

giens estime, avec Suarez, que la contrition imparfaite suffit pour la réception du sacrement. On peut aussi rattacher à cette opinion et à celle de Cajetan, S. Thomas et Scot, si on les entend dans ce sens que l'« attritus » devient « contritus » par le sacrement (*attritus actu fit virtute sacramenti habitu contritus*) ; 5^o L'opinion d'après laquelle la contrition purement naturelle suffit a été condamnée par Innocent XI. (Denz., 1207.)

Le décret d'Alexandre VII, dit de l'*attrition*, fut occasionné par la controverse entre les Jésuites et les Dominicains. Le Pape leur interdit de se traiter mutuellement d'hérétiques et dit, au sujet de la question : « An illa attritio, quæ concipitur ex metu gehennæ, excludens voluntatem peccandi, cum spe veniæ, ad impetrandam gratiam in sacramento pœnitentiæ, requirat insuper *aliquem actum dilectionis Dei* », que les deux opinions pouvaient être enseignées et, à ce propos, il glisse cette remarque que la « sententia negans » est désignée comme celle « quæ hodie inter scholasticos communior videtur ». (Denz., 1146.)

Si les contritionnistes exigeaient trop en demandant la contrition parfaite pour le sacrement et par là ne laissaient presque rien à faire au sacrement, les attritionnistes se contentaient, ici et là, d'un repentir qui était manifestement insuffisant. Ainsi on dut condamner des propositions comme celles-ci : « Probabile est sufficere attritionem *naturalem*, modo honestam. » (Denz., 1207.) « An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei *semel tantum* in vita eliceret, condemnare non audemus. » (Denz., 1155.) « Probabile est, ne singulis quidem rigore quinquenniis per se obligare præceptum caritatis erga Deum. » (Denz., 1156.)

Le jansénisme, conformément à son principe fondamental, d'après lequel tout ce que fait l'homme, procède de la « caritas » ou de la « cupiditas » (§ 118), devait être un ennemi juré de l'attrition. C'est pourquoi Rome condamna les propositions suivantes de Quesnel : « Toute obéissance au précepte de Dieu, qui ne procède pas de la charité, est une hypocrisie. » (Denz., 1397.) « Tout accomplissement de la loi morale par crainte est du judaïsme. » (Denz., 1413 sq.) « Si solus supplicii timor animat pœnitentem, quo hic est magis violentus, eo magis ducit ad *desperationem*. » (Denz., 1410.) « La crainte retient seulement la main, de l'action mauvaise, alors que le sentiment intérieur reste attaché au péché. » (Denz., 1411 ; cf. les prop. 47, 60, 61, 63, 64 et en outre 44 sq.) « Deus non coronat nisi caritatem ; qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit. » (Prop. 55). Ces propositions sont inconciliables avec les exposés du Concile de Trente au sujet de la contrition imparfaite.

Le piétisme protestant essaya, par tous les moyens de l'excitation sensible, d'imposer un combat et même un combat désespéré de pénitence afin d'« ouvrir la voie » à la grâce de Dieu.

4. Au sujet de la **nécessité** de la contrition, il faut établir les thèses suivantes :

THÈSE. La contrition parfaite, unie au désir du sacrement, justifie le pécheur coupable d'un péché mortel, avant la réception du sacrement.

Sent. fidei proxima.

Explication. Cette thèse n'est pas formellement définie ; mais elle est exprimée incidemment par le Concile de Trente, enseignée universellement par les *théologiens* et certainement attestée par l'*Écriture*.

Le Concile déclare que « si cette contrition peut parfois être parfaite par la charité et réconcilier l'homme avec Dieu avant qu'il ait reçu effectivement ce sacrement, cependant cette réconciliation ne doit pas être attribuée à la contrition elle-même sans le *désir* du sacrement qui est inclus en elle ». (S. 14, c. 4 : Denz., 898.) Or le « votum » du sacrement est seulement, comme on l'a exposé plus haut, la condition préalable et non la disposition pour la justification. La pensée de l'Eglise résulte

aussi de la condamnation de la proposition de *Bañus* qui enseigne le contraire, à savoir que le repentir qui procède de la charité n'est pas toujours uni à la rémission des péchés, mais qu'au contraire la dette de l'éternelle damnation peut subsister en même temps et que c'est tout au plus en cas de *nécessité* ou bien en union avec le *martyre* que cette contrition peut avoir une vertu justificante. (Denz., 1031-1033, 1070-1071.)

Preuve. Dans l'Ancien Testament, les *Prophètes* et les *psaumes* promettent partout le pardon divin au repentir sincère. Ezéchiel prononce cette parole célèbre : « L'impiété ne nuira pas au méchant au jour où il se convertira de son impiété. » (Ez., xxxiii, 12.) « Si le méchant se détourne de tous les péchés qu'il a commis, s'il observe tous mes préceptes et agit selon le droit et la justice, il vivra et ne mourra pas. » (Ez., xviii, 21.) Ce qu'a pu la Loi de crainte est sûrement possible à la Loi de miséricorde et de grâce.

Le Christ pardonne à la pécheresse « beaucoup » de péchés parce qu'elle a beaucoup aimé (ὅτι ἠγάπησεν πολὺ, Luc, vii, 47). Il dit : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et moi aussi je l'aimerai. » (Jean, xiv, 21.) Il donne ce commandement général : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de toutes tes forces et de tout ton esprit... fais cela et tu vivras. » (Luc, x, 27 sq.) S. Jean écrit : « Quiconque aime Dieu est né de Dieu. » (I Jean, iv, 7.) « Dieu est amour et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui. » (I Jean, iv, 16 ; cf. iii, 9.) S. Pierre écrit de son côté : « L'amour couvre une multitude de péchés. » (I Pier., iv, 8.) Cf. t. I^{er}, § 42 *in fine*.

Les Pères. Après des textes si clairs de l'Ecriture, il est d'autant moins nécessaire de les entendre qu'ils insistent fortement sur la vertu de la pénitence, autrement dit sur le facteur subjectif dans la justification, comme on l'a déjà signalé dans la doctrine générale des sacrements. Cf. S. Augustin (In Joan., v, 10, et surtout son livre : De moribus Ecclesiæ cath.) ; S. Jean Chrysostome (Hom., vii in II Tim., 3 : M. 62, 640) ; S. Grégoire le G. (Hom., 33 in Evang., 4 : M. 76, 124) ; S. Bernard (Ep. CVII, 8 : M. 182, 246 : « Nemo se amari diffidat qui jam amat »).

La confession subséquente des péchés déjà effacés par la contrition parfaite est nécessaire, parce que le désir du sacrement, compris dans la contrition, doit être réalisé ensuite, parce que les péchés doivent, autant que possible, être soumis au pouvoir des clefs, parce que l'Eglise peut encore exercer son pouvoir, en ce cas, par rapport à l'obligation de la satisfaction (S. Thom., Suppl., q. 10, a. 5 ad 1) ; en outre, le pénitent, de cette manière, est protégé contre le subjectivisme et l'illusion, et obtient une plus grande tranquillité de conscience. Si la contrition a vraiment effacé le péché, le sacrement opère alors (per accidens) la grâce seconde (augmentum gratiæ). — Il n'est pas nécessaire que le désir du sacrement soit un « votum explicitum », il suffit d'un « votum implicitum ».

Pour la réception digne du sacrement de Pénitence, la contrition parfaite n'est pas exigée ; la contrition imparfaite suffit quand elle renferme un certain degré ou un commencement de l'amour de bienveillance ou désintéressé, ou tout au moins de l'amour de concupiscence.

Cette thèse n'est pas une doctrine formelle de l'Eglise, mais elle s'appuie sur le Concile de Trente et est professée par la majorité des théologiens posttridentins.

L'affirmation que la contrition parfaite n'est pas exigée, comme disposition pour le sacrement de Pénitence, contredit l'opinion de la plupart des scolastiques, comme P. Lombard, Alexandre, S. Bonaventure, qui exigeaient la contrition parfaite. On les appelle, ainsi que les théologiens qui partageront plus tard leur opinion, *contritionistes*. Mais ces scolastiques partaient, sur ce point, de principes qui n'étaient pas encore clairs. Pour eux, l'absolution était *déclarative* et l'attrition, dans la réception du sacrement, devenait, par la confession et surtout par la grâce concédée alors, une contrition parfaite (*attritus virtute clavium fit contritus*). Mais, d'après le Concile de Trente, il est certain qu'on doit entendre l'absolution comme consécraire (s. 14, c. 1 et can. 3) et, de même, comme un acte judiciaire, par lequel la rémission des péchés est vraiment *opérée*. (Can. 9.) C'est pourquoi aussi S. Pie V (1567) a condamné l'opinion de *Baius*, d'après laquelle « le pécheur pénitent n'est pas vivifié par le prêtre qui l'absout, mais par Dieu seul ». (Prop. 58 ; *Denz.*, 1058.) Or, si le pénitent a déjà été vivifié par la contrition parfaite et a reçu la grâce sanctifiante, comme on l'a prouvé plus haut, il ne peut plus être vivifié par l'absolution du prêtre. La Pénitence perdrait son caractère de sacrement des *morts* et deviendrait un sacrement des *vivants*. Il n'y a d'ailleurs pas beaucoup de théologiens, à l'époque posttridentine, à soutenir le « contritionisme ». La plupart des théologiens reconnaissent la valeur de l'attrition et sont par conséquent *attritionistes*. Cependant ils ne sont pas d'accord dans leurs conceptions de l'essence de l'attrition. Les uns déclarent que le motif de *crainte* suffit pour l'attrition, d'autres demandent, en outre, un commencement d'*amour* de Dieu, tout au moins de l'amour intéressé bien ordonné (*amor concupiscentiæ*), ou bien ils affirment que cet amour est déjà inclus dans le repentir de crainte.

Le Concile de *Trente* est invoqué par les deux tendances. Il décrit l'attrition comme procédant de la considération de la *laideur du péché* ou bien de la crainte des *châtiments*. La première forme d'attrition s'appuie sur un motif plus noble, le jugement sur cette laideur résultant de l'opposition entre le péché et Dieu, ou même entre le péché et la vertu. A cette considération est toujours joint un certain amour, quand ce ne serait que l'amour d'espérance. Mais il reste à tenir compte du motif de la crainte. C'est sur ce sujet qu'il y a eu controverse. Le Concile de Trente a réprouvé l'opinion de Luther, à laquelle se rattachèrent plus tard les jansénistes. D'après cette opinion, la crainte rend l'homme hypocrite et augmente son péché. (S. 6, can. 8.) Le Concile enseigne que la crainte est plutôt un don de Dieu (par conséquent une grâce) et une impulsion de l'Esprit-Saint, qui, sans doute, ne demeure pas encore dans l'âme, mais qui la meut seulement ; avec l'aide du Saint-Esprit, le pécheur prépare la voie qui le mènera à la justification. Bien que l'attrition, en soi, sans le sacrement de Pénitence, ne puisse pas conduire le pécheur à la justification, cependant elle le *dispose* à obtenir la grâce dans le sacrement de Pénitence. (*Disponit*, on avait mis d'abord *sufficit*, s. 14, c. 4 ; *Denz.*, 898 ; cf. can. 5.)

A la vérité, ces déclarations *ne tranchent pas* la question théologique controversée, à savoir : si la contrition imparfaite est une disposition suffisante. Le Concile présente encore moins le repentir par crainte comme disposition suffisante.

Les théologiens, qui soutiennent que la contrition par crainte est suffisante, apportent une distinction plus précise de la crainte. Ils distinguent entre la crainte filiale et la crainte servile (*timor filialis*, *initialis* et *t. servilis*). La première procède de la charité, la seconde de la peur du châtement. Cette dernière peut, à son tour, être distinguée en deux sortes : la pure crainte du châtement, la crainte proprement servile (*t. serviliter servilis*), dans laquelle on ne pense qu'au châtement, et la crainte simplement servile (*t. simpliciter servilis*), qui, en plus du châtement, craint aussi la perte de Dieu et, dans cette mesure, craint le péché. La crainte proprement servile, qui fait abstraction de Dieu, est *immorale* et, pour cette raison, le Concile ne l'a pas en vue, parce qu'elle n'exclut pas la volonté de pécher. Par contre, la crainte simplement servile est un acte moral, c'est la crainte de Dieu, que l'Écriture, tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, recommande vivement. (Prov., 1, 7 ; IX, 10. Is., XI, 3. Math., x, 28. Luc, XII, 5. Phil., II, 12.)

Il ne peut donc s'agir que de cette crainte et la question qui se pose est de savoir si cette crainte est un motif suffisant pour la contrition sacramentelle. Nous nous

rattachons à l'opinion d'après laquelle il faut pour cela un commencement d'amour de Dieu.

Le Concile de Trente exige, dans le passage cité plus haut (s. 14, c. 4), non seulement que l'attrition exclue la volonté de pécher, mais encore qu'elle soit unie à l'espérance du pardon et, par conséquent, aussi, du *bien* de l'éternelle béatitude. Une espérance de la vie éternelle, dont la foi nous dit qu'elle est essentiellement la possession de Dieu, est impossible sans quelque amour de cette vie et ne se fait pas, sans cet amour, une espérance chrétienne. Ensuite, si le Concile ne signale pas, à cet endroit, d'une manière expresse, l'amour de Dieu, il le signale dans la description de la préparation à la justification en général. Cette préparation doit, sans aucun doute, être exigée pour la *Pénitence*, bien que le Concile ne parle, dans ce passage, que du *baptême* (« illumque (Deum) tamquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata » ; s. 6, c. 6 : *Denz.*, 798). *Oswald* porte ce jugement : « Il faut dire de la Pénitence aussi ce qu'on dit du baptême. » Nous pourrions même aller plus loin et dire : « Si l'on doit dire cela du baptême, il faut le dire à *plus forte raison* de la Pénitence. » En effet, le Concile établit (s. 6, c. 14) que la pénitence du chrétien tombé est bien plus difficile que celle du non chrétien, avant le baptême. Le Christ établit, d'une manière générale, pour tous les chrétiens, le commandement d'aimer Dieu de tout leur cœur, c.-à-d. d'une manière sincère, et il ajoute : « Fais cela et tu vivras. » (Luc, x, 28.) Cela résulte aussi de sa notion de Dieu-Père, à laquelle doit correspondre l'amour filial du chrétien. Ensuite le Christ propose, dans la parabole de l'Enfant prodigue (Luc, xv, 11-32), l'exemple typique du pénitent. Sans doute, c'est la faim, le *châtiment*, qui l'amène d'abord à résipiscence ; mais ce qu'il dit, aussi bien tout seul (xv, 19) qu'en présence de son père (xv, 21), n'est pas une plainte au sujet du châtiment — il accepte volontiers de devenir un journalier dans la maison paternelle — mais l'aveu qu'il a péché contre le ciel (Dieu) et contre son père et s'est rendu indigne par là d'être appelé fils. Il regrette sa faute parce qu'elle l'a séparé de son père. D'après *S. Paul*, les œuvres les plus grandes et les plus héroïques ne servent de rien sans la charité (οὐδὲν σμῖν, I Cor., XIII, 2). Il va même jusqu'à maudire « celui qui n'aime pas Notre-Seigneur Jésus-Christ ». (I Cor., xvi, 22.) *S. Jean* affirme : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (I Jean, III, 14) ; par conséquent, d'après lui, il faut aimer pour sortir de la « mort », du péché grave. Celui qui n'aime pas Dieu ne le craindra certainement pas. Mais celui qui n'aime pas Dieu ne l'a pas encore connu. » (I Jean, IV, 8.)

S. Thomas est-il contritionniste ou attritionniste ? A ce sujet Réginald *Schultes* écrit : « Étant donné que, d'après S. Thomas, dans la réception valide et effective du sacrement, l'attrition est toujours élevée à la contrition, le docteur angélique ne peut considérer la contrition imparfaite que comme un stade initial et transitoire. (Suppl., q. 1, a. 2.) Sans doute, elle suffit pour la première constitution effective du sacrement ; mais elle est elle-même complétée par le sacrement, de même qu'elle est exigée, ainsi complétée, pour la pleine production de l'effet sacramentel. S. Thomas ne compte donc pas au nombre des « contritionnistes ». La contrition parfaite n'est pas exigée pour la réalité et l'efficacité du sacrement ; mais elle peut, au contraire, se produire comme effet du sacrement. Cette distinction est négligée par les adversaires de la doctrine de l'attrition. Il est pourtant clair qu'il y a d'autres exigences pour la constitution d'un sacrement que pour la coopération subjective dans la justification finale. Pour le premier cas, l'attrition suffit ; pour le second, il faut, d'après S. Thomas, la contrition comme effet du sacrement. » (P. 24 sq.) Il reste cependant une difficulté logique, parce qu'on ne distingue pas nettement ici entre la cause et l'effet. Si la charité est déjà nécessaire pour la réception du sacrement, elle ne peut plus être entendue comme un effet du sacrement. Elle existe déjà formellement, comme disposition et sans sacrement. En tant qu'effet, on ne pourrait la concevoir que comme une *augmentation* de grâce.

§ 195. La confession

A consulter : S. Bellarmin, De pœnit., III, 1-21. Collet, De pœnit., II, 5. Migne, *Cursus compl.*, XXII, 380 sq. Denys de Sainte-Marthe. *Traité de la confession auriculaire* (Paris, 1685). Cambier, De divina instit. confessionis sacramentalis (1884). Galtier, S. Jean Chrysostome et la confession (*Recherche de science religieuse*, 1910, 209-240, 313-350 ; 1912, 17-25). *Dict. théol.*, v. Confession (III, 828-974). D'Alès, Calliste ; Index, v. Confession. Lea, A history of auricular confession and indulgences in the Latin Church (Philadelphie, 1899). Vacandard, *Etudes de critique*, 1910, 50-125.

Notion. Sous le nom de confession (confessio, de confiteri, avouer), on entend, en théologie, l'aveu de ses péchés fait à un prêtre pour obtenir de lui l'absolution.

L'esprit de pénitence de l'Eglise s'est créé, au cours des temps, ses formes particulières ; c'est ce qu'il a fait aussi pour ses formes particulières de confession. Il faut surtout distinguer la confession publique et la confession secrète ou auriculaire. Il y a, ensuite, par rapport au contenu, une confession générale (conf. generalis, le Confiteor), qui s'oppose à la confession particulière des péchés individuels (c. specialis). Enfin on distingue encore la confession faite à un prêtre de la confession faite à un laïc.

THÈSE. Il est nécessaire, d'après l'ordonnance divine, que tout péché grave commis après le baptême, soit soumis, dans la confession secrète, au pouvoir des clefs de l'Eglise, pour en obtenir le pardon. De foi.

Explication. Il ne s'agit pas simplement de l'utilité psychologique de la confession ; il ne s'agit pas non plus uniquement de sa réalité historique. Les deux choses sont volontiers admises par les adversaires. Ce dont il est question ici, c'est de l'ordonnance divine et de l'obligation. Wiclef et Huss considéraient la confession comme « superflue » et « inutile ». (Denz., 587, 670.) Calvin et Luther la rejetèrent en principe et ne voulurent voir en elle qu'une institution humaine. C'est pourquoi le Concile de Trente a défini : « Si quelqu'un dit que la confession sacramentelle n'est pas une institution de droit divin, ou qu'elle n'est pas nécessaire de droit divin au salut, ou bien s'il dit que le mode de confession secrète au prêtre seul, que l'Eglise catholique a toujours observé depuis le commencement et observe encore, est contraire à l'institution et à l'ordre du Christ et n'est qu'une invention humaine, qu'il soit anathème. » (S. 14, can. 6 : Denz., 916 ; cf. can. 7 et 8 et Prop. dam. 8 et 9 Lutheri : Denz., 748 sq.) Au sujet de l'opinion des modernistes, cf. Décret « Lamentabili », prop. 46 sq. (Denz., 2046 sq.)

Calvin déclara, au début, que la confession n'était pas biblique ; il la rejeta et expliqua les passages bibliques dans le sens de la discipline ecclésiastique. Plus tard, il se ravisa et admit trois sortes de confession : 1^o La confession publique de communauté, telle qu'elle est en usage aujourd'hui encore ; 2^o La confession de pénitence des individus qui ont scandalisé la communauté ; 3^o La confession privée et l'absolution privée dans le cas d'une conscience angoissée. « Ce dernier point est l'élément luthérien dans les idées de Calvin. » (Wernle, 386.) D'après Luther, le chrétien doit avoir continuellement la foi et la contrition et alors il reçoit continuellement l'absolution. (Seeberg, H. D. IV, I, 139.) On sait que, pour tranquilliser sa conscience, il s'adressait de temps en temps à son confesseur. On sait également

que, dans la haute Eglise anglaise, comme dans la haute Eglise allemande, la confession est facultative.

Preuve. On ne trouve pas, dans l'Ecriture, d'attestation formelle pour l'ordre divin de la confession. La confession n'est révélée dans l'Ecriture que d'une manière *virtuelle et implicite* ; elle résulte, comme conséquence, du fait que le Seigneur a établi la rémission des péchés comme un acte judiciaire.

Sans doute on peut, sans difficulté, citer un grand nombre de textes où il est question d'une confession des péchés, où même on conseille cette confession ; mais on n'en trouve pas où l'on exige que le pécheur confesse ses péchés graves à un *prêtre* pour en obtenir le pardon. Cf. les passages cités plus haut, § 190.

L'*Ancien Testament* connaît déjà la confession publique des péchés au moment de l'offrande de certains sacrifices expiatoires (Lév., v, 1-19 ; Nomb., v, 6 sq. ; Eccli., iv, 31), la confession secrète dans la prière devant Dieu. (Ps. XXXI, 5 sq. ; L, 6.) Au sujet de la confession dans le *judaïsme*, le rabbin Elbogen écrit (Le culte juif dans son évolution historique [1913], 149 sq.) : « La prière caractéristique pour le jour d'expiation est la confession des péchés. Cette confession, dans sa forme et dans son contenu, a subi une évolution considérable. On la trouve mentionnée dans la Bible au sujet de l'acte d'expiation du grand prêtre. (Lév., xvi, 21.) Les Tannaïtes (c.-à-d. les docteurs de la Mischna, au temps du christianisme primitif) examinent la forme qu'a pu revêtir cette confession des péchés et exposent leur conception en s'appuyant sur le langage biblique... Une autre confession est celle qui appartient à la téfila (c.-à-d. la prière quotidienne du matin, du midi et du soir), que le chef de prière récite durant la téfila et que les particuliers répètent comme membres assistant à la téfila. La confession des péchés qui appartient à la téfila est déjà connue des Tannaïtes. Ils exigent même, en partie, une énumération des péchés particuliers... La prière pour le pardon n'avait un sens que lorsqu'elle avait été précédée d'une confession. Cette confession fait partie de toute la liturgie du jeûne ; elle indique, d'une part, la culpabilité et la faiblesse humaine et, de l'autre, la perfection et la grâce de Dieu. On en trouve un modèle dans la liturgie du jeûne. On se rattachait aux prières bibliques et, en premier lieu, à celles qui sont unies à une confession des péchés, dans Daniel et dans Esdras. On réunissait des paroles bibliques et on récitait des psaumes de pénitence, par lesquels on devait implorer le pardon. » (P. 222.) Le baptême de Jean était accompagné, lui aussi, de la confession des péchés. (Math., III, 6 ; Marc, I, 5.) On ne doit donc pas s'étonner quand, dans le *Nouveau Testament*, on signale, maintes fois, une confession des péchés. Pierre confesse devant le Seigneur qu'il est un pécheur (Luc, v, 8) ; la pécheresse confesse, avec des larmes, ses mauvaises actions (Luc, vii, 37 sq.) ; le lar. on fait une confession sommaire (Luc, xxiii, 41) ; le pharisien de la parabole (Luc, xviii, 13) et l'Enfant prodigue (Luc, xv, 21) font une confession devant Dieu ; Zachée se confesse publiquement devant le Seigneur et devant Dieu (Luc, xix, 8) ; les fidèles d'Ephèse firent une confession publique devant S. Paul et brûlèrent, à cette occasion, leurs livres de sorcellerie (Act. Ap., xix, 18 sq.). S. Jean exhorte à faire une confession (devant Dieu). (I Jean, I, 7-9.) S. Jacques exhorte les fidèles à se confesser mutuellement leurs fautes. (Jacq., v, 16.) Dans tous ces textes, il est sans doute question d'une confession des péchés, mais, dans aucun, on ne peut établir, d'une manière certaine, le caractère sacramentel de cette confession, car il n'est pas question d'absolution de la part de l'Eglise.

A la lumière de ces faits historiques, on comprend aussi la coutume chrétienne, attestée dès l'origine, de la *confession publique et liturgique des péchés* pendant l'office religieux. On la comprend d'autant mieux, quand on se rappelle qu'au début les chrétiens durent, précisément dans leur liturgie, se rattacher au judaïsme et s'y rattachèrent de fait. (Scheerman, Liturgie chrétienne primitive, § 58.)

Nous voyons donc comment la confession fut préparée, en tant que confession privée. Le Christ lui-même reconnut ce qu'il y a d'humiliant et de déshonorant dans la manifestation de ses péchés devant les hommes ; c'est pourquoi il ordonne de faire la correction fraternelle seul à seul. Si la correction ainsi faite n'a pas de succès, qu'on prenne un autre homme comme arbitre. Ce n'est qu'ensuite qu'on doit passer à la condamnation publique. (Math., XVIII, 15 sq.) On a déjà signalé précédemment comment le christianisme primitif observa partout cette règle pédagogique.

• Il y eut donc, dès le début, dans la pratique pénitentielle de l'Eglise, une réserve, une discrétion et un secret, dans la manière de traiter le péché, qui remontaient à l'ordonnance de Jésus. Cette manière d'agir fut usitée partout où le caractère caché du péché et les sentiments de pénitence du pécheur le permettaient.

Le Concile de *Trente* prouve la confession en déclarant que le Christ a remis au prêtre le pouvoir des clefs et en *concluant* ainsi : « Il est clair, en effet (*constat enim*), que les prêtres n'auraient pas pu exercer ce jugement sans connaissance de la cause et qu'ils n'auraient pas pu exercer l'équité dans l'imposition de la pénitence, si ceux-ci (les pécheurs) n'avaient confessé leurs péchés que d'une manière générale et non pas plutôt d'une manière particulière et détaillée. Il en résulte que le pénitent doit *énumérer* en confession tous les péchés mortels dont il a conscience après un examen précis. » La preuve biblique s'appuie donc uniquement sur les textes que nous avons cités pour établir le pouvoir de lier et de délier. Parmi ces textes, le Concile a dogmatisé Jean, XX, 22 sq. et il en tire la preuve par un argument convaincant et d'une clarté parfaite. (S. 14, c. 5, *Denz.*, 899).

Les Pères. Après l'aperçu d'ensemble que nous avons donné, nous n'avons pas besoin d'un long exposé concernant la confession. Elle était généralement secrète pour les péchés « capitaux » et le demeura quand le pénitent n'avait pas commis ces péchés publiquement. Parfois, il est vrai, le pécheur, par esprit de pénitence, *consentait* à confesser publiquement ses péchés secrets. S. Léon I^{er} appelle cette manière de faire « *laudabilis plenitudo fidei* » ; mais il interdit de l'exiger, car ce serait alors une « *præsumptio* » dirigée « *contra apostolicam regulam* », une « *illicita usurpatio* » des évêques de l'Italie du Sud. « *Sufficit enim confessio, quæ primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis pœnitentium precator accedit.* » Ce n'est que de cette façon qu'on n'écartera pas les pécheurs de la pénitence. (*Denz.*, 145.) Qu'on pense seulement aux cas d'adultère.

La définition du Concile de *Trente* sur la confession est pleinement d'accord avec S. Léon et l'ancienne Eglise. Il déclare que le Christ n'a pas défendu la confession publique « *delicta sua publice confiteri* » pour faire pénitence et s'humilier soi-même, ainsi que pour l'édification du prochain et de l'Eglise (*Denz.*, 901) ; mais il dit, dans le can. 6 correspondant à ce chapitre : « *S. q. negaverit... modum secretae confitendi soli sacerdoti quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, a. s.* » (*Denz.*, 916.) Les péchés « capitaux », en effet, ont été confessés « depuis le commencement », et ils l'ont été, comme on l'a souvent signalé, *secrètement*.

Le *devoir de la confession* n'était pas encore réglé par le droit ecclésiastique ; mais on le considérait comme un devoir de conscience dont chacun devait juger personnellement. Pour les péchés capitaux publics, il allait de soi ; pour les péchés secrets c'était un grave devoir de conscience ; mais, comme s'en plaint déjà S. Augustin on s'y soustrayait souvent. Pour les péchés moyens, il y eut plus tard, dans les Eglises particulières, un devoir de confession pascalle. Chrodegang de Metz (742-746,