique) ont contribué à donner raison à un point de vue qui, à l'origine, avait paru révolutionnaire. Il est certain de plus que l'avenir verra sur ce point se réaliser des gains décisifs. « Si aujourd'hui, écrit le P. K. Rahner, on remet de nouveau l'accent sur l'Eglise en tant que *Ursakrament,* on aura là une indication qui invite à aller dans le sens qu'on vient de signaler [10] ». L'opinion la plus sûre et la perspective la plus traditionnelle se résumera alors en ces mots : « C'est en donnant *sa paix* au pécheur, en lui in-

9. M. Schmaus, *Reich Gottes und Bussakrament,* dans *Münchener Theologische Zeitschrift,* 1 (1950), p. 20-36, cfr p. 31.
10. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament,* dans *Geist und Leben.* 26 (1953), p. 339-364, cfr p. 363.

timant qu'elle lui rend d'autorité son amour dans l'Esprit, que l'Eglise lui donne la paix avec Dieu [11] ».

Il n'y aurait donc pas lieu de s'étonner ni de craindre un esprit de nouveauté suspecte, si l'on voyait bientôt cette idée de la réconciliation avec l'Eglise envahir le terrain des manuels, des catéchismes et de la prédication ordinaire. Mais on ne peut aller trop vite, car il s'agit ici, comme l'écrivait encore le P. K. Rahner, d'une « vérité oubliée ». Il faudrait donc prudemment introduire ce thème essentiellement scripturaire et patristique dans l'enseignement habituel, sans rien forcer dans les mentalités courantes, et en prenant la précaution de s'établir sur la base de principes clairs et solides. On constate cependant que cette thèse est, jusqu'aujourd'hui, fort peu représentée dans les grands manuels contemporains de dogmatique [12]. A notre connaissance, seuls deux théologiens de premier plan l'enseignent systématiquement comme une doctrine autorisée. Ce sont ceux que nous avons déjà nommés : Mgr Schmaus, dans sa *Katholische Dogmatik* [13] et K. Rahner, dans son cours édité sur la *Pénitence* [14]. C'est en nous appuyant sur l'autorité de ces deux maîtres de la théologie contemporaine que nous donnerons, pour compléter notre description historique, une brève esquisse doctrinale de la thèse suivant laquelle : la réconciliation avec l'Eglise est l'effet premier immédiat de l'absolution sacramentelle.

B. RÉSUMÉ DOCTRINAL.

En rassemblant ci-dessus quelques données bibliographiques nous n'avons pas pu, évidemment, omettre d'indiquer déjà de façon tout à fait générale les points fondamentaux de la thèse nouvelle. Ainsi

---

11. *Ibid.*, p. 361.

12. Le manuel de L e r c h e r, revu par le P. L a k n e r en ce qui concerne la pénitence, est un des rares à se montrer assez favorable à la nouvelle opinion. Il garde toutefois la formule : la « res et sacramentum » du sacrement de pénitence « est ius ad solutionem a vinculis peccatorum » (cfr *Institutiones Theologiae dogmaticae*, 3e éd., 1949, vol. IV, 2, n° 625). — Dans la dernière édition de son *De Paenitentia* (Rome, 1950), le P. G a l t i e r signale, pour la rejeter, l'opinion de Xiberta (cfr n° 396). — De même le P. G o n z á l e z, dans le *De Paenitentia* des PP. Jésuites espagnols (Madrid, 1951, vol. IV; cfr p. 451, note 4). — Dans son monumental *De Poenitentia* en quatre volumes (Milwaukee, 1949-1953), le P. D o r o n z o ne fait pas allusion à la « res et sacramentum » dans la pénitence. — Par contre, on trouve occasionnellement, en dehors des manuels, la thèse ici défendue, par exemple dans des formules comme la suivante du P. Schillebeeckx : « L'effet ecclésial de la confession est la réconciliation avec l'Eglise comme sacrement de notre réconciliation avec Dieu dans le Christ ». Cfr *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting* (Anvers, Bilthoven, 1957), p. 152.

13. M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik*, vol. IV, 1, 1952, p. 527 sv.

14. K. R a h n e r, *De Poenitentia*, Tractatus historico-dogmaticus, edit. tertia, Innsbruck, 1955, p. 682 sv.

se dégagent les grandes lignes d'un état de la question qui se présenterait comme suit :
— la réconciliation avec l'Eglise est le fruit propre et immédiat de l'absolution sacramentelle, et elle est simultanément signe efficace du pardon divin : on peut dire, en d'autres termes, qu'elle est *res et sacramentum* du sacrement de pénitence ;
— il faut entendre cette affirmation dans une perspective élargie de la notion d'Eglise et de la notion de sacrement, perspective qui rencontre actuellement de plus en plus de faveur et se caractérise en ceci que l'on voit dans l'Eglise prolongement de la visibilité du Christ le premier sacrement originel (*Ursakrament*) ;
— cette idée correspond pleinement à l'esprit de la tradition primitive et ressort de toute la mentalité scripturaire, qui décrit toujours l'union à Dieu comme vécue dans une communauté, avec le peuple d'élection, dans l'Eglise du Christ.

Il ne serait pas possible de mettre réellement en lumière le premier de ces points, sans exposer en même temps les deux autres, c'est-à-dire sans rappeler une doctrine générale des sacrements et sans recourir à de longs développements concernant l'état actuel des données historiques touchant la pénitence aux premiers siècles. On comprendra sans peine que nous ne pourrons, dans les limites de ce travail, nous obliger à faire tous ces détours. Qu'il nous soit permis, en conséquence, de fournir, sans plus, quelques éléments d'explication sur la façon de saisir la *réconciliation avec l'Eglise* comme *effet premier* du sacrement de pénitence.

1. *Effet du sacrement de pénitence.*

Une remarque importante s'impose au préalable. Les Pères du Concile de Trente, décrivant l'effet du sacrement de pénitence, notent simplement : « res et effectus huius sacramenti quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo [15] ». Ils ajoutent un détail secondaire, que nous citerons seulement pour mémoire, n'ayant pas à nous en préoccuper davantage : il peut se faire aussi, disent-ils, que cet effet soit accompagné de sentiments intérieurs de paix et de consolation.

Il n'est, bien entendu, pas question d'oublier ou même d'estomper si peu que ce soit la netteté de l'affirmation conciliaire. Quand on parle de réconciliation avec l'Eglise comme effet de l'absolution, cela ne voudra jamais insinuer que l'on transposerait, au niveau de la société humaine, un acte qui n'a de sens plein, pour le pécheur repenti, que dans l'amitié retrouvée avec Dieu. Ainsi donc, lorsque Xiberta énon-

15. Cfr Denzinger, n° 896.

çait autrefois que « la réconciliation avec l'Eglise est le fruit propre et immédiat (*fructus proprius et immediatus*) de l'absolution sacramentelle », il entendait manifestement parler non pas du terme dernier en lequel s'épanouit toute la vertu du sacrement, mais d'une médiation nécessaire à l'actuation de ce terme. Voici du reste comment il s'exprimait, énonçant sa thèse en forme scolastique, avec toute la netteté désirable : « Nos vero ostendere conabimur infusionem gratiae deletivae peccati esse finem sacramenti eiusque excellentissimum effectum, ordine tamen causalitatis intercedere alium effectum immediate significatum et causatum per sacramentum, videlicet reconciliationem cum Ecclesia [16] ».

On pourra donc employer, pour faire court, la notion d'effet primaire, par opposition à effet dernier du sacrement de pénitence; ou encore le terme d'effet intermédiaire, à condition d'y voir la médiation nécessaire pour réaliser l'efficacité totale du signe sacramentel. Et puisque nous avons ici un élément qui est à la fois effet du sacrement (*res*) et signe efficace (*sacramentum*), on sera fondé à appeler la réconciliation avec l'Eglise la « res et sacramentum » du sacrement de pénitence. Mais tout ceci demande explication.

2. *La réconciliation comme effet.*

La première chose à noter est la suivante : en tant que médiation nécessaire, la réconciliation avec l'Eglise s'offre à la réflexion avec un double jeu de virtualités, elle est à la fois causée et causante.

On doit la regarder tout d'abord comme un terme déjà obtenu, qui n'est certes qu'un relais, mais n'en revêt pas moins une valeur d'effet proprement dit; en d'autres mots, la « pax cum Ecclesia » est, sous un certain aspect déjà, la « res sacramenti », non pas de façon adéquate sans doute — sinon elle serait effet dernier et non simple médiation —, de façon suffisante toutefois pour qu'il y ait entre *réconciliation* et *grâce* plus qu'une analogie extrinsèque ou un rapport de similitude. Il faudra donc inévitablement expliquer en quoi cette réconciliation coïncide déjà avec la restauration de l'amitié divine, et en quoi elle s'en distingue.

Pour cela, on ne serait guère avancé si l'on se bornait à considérer la réconciliation comme un acte valable seulement dans l'ordre des relations juridiques. Il faut bien plutôt saisir l'insertion du fidèle dans l'Eglise comme le lien vital qui le rattache au Christ. Dès lors la participation effective du pénitent à la communauté, dans laquelle il revient comme un membre pleinement réintégré à la vie de l'ensemble,

16. B. Xiberta, *op. cit.*, p. 12. Un peu plus loin, l'auteur ajoutait que cet effet est, à son tour, signe et cause de la grâce sanctifiante : « vicissim signum est et causa gratiae sanctificantis » (*ibid.*).

se décrit aussi comme la greffe du rameau vif sur la plante nourricière. Et ainsi se peut découvrir le point exact de la distinction que nous cherchons. Recevoir la « pax » de l'Eglise, c'est déjà pénétrer à nouveau, comme un membre actif, dans ce milieu vivant hors duquel il ne peut exister de communication surnaturelle; mais ce n'est pas identiquement recevoir la grâce, car, bien qu'il y ait un lien infaillible entre insertion à l'Eglise corps du Christ comme membre vivant et présence active des Trois Personnes, il demeure vrai cependant que recevoir la grâce dit un domaine de relations plus large, comprenant toute la perspective du salut selon la totalité de ses dimensions, tandis que l'insertion à l'Eglise ne présente qu'un moment historique nécessaire, un reflet objectif dans le temps et l'espace, qui n'épuise pas l'ampleur du mystère de la participation à la vie divine. Ou pour s'exprimer autrement : on ne peut être en état de grâce sans appartenir à l'Eglise, mais il s'en faut que l'appartenance fidèle à l'Eglise dans la communion eucharistique définisse la somme intégrale des notes contenues dans l'idée de grâce.

3. *La réconciliation comme cause de la grâce.*

Cependant le lien entre la réconciliation avec l'Eglise et la grâce ne se fonde pas sur un simple rapport d'exemplarisme (la vie dans l'Eglise serait seulement un signe « social » de la présence de la grâce sanctifiante) ; il n'est pas une condition externe (on ne peut recevoir la grâce « qu'à condition d'être dans l'Eglise visible ») [17]. Il y a beaucoup plus, car c'est une vraie causalité active qui existe entre l'une et l'autre. La réconciliation est un effet *intermédiaire*, et, en tant que telle, elle participe encore de l'efficacité du « sacramentum » : à sa place médiatrice, elle *cause* la grâce. Non pas de nouveau de manière adéquate, sinon elle représenterait la totalité du signe sacramentel, mais tout de même d'une façon réelle, se déployant à l'intérieur de l'instrumentalité sacramentelle. On pourra dire, si l'on veut, qu'elle est un titre à la grâce, qu'elle l'exige et lui est infailliblement liée. Mais c'est à condition de mettre sous ces mots plus qu'un jeu d'associations verbales. Nous croyons que, pour expliciter ce fait, on pourra très bien se servir de la terminologie qui applique au sacrement la notion de causalité dispositive, avec la relation réciproque que cela implique entre le terme final et la disposition ultime qui prépare immé-

17. C'est Mgr Schmaus en particulier qui attire l'attention sur le danger qu'il y aurait à se contenter d'une interprétation superficielle : « ... la réconciliation officielle avec l'Eglise est le signe efficace de la restauration de l'amitié avec Dieu. Cette théorie n'est pourtant pas sans danger. Celui-ci consiste à voir dans la réintégration au titre plénier de membre de l'Eglise, non pas le signe sacramentel efficace du pardon, mais la condition qui rend efficace la pénitence subjective conçue comme unique cause du pardon », *op. cit.*, p. 527.

diatement ce terme[18]. Aussi ce sera en définitive la même chose de dire : le pénitent est reçu dans l'Eglise vivante parce que Dieu lui rend sa grâce, ou réciproquement, c'est parce que le pénitent est reçu à la communion ecclésiastique que l'amitié divine lui est rendue.

4. *La réconciliation comme synthèse de « res » et de « sacramentum ».*

A la fois effet et cause, participant simultanément de la réalité du terme (*res*) et de l'efficacité du signe (*sacramentum*), la réconciliation avec l'Eglise sera donc, à juste titre, dénommée la « res et sacramentum » du sacrement de pénitence. Elle se trouve ainsi, de quelque manière, *entre* le simple rite sacramentel et le pardon divin.

Elle n'est pas le rite, entendant par là le signe externe dans sa matérialité brute qui se déroule en un point de l'espace et en un moment fugace du temps ; mais elle a en commun avec le rite de garder une visibilité effective, qui se matérialise déjà au point de départ dans la position même du geste rituel, qui perdure aussi et continue à être sensible dans les actes du pénitent lorsque celui-ci, fils pardonné du Père, s'en retourne au banquet eucharistique.

Elle n'est pas identiquement la rémission devant Dieu, effet dernier du sacrement, ainsi que nous l'avons rappelé d'après les Pères du Concile de Trente, mais elle est infailliblement liée à cet effet, car c'est en raison de sa participation actuelle au milieu de salut qu'est l'Eglise, que le pécheur converti voit son péché pardonné devant Dieu.

Mais il faut ajouter que la réconciliation avec l'Eglise doit être dite encore, et de façon plus stricte, si on la saisit dans son *fieri*, acte de synthèse concrète, où signifiant et signifié coïncident. Si donc elle est, comme on vient de le dire, « entre » rite et effet, il convient de poursuivre en soulignant que, en tant que médiatrice, cette réconciliation n'est pas un jalon intermédiaire, comme une étape à franchir pour aller plus loin : elle est, au contraire, immanence de l'effet dans le rite et réciproquement. C'est-à-dire : cette rencontre visible du pénitent et du prêtre, qui n'est malheureusement considérée trop souvent que comme une pénible et inévitable opération préliminaire en vue de retrouver l'amitié divine, est déjà en réalité l'anticipation du but, car c'est dans cette rencontre, où signe et effet se touchent, que s'actue l'ultime disposition à l'amitié reconquise.

18. Sur ce point spécial, on pourra se référer au travail de L. Hödl, *Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis*, Munich, 1956. Hervé Natalis, essayant d'interpréter la causalité sacramentelle instrumentale dispositive en prolongeant la pensée de S. Thomas, aboutit à cette formule : « Sic ergo intellectus predicte positionis est, quod sacramenta sunt causa gratie dispositive, quia scilicet effective attingunt ad dispositionem ad gratiam, quo est character vel ornatus » (cfr p. 70 sv.).

II

LA NECESSITE D'UN AVEU INTEGRAL POUR OBTENIR LA RECONCILIATION AVEC L'EGLISE ET LE PARDON DIVIN

Pour en venir maintenant à un point d'application particulier, il nous semble qu'une théorie où viennent harmonieusement se fondre les plans apparemment antinomiques que sont d'une part la visibilité d'un pardon intérieur et de l'autre l'efficacité d'un comportement externe ritualisé, peut aider admirablement à une meilleure compréhension du sacrement de la pénitence. Mgr Schmaus ne se fait pas faute d'en tirer parti pour renouveler, de manière fort intéressante, les explications que l'on donne au sujet, par exemple, du pardon des fautes vénielles et de la grâce propre du sacrement [19]. Nous voudrions l'utiliser, de notre côté, pour indiquer la raison fondamentale de la nécessité d'un aveu intégral et circonstancié de toutes les fautes mortelles.

A. CRITIQUE DES ARGUMENTS TRADITIONNELS.

L'argument théologique que l'on apporte en vue de fonder l'aveu comme acte pénitentiel est demeuré longtemps très inadéquat, parce qu'il partait de considérations extrinsèques à la confession elle-même. En fait, on a presque toujours reconnu que l'aveu des fautes, bien qu'il fût nécessaire de droit, ne l'était point tellement de par soi-même, qu'en vertu d'un autre ordre de réalité plus éloigné : la plupart du temps, la confession est dite nécessaire relativement à autre chose. Aussi voit-on varier les principes d'argumentation suivant que, dans la doctrine pénitentielle, on met en relief tel aspect plutôt que tel autre.

Par exemple, si l'on insiste sur la satisfaction, on sera tout naturellement porté à dire que la confession sincère et intégrale de la faute est nécessaire pour que puisse être déterminée une juste appréciation proportionnelle de la pénitence à imposer.

Si la contrition devient l'élément principal, l'aveu de la faute sera surtout considéré comme signe de sincérité ; il sera une expression du retournement intérieur effectivement réalisé : car confier un échec, c'est en quelque sorte s'en libérer ; dire qu'on est tombé, et de quelle manière, c'est porter condamnation d'un passé que l'on renie.

Quand, au contraire, l'absolution prend le pas, comme élément formel, sur les actes du pénitent, alors la confession se fait nécessaire

19. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, vol. IV, 1, p. 530 sv.

surtout eu égard à la relation qui se noue entre le prêtre et le pécheur : juge et médecin, le ministre connaît d'un cas dont il est, en définitive, l'arbitre supérieur au nom du Christ.

Or ces raisonnements ont tous en commun ceci, qu'ils font servir la confession à « autre chose » — nommément à la tarification de la peine, à la preuve du repentir, à la prudente conduite du ministre —, en éclairant donc, de l'extérieur, un phénomène qui, semble-t-il, ne saurait se justifier absolument. Certes, les angles de vue que nous avons décrits ont une proximité plus ou moins immédiate avec le sacrement. Mais il faut compter aussi avec d'autres perspectives plus éloignées, à la lumière desquelles on conclut parfois à la nécessité de l'aveu. Ainsi l'on dira que celui-ci offre occasion à la communauté des fidèles de prier pour le pécheur ; on ajoutera qu'à tout prendre cet aveu est bon en lui-même en raison de l'humiliation qui lui est inhérente ; qu'il est profitable pour l'avenir, car le pécheur, s'adressant à un conseiller judicieux, pourra s'entendre désigner des remèdes appropriés à son état. Mais toutes ces raisons touchent encore moins l'essentiel et ne pourront jamais être autre chose que des appoints, valables sans toutefois être rigoureux.

Ce fut l'un des mérites du P. Charles, dans un article extrêmement riche d'aperçus originaux sur la pénitence, d'avoir impitoyablement dénoncé la faiblesse de ces raisonnements [20]. « Si, affirme-t-il, 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 [21] ». Aussi l'on conclura que « pour justifier la nécessité de l'aveu, nous n'avons besoin de recourir à aucun principe extrinsèque ». Cette remarque est assurément décisive, et la critique d'autant plus recevable que le P. Charles se hâte d'apporter aussitôt, du moins dans ses grandes lignes, les principes d'une argumentation correcte et rigoureuse : « Celui qui gracie, écrit-il, agit comme un juge souverain par un acte de volonté libre. Il doit donc normalement savoir sur quel objet porte le pardon qu'il confère [22] ». On saisit le fondement de l'argumentation ; il n'est autre que la règle d'or selon laquelle il faut que « celui qui gracie agisse non comme une machine à pardon, mais comme une personne, comme un juge suprême, en pleine connaissance de ce qu'il octroie [23] ».

On peut se demander toutefois si le P. Charles exprime ici toute sa pensée. N'indiquant que le schème directeur d'un raisonnement, il

20. P. Charles, S. J., *Doctrine et Pastorale du sacrement de Pénitence*, dans la *N.R.Th.*, 1953, p. 449-470, cfr p. 463-466.
21. *Art. cit.*, p. 464.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*

ne montre pas avec précision de quelle manière il en développerait le contenu. Or, si l'on s'en tient à l'énoncé encore tout à fait général que nous avons reproduit, on ne manquera pas de formuler quelque désir d'en savoir plus long. Car enfin, dire qu'un juge doit agir en pleine connaissance de cause est une réflexion pleine de bon sens, à n'en pas douter, mais cela reste assez formel et ne touche pas en son fond la relation vraie qui, dans le sacrement, se noue entre le pénitent et le prêtre qui l'absout. L'aveu est, ici encore, trop unilatéralement exigé par rapport au *ministre* du sacrement et non par rapport à cette jonction intime de la matière et de la forme qui, précisément, constitue le sacrement en acte. Il est certain, en d'autres termes, que l'aveu est nécessaire pour que le confesseur *sache ce qu'il fait*; mais, par là, on ne montre pas du même coup qu'il est requis pour que le pénitent *fasse ce qu'il doit*, en vertu non pas du ministre à informer, mais du signe à réaliser en acte, à construire dans la commune rencontre de la forme *et* de la matière.

A l'opposé, Mgr Schmaus explique la nécessité de l'aveu en se tournant du côté du pénitent et de la sincérité de sa contrition. Il n'y a pas, dit-il, de vrai repentir sans une expression qui le rende sensible; et cette expression doit être publiquement enregistrée dans la communauté ecclésiale parce que le pécheur reconnaît, comme membre de l'Eglise, qu'il est coupable aussi envers l'Eglise [24].

On discerne ici deux niveaux de l'argumentation, le premier de l'ordre surtout psychologique et individuel, le second sur un plan moral et communautaire. L'intérêt des vues ainsi présentées mérite qu'on s'y attarde quelque peu.

Tout d'abord, l'aveu est l'achèvement du repentir. Car l'homme est corps et âme; et sans son incarnation dans le sensible, le repentir est exposé au risque de l'illusion. « Aussi longtemps que le péché n'est pas désigné par son nom, il n'est pas pleinement reconnu et pas encore sérieusement regretté. La conscience générale d'être un pécheur ne suffit pas pour constituer un repentir vivant [25] ».

Que la conscience ne se découvre vraiment que dans l'expression parlée, c'est là une vérité que la psychologie moderne a bien fait ressortir et que les études récentes sur le langage contribuent à appuyer de tous les arguments désirables. C'est aussi un fait de sens commun que l'on a reconnu depuis longtemps. C'était — peut-être n'est-il pas sans intérêt de le rappeler — l'un des axiomes fondamentaux des traditionalistes du siècle passé, et, s'ils en tiraient des conséquences désastreuses quant à la nécessité de la Révélation, ils avaient néan-

24. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 508 sv.
25. *Ibid.*, p. 508.

moins touché du doigt un thème extrêmement intéressant qui ne fut malheureusement pas exploité, à l'époque, en vue d'un enrichissement théologique [26]. Car si l'on voulait étudier la psychologie du repentir et son rapport interne à la confession, il y aurait, à coup sûr, des développements très utiles à élaborer à partir de cette donnée première.

Mais si l'expression objective *devant la conscience* est requise pour vitaliser le repentir, on n'a pas encore prouvé par le fait même que l'aveu *devant autrui* est obligatoire pour obtenir le pardon. Cela, poursuit en conséquence Mgr Schmaus, est une nécessité qui se tire du caractère social du péché : « Le péché du membre de l'Eglise ne demeure pas confiné à l'intérieur du moi individuel. Il atteint la communauté entière. Il est un manquement contre le « nous » ecclésial. Il fait tort à l'ensemble. A cause de cela, il doit être expié aussi devant la communauté. Le pécheur doit se reconnaître pécheur devant la communauté. Sa confession signifie demande de pardon pour le tort causé à la communauté, et demande d'intercession auprès de Dieu [27] ».

Sans méconnaître le moins du monde la justesse et la profondeur de ces vues, il nous semble toutefois qu'il leur manque encore d'être poussées jusqu'à leur dernière conséquence pour devenir pleinement satisfaisantes. Elles montrent assurément très bien que tout pécheur doit se reconnaître tel devant la communauté, mais elles ne disent pas pourquoi cet aveu publiquement proclamé s'intègre *de plein droit* dans le signe sacramentel comme un élément nécessaire (au moins dans les circonstances normales) pour sa validité. Car enfin, tous pécheurs tant que nous sommes, n'avons-nous pas l'habitude de publier constam-

26. C'est ici le lieu de mentionner le très intéressant petit ouvrage de Mgr Gerbet intitulé : *Vues sur le dogme catholique de la Pénitence* (première édition, 1836). Encore sous l'influence indirecte des doctrines menaisiennes, préservé cependant des excès dogmatiques par son attachement profond à l'Eglise, Gerbet avait déjà émis, à propos de la pénitence, des réflexions profondes et toujours valables à notre époque, mais qui ne furent pas assez exploitées au 19e siècle, par suite, semble-t-il, de la résistance au courant traditionaliste. En un style tout empreint de chaleur romantique, il écrivait : Parole et pensée « devraient être naturellement unies; car, de même que le Fils éternel de Dieu est à la fois l'Intelligence et la Parole du Père, de même l'homme produit aussi du fond de sa substance sa pensée, qui est la parole de l'âme, et qui tend à se transformer en parole extérieure, en vertu des lois de notre double nature spirituelle et corporelle. Si nous étions dans un état parfait, cette harmonie de la pensée et de la parole serait complète et permanente... La pensée de nos fautes se creuse, au fond de notre âme, un recoin dans lequel elle se cache en silence; espèce d'antre ténébreux et sourd où la lumière de la parole ne pénètre pas, et d'où ne s'échappe aucun son. Pour qu'il y ait, sous ce rapport, un commencement de régénération en nous, il faut que cette division de la pensée et de la parole cesse à quelque degré. La confession est le germe divin de leur harmonie renaissante » (éd. Louvain, 1852, p. 64-65).

27. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 508-509.

ment notre indignité devant l'Eglise? La liturgie, qui est toujours confession de louanges, est aussi immanquablement confession des péchés. Et, au surplus, si le retentissement social de la faute explique bien qu'il faille demander pardon *à* l'Eglise, on ne donne pas raison pour autant de l'obligation de passer *par* l'Eglise, dans une ouverture totale de la conscience, pour obtenir le pardon divin.

En d'autres termes, ce qui nous paraît incomplet à l'argument, c'est qu'il se fonde encore trop sur des considérants externes au sacrement lui-même; il exploite très bien l'aspect social de la faute, pour conclure au caractère social de l'expiation et de l'aveu, mais tout cela vaudrait encore s'il n'y avait pas de rite sacramentel pour consacrer l'un et l'autre. Or il faut montrer que c'est en vertu même de la texture interne du signe sacramentel, qu'un aveu intégral et circonstancié est requis.

B. ESQUISSE DE SOLUTION.

La vraie solution ne consisterait-elle pas à faire se rejoindre la pensée du P. Charles et celle de Mgr Schmaus?

Le premier se place au point de vue du ministre et raisonne à propos de l'application de la forme. Le second se tourne du côté du pénitent et argumente à partir de la contrition, qui est un des actes constituant la matière du sacrement. Mais n'y aurait-il pas entre les deux un lien qui joignît ensemble le ministre (mis au fait de l'aveu) et le pénitent (en aveu), dans un moment unique donnant toute sa cohésion à l'acte sacramentel?

Ce *moment, comme chacun sait, c'est celui de l'application* de la forme, l'instant où l'absolution tombe sur le cœur contrit; c'est par là que s'actue la totalité du signe et que l'effet est obtenu. Mais justement, si l'on dit que cet effet est premièrement la *réconciliation avec l'Eglise,* si l'on ajoute que cette réconciliation participe elle-même, dans son *fieri,* de la plénitude significative du rite (parce qu'elle est « sacramentum » en même temps que « res »), ne pourra-t-on pas conclure qu'il faut partir de cette idée de réconciliation pour justifier et expliquer la présence d'un aveu avec toutes ses qualités essentielles de sincérité et d'intégrité?

S'il y a là un point de départ valable, il nous paraît raisonnable de l'utiliser, dans la question qui nous occupe, pour amener les considérations suivantes.

1. Premièrement on dira : c'est parce qu'il est *sacrement de réconciliation dans l'Eglise,* que le rite pénitentiel exige un aveu.

Toute réconciliation est rencontre spirituelle de personnes, et, à ce

titre, il est requis que se fasse une ouverture de la conscience dans l'entente réciproque.

Sous cet aspect, l'acte pénitentiel n'est, à tout prendre, qu'un cas particulier d'une attitude plus générale, l'attitude foncière du chrétien posant tous ses actes les plus essentiels en communion avec le Christ dans l'Eglise. Car, partout où il y a vraie rencontre avec le Christ, partout où existe une démarche faite à l'instigation de la grâce, il y a aussi rencontre de la communauté dans une ouverture réellement totale de l'âme. Cette union commence avec la réception de la foi, qui est comme le premier rendez-vous avec la vie ecclésiale; elle se poursuit dans tout acte du culte public et même, à un autre niveau, dans la prière privée, car l'une et l'autre prière entretiennent la réciprocité dans la communion des Saints et culminent dans la présence du Christ, en ce centre où tous ne font qu'un; elle se resserre en tout acte de charité active; et c'est seulement quand elle a été malheureusement interrompue que cette unanimité de l'âme est à renouveler, dans un acte où se restaure la communication avec les fidèles et où se renoue l'amitié avec Dieu. A coup sûr, toutes les modalités éventuelles de ces rencontres peuvent varier dans la forme. Mais il reste que, de toutes façons, il s'y exerce une mise à nu des consciences : la foi est témoignage par lequel le croyant se proclame et se compromet (« confessus bonam confessionem coram multis testibus », 1 Tm 6, 12); l'Eucharistie est jugement où la conscience s'examine (« probet autem seipsum homo », 1 Co 11, 28); la charité consiste à mettre tout en commun, et surtout ce que l'on a de plus intime, les biens spirituels plus que les choses du monde (« cor unum et anima una », Ac 4, 32). La réconciliation, à son tour, ne pourra s'opérer sans qu'il y ait déclaration de soi, et nouvelle compromission devant tous de celui qui s'était détaché de la famille en demeurant temporairement un fils prodigue. Pour rentrer dans la communion, il sera requis que se fasse une nouvelle discrimination de l'âme; le pécheur ne reviendra pas, en conséquence, sans s'obliger à se mettre en jugement, sans vouloir d'intention et de fait tout remettre en commun; il réintégrera la vie de communauté, par un acte où il se livrera lui-même dans le « cor unum et anima una », refusant désormais d'entretenir ces recoins obscurs de l'âme, « cette demeure à part dans l'ombre [28] », où sont recélées

28. Les mots sont de Mgr Gerbet, qu'il nous paraît intéressant de citer encore une fois : « Si le feu de la charité embrasait universellement (les âmes), il les transformerait au point de rendre chacune d'elles transparente pour toutes les autres. Un poète a dit qu'au jugement dernier tous les hommes auraient comme des corps de verre, qui laisseraient pénétrer les regards de tous dans le cœur de tous. Si cette fiction est pleine de vérité pour le jour de la justice, elle l'est surtout, appliquée au règne de l'amour »... Mais le péché caché au fond de la conscience trouble cette limpidité des âmes : « Chacune d'elles retenant en soi **la parole qui porterait aux autres la connaissance de ses péchés, a par là-même**

les possessions égoïstes que l'on ne veut pas mettre en partage avec les frères.

Pour tout dire en quelques mots, il y a confession dans la pénitence sacramentelle parce que, dans la *réconciliation,* s'exerce une reprise de la communication des consciences, parce qu'il y a retour à la « communion des saints ». Et afin d'objectiver ce retour, un signe éminemment expressif, l'*aveu*, témoigne que le pécheur rejette désormais ce qui le tenait à l'écart de la vie ecclésiale.

Tel est un premier motif qui explique la sincérité et l'intégrité de l'aveu. Car celui-ci n'existe que pour rétablir l'intimité de l'union fraternelle avec la communauté représentée par le confesseur muni de la juridiction. Fausser cet aveu, le réduire à de vagues formules de regret sans expression réelle d'une conscience qui se dévoile, équivaudrait simplement à refuser d'entrer à nouveau dans la limpidité de l'union des âmes. Ce serait contradictoirement interposer un écran, dans l'acte même par lequel on demande de rentrer au foyer commun de lumière.

Mais ce n'est pas tout. Car la réconciliation n'est pas seulement retour de celui qui a fauté : c'est aussi, et même surtout, le grand geste d'accueil de celui qui, les bras ouverts, reçoit le prodigue et l'invite au banquet de fête. Et à ce titre encore, un aveu est requis pour que soit vraiment scellé le pacte nouveau d'une fidélité rachetée.

2. On dira donc deuxièmement : l'aveu est requis encore parce que la réconciliation avec l'Eglise est une *reprise en charge par l'Eglise réconciliatrice.*

En effet, toute réconciliation sacramentelle est non seulement rencontre spirituelle, mais encore rencontre organisée dans une vraie reprise en charge du pénitent par l'Eglise.

On se tromperait lourdement en posant l'initiative du pardon chez celui qui l'implore. Le regret ne cause pas le pardon; il ne peut qu'y disposer. Dans un acte de réconciliation tout est suspendu à celui qui redonne son amitié. L'autre, qui a fauté, ne peut rien ni pour extorquer, ni pour contraindre, ni pour susciter le geste qui absout. Littéralement, le délinquant se livre à la bonne volonté de celui qu'il implore.

---

un côté nocturne, une tache qui dérobe aux regards quelque chose de ce qui est en elle : elle s'isole sous ce rapport; elle se fait une demeure à part dans l'ombre; elle est seule. Mais l'instinct de l'union lutte contre cet isolement. A mesure que les liens de famille ou d'amitié rapprochent les cœurs, les confidences réciproques s'épanchent, les âmes se révèlent aux âmes, le côté ténébreux de chacune d'elles s'amoindrit, la transparence recommence à quelques degrés, et elle doit se reproduire surtout dans la société spirituelle où les âmes reconnaissent leur fraternité divine, et renouent une céleste amitié » (Mgr Gerbet, *op. cit.*, p. 65-66).

Mettons-nous alors du côté du prêtre qui donne l'absolution. Admettra-t-on que, dans l'acte sacramentel de pénitence, l'Eglise, par la bouche du confesseur, dise au pénitent : « Vous venez à moi ; c'est donc que vous êtes coupable. Peu importe votre faute : je sais qu'elle est grave et cela me suffit. Vous avez la contrition et donc je vous réintègre au corps des fidèles comme un membre participant à la même communion ». Si le confesseur devait se contenter de s'exprimer ainsi, il n'y aurait pas *réconciliation* dans le vrai sens du mot, mais simple reconnaissance officielle d'un fait qui se passerait essentiellement *en dehors de l'initiative* de l'Eglise. L'homme pardonné devant Dieu récupérerait purement et simplement son droit d'entrer dans la communauté ; il aurait uniquement à faire entériner ce droit par un officier de la hiérarchie, sous simple vérification de son repentir pour ce qui concerne le passé et d'un bon propos pour l'avenir.

Mais il n'en va pas du tout ainsi. L'Eglise doit agir non pas en forme de constat ou de notification externe, mais en forme de position efficace de geste réconciliateur. Or ceci implique une chose importante : dire que l'Eglise réconcilie efficacement, c'est affirmer en d'autres termes que l'Eglise connaît son pénitent comme pécheur et nécessairement comme *tel pécheur* particulier, c'est-à-dire avec son péché étalé à ses yeux dans toutes les circonstances qui dévoilent l'âme même de celui qui l'a commis (car le péché n'est pas chose « dans » ou « sur » l'âme : fardeau dont on se libère en le rejetant ; il est le cœur même de l'homme selon sa volonté mauvaise). Et, le connaissant ainsi dans une totale sincérité et l'entière soumission à une initiative de pure grâce, l'Eglise *re-connaît* son pénitent, en le rétablissant *parmi ses justifiés : littéralement, en le faisant juste dans* le même acte par lequel elle le rend à nouveau participant à la communion des fidèles.

Geste signifié et ultime effet de grâce sont donc ici indissociables. Comme la poignée de mains de deux adversaires est à la fois le signe et l'acte de réconciliation, ainsi d'un côté l'absolution qui est la main agissante de l'Eglise et de l'autre l'aveu, avec la contrition manifestée, qui est le geste du pénitent, se joignent en un seul moment unique et efficace, signe et réalisateur tout ensemble de la restauration de l'amitié divine.

3. On remarquera, pour finir, comment « ouverture d'âme » du côté du pénitent et « reprise en charge » par l'Eglise, ne forment qu'un seul geste dans une totalité à la fois signifiée et signifiante.

Le lecteur aura aperçu sans peine que notre façon de raisonner ne fait que porter à leurs conséquences les principes dont nous avons reconnu la valeur chez Mgr Schmaus et chez le P. Charles.

Nous disons bien en effet que l'aveu est nécessaire de la part du pénitent, en fonction de sa relation à la communauté ecclésiale; mais ce n'est point tant pour *demander pardon à l'Eglise,* ou pour obtenir son *intercession* [29], que pour retrouver ce « cor unum », cette communion d'âme avec la totalité des fidèles de l'Eglise vivante. L'aveu est donc l'apport nécessaire du pénitent dans cet acte qui s'achèvera effectivement par une réconciliation; il est partie intégrante d'un complexe plus vaste (qui contient aussi la contrition, le bon propos et l'intention de satisfaire), auquel il manque seulement d'être saisi et assumé par le geste qui pardonne.

Nous disons aussi que l'aveu est requis eu égard au ministre qui joint la forme à la matière, tombant d'accord avec le P. Charles pour reconnaître que, normalement, le ministre doit « savoir sur quel objet porte le pardon qu'il confère » [30]. Mais nous ajouterons que ces mots ne sont pas à prendre au sens où ils indiqueraient une simple prudence de l'ordre pratique — car il est trop évident que tout ministre de l'Eglise doit, en tout état de cause, agir « en pleine connaissance de ce qu'il octroie ». Ils signifient surtout que le ministre, au nom de l'Eglise, doit pouvoir, en vue de cet acte éminemment personnel et intime qu'est la réconciliation, distinguer son frère pénitent par son nom, c'est-à-dire par le nom de son péché. Il n'y aurait pas sans cela de réconciliation mais une simple amnistie : et entre réconciliation et amnistie, existe la distance insurmontable qui sépare les deux gestes totalement différents que sont : donner personnellement son amitié, et faire grâce dans un geste anonyme ignorant que le délinquant est mon frère dans le Christ.

Il ne faut donc, à aucun prix, séparer ces deux éléments d'un même acte. Et justement, la doctrine qui fait de la réconciliation avec l'Eglise l'effet immédiat de l'absolution, la « res et sacramentum » du sacrement de pénitence, offre une base solide de recherche pour désigner, de manière plus approfondie encore que nous n'avons pu le faire en ces quelques pages, toute la signification de l'aveu pénitentiel. Nous n'avons pu que très superficiellement décrire la notion même de réconciliation : il y aurait ici une étude à faire, qui consisterait à analyser toutes les implications de cet acte, non seulement au niveau d'une phénoménologie de l'action humaine, mais d'après les données de l'expérience de la vie de l'Eglise. Il nous paraît toutefois que, dès à présent, l'on peut tirer parti d'une théorie qui joint si intimement le

---

29. Ainsi s'exprime Mgr Schmaus, en une formule qui ne va pas jusqu'aux dernières raisons explicatives : « Der Sünder soll sich vor der Gemeinschaft als Sünder bekennen. Sein Bekenntnis bedeutet Bitte um Verzeihung des der Gemeinschaft angetanen Unrechts und Bitte um Fürsprache bei Gott » (*Katholische Dogmatik,* vol. IV, 1, p. 509).

30. P. Charles, *art. cit.,* p. 464.

pénitent à la vie ecclésiale. L'aveu, conclura-t-on, n'a d'existence que reçu par un autre ; en retour la réception de l'aveu sera toujours (les conditions de validité étant supposées) confirmée par une absolution. La réconciliation en train de se réaliser (*in fieri*), c'est-à-dire le geste visible par lequel le pénitent s'ouvre à l'Eglise et l'Eglise s'ouvre au pénitent, le geste qui noue matière et forme du sacrement, pose aussi nécessairement le sacrement en acte avec son effet. C'est ici alors que l'on découvre la raison d'être, même dans le sacrement de pénitence, de la notion scolastique de « res et sacramentum ». Car il apparaît bien concrètement que la réconciliation est simultanément chose signifiée (*res*) et signifiante (*sacramentum*). Signifiée, elle l'est comme terme immédiat de la visibilité du rite : car le pécheur, au sortir du confessionnal, est reconnu visiblement comme appartenant pleinement à la communauté vivante. Et signifiante, elle l'est en tant que l'acte de l'Eglise se répercute, au-delà de sa pure visibilité terrestre et contingente, dans sa dimension de mystère [31].

En dernière analyse, ce n'est donc pas en vertu de quelque chose d'extrinsèque au sacrement en acte, que l'aveu est reconnu nécessaire ; c'est bien, au contraire, par ce qui est le plus essentiel au sacrement, à la fois dans sa visibilité et son effet immédiat. On conclura donc que l'aveu, intégral et circonstancié, de toutes les fautes graves est requis « per se » pour l'existence même du geste réconciliateur ; l'aveu est conjoint à la forme, comme la main qui se tend saisit celle qui se donne en signe de pardon.

Eegenhoven-Louvain C. DUMONT, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

31. Il va sans dire que se posent, à partir d'ici, des questions de détail que l'on devrait approfondir si l'on avait l'intention de justifier sous tous ses rapports la doctrine que nous avons proposée. Par exemple, on peut se demander ce que signifie la réconciliation dans les cas où l'aveu fait légitimement défaut, comme lors des absolutions en péril de mort. De même, quand nous disons que le pécheur, au sortir du confessionnal, est reconnu visiblement comme appartenant à la communauté, nous ne préjugeons pas des cas de confessions où l'absolution a été refusée, ou des confessions sacrilèges, etc. On résoudrait sans difficulté ces questions particulières, selon les principes généralement admis qui font de l'aveu une partie intégrante nécessaire à l'existence du sacrement selon sa forme plénière.