NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

57 N° 1 1930

Donner ou différer l'absolution

J. SALSMANS

p. 26 - 40

https://www.nrt.be/fr/articles/donner-ou-differer-l-absolution-3370

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Donner ou différer l'absolution?

Nous disons « différer » plutôt que « refuser » ; car le confesseur est toujours prêt à absoudre dès que les dispositions voulues se réalisent. En toute cette matière le mot « différer » est plus exact.

Certains confesseurs se font un principe et... un point d'honneur (!) de ne *jamais* différer l'absolution. Notre Concile de Malines (1920) leur donne tort (d. 284) : « Perpensis hodiernis adiunctis, advertere opportunum censetur : ad Dei honorem, christianae fidei dilatationem et animarum salutem, non tanti referre ut omnes absolutionem sacramentalem recipiant, quam ut merito ac proin efficaciter absolvantur ».

Certes, le retard de l'absolution est, de nos jours moins souvent que dans les siècles de foi, un procédé vraiment utile au bien des âmes : beaucoup de pénitents s'en offenseraient et s'éloigneraient des sacrements.

Mais d'abord, il en reste d'assez bien disposés, quoique très faibles, qu'une prudente rigueur porterait à rendre leurs dispositions meilleures et plus sûres, à comprendre leur aveuglement ou leur imprudence, à fuir telle occasion dangereuse. Le confesseur aurait grand tort de ne pas leur imposer un léger retard pour réfléchir et pour prier : une sévérité paternelle et salutaire envers un pénitent qu'à la rigueur *on pourrait absoudre*, n'est pas opposée au Canon 886 et ne doit pas être définitivement exclue du confessionnal (1). Le médecin spirituel ne doit pas « classer » ce remède amer. L'indulgence excessive et l'irréflexion de certains n'ont fait que trop de tort au sens moral du peuple chrétien.

D'ailleurs parfois on sera bien *obligé de différer* l'absolution, même s'il allait en résulter un grand dommage pour le pénitent.

(1) Cfr Ter Haar, *De conferenda absolutione iuxta c. 886*. Romo, 1920.

Précisons quelques hypothèses, d'après la connaissance qu'a le confesseur du repentir et du bon propos.

1. Connaissance des dispositions du pénitent, requise pour pouvoir absoudre.

A. Si le fidèle est *sans aucun doute indispositus*, le prêtre se rendrait coupable de sacrilège en absolvant. Il devra donc différer l'absolution. Le cas se vérifie quand l'intéressé, en pleine connaissance de cause, se refuse à une obligation grave : mettons un onaniste obstiné, si tant est que ces impénitents se présentent encore au confessionnal ! Le confesseur doit épuiser toutes les ressources de son zèle pour amener cette pauvre âme *à de meilleurs sentiments*. Mais si tous ses efforts échouent, il ne reste qu'à l'inviter *aussi paternellement que possible* à revenir bientôt, après avoir bien prié, en lui faisant comprendre qu'on agit ainsi par devoir et pour son plus grand bien, mais à contre-cœur.

Il est entendu que nous supposons les mêmes *efforts* et les mêmes *ménagements* dans toutes les hypothèses qui suivent.

B. Si les *dispositions restent douteuses*, il faut, pour pouvoir absoudre, un *motif spécial proportionné* au doute. Aucun moraliste ne contredira cette thèse telle qu'elle est formulée par le R. P. Ter Haar (*De occas. et recid.*, Rome, 1927, p. 407) Le confesseur aura soin d'inculquer au pénitent, peut-être peu sincère, que si ses dispositions sont en réalité insuffisantes, l'absolution ne lui profitera pas.

Ainsi 1) quand le doute est *négatif*, c'est-à-dire quand le confesseur n'a vraiment aucune bonne raison d'estimer que le repentir et le bon propos ont toutes les qualités nécessaires, il ne peut absoudre que si la nécessité du pénitent est *extrême* ou quasi-extrême, comme en danger de mort. Ce cas équivaut à l'*ignorance* totale sur les bonnes dispositions du pénitent.

2) Si le prêtre a une *solide raison* pour croire les dispositions suffisantes, bien qu'il en ait une autre plus consi-

dérable ou sensiblement égale pour la négative, il ne peut absoudre que si le pénitent se trouve dans une nécessité *grave*, comme s'il est peut-être d'humeur à s'irriter du retard de l'absolution ou à se décourager, de manière à abandonner la pratique des sacrements. Nous pensons, avec le R. P. Ter Haar (n. 517), que cette mentalité est fréquente de nos jours. Tel confesseur qui n'oserait se former la conscience d'après ce raisonnement et renverrait assez lestement un pauvre égaré, pourrait être, bien malgré lui, la cause d'un désastre spirituel.

3) Si le confesseur a *plus de raisons* en faveur de la suffisance des dispositions que pour le jugement opposé, il ne faut pas un motif spécial bien grave pour absoudre.

Dans ces trois hypothèses, le prêtre ne donnera l'absolution que *conditionnellement* (1). Il ne devra toutefois se préoccuper de cette condition, ni la concevoir explicitement que dans le premier cas (sub 1), où les dispositions étant très suspectes, le respect dû au sacrement exige des égards particuliers, notamment le souvenir net de la condition à ajouter. Pour les deux cas suivants, il suffit que le prêtre ait conçu comme modalité habituelle la condition que les règles théologiques lui prescrivent : c'est d'ailleurs la disposition de tout prêtre qui veut conférer le sacrement suivant les intentions du Christ et de l'Église. Pour l'absolution le Rituel ne prescrit jamais de formuler la condition verbalement.

Cette manière d'absoudre sauvegarde entièrement le respect dû au rite sacramentel et le concilie avec les intérêts du pénitent. Comme en conférant n'importe quel sacrement, il faut réaliser ici, entre les deux adages : *Sancta sancte* et *Sacramenta propter homines*, une sage conciliation, en harmonie avec la nature spéciale du sacrement de pénitence. Qu'on veuille bien le remarquer, l'apposition de

(1) Disons une fois pour toutes, avec Genicot (II, n. 266), que le confesseur doit entendre cette condition de manière à ne pas empêcher la *réviviscence* éventuelle du sacrement. Donc : si (nunc ita) dispositus es (ut absolutio possit nunc vel saltem postea tibi prodesse). Cfr. Ter Haar, n. 501.

cette condition annule l'intention *conficiendi sacramentum* et *agendi nomine Christi* pour l'éventualité de non-réalisation de la condition : si en réalité celle-ci ne se trouve pas vérifiée, il n'y a *pas* de sacrement. Il reste à coup sûr un certain manque de respect à exposer la matière ou la forme sacramentelle au risque d'invalidité, et afin que pareille irrévérence ne soit pas coupable, il faut un motif proportionné pour absoudre de la sorte. Mais elle est certes bien moindre que si l'on donnait l'absolution absolument.

Dans l'hypothèse sub 3, c'est-à-dire quand il n'y a qu'une probabilité notablement plus considérable en faveur des dispositions requises, nous ne pouvons nous résoudre à dire qu'on ait une « certitudo moralis late dicta ». Amicus Plato, sed magis amica veritas ! En réalité, il n'y a alors qu'une probabilité très sérieuse, mais rien qu'une probabilité (1). Ce n'est que s'il s'agissait de « probabilité unique », à telle enseigne qu'il n'y aurait plus de raison solide pour douter des dispositions, que nous appellerions celles-ci « moralement certaines ». Nous ne trouvons donc rien à redire quand Genicot (II, n. 367) établit qu'une *solide probabilité* suffit en principe pour pouvoir donner l'absolution « post diligentes conatus » ; mais il aurait bien fait d'ajouter explicitement, pour prévenir tout malentendu : *sub condicione* et *posita causa proportionata*.

En tenant compte des mêmes délimitations, il faut dire aussi dans l'hypothèse de probabilité *solide* bien que moindre (sub 2), qu'il est en principe permis d'absoudre sur une *solide probabilité*. Personne ne prononcera ici le mot de certitude morale, et n'interdira l'absolution s'il y a un motif proportionné. — Or nous estimons que ce cas se présente *souvent*, c'est-à-dire qu'il semble souvent moins probable que le pénitent est suffisamment disposé. Or, s'il arrive *souvent* qu'on doive bien se contenter d'une probabilité de dispositions, sous peine de rendre le sacrement

(1) Cfr. *Nouv. Revue Théol.*, 1929, p. 557.

inaccessible à beaucoup de pécheurs, nous devons bien en conclure qu'en principe le Christ n'exige pas dans son ministre, par respect pour le rite sacramentel, une connaissance des dispositions dépassant la probabilité solide.

Voici en effet le point principal sur lequel nous voudrions insister. La difficulté, qu'il n'est pas permis de passer sous silence, d'avoir un repentir *super omnia*, est décidément considérable : beaucoup de gros pécheurs, chrétiens bien tièdes, semblent loin de l'avoir, malgré tous les efforts possibles des confesseurs. Il faut s'illusionner sur leurs dispositions pour dire de bonne foi qu'ils ont *plus probablement* les dispositions voulues. Certes, la grâce divine est toute puissante, mais ont-ils assez prié, dans leur préparation à la confession, pour l'obtenir ?

Nous ne comprenons rien à l'optimisme du R. P. Ter Haar, quand il semble donner raison (n. 405, 417) aux « innombrables » confesseurs qui absolvent sans arrière-pensée des milliers de pénitents, dans l'idée que leurs dispositions sont « plus probablement » suffisantes ! Que ces confesseurs veuillent méditer ce que comprend un *dolor appretiative summus*. Et cette qualité est requise même dans l'*attrition*, pour la rémission de la coulpe. Voilà certes la doctrine commune des théologiens qui traitent ces questions au point de vue dogmatique ; et... jusqu'à ce qu'ils en rabattent, nous, moralistes, nous devons bien partir de ce principe qu'un repentir « souverain » est nécessaire à la validité de l'absolution, ou du moins à la rémission du péché, comme plusieurs l'ont défendu en atténuant quelque peu la difficulté (Billot, *De Sacram.* II. Th. 16).

Pour notre part, si la « probabilité » ne suffisait pas en principe pour pouvoir absoudre, les autres conditions étant vérifiées, nous abandonnerions le ministère du confessionnal ; car, en toute loyauté psychologique, nous jugeons qu'il est « moins probable » (tout en restant solidement probable), que beaucoup de gros pécheurs aient une attrition *appretiative summa*. Ont-ils jamais compris, qu'ils doivent si sérieusement abhorrer le péché qu'ils soient *prêts*

à tout perdre, à tout souffrir plutôt que de le commettre ? Et combien de confesseurs hésiteront à le leur faire comprendre ? Ou si, à pareille question du prêtre, ils répondent « oui », Dieu voit-il que leurs dispositions intimes sont conformes à leur parole ?

Il est bien entendu qu'ils ne doivent pas évoquer en particulier des hypothèses terrifiantes ; ce serait même dangereux de peur de *branler*, sous l'influence de l'imagination et du sentiment, dans leurs bonnes dispositions de volonté et de les *rendre* insuffisantes. Encore faut-il que leur détermination actuelle soit ferme (1) et *absolue* pour toute supposition en général, et virtuellement en mesure de résister aux suggestions inverses d'ordre purement volontaire ; il faut qu'ils soient maintenant aussi fermement résolus que, *si* quelque hypothèse se présentait à leur esprit, ils ne disent pas immédiatement : « Eh bien ! en toute loyauté, dans ce cas je me résignerais plutôt au péché ; je ne serais *pas prêt* à tout pour l'éviter ». Or voilà bien le contre-pied de la définition du repentir « souverain » et je ne sache pas qu'on veuille l'atténuer. Heureusement qu'on nous rassure en partie, en concédant que la grave raison, pour donner l'absolution dans le cas de dispositions moins probables, ne sera pas si difficile à trouver (Ter Haar, n. 517).

En toute rigueur de doctrine, une douleur « souveraine » est requise aussi pour la rémission des péchés *véniels*, même en confession. Beaucoup de pénitents pieux sont-ils « plus probablement » disposés à mourir plutôt que de commettre encore un... léger mensonge (2) ? Toutefois *ces* pénitents qui prient, obtiendront plus facilement la grâce d'un repentir et d'un propos suffisants. Puis, l'on a toujours la ressource de faire ajouter une *accusation*

(1) Le Cardinal de Lugo ose comparer cette fermeté à celle de l'acte de foi (De Paenit. d. 5, n. 22-23). — (2) Nous ne perdons nullement de vue que, pour la validité de l'absolution ne portant que sur des péchés véniels, il suffit d'avoir un repentir suffisant d'un seul de ces péchés, ou même de la « multitude » de ces fautes. Encore faut-il que ce repentir soit « souverain ». Et ce qui n'est pas

générique, avec un acte de contrition, des plus graves péchés de toute la vie : encore ne devrait-on *jamais oublier ce moyen d'assurer chez les personnes pieuses la validité du sacrement de Pénitence.*

La *conclusion pratique* que les confesseurs devraient tirer de cette difficulté d'une « douleur souveraine », c'est qu'ils *insistent* paternellement mais instamment sur le *sérieux* du repentir et du bon propos, auprès de tout pénitent pour lequel ils n'ont pas les assurances suffisantes. Ils lui suggéreront l'expression de la ferme volonté d'éviter absolument tout péché, au moins tout péché grave ; ils lui demanderont s'il a déjà récité de tout cœur son acte de contrition et le lui feront répéter, surtout s'il est à craindre qu'il n'ait pas consacré à la préparation le temps voulu. Ils éviteront d'entrer trop vite à leur confessionnal au risque de porter le fidèle à commencer sa confession sans les dispositions suffisantes. Dans les instructions, catéchétiques et autres, les prêtres reviendront souvent sur la nécessité de la prière et de la réflexion pour exciter une douleur et un propos convenables, et mettront les fidèles en garde contre la mauvaise méthode, hélas ! trop fréquente, de consacrer à l'examen de conscience la majeure partie du temps de la préparation.

A cette proposition : « En principe la solide probabilité des dispositions suffit pour pouvoir absoudre », qu'on n'*objecte* point que le confesseur est *juge* des *dispositions* du pénitent et qu'il ne peut vraiment *juger* sur des probabilités moindres. Certes le confesseur est juge, mais la nature du sacrement ne semble pas exiger qu'il se forme, sur des motifs à tout le moins plus probables, une opinion ferme de l'existence des dispositions requises. D'ailleurs dans les deux premières hypothèses (sub B), le confesseur peut absoudre en cas de nécessité extrême ou grave du pénitent;

regretté de cette manière, n'est pas pardonné par l'absolution. — Cfr Aertnys, II, n. 179, 7° ; Genicot, II, n. 276 ; Gury-Ballerini-Palmieri, II, n. 263 ; Lehmkuhl, ed. 11, II, n. 393 ; Marc, II, n. 1667, 3° ; Noldin, III, n. 265 : Vermeersch, *Theol. mor.* III, n. 568. — Voir aussi Kiselstein, *Rev. eccl. de Liége*, 1929, p. 142.

or, par supposition, il ne peut alors se former une opinion rassurante basée sur des motifs plus probables : donc une telle opinion n'est *pas de necessitate iudicii sacramentalis*, car autrement elle serait toujours requise.

La tâche de juger des dispositions se borne donc, quand une assurance plus grande est impossible, à constater que le pénitent semble avoir du moins les sentiments qui, d'après les règles théologiques, permettent au prêtre d'absoudre, avec un motif proportionné. — *A pari*, le prêtre est juge des *péchés* confessés, s'ils sont mortels ou véniels, etc. : or que de fois sera-t-il, malgré toute sa science et sa perspicacité, dans l'impossibilité de se former une idée nette de la culpabilité subjective du pénitent ? Et cependant on s'accorde à dire qu'il n'est pas obligé de se mettre, lui et son pénitent, à la torture pour obtenir plus de clarté ; il peut laisser le fin fond du jugement à Dieu et absoudre ces péchés « comme le pénitent s'en est rendu coupable ». — De même, dans une tout autre matière, le probabilisme, pour agir licitement suivant une opinion également (ou même moins) probable, on ne doit nullement se faire d'abord une opinion négative sur l'existence objective de la loi : aucun jugement spéculatif n'est requis.

Hâtons-nous de l'ajouter, nous ne voulons *nullement* appliquer l'adage : *Qui probabiliter agit, prudenter agit.* Dans le problème qui nous occupe, il ne s'agit pas d'un *dubium iuris* auquel le probabilisme serait directement applicable, mais bien d'un *dubium facti :* le pénitent a-t-il les dispositions voulues ? Mais nous pesons la difficulté spéciale, intrinsèque au jugement sacramentel, d'avoir quelque certitude touchant un repentir « souverain » : le Christ ne peut exiger de son ministre de sonder, avant l'absolution, des *dispositions psychologiques aussi difficiles et aussi cachées* au point de devoir, en principe, s'en faire une opinion étayée sur des *raisons plus probables.* Dieu seul scrute parfaitement les reins et les cœurs et il ne communique pas régulièrement le charisme d'introspection des consciences.

La première *proposition condamnée* par Innocent XI doit donc s'entendre aussi *pro subiecta materia*. Le R. P. Ter Haar le concède jusqu'à un certain point (n. 405). — Et c'est dans le même esprit d'exactitude et de clarté dans la terminologie que Genicot (II, n. 131) répond que la « probabilité » de l'état de grâce suffit pour recevoir licitement les sacrements, quand, bien entendu, on a fait les efforts voulus pour rendre ses dispositions plus certaines.

Notre manière de parler — qu'en principe une solide probabilité des dispositions requises suffit pour absoudre, avec les conditions voulues, — nous semble de nature à prévenir des terreurs inutiles, plus juste, plus claire, plus conforme à l'usage scolastique de nos jours et par conséquent plus pratique dans l'enseignement théologique, bien qu'on puisse citer d'illustres patrons pour la « certitude morale ». Nous ne contestons à personne le droit de préférer cette dernière façon de parler; mais l'opinion de chaque auteur doit être estimée d'après sa terminologie bien comprise.

Si l'on veut bien peser ce que nous avons dit dans les trois hypothèses de plus haut, on se convaincra que dans les applications il n'y a guère de différence. Si l'on craint que certains confesseurs n'abusent du mot « probabilité », on peut répondre que l'imprudence humaine abuse de tout : ce qui n'est pas une raison pour abandonner une terminologie plus exacte, entourée des explications nécessaires. Les confesseurs ne donneront pas dans le laxisme, s'ils absolvent en observant les trois délimitations que nous n'avons cessé d'inculquer : *post diligentes conatus*, *sub condicione* et *posita causa proportionata*. S'ils les négligent, ce n'est pas notre faute.

2. *L'occasion prochaine.*

Faut-il différer l'absolution? Cette question se pose en particulier à propos des *occasions de péché*. Quand donc le pénitent est-il tenu sous peine de faute mortelle d'éviter

l'occasion dangereuse, de sorte que si, dûment instruit, il s'y refuse, le confesseur doive lui différer l'absolution.

L'accord est unanime sur l'énoncé suivant : « On doit, sous peine de péché grave, fuir l'occasion prochaine et libre d'une faute mortelle ». Le vrai motif de ce devoir consiste dans l'obligation imposée par chaque vertu d'en prévenir convenablement les violations graves, ou du moins dans l'obligation de ne pas manquer à la charité envers soi-même et à la prudence, en exposant témérairement la vie surnaturelle de son âme.

Il ne sera pas non plus difficile de s'accorder sur cette proposition du R. P. Vermeersch (*Theolog. mor.* I, n. 453) : « On doit éviter le danger de pécher, à moins d'en être excusé par un inconvénient *relativement grave* et d'employer alors les précautions possibles ». On prend pied sur un terrain ferme, en ramenant la question à la *règle du double effet* et en montrant qu'elle trouve ici une application évidente, tous ses éléments se trouvant vérifiés : l'intention est bonne; rester dans telle situation qui n'est pas intrinsèquement mauvaise s'excuse, bien qu'un mauvais effet, le péché, puisse s'en suivre, quand par ailleurs on a une raison proportionnellement grave, ou bon effet, qui pousse à y demeurer. Mais si une de ces conditions fait défaut, en particulier la raison proportionnée, il y a péché : mortel ou véniel, nous tâcherons de le préciser plus loin.

Qu'on nous permette d'abord deux remarques de *terminologie*. On dit couramment « occasion » de péché ; à s'en tenir strictement au sens de ce mot en Morale, on n'y comprendrait donc que les actions ou situations qui ne tendent *pas par leur nature même* au péché correspondant, c'est-à-dire qui ne sont que *occasio* ou *causa per accidens* et non *causa per se*. Il s'ensuivrait que « rester dans l'occasion de péché » ne serait jamais une faute contre la vertu qu'on s'expose à transgresser, car chaque vertu, par elle-même, n'oblige certainement pas à éviter des dangers

qui sont *in alio genere* (1). Or l'usage universel comprend parmi les « occasions » de péché des actions ou situations qui conduisent par leur nature même à telle faute déterminée : ainsi un commerce trop familier entre personnes de sexe différent est certainement une cause *per se* de fautes plus grandes contre la belle vertu, et par conséquent, en soi, un péché contre cette vertu même. Il ne semble pas pratique de proscrire le mot « occasion » de péché comme incomplet ou ambigu ; mais il n'était pas inutile de faire remarquer qu'il comprend les « occasions » improprement dites, qui sont causes *per se* (2).

En second lieu, le mot : occasion *prochaine*, occasio *proxima*, semble par lui-même, *vi verbi*, désigner une connexion assez intime avec le péché à craindre. *Proximus*, *proxime*, sont grammaticalement des superlatifs, et c'est bien avec cette nuance qu'on les emploie en beaucoup

(1) Rester dans une telle occasion proprement dite ne peut être qu'une faute contre la charité envers soi-même ou contre la prudence, et par conséquent il ne faudrait pas dire à confesse à quelle espèce de péché on s'est témérairement exposé. — Faisons ce rapprochement : le « scandale indirect » s'il n'est vraiment qu'une « occasion » proprement dite de péché, — constitue une faute contre la charité seule. Mais sous le mot « scandale » on est porté à comprendre beaucoup d'actions qui sont véritablement cause per se, par exemple des paroles licencieuses qui de par leur nature portent les auditeurs à pécher contre la chasteté. Il est évident que, de ce chef, ces paroles offensent la belle vertu. N'est-ce pas, au fond, la raison pour laquelle certains auteurs hésitent à dire que le scandale indirect ne viole que la charité ? Leur hésitation n'aurait plus de raison, si l'on ramenait décidément tous les cas de cause per se au type « coopération » : celle-ci offense certainement la vertu contre laquelle pèche le prochain, si elle est une cause per se ; on ne mettrait sous l'étiquette « scandale » que les « occasions » proprement dites. Pure question de classification, car il semble bien que, comme péchés contre la charité, le scandale et la coopération ne diffèrent pas spécifiquement entre eux. Encore est-il souhaitable que la terminologie morale soit conséquente et impeccable. Cfr. Genicot, I, n. 14 bis, 231 not., 232, 516.

(2) La remarque est sans grande importance pour la méthode d'entendre les confessions : le pénitent dira d'ordinaire assez concrètement comment il s'est exposé à mal faire ; si jamais il disait simplement : « Je me suis exposé sans raison à une occasion de faute grave », le confesseur devrait en principe demander *quel* était ce danger, car les fidèles ne songeront guère à confesser ainsi que ce qui de sa nature conduit à un péché déterminé et par conséquent est en soi contre cette même vertu. Cette question semble d'ailleurs nécessaire pour savoir exactement ce qu'il faut faire éviter.

d'endroits de la Théologie morale (1). N'auraient-ils pas été influencés par cette considération, les auteurs qui définissent l'occasion prochaine assez étroitement, c'est-à-dire une occasion où le péché à craindre est moralement certain ou du moins très probable? L'opinion plus sévère qui regarde l'occasion comme prochaine dès que le péché est solidement probable, doit faire quelque peu violence à la valeur significative intrinsèque du mot *proxima* : comment dire *très proche* une occasion où il est « également probable » qu'on ne péchera point, ou même « moins probable » qu'on succombera ? Pour énoncer cette doctrine sévère, il serait, *quant à l'usage des mots*, préférable de dire : « Sous peine de faute grave, on ne peut sans raison proportionnée rester 1) dans l'occasion prochaine de péché mortel (c'est-à-dire dans l'occasion où il est plus probable qu'on succombera), ni même 2) dans une occasion où il est tout au plus solidement probable qu'on péchera ».

Voilà une question de termes, et nous ne songeons nullement à modifier un usage terminologique séculaire. La discussion pourra continuer sous cette forme : quel sens donner au mot « prochaine » dans l'énoncé admis par tous : « On doit, sous peine de péché grave, fuir l'occasion prochaine et libre d'une faute mortelle ». Mais, remarquons-le bien, *quod ad rem* la divergence d'opinion porte sur la 2e partie de la thèse énoncée quelques lignes plus haut : Est-il sub gravi défendu de rester *sans raison* spéciale dans une occasion où il est tout au plus solidement probable qu'on péchera gravement? Et par suite si le pénitent se refuse à la quitter, le confesseur doit-il lui différer l'absolution?

Personnellement nous sommes porté à répondre par *l'affirmative* à cause du respect dû au Souverain Législateur (2), de la charité envers soi-même et de la prudence

(1) Excepté toutefois dans l'expression courante : notre prochain, proximus, qui comprend tous les hommes sur la terre, et dont la valeur superlative n'est plus sentie. — (2) Comme il s'agit de prevenir un péché *formel*, il nous semble qu'on doit exiger une prudence et une réserve beaucoup plus grandes que pour éviter un péché *matériel* : le probabilisme se contente d'une probabilité solide en faveur de

qui défendent d'exposer témérairement la vie surnaturelle de l'âme, enfin de l'obligation qu'impose chaque vertu d'en prévenir raisonnablement les transgressions graves : ce dernier argument n'étant valable que quand l' « occasion » est plutôt une cause per se. Nous estimons que ces preuves établissent la gravité de l'obligation de fuir pareille occasion, au moins comme plus probable. Mais nous soulignons les mots : *sans raison*, car il s'agit d'une occasion « libre », c'est-à-dire qui peut s'éviter facilement, sans inconvénient réel. S'il y avait au contraire un notable inconvénient, bien que non proportionné à la grandeur du danger, la permanence dans l'occasion ne constituerait pas toujours une faute mortelle (1). A prendre enfin les choses plus généralement, nous souscrivons volontiers à cette proposition : En s'exposant à l'occasion de péché, on se rend coupable, à mesure que fait défaut une raison proportionnée à la gravité de la faute future et à la proximité du danger.

Soyons toutefois loyaux et justes envers ceux qui en principe ne sont pas persuadés de l'obligation *grave* de fuir un péril simplement probable de péché mortel. Eux aussi reconnaissent que *l'habitude* de s'exposer à pareille occasion doit être rompue sub gravi, puisque, si l'on continue à la fréquenter, il est moralement certain qu'on y succombera de temps en temps. Le dissentiment n'existe donc que sur la gravité de la faute qu'on commet en s'y exposant *l'une ou l'autre fois*. Encore insistent-ils pour que le confesseur défende cela au moins sous peine de péché

l'inexistence de la loi, pour permettre d'agir : demandons donc ici *plus* qu'une probabilité solide qu'on ne succombera pas, pour permettre de rester sans autre raison dans ce péril. Nous ne comparons les deux théories, que sous ce rapport spécial du respect dû à Dieu-Législateur, car nous sommes les premiers à dire que sous d'autres rapports *comparatio claudicat*.

(1) Remarquons qu'en matière de *scandale* (donner à autrui l'occasion de mal faire) les mêmes précisions sur la gravité de la faute que dans notre matière (où l'on se donne à soi-même l'occasion de pécher) sont logiques : cette gravité dépend de la grandeur du péché à craindre, de la proximité du danger, de l'inconvénient plus ou moins proportionné qu'on a d'omettre l'action (peut-être mauvaise seulement en apparence). Genicot, I, n. 232, 233

véniel, et fasse tout son possible pour en détourner le pénitent.

A propos de l'occasion prochaine « *nécessaire* », c'est-à-dire qu'on ne pourrait quitter sans un inconvénient très grave, et dans laquelle le pénitent, en une série de confessions, s'accuse d'avoir succombé, la divergence entre les auteurs nous paraît plus apparente que réelle.

L'opinion « sévère », bien qu'elle pose en principe que le pécheur doit physiquement quitter cette occasion à tout prix, permet de concéder l'absolution, s'il se montre spécialement bien disposé à employer maintenant des moyens efficaces pour rendre l'occasion moralement moins dangereuse ; elle admet *per accidens* des cas où le confesseur peut encore s'abstenir d'imposer la séparation physique (Ter Haar, n. 162, 178).

L'opinion « bénigne » admet parfaitement des éventualités où le confesseur doit imposer la séparation matérielle, et, pour notre part, nous nous montrerions sévères quand il s'agit d'une occasion « continue », d'une cohabitation ou profession très dangereuse en elle-même (id. n. 163). Il est d'ailleurs indubitable que le pénitent, *occasionnaire et récidiviste* à la fois, doit *ou bien* supprimer physiquement l'occasion, et cette décision, quelque pénible qu'elle paraisse, sera d'ordinaire à conseiller : un effort généreux réalisé en une fois sera souvent moins dur qu'une lutte prolongée ; *ou bien* il doit se résoudre une bonne fois à employer des moyens efficaces pour rendre l'occasion moins dangereuse, et le confesseur peut et doit l'y forcer en différant au besoin l'absolution. Les récidives prouvent seulement que jusqu'ici le pécheur a été négligent dans l'emploi des moyens prescrits ou que ceux-ci n'étaient pas assez forts. A part certains cas exceptionnels, un confesseur un peu avisé trouvera des moyens plus puissants et il devra intimer au pénitent l'ultimatum, sous peine de retard d'absolution, ou bien de les employer décidément ou bien de quitter matériellement l'occasion. Si le pénitent prie sincèrement pour avoir la force d'employer ces bons

moyens, Dieu ne lui en refusera pas la grâce. Et à moins de preuve péremptoire, on ne doit pas dire que la Bonté divine exige un acte héroïque.

3. *Conclusion.*

De propos délibéré nous nous sommes abstenu dans cet article de citer beaucoup *d'autorités*, pour ne pas entrer dans de longues discussions. Peut-être le ferons-nous une autre fois. Avec toute la vénération que nous professons pour les grands maîtres, saint Thomas et saint Alphonse, docteurs de l'Eglise, il nous sera bien permis d'estimer la science morale d'un Cardinal de Lugo et d'un Ballerini, bien que nous déplorions chez ce dernier certaines expressions outrancières. S'il plaît à Dieu, nous modifierons dans la prochaine édition de la Théologie morale de Genicot, dans le sens plus sévère indiqué plus haut, certains énoncés qui nous semblent, à notre humble et ferme avis, ou moins exacts ou moins clairs. Il nous a été agréable d'apprendre, qu'au jugement même du R. P. Ter Haar, nous ne sommes pas, au fond, si loin l'un de l'autre. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque nous poursuivons le même but de vérité, de zèle, et de gloire pour Dieu.

Mais il nous a semblé utile de mettre les choses au point, pour prévenir tout malentendu chez certains confesseurs et toute extension abusive et laxiste de telle ou telle expression. Nos confrères dans le sacerdoce réaliseraient nos désirs et la *tendance pratique* de cet article, 1°) en s'efforçant toujours d'assurer dans le pénitent un *dolor appretiative summus* et en le portant dans ce but à bien prier et à bien réfléchir pendant sa préparation à la confession ; pour plus de sécurité qu'ils fassent ajouter *l'accusation générique* de toutes les fautes de la vie ; — 2°) en insistant sur le *propos* net et ferme d'éviter le péché mortel et toute *occasion* vraiment dangereuse. S'ils portent leur zèle constant sur ces deux points, ils s'épargneront la plupart du temps l'angoisse de devoir différer peut-être l'absolution.

J. SALSMANS, S. I.