

prescrit, en outre, à son clergé, une confession entre le 15 août et le 1^{er} novembre, et, pour les laïcs, trois confessions par an. Les moines se confessaient tous les samedis. Le Concile de Latran, en 1215, prescrit pour l'Eglise entière la confession pascale. Ce fut la première loi ecclésiastique concernant la confession.

Après ces observations préliminaires, nous présenterons les témoignages dans leur ordre historique. Quand, dans ces textes, il est question de confession, il ne faut pas entendre partout une confession qui doit se faire devant un *prêtre* ; souvent il s'agit d'une confession faite devant *Dieu*. Remarquons ceci : Toute confession faite devant un prêtre est en même temps une confession faite devant Dieu, « *qui solus potest peccata remittere* » (S. Thomas, Compend., 146) ; mais on ne peut pas renverser les termes.

La *Didaché* : « Dans la communauté (ἐν ἐκκλησίᾳ) confesse tes péchés et ne va pas à ta prière avec une mauvaise conscience. » (IV, 14.) « Au jour du Seigneur, réunissez-vous, rompez le pain et rendez grâces, après avoir auparavant confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. » (XIV, 1.) Ce qui est recommandé ici, c'est la confession publique et générale de toute la communauté ; ce qu'on appelle la coupe publique. S. Clément de Rome exhorte ainsi les Corinthiens : « Vous donc, qui avez été les instigateurs du soulèvement, soumettez-vous aux prêtres et laissez-vous instruire dans la pénitence (εἰς μετάνοιαν) en fléchissant les genoux de votre cœur. » (LVII, 1.) S. Clément pense, sans doute, ici à un retour à l'obéissance et à l'ordre ecclésiastique. On ne peut rien tirer de plus précis de ses paroles. Il exhorte à demander le pardon pour tous les péchés qu'on a commis : « Car il vaut mieux pour l'homme confesser ses péchés que d'endurcir son cœur. » (LI, 1 sq.) Il n'est pas dit *devant qui* doit se faire la confession. S. Irénée parle de la confession des femmes séduites par le gnostique Marcus, dans le texte que nous avons cité plus haut (§ 190). (A. h., I, 13, 7.) Un certain nombre de théologiens trouvent ici, avec Pohle (III, 489), une trace de la confession auriculaire. Pesch (VII, 112) constate ici une différence entre la pénitence publique et la pénitence privée. Rauschen (216) est plus réservé. Clément d'Alexandrie et Origène signalent, en suivant toujours Platon, l'aspect médical et pédagogique de la pénitence. D'après Clément, la honte de la pénitence, que comporte la confession, a un effet salutaire. (Strom., II, 13 ; VII, 26.) Origène est le premier témoin de la confession « auriculaire ». Il cite, dans le texte que nous avons allégué plus haut (§ 190), toute une série de moyens de pardon. « Mais il y a encore un septième moyen de pardon, bien qu'il soit dur et pénible : c'est par la pénitence, quand le pécheur arrose son lit de larmes et que les pleurs sont son pain, jour et nuit ; quand il ne craint pas de confesser ses péchés au prêtre du Seigneur et de chercher un remède. » (Hom., 2 in Lev., 4 : M. 12, 418.) Il compare le péché à un aliment indigeste et à une mauvaise tumeur de l'estomac : il faut que le mal sorte, autrement il produit la mort. De même il faut rejeter le péché. « Quand il (le pécheur) s'accuse et se confesse lui-même, il crache le péché et se purifie de toute cause de maladie. Maintenant examine bien à qui (il s'agit du prêtre, d'après le passage précédent) tu dois confesser tes péchés. Examine d'abord le médecin à qui tu dois exposer la cause de ta faiblesse, un médecin qui sache être malade avec les malades, pleurer avec ceux qui pleurent, qui connaisse l'exercice de la compassion et de la pitié, afin que, te fiant aux paroles de celui qui s'est manifesté auparavant comme un médecin expérimenté, tu suives son conseil. S'il voit et décide que ta maladie est de telle sorte qu'elle doive être confessée et guérie à la face de toute l'Eglise, ce qui sera peut-être une édification pour les autres et un moyen de guérison pour toi, il faut, après mûre réflexion, agir selon le sage conseil de ce médecin. » (Hom., 2, in Ps. 37, n. 6 : M. 12, 1386.) Origène insiste sur le caractère pneumatique, c.-à-d. spirituellement sain, du confesseur ; mais il ressort de De orat., 28, qu'il pense, en même temps, à ce sujet, au prêtre officiel. (Cf. aussi Hom., 3, n. 4, in Lev. M. 12, 429.) L'image de la maladie a été utilisée par les Prophètes (Ez., xxxiv, 4), Philon (Windisch, Baptême et péché, 54) et par le Christ (Luc, v, 31) ; à partir de Tertullien elle est devenue constante. S. Cyprien tient le milieu, dans la question pénitentielle, entre les rigoristes et les laxistes. Il juge que tous les pécheurs, sans exception, peuvent être admis à la pénitence, pourvu qu'ils veuillent se convertir sincèrement et avec repentir. (Ep. LV, 29 ;

cf. plus haut § 190.) « Je vous en prie mes frères, que chacun confesse ses fautes, aussi longtemps que celui qui a péché est encore en vie, aussi longtemps que sa confession peut encore être acceptée, aussi longtemps que sa pénitence et l'absolution du prêtre sont agréables au Seigneur. » (De laps., 28 sq.) Il cite des cas où des chrétiens ont reçu l'Eucharistie avec des péchés cachés et en ont été punis : « Combien y en a-t-il, tous les jours, qui, pour ne pas faire pénitence et ne pas confesser les crimes qu'ils ont sur la conscience, sont possédés par les mauvais Esprits ! » (Ibid., 26.) Il s'agit sans doute d'une confession secrète comme les péchés eux-mêmes. La même chose est attestée par S. Pacien de Barcelone († 391), l'adversaire des novatiens en Espagne. Il dit : « Beaucoup sont aussi tombés dans ces péchés par pensées. Beaucoup sont coupables d'homicide ; beaucoup sont attachés aux idoles ; beaucoup sont adultères. J'ajoute encore : Ce n'est pas seulement celui qui lève la main pour faire un meurtre qui est coupable de ce péché, mais encore celui qui, par son conseil, précipite une âme dans la mort. Ce n'est pas seulement celui qui offre de l'encens aux idoles sur l'autel qui est digne de la mort éternelle, mais encore tout désir illicite qui transgresse le droit du mariage mérite cette mort. » (Cf. S. Justin, Apol., I, 15.) Ensuite il exhorte à confesser ces fautes : « Je vous en prie, mes frères, par ce Seigneur qu'on ne peut pas tromper sur les choses cachées, cessez de couvrir votre conscience blessée. Les malades sensés ne redoutent pas les médecins et se laissent opérer et brûler sur les parties cachées de leur corps. » (Parænes. ad pœnit., v, 8.)

S. Cyprien et S. Pacien exhortent à confesser les « mauvaises pensées », quand ils en viennent à parler des trois *péchés capitaux*. Et cela était tout à fait dans le sens du Sermon sur la montagne. La pensée d'une mauvaise action est déjà mauvaise. (Math., v, 21 sq.)

S. Ambroise écrit un livre sur la Pénitence, contre les novatiens, dans lequel il est souvent question de la confession des péchés. Dans son *Commentaire des psaumes*, il écrit : « La fièvre, quand elle a son siège à l'intérieur, ne peut pas guérir ; mais dès qu'elle sort à l'extérieur, il y a espoir de guérison ; de même, la maladie de péchés, tant qu'elle demeure cachée, cause une fièvre chaude. Mais, si elle sort par la confession, elle disparaît. » Il est d'abord question de l'évêque ; c'est devant lui que « non seulement on confesse ses péchés, mais encore on les énumère et les accuse ». (In Ps. XXXVII : M. 14, 1057.) Il exerce lui-même, personnellement, le ministère d'un « confesseur », d'une manière idéale. Son biographe Paulin rapporte à son sujet : « Erat enim gaudens cum gaudentibus et fletus cum fletibus ; siquidem, quotiescumque illi aliquis ob percipiendam pœnitentiam, lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret ; videbatur enim sibi cum jacenti jacere. *Causas autem criminum, quæ illi confitebantur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur* (sceau sacramentel), bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines. » (Vita S. Ambros., 39 ; cf. de pœn., II, 8.) Il résulte de ce récit que S. Ambroise entendait lui-même les confessions, que ces confessions consistaient en cas particuliers et concrets, qu'elles avaient lieu en secret et demeuraient secrètes. S. Ambroise formule cette exigence générale : « Non solum *confiteatur* peccata sua, sed etiam *enumerat* et *accusat*. Non vult enim latere sua delicta. » (In Ps. XXXVII : M. 14, 1037.)

S. Augustin exige que les crimes publics soient aussi censurés publiquement devant tous ; quant aux fautes secrètes, elles doivent aussi être censurées secrètement. (Sermo LXXXII, 7, 10 ; cf. ps. Augustin, Sermo CCCLI, 4, 9.) Il connaît une triple pénitence : la pénitence avant le baptême, la pénitence publique des « pécheurs proprement dits » et la pénitence privée devant Dieu pour tous les péchés qui ne sont pas soumis à la pénitence publique. Or, d'après S. Augustin, il y a beaucoup de péchés de ce genre et même, parmi eux, un certain nombre de fautes qui, d'après l'Écriture, excluent du royaume de Dieu. Nous sommes de l'avis de *Rauschen*, qui déclare, en s'appuyant à son tour sur *Rottmann*, que S. Augustin « ne connaît pas d'obligation de confession pour ces péchés (quotidiens) ». (P. 226.) L'étude des textes rend la chose très claire et très nette. Cf. de Symb., VIII, 16 ; ép. CCLXV, 7 sq. Cf. cependant la controverse entre *B. Poschmann* et

K. Adam. Ce dernier voit, dans la « *correptio secreta* » augustinienne, le germe ou la forme de la pénitence privée ecclésiastique ; Poschmann, au contraire, ne veut pas encore admettre cette pénitence privée sacramentelle à cette époque. Cf. B. Capelle, *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1929, 11.

S. Innocent I^{er} déclare : « Non habent latentia peccata vindictam » (M. 20, 499) et promulgue de nouveau la règle édictée déjà par le Concile de Nicée, de donner le viatique aux mourants « afin que nous ne semblions pas imiter la dureté impitoyable de Novatien qui refusait le pardon ». (*Denz.*, 95.) Nous avons déjà parlé des efforts de S. Léon I^{er} en faveur de la pénitence et de la pratique pénitentielle.

S. Grégoire le G. pense sans doute à Hébr., v, 1-4, quand il établit cette proposition ; « Nam quid antistes ad Dominum nisi pro delictis populi intercessor eligitur ? » (Ep. I, 24.) Il connaît les « peccata gravia », les « peccata levia (minuta) » et les « peccata minima ». Plusieurs péchés légers mettent en danger d'en commettre de plus graves. Les petits péchés conduisent en purgatoire, les grands en enfer. On se confesse et on fait pénitence pour tous, d'autant plus qu'il est facile de se tromper sur leur gravité. On prend des petits péchés pour des grands et des grands pour des petits. Il crée le schéma des sept péchés capitaux.

Au sujet de la confession, Gæller écrit : « Comme tous les Pères, Grégoire pense d'abord à une confession devant Dieu. » « En second lieu, nous devons confesser nos péchés mutuellement et surtout pardonner au prochain qui avoue sa faute à notre égard. » La prédication épiscopale doit exhorter à la pénitence qui doit s'étendre sur toute la vie. Les pécheurs impénitents doivent être amenés à l'aveu par une réprimande publique (*inrepatio*), mais prudemment. Les péchés publics sont aussi corrigés publiquement, les péchés secrets le sont secrètement (S. Augustin, S. Léon). A cette époque, on soumet aussi au prêtre les péchés moyens et on lui demande plutôt un conseil pour la pénitence que le pardon. Néanmoins S. Grégoire nomme aussi plusieurs péchés graves et dit, au sujet du prêtre : « *Ut ipse orando debeat culpas.* » (Gæller, 13 sq. ; cf. aussi Poschmann, IV, 248-277.)

Chez les Grecs, le témoignage de S. Basile est une date aussi importante que celui de Tertullien chez les Latins. En Orient, l'évolution fut semblable à celle qui se produisit en Occident. Là aussi on insista sur la pénitence comme action personnelle, comme conversion et éloignement du péché, et on considérait cette pénitence comme un long processus, dans lequel le pénitent se faisait guider par un homme spirituel expérimenté (*πνευματικός πατήρ*), qu'il fût prêtre et moine ou un simple moine laïc. Ce sont ces derniers qu'on aimait surtout comme « confesseurs ». Cf. la confession aux laïcs. Cependant S. Basile avait posé cette règle : « On doit se confesser à ceux à qui a été confiée l'administration des mystères de Dieu. » (*Reg. brev.*, 288 : M. 31, 1284 ; cf. 229 : M. 31, 1236, et Ep., can. 2, ad Amph., can. 34 : M. 32, 727.) S. Basile introduisit la confession fréquente dans les monastères fondés par lui, comme un moyen de discipline domestique. Sa « Règle monastique » (M. 31, 1233 sq.) servit de modèle pour l'Occident. Holl dit de lui qu'il est le fondateur de l'institution (de la confession) ; mais il écrit lui-même que la confession était déjà connue d'Origène qui la conseille. Il est certain que l'exhortation que fait Origène, de se confier à un « médecin » expérimenté, a fortement contribué à développer l'usage de se confesser à un moine, car le moine passait spécialement pour un *πνευματικός πατήρ*, à cause de son habit (le saint schéma) et à cause de sa vie ascétique.

La confession des péchés véniels était en usage dans les monastères. L'influence des moines la fit pénétrer aussi chez le peuple, surtout dans les Iles Britanniques où la confession canonique était inconnue. A ce sujet, les anciens livres pénitentiels des VI^e et VII^e siècles donnent des renseignements précieux. Le moine breton S. Colomban répandit cette pratique de la confession sur le continent (VII^e siècle). D'après sa Règle, les moniales se confessaient ordinairement « *ter in die* » ; le matin, avant la messe, avait lieu la confession sacramentelle faite au prêtre ; puis, le midi et le soir, les moniales se confessaient de nouveau, sans doute à l'abbesse ; ces dernières confessions étaient des confessions disciplinaires. D'un autre côté, Brown écrit, dans la *Revue de Tubingue*, qu'au temps des Mérovingiens et des

K. Adam. Ce dernier voit, dans la « *correptio secreta* » augustinienne, le germe ou la forme de la pénitence privée ecclésiastique ; Poschmann, au contraire, ne veut pas encore admettre cette pénitence privée sacramentelle à cette époque. Cf. B. Capelle, *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1929, 11.

S. Innocent I^{er} déclare : « Non habent latentia peccata vindictam » (M. 20, 499) et promulgue de nouveau la règle édictée déjà par le Concile de Nicée, de donner le viatique aux mourants « afin que nous ne semblions pas imiter la dureté impitoyable de Novatien qui refusait le pardon ». (*Denz.*, 95.) Nous avons déjà parlé des efforts de S. Léon I^{er} en faveur de la pénitence et de la pratique pénitentielle.

S. Grégoire le G. pense sans doute à Hébr., v, 1-4, quand il établit cette proposition : « Nam quid antistes ad Dominum nisi pro delictis populi intercessor eligitur ? » (Ep. I, 24.) Il connaît les « peccata gravia », les « peccata levia (minuta) » et les « peccata minima ». Plusieurs péchés légers mettent en danger d'en commettre de plus graves. Les petits péchés conduisent en purgatoire, les grands en enfer. On se confesse et on fait pénitence pour tous, d'autant plus qu'il est facile de se tromper sur leur gravité. On prend des petits péchés pour des grands et des grands pour des petits. Il crée le schéma des sept péchés capitaux.

Au sujet de la *confession*, Gæller écrit : « Comme tous les Pères, Grégoire pense d'abord à une confession devant Dieu. » « En second lieu, nous devons confesser nos péchés mutuellement et surtout pardonner au prochain qui avoue sa faute à notre égard. » La prédication épiscopale doit exhorter à la pénitence qui doit s'étendre sur toute la vie. Les pécheurs impénitents doivent être amenés à l'aveu par une réprimande publique (*inrepatio*), mais prudemment. Les péchés publics sont aussi corrigés publiquement, les péchés secrets le sont secrètement (S. Augustin, S. Léon). A cette époque, on soumet aussi au prêtre les péchés moyens et on lui demande plutôt un *conseil* pour la pénitence que le pardon. Néanmoins S. Grégoire nomme aussi plusieurs péchés graves et dit, au sujet du prêtre : « *Ut ipse orando deleat culpas.* » (Gæller, 13 sq. ; cf. aussi Poschmann, IV, 248-277.)

Chez les Grecs, le témoignage de S. Basile est une date aussi importante que celui de Tertullien chez les Latins. En Orient, l'évolution fut semblable à celle qui se produisit en Occident. Là aussi on insista sur la pénitence comme action personnelle, comme conversion et éloignement du péché, et on considérait cette pénitence comme un long processus, dans lequel le pénitent se faisait guider par un homme spirituel expérimenté (*πνευματικός πατήρ*), qu'il fût prêtre et moine ou un simple moine laïc. Ce sont ces derniers qu'on aimait surtout comme « confesseurs ». Cf. la confession aux laïcs. Cependant S. Basile avait posé cette règle : « On doit se confesser à ceux à qui a été confiée l'administration des mystères de Dieu. » (*Reg. brev.*, 288 : M. 31, 1284 ; cf. 229 : M. 31, 1236, et Ep., can. 2, ad Amph., can. 34 : M. 32, 727.) S. Basile introduisit la confession fréquente dans les monastères fondés par lui, comme un moyen de discipline domestique. Sa « Règle monastique » (M. 31, 1233 sq.) servit de modèle pour l'Occident. Holl dit de lui qu'il est le fondateur de l'institution (de la *confession*) ; mais il écrit lui-même que la confession était déjà connue d'Origène qui la conseille. Il est certain que l'exhortation que fait Origène, de se confier à un « médecin » expérimenté, a fortement contribué à développer l'usage de se confesser à un moine, car le moine passait spécialement pour un *πνευματικός πατήρ*, à cause de son habit (le saint schéma) et à cause de sa vie ascétique.

La *confession des péchés véniels* était en usage dans les monastères. L'influence des moines la fit pénétrer aussi chez le peuple, surtout dans les Iles Britanniques où la confession canonique était inconnue. A ce sujet, les anciens livres pénitentiaux des VI^e et VII^e siècles donnent des renseignements précieux. Le moine breton S. Colomban répandit cette pratique de la confession sur le continent (VII^e siècle). D'après sa Règle, les moniales se confessaient ordinairement « *ter in die* » ; le matin, avant la messe, avait lieu la confession sacramentelle faite au prêtre ; puis, le midi et le soir, les moniales se confessaient de nouveau, sans doute à l'abbesse ; ces dernières confessions étaient des confessions disciplinaires. D'un autre côté, Brown écrit, dans la *Revue de Tubingue*, qu'au temps des Mérovingiens et des

Carolingiens on confessait, sans doute (publiquement), les péchés capitaux « que, pour les autres péchés graves, qui ne tombaient pas sous la pénitence publique, on ait exigé la confession, cela ne peut pas être décidé d'après les sources, mais ce n'est pas probable. Du ^v^e au ^{vi}^e siècle, c'est à peine s'il en est fait mention ; au ^{viii}^e, on ne signale que des cas isolés. » Il n'en est pas non plus question dans les « vies des saints » de ce temps. « Les péchés que nous appelons véniels n'étaient certainement pas confessés ; on n'y trouve nulle part même la plus légère allusion » (139).

S. Augustin a sans doute exercé sa forte influence sur l'Occident. Or il juge d'une manière très large, dans son *Enchiridion* : « Pour les manquements quotidiens minimes et légers, dont notre vie ne peut pas être exempte, la prière quotidienne des fidèles y satisfait. Ils peuvent dire, en effet : Notre Père, etc. (Math., vi, 9.) Cette prière efface complètement les petits manquements quotidiens. Mais quand les fidèles améliorent leur vie, même si elle est chargée de lourdes fautes, par la pénitence, et se détournent du péché, la prière efface aussi ces péchés. Il est vrai que la condition préalable, c'est que la demande — il nomme la cinquième demande du « Pater » — soit prononcée avec une sincérité interne. » (*Enchir.*, 71.)

Ce n'est pas sans *résistance* que la coutume de la confession, propagée par les moines et les évêques, put s'implanter. Les défenseurs de la confession furent S. Isidore de Séville (Etym., vi, 19), S. Grégoire I^{er} (Gœller, 16), Raban Maur (De cler. instit., II, 14 : M. 107, 331) et surtout Alcuin (Ep. XIV, XL, CXII : M. 100, 162, 200, 337). Ce dernier écrit que, dans la province de Gothie, « aucun laïc ne veut faire sa confession aux prêtres, qui pourtant ont reçu le pouvoir de lier et de délier ». (Ep. CXII.) Ce qui, pratiquement, développa la confession privée, ce fut l'usage de la concession d'indulgences qui commençait à s'introduire et pour lesquelles on exigeait, comme condition préalable, l'absolution. Il faut encore signaler un écrit sur la pénitence : « De vera et falsa pœnitentia », qu'on attribuait faussement à S. Augustin et qui ne parut qu'à cette époque (vers 1100). Ce livre (M. 40, 1113 sq.) recommande fortement la confession. D'après ce livre, il faut nécessairement faire pénitence de tout ce qui charge la conscience et le confesser, afin de prévenir le jugement de Dieu : « Præveniat (peccator) iudicium Dei per confessionem. » (Ibid., 10.) Celui qui n'accomplit pas les œuvres de satisfaction imposées, sera obligé d'expiar ses fautes en purgatoire. (Ibid., 18.) « Par la confession peuvent être remis tous les péchés mortels qui ont été commis... A ceux à qui le prêtre pardonne, Dieu pardonne. Si grande est la vertu de la confession qu'à défaut d'un prêtre on se confesse à un laïc. » (Ibid., 10.)

Les scolastiques trouvèrent l'usage de la confession et une doctrine assez développée à ce sujet. Ils développèrent encore cette doctrine, en lui donnant un fondement plus solide et en la rattachant plus étroitement au sacrement. Tous les scolastiques importants défendirent la confession contre des adversaires qu'ils ne nomment pas. A côté de ces adversaires, il faut signaler les sectes souvent citées des Albigeois et des Vaudois.

Pour prouver la confession, les scolastiques se réfèrent à des passages de l'Écriture, comme Jacq., v, 16 ; Rom., x, 10 ; à des passages de l'Ancien Testament, à la pratique de l'Église. Hugues est le premier à citer aussi les Pères, comme S. Ambroise, S. Bède. Gratien fait de même ; seulement il ne veut pas attribuer de caractère décisif à leurs raisons et entend laisser la confession facultative ; mais il est seul de son opinion. (Cf. Schmall, La doctrine pénitentielle de la Scolastique primitive [1909], 39 sq.) Il est à remarquer que Guillaume d'Auxerre signale déjà, parmi les six utilités de la confession, l'augmentation de la grâce existante au cas où il n'y a que des péchés véniels. (Gillmann, G. d'Auxerre, 28.)

Il semble que, pour tous les auteurs, aussi bien avant qu'après le IV^e Concile de Latran (1215), qui décida, dans son célèbre chap. 21 (*Denz.*, 437) : « Tout fidèle de l'un et l'autre sexe, une fois arrivé à l'âge de discrétion, doit, au moins une fois l'an, confesser seul (solus) et fidèlement tous ses péchés à son propre prêtre (proprio sacerdoti) », le précepte de la confession était un précepte ecclésiastique, parce qu'il ne reposait pas sur l'ordre du Seigneur, mais sur un ordre des Apôtres. Cela

tenait à la préférence singulière qu'on accordait à Jacq., v, 16 sur Jean, xx, 23. S. Thomas, par contre, s'appuie surtout sur Jean, xx, 21-23 (In IV, d. 17, q. 3, a. 3, s. 1 ad 1 ; d'une manière un peu différente dans Suppl., q. 6, a. 6) et distingue un double devoir de confession. Le premier s'étend à tous les péchés mortels commis après le baptême : il repose sur le précepte divin. A côté, il y a encore un devoir de confession annuelle, reposant sur le précepte ecclésiastique ; à ce précepte tous sont soumis sans exception. Les raisons de cette obligation sont les suivantes : tous doivent se reconnaître pécheurs (Rom., III, 13) ; le respect pour l'Eucharistie exige cette confession et l'Eglise doit reconnaître ses enfants, afin qu'il ne se glisse pas de loup parmi les brebis. Pour celui qui n'a que des péchés véniels, il satisfait au devoir de la confession « en se présentant au prêtre et en lui déclarant que sa conscience ne lui reproche pas de péchés mortels ». (Suppl., q. 6, a. 3.) Le Concile de Trente a déclaré, contre les Réformateurs, que la nécessité de la confession reposait sur un ordre divin (mandato Christi) (s. 14, can. 6) et la prescrivit pour les péchés mortels ; quant à la confession des péchés véniels, elle la déclara « licite ». (Can. 7.) En outre, on renouela le précepte de confession du IV^e Concile de Latran. (Can. 8.) Comme temps de la confession, le Concile recommande le Carême comme traditionnel. Il explique et motive cette recommandation, d'une manière détaillée, au chap. 5. (Denz., 899 sq.)

Objet de la confession. Ce sont, d'après le Concile de Trente, tous les *péchés mortels* dont on se souvient après un examen de conscience sérieux, sans en excepter les péchés les *plus secrets* et les péchés purement *internes*, commis contre les deux derniers commandements.

Que les péchés internes graves doivent être confessés eux aussi, cela est tout à fait conforme à la doctrine de Jésus, qui, d'une manière générale, considère le péché dans sa racine la plus intime et dans sa source, comme cela ressort surtout du Sermon sur la montagne. En outre, le Concile exige encore l'indication des circonstances qui changent la nature du péché. (Denz., 899, 917.) Cf. la *Théologie morale et pastorale*.

La *licité* de la confession des péchés véniels a été définie. Le Concile de Trente frappe d'anathème celui qui affirme qu'« il n'est pas permis de confesser les péchés véniels ». (Can. 7.) Cependant il n'est pas nécessaire de les confesser. « Car les péchés véniels, qui ne nous séparent pas de la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons plus souvent, peuvent, sans doute, à bon droit, utilement et sans aucun désavantage, être indiqués en confession ; néanmoins ils peuvent être tus sans faute et être expiés par beaucoup d'autres moyens. » (C. 5.) Les péchés véniels sont une matière suffisante pour la confession. Le sacrement devient alors, « per accidens », un sacrement des vivants. En soi, d'après S. Thomas (S. th., III, 87, 2), il n'a pas été institué de sacrement pour le péché véniel. Le péché véniel est compatible avec la grâce. Mais il doit, en tant que péché, être expié et, par suite, il *peut* l'être aussi par le sacrement. Il est vrai que le pouvoir des clefs ne peut s'appliquer à lui que pour remettre et non pour retenir. Au reste, dans beaucoup de cas, nous sommes incapables d'apprécier la gravité du péché ; en le confessant, nous nous mettons en garde contre le subjectivisme.

L'*unité de la pénitence sacramentelle* est soutenue, à bon droit, par d'Alès : « Il n'y a pas *dualité* de pénitence, mais en quelque sorte *unité*. En d'autres termes, l'unique institution pénitentielle renferme, outre la pénitence publique dont les traits se détachent en haut relief, certains éléments d'un caractère privé... Et de fait, on pouvait composer de toutes pièces la pénitence secrète ou privée, en ne prenant que des éléments détachés de la pénitence publique. » (Calliste, 425.) Notre sacrement actuel de pénitence, qui a subi dans ses formes une si forte évolution, se trouve, dans ses éléments constitutifs essentiels, dans la pénitence publique :

« *confessio, satisfactio, absolutio* », ou bien, comme le dit le ps. Grégoire I^{er} : Toute véritable pénitence comprend trois choses, « *videlicet conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati* ». Les trois points sont importants ; mais ce qui est décisif, c'est la « *conversio mentis* ». C'est ce qu'enseigne toute l'évolution pénitentielle, à chaque étape.

La *confession générale* apparut peu à peu dans la Scolastique. Dans la Scolastique primitive, on exigeait çà et là la réitération de la confession précédente, après la rechute, afin de rendre le pardon entièrement sûr. Les hauts scolastiques, Alexandre, S. Bonaventure, S. Thomas, repoussèrent cette exigence, parce que le péché, dont on a eu une contrition réelle et qu'on a confessé, est pardonné, et il n'y a pas de « *reditus peccatorum* ». Ils recommandèrent cependant la réitération de la confession parce que cela produit une plus grande purification et surtout une plus grande remise de peine. La confession, en effet, était considérée comme une œuvre de satisfaction. Cette réitération n'est pas une « *injuria sacramenti* », car il ne s'agit pas de la consécration d'une matière ou de l'impression d'un caractère. (*Cajetan, Tract. de conf., IX, 2.*) La confession faite, en cas de nécessité, à un laïc est, d'après S. Thomas, d'une efficacité incertaine et doit être réitérée.

L'*examen de conscience* se faisait, selon une instruction d'Alcuin, d'après les huit (plus tard les sept) péchés capitaux. Plus tard, vers 1400, on s'aïda du décalogue. Peu de temps après, les prêtres composèrent des *livrets de confession* appelés plus tard « *miroirs de confession* ». L'imprimerie multiplia ces livrets et les rendit facilement accessibles au peuple. Mais ils induisaient en erreur, en plusieurs endroits, par une mauvaise distinction des péchés selon leur gravité. (*Falk, Trois livrets de confession des premiers temps de l'imprimerie, 1907.*) Il faut attribuer de l'influence aussi aux pénitentiels provenant de la basse époque patristique ; ensuite parurent, au temps de la Scolastique, les diverses « *Summæ confessorum* », dont le but était la casuistique savante. Il faudrait nommer ici également les nombreuses œuvres morales des Pères, depuis la *Didachè* et le ps. Barnabé (« *Deux voies* »). Cf. *Dict. théol.*, II, 1870-1877. Mais, quand on a lu ces écrits, on se rend compte qu'on a fait des progrès même sur le point de l'examen de conscience et que nous distinguons les péchés d'une manière plus précise qu'autrefois.

Au sujet de l'interrogation en confession, le C. J. C. fait aux confesseurs les recommandations suivantes : « *Caveat omnino ne complices nomen inquirat, ne curiosus aut inutilibus questionibus, maxime circa sextum Decalogi præceptum, quemque detineat, et præsertim ne juniores de iis quæ ignorant imprudenter interroget.* » (Can. 888.) C'est là une prescription basée sur une sage expérience. Tout confesseur doit l'observer particulièrement de nos jours, afin de ne pas rendre odieuse la confession, qui, sans cela, est déjà pénible.

Le *lieu de la confession* était, avant le Concile de Trente, une chaise, devant laquelle, ou à côté de laquelle, le pénitent se tenait debout ou s'agenouillait. S. Charles Borromée fut le premier à exiger une grille pour séparer le pénitent du confesseur. (*Atz-Beissel, Art ecclésiastique, v. Confessional.*) Les Grecs ont gardé l'ancienne coutume de se confesser devant l'autel.

§ 196. La satisfaction

A consulter : S. Thomas, Suppl., q. 12 sq. Suarez, disp. 37-38. Bellarmin, l. IV, c. 1 sq. Morinus, l. IV sq. Salmant., disp. 10-11. Hurter, n. 612 sq. Noldin, 349-363 et les ouvrages de théologie morale et pastorale

Notion. Quiconque a offensé Dieu doit lui offrir *satisfaction* s'il veut obtenir le pardon. Sous le nom de satisfaction au sens *large*, rentre donc tout ce que le pécheur a à faire pour obtenir le pardon divin : contrition, bon propos, confession, pénitence. Au sens *strict* et selon le langage habituel, on entend par satisfaction les œuvres de pénitence

imposées au pénitent au moment de l'absolution, pour expier les peines temporelles du péché qui restent encore à expier. En union avec ces œuvres de pénitence ordonnées par le prêtre, le Concile de *Trente* signale encore les œuvres de pénitence « entreprises par nous pour expier le péché », ainsi que les « châtimens temporels infligés par Dieu et supportés patiemment par nous ». (S. 14, c. 9.)

Les théologiens exigent, de la satisfaction, que ce soit une œuvre à la fois *méritoire* et *pénale* ; elle doit être méritoire pour posséder une valeur interne, et pénale, afin que, par la peine, elle puisse vraiment expier et compenser l'offense. En outre, la satisfaction doit être salutaire, *médicinale*, et, de ce point de vue, correspondre au péché. Les théologiens enseignent que des actes de pénitence purement internes peuvent aussi être imposés. Le Concile de *Trente* recommande d'imposer des actes de pénitence « salutaires et convenables ». Il recommande ensuite aux prêtres de « considérer que la satisfaction qu'ils imposent ne doit pas seulement être une protection pour la vie nouvelle et un remède à la faiblesse, mais encore une punition et un châtimens des péchés passés ». (S. 14, c. 8.)

On *distingue* la satisfaction publique et la satisfaction privée. L'histoire de la pénitence nous fait comprendre cette distinction. On distingue ensuite la satisfaction sacramentelle et la satisfaction extra-sacramentelle. Le texte du Concile de *Trente*, que nous venons de citer (c. 9), fait comprendre cette distinction. On ne doit considérer comme partie du sacrement que la pénitence imposée par le prêtre. Il faut distinguer enfin la satisfaction parfaite (satisf. de condigno) et la satisfaction imparfaite (de congruo).

Il n'est guère de doctrine qui ait été attaquée plus violemment par les protestants que celle de la satisfaction. L'apologie d'Augsbourg l'appelle une « doctrine diabolique ». (Art. 6 : Müller, 193.) « Elle est contre l'Évangile, contre les décrets des Pères et des conciles. » On soutenait que le pardon est purement un acte de la grâce de Dieu et on avait, par suite, de l'aversion pour les satisfactions, en tant que « service » par les œuvres. C'est contre ces erreurs qu'il faut maintenant prouver le dogme de la satisfaction.

THÈSE. Dieu ne remet pas toujours, en même temps que le péché et sa peine éternelle, toute la peine temporelle ; c'est pourquoi le prêtre peut et doit imposer au pénitent, en vertu du pouvoir des clefs, des œuvres de pénitence. *De foi.*

Explication. Les théologiens distinguent, avec les Pères (S. Augustin, S. Grégoire le G.), une peine *éternelle* et une peine *temporelle* due au péché. La peine éternelle est toujours remise avec la coulpe du péché. Il n'en est pas toujours de même de la peine temporelle. Cette peine doit être expiée, soit ici-bas, soit dans le purgatoire. Or le Concile de *Trente* définit d'abord la réalité de cette peine et ensuite la possibilité de l'expier par la satisfaction, ainsi que le droit du prêtre d'imposer cette satisfaction. La première vérité est la condition préalable de la dernière. Le Concile déclare : « Si quelqu'un dit que toute la peine est toujours remise par Dieu en même temps que la faute et que la satisfaction des pécheurs n'est autre que la foi par laquelle ils admettent que le Christ a satisfait pour eux, qu'il soit anathème. » (S. 14, can. 12.) « Si quelqu'un dit qu'on ne *satisfait* pas du tout (minime) à Dieu pour les péchés au moyen des mérites du Christ, pour ce qui est de la peine temporelle, par les peines que Dieu nous inflige et que nous supportons patiemment ou par celles que le prêtre impose, pas plus

que par celles que nous nous imposons librement, comme le jeûne, la prière, l'aumône, ou bien les autres œuvres de piété, et que, par suite, la meilleure pénitence est seulement une nouvelle vie, qu'il soit anathème. » (Can. 13.) « Si quelqu'un dit que les satisfactions, au moyen desquelles les pécheurs expient leurs péchés par Jésus-Christ, ne sont pas un culte rendu à Dieu, mais des traditions humaines qui obscurcissent la doctrine de la grâce et le vrai culte de Dieu et le bienfait même de la mort du Christ, qu'il soit anathème. » (Can. 14. *Denz.*, 922-924.)

Preuve. Le Concile rappelle, par rapport à la preuve d'Écriture, des « exemples précis et illustres » de satisfactions.

Les théologiens rassemblent ces exemples qui se trouvent dans l'*Ancien Testament*. Ainsi, nos *premiers parents*, malgré le pardon qu'ils avaient reçu, furent soumis à de graves châtiments temporels (Gen., III, 15-20); *Moïse* et *Aaron*, à cause de leur doute, furent exclus de la Terre promise (Nomb., XX, 12; Deut., XXXII, 51); les Israélites infidèles dans le désert (Nomb., XIV, 19-23), en raison de leur péché, n'entrèrent pas dans la Terre sainte; David eut son péché pardonné, mais il en fut puni par la mort de son fils (II Rois, XII, 13 sq.) et la peste qui ravagea son peuple (II Rois, XXIV, 10). (Cf. *S. Thomas*, S. th., III, 86, 4.)

Dans le *Nouveau Testament*, il y a d'abord des allusions générales aux œuvres de pénitence chrétienne. Le Christ exige, d'une manière générale, de ses disciples, qu'ils portent la croix après lui. (Math., XVI, 24 sq.; X, 38.) Si lui-même est entré dans sa gloire par la souffrance (Luc, XXIV, 26), à plus forte raison ses disciples doivent y entrer ainsi. C'est pourquoi S. Paul dit : « J'achève, dans ma chair, ce qui manque à la Passion du Christ, pour son corps qui est l'Église. » (Col., I, 24.) Et ceci encore : « Je châtie mon corps et je le réduis en servitude, afin que, après avoir prêché les autres, je ne sois pas moi-même réprouvé. » (I Cor., IX, 27.) Quant au corps, il le considère comme un foyer et un repaire de péché. (Rom., VII, 7-25.) Il livre l'inceste de Corinthe à Satan, selon la chair, pour la punition, afin que l'esprit soit sauvé au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ. (I Cor., V, 5.) « La tristesse selon Dieu produit un changement de sentiment permanent pour le salut; mais la tristesse selon le monde produit la mort. » (II Cor., VII, 10.) Cf. en outre Apoc., II, 5; Math., III, 2; IV, 17; XI, 21. C'est à ce dernier passage et à Rom., VIII, 17, que se réfère aussi le Concile de Trente.

Les Pères. Les protestants prétendent que la doctrine de la satisfaction a été introduite dans la théologie par l'esprit juridique et formaliste de *Tertullien* et qu'elle a été développée par son disciple *S. Cyprien*. (*Harnack*, H. D. I, 463 sq.) Il y a cependant des protestants qui trouvent que la satisfaction est conforme à la Bible. Ainsi P. Wernle écrit : « Il (Calvin) rencontre cependant fatalement la Bible en travers de son chemin, dans son combat contre les satisfactions humaines; le judaïsme d'après l'exil, surtout, tient compte des satisfactions; il n'en tient même que trop compte; bien plus, le Dieu de la Bible lui-même ne pardonne pas simplement, mais il impose aussi des châtiments de pénitence. » (Calvin, 121.) Que depuis le commencement, les œuvres extérieures de pénitence aient été considérées

comme une partie essentielle et même comme la partie la plus importante de la pénitence en général, qu'on ait vu, en elles, non seulement l'expression des sentiments de repentir, mais encore un moyen d'apaiser Dieu et de le disposer favorablement, cela ressort nettement de tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la pénitence. Ce qui est vrai, c'est que Tertullien a inventé la terminologie qui désigne cette conception (*satisfactio, satisfacere, Deum promereri*). En plus des larmes, de la tristesse, des mortifications, de l'attitude humble, des veilles, on considérait comme œuvre de pénitence, les trois bonnes œuvres qui sont souvent recommandées dans l'Écriture : l'aumône (Prov., x, 2 (hébr.) ; xvi, 6. Tob., iv, 10, 11 ; xii, 9. Dan., iv, 24. Math., vi, 4. Luc, xvi, 9), la prière (Tob., xii, 8. Math., vi, 5-15 ; xvii, 20) et le jeûne (Jon., iii, 5. I Rois, vii, 6 ; xxxi, 13. II Rois, iii, 35 ; xii, 16. Jdt., iv, 8, 12 ; vi, 20. Zach., vii, 5 ; viii, 19. Math., vi, 16. Act. Ap., xxvii, 9).

La *Didachè* recommande l'aumône « en expiation pour tes péchés » (iv, 6), ainsi que l'exercice « du jeûne sans hypocrisie », par conséquent dans un véritable esprit de pénitence et de prière. (viii, 1, 2.) La II^e *Épître de Clément* juge ainsi : « L'aumône est donc bonne comme pénitence pour les péchés ; le jeûne est meilleur que la prière, l'aumône est meilleure que l'un et l'autre ; la charité couvre la multitude des péchés ; mais la prière qui vient d'une bonne conscience délivre de la mort. » (II Cor., vi, 4.) *Hermas* exige l'observation des commandements pour obtenir le pardon. (Mand., iv, 4, 4.) Ainsi donc, *Tertullien* s'est trouvé devant une pratique existante ; il n'a fait qu'apporter une conception doctrinale ferme, quand il écrit, à la fin d'une description saisissante de l'ancien mode de pénitence : « Dans la mesure où tu ne t'épargneras pas toi-même, Dieu t'épargnera. » (De pœn., 9.) « Tu te montreras reconnaissant envers le Seigneur, si tu ne dédaignes pas ce qu'il t'offre (la pénitence). Tu l'as offensé, mais tu peux encore te réconcilier avec lui. Tu as quelqu'un à qui tu peux satisfaire et quelqu'un qui est bien disposé pour toi. » (Ibid., 7.) *S. Cyprien* écrit : « C'est quelque chose de bien différent, d'attendre le pardon ou bien de parvenir à la gloire ; c'est quelque chose de bien différent d'être jeté dans un cachot et de ne pouvoir en sortir avant d'avoir payé le dernier denier, ou bien de recevoir immédiatement la récompense de la foi et de la vertu ; c'est quelque chose de bien différent, d'être tourmenté dans une longue torture à cause de ses péchés et d'être purifié dans un feu continu, ou bien d'avoir effacé tous ses péchés par a souffrance. » (Ep. LV, 20 ; cf. Ep. XI ; De laps. ; De opere et eleemos.) *Origène* a été cité plus haut (§ 190). *S. Ambroise* écrit un livre spécial contre les novatiens. La doctrine de *S. Augustin* est connue par ce que nous avons dit plus haut. Il écrit : « On doit se garder d'avoir cette opinion erronée, qu'on pourrait commettre tous les jours ces horribles crimes qui entraînent la perte du royaume des cieux et les expier de même tous les jours par l'aumône. Il faut, tout d'abord, que la vie soit changée en mieux et qu'en même temps on satisfasse à Dieu par l'aumône pour les péchés commis. » (Enchir., 70.) D'après *S. Grégoire le G.*, la pénitence doit durer toute la vie ; tel est l'avertissement qu'il donne à une dame distinguée. (Ad *Gregoriam*, Ep. XXV.) Elle consiste en contrition, confession et satisfaction (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*). De même qu'il n'y a pas d'espérance de pardon pour celui qui pleure ses péchés, mais ne les abandonne pas, il n'y en a pas non plus pour celui qui les abandonne, mais ne les pleure pas. On n'a pas payé ses dettes par le fait qu'on n'en fait pas de nouvelles. « Alors même que nous ne nous serions souillés dans cette vie d'aucun péché mortel, notre innocence ne pourrait cependant aucunement nous suffire, tant que nous vivons sur la terre, pour être en sécurité, parce que bien des choses illicites ébranlent l'âme. » (Regula past., iii, 30.) « Même dans ses élus, Dieu cherche, par les peines temporelles (*temporali afflictione*), à laver la souillure de l'injustice, car il ne veut pas en voir en eux dans l'éternité. » (Moral., ix, 34.) Et si ces peines temporelles ne sont pas expiées sur la terre, elles le seront certainement dans le purgatoire, comme cela résulte de I Cor., iii, 12-15. (Dial., iv, 39.) Seuls, ceux qui sont entièrement purs, vont immédiatement au ciel. (Ibid., ix, 25.)

La *Scolastique* n'avait plus qu'à intégrer la satisfaction dans le sacrement et à l'étudier de plus près. D'après *S. Thomas*, c'est une partie du sacrement, une vertu de la justice commutative, en tant que, d'une certaine manière, elle compense

l'offense faite à Dieu (Suppl. q. 12-16). Le C. J. C. décide : « *Pro qualitate et numero peccatorum et conditione pœnitentis salutare et convenientes satisfactiones confessarius injungat ; quas pœnitens volenti animo excipere atque ipse per se debet implere.* » (Can. 887.)

Questions théologiques.

Les œuvres de satisfaction, en tant que partie du sacrement de Pénitence, sont-elles aussi cause de la grâce ? Il faut sans doute répondre affirmativement, avec Suarez, contre Lugo. De même pour la question suivante :

La satisfaction se fait-elle « *ex opere operato* » ou seulement « *ex opere operantis* » ? Elle est une partie du sacrement et doit, par suite, agir sacramentellement. Oswald le nie. D'autres se tiennent à une opinion moyenne et enseignent qu'au sujet de l'extension de la satisfaction, il n'y a rien de fermement établi. (Cf. S. th., III, 86, 4 ad 3.)

La satisfaction doit-elle se faire en état de grâce ? S. Thomas répond nettement oui. (Suppl. q. 14, a. 2) ; de même le Cat. Rom. P. II, c. 5, q. 69. Des théologiens postérieurs estiment que, si l'œuvre extérieure a été accomplie en état de péché, on n'a pas à la réitérer plus tard (*remoto obice*).

La satisfaction doit-elle avoir lieu après ou avant l'absolution ? Les jansénistes et le conciliabule de Pistoie affirmaient qu'elle doit avoir lieu avant et ils furent condamnés. (*Denz.*, 1306 sq., 1535.) Auparavant déjà, on avait dû rejeter la doctrine semblable de Pierre d'Osma. (*Denz.*, 728.) A l'époque des Pères, la pénitence avait lieu d'ordinaire avant l'absolution ; cependant il y a controverse à ce sujet (cf. *Pesch*, VII, 134 sq. ; pour l'opinion opposée, *Rauschen*, 217 sq.) Il est certain que l'Eglise est libre sur ce point et peut absoudre avant l'accomplissement de la satisfaction.

Peut-on aussi satisfaire pour d'autres ? Le caractère de la pénitence et des indulgences nous montre que, depuis le Moyen-Age, cela s'est fait. Bien entendu, dans les actes de pénitence qui doivent être strictement personnels : détestation du péché, ferme propos, il n'y a pas de suppléance possible. Pas même par le Christ. Mais, dans les actes de pénitence réels, un juste peut satisfaire pour un juste, d'après l'enseignement des théologiens. Cette substitution n'est jamais qu'une intercession, ce n'est pas une satisfaction sacramentelle et, au sujet de son acceptation par Dieu dans les cas particuliers, on ne sait rien de sûr. Au reste, cette substitution entre vivants a rencontré peu de sympathie dans l'Eglise, à l'époque postérieure. (*Denz.*, 1115.) Par contre, elle est recommandée pour les morts.

§ 197. Ministre et sujet

A consulter : Laurain, L'intervention des laïcs, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence (1897). Amédée Teetaert, La confession aux laïcs dans l'Eglise latine (1926).

THÈSE. Le ministre du sacrement de Pénitence est le prêtre seul. *De foi.*

Explication. Le Concile de Trente déclare contre les Réformateurs : « Si quelqu'un dit... que ce ne sont pas les prêtres seuls (*solos sacerdotes*) qui sont les ministres de l'absolution..., qu'il soit anathème. » (S. 14, can. 10 : *Denz.*, 920.) En même temps, il repousse l'interprétation des paroles du Christ dans Jean, XX, 23 et Math., XVIII, 18, qui prétend qu'elles sont adressées à tous les chrétiens, il consacre encore un chapitre spécial au ministre (c. 6 : *Denz.*, 902) et remarque expressément que le prêtre, même par des péchés graves, ne perd pas son pouvoir d'absoudre. Auparavant déjà, Wicléf avait soutenu que les

pieux laïcs ont le pouvoir d'absoudre. (*Denz.*, 670.) Le C. J. C. exige, pour la validité de l'administration, l'Ordre et la juridiction sur le pénitent. (*Can.* 872.)

Preuve. Il suffit de renvoyer aux paroles d'institution. Ces paroles ne sont adressées qu'aux Apôtres et à leurs successeurs. C'est à eux seuls que le Christ a transmis le ministère d'enseignement et de rémission des péchés.

Les Pères. A l'époque patristique, on trouve, comme chefs de la discipline pénitentiaire, l'évêque et le prêtre pénitencier qui le représente. *Tertullien*, il est vrai devenu montaniste, conteste le pouvoir des clefs des prêtres, mais il atteste justement par là la doctrine catholique. (*De pudic.*, 1, 2, 21, 22.) *S. Cyprien* atteste la même foi. (*De laps.*, 29, etc.) *Origène* nomme les « prêtres » (*In Lev. hom.*, II, 4) et l'« évêque », (*In Num. hom.*, x, 1.) Pour l'Espagne on a le témoignage semblable de *S. Pacien*. (*Ep. ad Sempr.*, 1, 6.) Pour l'Asie Mineure, nous entendons déjà *S. Ignace* dire que les pénitents trouvent le pardon, quand ils se tournent vers l'unité avec Dieu et vers le sanhédrin de l'évêque. (*Philad.*, VIII, 1.) Vers le milieu du III^e siècle, nous trouvons la même conception dans les *Didascalie* apostoliques (7), et, vers la fin du IV^e siècle, elle est attestée, pour la Syrie, par les *Constitutions apostoliques* (II, 16 sq.). Pour l'Italie, nous avons, dans *S. Ambroise*, un témoin pratique et théorique (*De pœnit.*, I, II, VII) ; nous avons aussi *S. Innocent I^{er}* (*Ep. ad Decent.*, VII, 10) et *S. Léon I^{er}* (*Ep. X*, 8 ; *M.* 54, 635). Quand il s'agissait de l'absolution solennelle (reconciliation), le ministre était presque exclusivement l'évêque. Cet acte est même positivement interdit aux prêtres. Cette interdiction est portée à un concile d'Hippone en 393 (*can.* 30), à un concile d'Agde en 506 (*can.* 44), à un concile de Séville en 618 (*can.* 7), à un concile de Pavie en 850 (*can.* 7) ; cf. *Héfély*, *Hist. de l'Egl.*, II et IV. Par contre, l'absolution privée pouvait être donnée aussi par les prêtres. En Orient, on avait établi, même pour les pénitents publics, un prêtre pénitencier qui agissait au nom de l'évêque. Cela est attesté par *Socrate* (*Hist. eccl.*, V, 19) et par *Sozomène* (*Hist. eccl.*, VII, 16). On ne peut pas cependant établir avec certitude la diffusion de cet usage. En tout cas, l'évêque était et demeura l'administrateur suprême de la discipline pénitentiaire. *S. Nectaire* de Constantinople supprima cette institution de la pénitence publique à cause d'un scandale (391) ; cf. *Rauschen*, 192 sq. ; *Vacandard*, *Etudes de critique*, 62 sq. D'après les *Canons apostoliques* (44), c'est l'évêque ou le prêtre qui admet le pénitent à la pénitence. D'après *S. Jérôme*, les évêques ou les prêtres délient les pécheurs. (*In Math.*, XVI, 19 ; *M.* 26, 118.) On comprend facilement qu'à mesure que s'introduisit la coutume d'accuser, dans une confession privée, les péchés quotidiens, on eut besoin d'un plus grand nombre de confesseurs et que l'évêque ne put suffire tout seul. Un catéchisme de mission de l'époque carolingienne, édité par Heer, s'exprime comme nos catéchismes d'aujourd'hui. Il exhorte à : « Confiteri Deo peccata sua in ecclesia sancta coram sacerdotibus, qui testes adstant inter nos et Deum... Melius est enim hic in præsentia erubescere in conspectu unius hominis (il s'agit donc de la confession privée) quam in futuro iudicio coram cunctis gentibus. » (*P.* 67, cf. 61.)

La Scolastique ne juge pas autrement que les Pères. *S. Thomas* dit qu'on « ne doit faire sa confession sacramentelle qu'aux prêtres ». (*Suppl.*, q. 8, a. 1.) Et il faut que ce soit le prêtre « institué », auquel l'évêque a donné pour cela pouvoir ou juridiction. La nécessité de la juridiction repose non seulement sur une loi ecclésiastique positive, mais encore sur le caractère judiciaire du sacrement de pénitence, que nous avons prouvé. Le prêtre est le représentant de l'évêque et reste dépendant de lui. Le IV^e Concile de Latran exige que la confession soit faite au curé (*confiteatur proprio sacerdoti* ; *Denz.*, 437). *S. Thomas* justifie ensuite la tradition dogmatiquement, en signalant, à bon droit, le caractère juridique de la Pénitence. (*Suppl.*, q. 8, a. 4 et 5.) *Eugène IV* dit : « Le ministre de ce sacrement est le prêtre ; il a le pouvoir d'absoudre, soit comme pouvoir ordinaire, soit par commission du supérieur. » (*Denz.*, 699.) Le Concile de Trente s'approprie les

raisons sur lesquelles S. Thomas fonde la juridiction et déclare que toute absolution donnée sans juridiction est nulle (*nullius momenti* ; c. 7).

La Scolastique permet, au cas où le confesseur désigné est ignorant, de le récuser et d'en choisir un qui soit instruit ; au cas où il serait « *complex peccati* », S. Thomas exige purement et simplement qu'on en cherche un autre. L'absolution du complice fut interdite pour la première fois par Benoît XIV (1741). On se demanda, dans la Scolastique, si on pouvait *diviser* sa confession (par ex. à cause de la honte), mais on répondit *négativement* ; on exceptait le cas où il y aurait un péché réservé, qu'on devrait confesser au supérieur, sans réitérer l'ensemble de la confession.

La réserve de certains péchés graves ou scandaleux est une survivance de l'ancienne ordonnance, d'après laquelle les péchés, qui devaient être confessés publiquement, ressortissaient au for de l'évêque. Le premier cas de réserve papale se trouve chez Innocent III († 1216). (*Galler*, Pénitencerie, I, 1 sect., 80.) Le Concile de Trente reconnaît aux papes, pour toute l'Eglise, aux évêques, pour leur diocèse, le droit de réserve ; en cas de danger de mort, tout prêtre peut absoudre de tous les péchés. (S. 14, c. 7 et can. 11 : *Denz.*, 903 et 921.) Une proposition du Synode de Pistoïe dirigée contre la juridiction fut rejetée. (*Denz.*, 1537.) Au sujet des connaissances nécessaires au confesseur, cf. *Trid.*, s. 23, c. 15, de reform. A ce sujet, comme au sujet de la réserve, il faut consulter le droit canon C. J. C., can. 877, 893-900.

Le diacre comme ministre.

A l'époque patristique, nous lisons parfois que les diacres eux-mêmes étaient chargés de la réconciliation (absolution) dans la pénitence publique.

Héfély écrit : « Jusqu'au Moyen-Age, les diacres avaient le droit, en cas de nécessité, d'administrer le sacrement de Pénitence. » (V, 1009, A. 1.) D'après Anselme de Lucques (*Collectio canon.*, éd. Thaner [1915], 514), le prêtre ne peut accorder la réconciliation que « *jussione episcopi* » ; mais, en cas de nécessité, il le peut absolument et, sur l'ordre de l'évêque, le diacre le peut aussi. Lanfranc († 1089) estime que la confession secrète peut se faire « *omni viro ecclesiastico* » ; quant à la confession publique, elle ne peut se faire qu'aux prêtres (*sacerdotibus*). (M. 150, 629.) D'après Etienne d'Autun († 1130), le diacre peut remplacer le prêtre « *in ministerio baptizandi, communicandi, delicta confitentium misericorditer suscipiendi* ». (M. 170, 1279.) De même, un certain nombre de conciles du XII^e et du XIII^e siècles reconnaissent, en cas de nécessité, les diacres comme confesseurs, (*Dict. théol.*, III, 876 sq., 898 sq.)

S. Cyprien s'exprime avec netteté sur ce cas de nécessité. Quand la maladie ou le danger de mort menacent, on ne doit pas attendre l'arrivée de l'évêque, mais « faire l'aveu de ses fautes devant le prêtre présent, ou bien, s'il ne se trouve pas de prêtre et que la fin soit imminente, même devant un diacre, afin qu'après avoir reçu l'imposition des mains on s'en aille en paix vers le Seigneur ». (Ep. XVIII, 1.) Les conciles s'expriment de même ; ainsi le Concile d'Elvire vers 300. (*Héfély*, I, 139.)

En raison de la proposition sur laquelle on insistait sans cesse : « *Extra Ecclesiam nulla salus* », on se préoccupait surtout de permettre au pénitent de mourir dans la communion de l'Eglise ; on le confiait ensuite à la miséricorde de Dieu et au jugement final. Peut-être peut-on aussi expliquer cette réconciliation à la manière d'une absolution écrite, comme cela se fit à l'époque postérieure. On *insistait*, à l'époque patristique, comme Poschmann a pu l'établir dans ses recherches sur la doctrine pénitenciaire de S. Cyprien et d'Origène, sur ce que le pénitent faisait pour obtenir la réconciliation et non sur l'absolution sacerdotale. Un chercheur français exprime la relation entre autrefois et aujourd'hui, de la façon suivante : *Nous*, nous cherchons aujourd'hui, par l'intermédiaire du prêtre, le pardon auprès de Dieu ; autrefois, le pécheur cherchait le pardon auprès de Dieu, au moyen de la pénitence réglée et fixée par l'Eglise ; alors l'absolution, dans les conceptions de cette époque, avait un

caractère plutôt déclaratoire qu'opérateur. Poschmann renvoie, avec raison, à la fin de son étude sur S. Cyprien, chez qui il est question pour la première fois d'une réconciliation par le ministère du diacre, aux différentes doctrines de la *Scolastique* sur l'absolution. On trouve une solution un peu différente dans le *Dict. théol.*, III, 846 : « Il ne faut pas oublier que, de son temps (de S. Cyprien), la théorie de la confession et de la pénitence n'était pas encore nettement déterminée. Nous verrons, du reste, que, même plus tard, les diacres furent autorisés en certains endroits à entendre les confessions. »

Les « prêtres laïcs ». Le prestige de la confession et l'estime qu'on avait pour elle s'étaient tellement accrus qu'à partir de l'an 1000 environ, on se confessait, dans les cas de nécessité, même à un laïc. Cette coutume ne disparut peu à peu qu'au moment de la Réforme, parce qu'elle pouvait être *mal interprétée*, dans le sens du sacerdoce laïc protestant.

La première justification théologique de cette confession à un laïc se trouve dans un écrit pseudo-augustinien (vers 1100), « De vera et falsa pœnitentia ». On y lit : « Si grande est la vertu de la confession qu'à défaut d'un prêtre, on peut se confesser à un laïc (proximo). La *pratique* de la confession à des laïcs s'étendit d'une manière générale, atteignit son apogée au XII^e et au XIII^e siècles et se perpétua jusqu'au début de l'ère moderne, sans s'atténuer beaucoup. La *théorie* a de plus en plus de partisans jusqu'à S. Albert et S. Thomas, et elle est progressivement abandonnée, surtout à partir de Scot. Comme ministre de l'absolution en cas de nécessité, on reconnaissait tout chrétien, homme ou femme; certains même allaient jusqu'à admettre les païens, les Juifs et les hérétiques. (*Gromer*, Confession aux laïcs.) Cependant on repoussait d'ordinaire les hérétiques. On considérait comme cas de nécessité, tous les dangers de mort, tels qu'ils se produisaient dans les voyages sur mer, dans les guerres, à la chasse, dans les tournois. C'est pourquoi la confession faite aux laïcs n'avait pas seulement la faveur des gens du peuple, mais encore celle des chevaliers. Ce qui est le plus important, c'est la discussion théologique sur l'efficacité de la confession laïque. Sur ce point, les auteurs diffèrent, cependant ils sont tous favorables jusqu'à Scot. Mais la confession faite à un laïc n'a jamais été assimilée à la confession faite à un prêtre; ce n'était jamais un sacrement *complet*, cependant on la considérait comme sacramentelle. S. *Albert* compte cinq sortes d'absolutions: l'absolution par Dieu, l'absolution par le Rédempteur, l'absolution par les saints dans l'Eglise (ex merito), l'absolution par les prêtres (ex officio) et l'absolution par les laïcs (ex unitate fidei et caritatis; In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 58). Il porte ce jugement : « Il faut dire que la confession laïque a le sacrement de la confession. » Il met d'ailleurs l'accent, comme tous les scolastiques en général, sur les dispositions subjectives. S. *Thomas* recommande de même cette confession : « Bien que le laïc ne puisse pas achever le sacrement en opérant ce qu'opère le prêtre, à savoir l'absolution, cependant le Grand-Prêtre (le Christ) suppléera au manque de prêtre. » Néanmoins il dit de cette confession qu'elle est « d'une certaine manière sacramentelle » (quodammodo sacramentalis), parce qu'elle n'a pas tout le sacrement (sacram. perfectum). (In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 3 sq.) D'après lui, il faut renouveler cette confession, si possible, devant un prêtre. *Alexandre* et S. *Bonaventure* sont plus réservés. D'après *Scot*, le sacrement de Pénitence consiste dans l'absolution du prêtre; c'est pourquoi il n'attribue à la confession laïque que peu de valeur, il la considère même parfois comme funeste. Elle persista cependant jusqu'au XVI^e siècle et eut pratiquement, en dépit de Scot, un grand prestige. Au temps de la Réforme, elle disparut et les théologiens posttridentins la combattirent, parce qu'elle aurait pu être entendue dans le sens protestant.

La confession laïque au temps des Pères. Les chercheurs protestants prétendent que les *martyrs* avaient un pouvoir de remettre les péchés, distinct de celui des évêques. Mais les martyrs, dans leurs lettres de paix (libelli pacis), suppliaient l'évêque seul d'accorder lui-même la réconciliation; ils n'accordaient pas la réconciliation d'une manière indépendante et en personne. (Cf. S. *Cyprien*, Ép. XVII, 3;

XXII, 2 ; XXVII, 2 ; XXXIII, 1.) Sur l'ensemble, cf. *Rauschen*, 200 sq. ; *Vacandard*, 65 sq.

Les *charismatiques* (πνευματικοί) exerçaient, en tant que laïcs, un certain pouvoir de rémission des péchés ; mais ce n'était pas dans le sens de Tertullien (*De pudic.*, 21), par opposition au sacerdoce ; ils n'exerçaient ce pouvoir que pour les péchés légers et quotidiens. Cf. *Origène* (*De orat.*, XXVIII et passim) ; *Clément* (*Quis dives*, 41 sq. ; *Strom.*, VI, 13 ; VIII, 1). Dans l'Église grecque, les moines même laïcs ont, pendant des siècles, jusque vers 1250, exercé presque seuls *tout* le pouvoir de rémission des péchés. C'est ce qu'affirme le protestant Holl, dans son livre « Enthousiasme et pouvoir pénitentiel dans le monachisme grec ». Du côté catholique, *Rauschen*, *Vacandard*, *Teetaert* et d'autres ont examiné ses conclusions et les ont trouvées exactes. *Rauschen* indique, comme raison, la décadence morale du clergé grec. (P. 244.) Depuis 800, les moines ont possédé presque « exclusivement » le pouvoir de rémission même pour les péchés capitaux. Plus tard, on voulut justifier aussi théoriquement cette pratique. Cf. au sujet de Holl, *Ann. hist.* (*Hist. Jahrbuch*), 1900, 41 sq. Du point de vue catholique, *Hœrmann* arrive aux mêmes conclusions que Holl. *Kœniger*, dans la *Revue de la fondation Savigny* (1914, 575 sq.), donne un excellent aperçu, au sujet de l'appréciation dépourvue de sens historique, et par conséquent fautive, d'un certain nombre d'auteurs catholiques, concernant la confession laïque. Il dit ensuite, dans une recension du livre d'*Hœrmann*, que les Grecs ne connaissaient pas, comme les Latins, une confession laïque proprement dite, dans laquelle on insistait surtout sur la valeur pénitentielle de la confession, mais une confession monacale qui reposait sur l'idée de la collation nouvelle du Pneuma perdu, par un pneumatique. Il écrit : « La communication nouvelle du Saint-Esprit à un pécheur qui l'a perdu, par le moyen d'un homme qui le possède manifestement, tel est le fond antique de la confession monacale grecque... Ici (en Orient), depuis les temps anciens, on considérait les moines comme les héritiers des charismes du christianisme primitif, comme des martyrs non sanglants, comme les meilleurs intercesseurs et les meilleurs connaisseurs du cœur humain ; aussi on leur confessait les péchés. Ce n'était pas des confessions de nécessité, mais des confessions régulières. C'est le contraire en Occident ; la confession de nécessité faite aux laïcs, qui supposait le retrait des pénitences et des tarifs pénitentiels, menaça ici et là de devenir une confession régulière. Mais la loi ecclésiastique au sujet du « prêtre approuvé » et l'insistance qu'on mit de plus en plus sur le sacrement rendit cela absolument impossible. » On peut, d'une certaine manière, appeler cette confession monacale une « confession laïque », car les moines n'étaient pas ordonnés et n'avaient, par conséquent, pas de caractère sacerdotal. — Le « père spirituel » (πνευματικός πατήρ) 1° Imposait la pénitence convenable conformément à sa « diacrisis » ; 2° Il prenait souvent sur lui une partie de la pénitence ; 3° Il priaït efficacement pour obtenir le pardon (parrhesia) ; 4° Il recevait assez souvent une illumination d'en-haut sur le pardon accordé par Dieu. De 1200 à 1500, le pouvoir de remettre les péchés passa peu à peu aux prêtres. (*Hœrmann*, 289.)

La confession dans l'Église d'Orient. D'après la « *Confessio orthodoxa* », publiée par Pierre Mogilas en 1682, chaque Russe doit aujourd'hui se confesser quatre fois l'an. Les péchés sont divisés en péchés graves et en péchés véniels. Le péché mortel est défini comme chez nous. Il y a trois classes de péchés mortels : 1° Les sept péchés capitaux ; 2° Les péchés contre le Saint-Esprit ; 3° Les péchés qui sont déjà punis sur la terre (dits péchés qui crient vengeance au ciel). (*E. Beck*, *Eglise russe* [1921], 44 sq.) Au sujet de la fréquence de la confession, *Zankow* écrit que, jusqu'à ces derniers temps, il n'y avait, comme confesseurs, qu'un petit nombre de « vieux prêtres, πνευματικοί πατέρες » et c'est pourquoi la confession était lamentablement négligée dans tout l'Orient chrétien. Mais, depuis quelque temps, « presque tous les prêtres sont, en vertu de leur fonction, chargés de confesser ». Quand, dans une église, il y a plusieurs prêtres, le plus âgé est le confesseur. Il y a aussi des confesseurs spéciaux pour les prêtres et les séminaristes. Les enfants doivent se confesser à partir de sept ans. Le lieu de confession est l'église. Le secret de la confession est strictement gardé. Cf. la *Constitution de l'Église orthodoxe bulgare* (1920), 67. Au sujet de la confession elle-même, *Gallinicos* dit (*Caté-*

hisme, 42) : « Lorsque, dans la tristesse, la contrition et l'humilité, nous accusons nos péchés au confesseur, la divine grâce descend sur nous et nous accorde, par la bouche du confesseur, la rémission des péchés. » « Parfois (!) est jointe à la pénitence la remontrance que fait le confesseur à celui qui a péché gravement, non pas pour satisfaire la justice divine qui l'a été une fois pour toutes par le sacrifice propitiatoire de la Croix, mais pour aider celui qui est tombé, au moyen d'une diète médicale, à se relever plus vite. » Ce n'est donc pas pour une raison de satisfaction, mais en vue d'une médication. Sur l'importance des « staretz » russes pour la pénitence, cf. *Tschetwerikoff*, livraison spéciale de « Una Sancta », l'Eglise d'Orient (1927), 63-75.

La confession des religieuses à leur supérieure est signalée au Moyen-Age. L'abbé tant considéré comme le « pater spiritualis », on considéra aussi l'abbesse comme la « mater spiritualis ». On rencontre ce titre dans les écrits de l'époque. On y trouve aussi l'exhortation pressante aux religieuses d'ouvrir entièrement leur cœur. Innocent III apprit la chose et s'y opposa énergiquement, dans une lettre adressée aux évêques et aux abbés d'Espagne (*ipsarum confessiones criminalium audiunt, de quibus miramur non modicum* ; il appelle cette pratique *absonum et absurdum* ; *Regesta* 13, Ep. CLXXXVII : M. 216, 530 ; cf. *Dict. théol.*, I, 19 sq., v. Abbesses). Au reste, une « *confessio disciplinaris* » (la coulpe), qui a toujours été en usage dans les monastères, n'a rien à voir avec la confession sacramentelle, qui est la même pour tous et dont le but premier est la rémission des péchés et non la conduite et l'avancement dans la vie spirituelle.

Appréciation. Dans tous les cas où il est question de *diacres* ou de *taïcs* comme ministres de l'absolution, il ne peut s'agir que d'un secours dans l'exercice subjectif de la pénitence, d'un accroissement de l'« *opus operantis* » ; mais il ne s'agit jamais de l'administration du sacrement (*opus operatum*).

Le sceau sacramentel. Il ne faut pas le chercher dans l'antiquité, avec sa forme actuelle et l'obligation de conscience qu'il impose aujourd'hui. S. Augustin avait posé cette règle : « *Corripienda sunt coram omnibus, quæ peccantur coram omnibus : ipsa corripienda sunt secretius, quæ peccantur secretius.* » (*Sermo LXXXII*, 7, 10.) Cette théorie fut introduite dans la pratique par S. Léon I^{er}. Il est « le premier qui, pour les péchés secrets, ait exigé la seule confession secrète, ainsi que le secret strict de la part du confesseur ». (*Kurtscheid*, Sceau de la confession.) Un siècle plus tard, on trouve une mesure semblable dans l'Eglise d'Orient. Dans l'Eglise d'Occident, ce n'est qu'assez tard, après S. Léon I^{er}, au IX^e siècle, qu'on mentionne le sceau sacramentel. (*Ibid.*, 32.) Il est clair qu'avec le précepte de la confession annuelle (1215), on dut insister davantage sur l'observation du secret de confession. Au cas où la confession se fait à l'aide d'un interprète, celui-ci est également tenu au secret, comme, au reste, tous ceux qui apprennent quelque chose de la confession. (*Can.* 889, § 2.)

THÈSE. Pour quiconque a péché gravement après le baptême, la réception du sacrement de Pénitence est prescrite.

De foi.

Explication. La question du sujet de la Pénitence est identique à celle de la nécessité de ce sacrement. Le Concile de Trente insiste sur le devoir de la réception de la Pénitence pour tous les péchés graves et la déclare nécessaire au salut : « Si quelqu'un dit que la confession sacramentelle n'a pas été instituée d'après le droit divin ou bien qu'elle n'est pas nécessaire de droit divin... qu'il soit anathème. » (S. 14, can. 6 : *Denz.*, 916.) Le Concile écarte l'objection d'après laquelle ce serait le IV^e Concile de Latran qui aurait institué la confession et dit : « L'Eglise n'a pas décidé par le Concile de Latran que les fidèles se confessaient ; car elle reconnaissait que cela était déjà nécessaire

et avait été institué de droit divin. » (Ibid., c. 5 : *Denz.*, 901 ; cf. *Denz.*, 587, 725.)

Preuve. Que tout pécheur coupable de péché grave *doive* recevoir le sacrement de Pénitence, soit effectivement (in re) soit en désir (in voto), cela ressort de tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur le sacrement et son institution. Il faut se reporter aussi à ce qui a été dit auparavant sur la distinction entre les sacrements des morts et les sacrements des vivants.

L'*histoire du péché mortel* est difficile. D'une manière générale, à l'époque des Pères, le jugement était *moins sévère* qu'aujourd'hui. Cependant on ne considérait pas comme *graves* seulement les trois péchés capitaux. Tertullien déjà compte, en outre, la fraude, le reniement de la foi et le blasphème (De pudic., 19), ainsi que le faux témoignage (Adv. Marc., iv, 9), comme péchés mortels. En Orient, on nomme encore la divination et la sorcellerie (S. Basile, S. Grégoire de Nysse). On était moins sévère pour l'hérésie et le schisme. (*Rauschen*, 186.) S. Augustin s'opposa au laxisme de son temps et étendit la notion de péché mortel en s'appuyant sur le catalogue de vices que donne S. Paul, ainsi que sur le décalogue. (*Adam*, Rémission des péchés, § 4.) Il avoue cependant : « La distinction entre un péché léger et un péché grave ne se mesure pas d'après le jugement humain, mais d'après le jugement de Dieu. » (Enchir., 78.) Le pseudo-Augustin compte une fois comme péchés graves tous les péchés contre le décalogue. (Sermo CCCLI, 4, 7.) Cassien connaît, en dehors des trois péchés mortels connus, l'ivresse, le vol, le pillage. (Collat., xxiii, 15.) Le Concile espagnol d'Elvire (vers 300) compte jusqu'à dix-huit péchés mortels. (Can. 1-7 : *Héfélé*, I, 288.) Plus tard, le nombre des huit ou des sept péchés dits capitaux devint habituel. Cf. *Rauschen*, 186 sq. ; *Vacandard*, 90 sq. ; *Adam*, La notion d'Eglise chez Tertullien (1907), 86 sq. ; *Hærmann*, 136.

La confession des malades. Son origine se trouve dans l'ordonnance de l'Eglise ancienne prescrivant de réconcilier les pénitents mourants, même avant l'achèvement de leur pénitence. S. Cyprien atteste déjà cette pénitence privée des mourants pour Carthage et Rome. (Ep. XVIII, 1 ; XIX, 2 ; VIII, 2.) Le treizième canon du Concile de Nicée ordonne : « Par rapport aux mourants, il faut observer maintenant encore l'antique règle de l'Eglise, d'après laquelle, lorsque quelqu'un est près de la mort, il ne doit pas être privé du dernier et plus nécessaire viatique (ἐπιπόδιον). » (*Héfélé*, I, 400.) Les anciens conciles veulent qu'on donne l'absolution aux malades sans connaissance, quand la maladie les a surpris pendant la pénitence. C'est également le jugement de S. Innocent I^{er} (*Denz.*, 95), de S. Célestin I^{er} (*Denz.*, 111), de S. Léon I^{er} (*Denz.*, 147). Cependant il fallait toujours que les sentiments de pénitence soient manifestés par des signes ou attestés par des témoins. Quant aux mourants qui n'avaient que des « péchés quotidiens », il est difficile de déterminer jusqu'à quel point ils désiraient l'absolution ecclésiastique. S. Augustin exprime, à mainte reprise, cette pensée générale que « même des chrétiens et des prêtres éprouvés, après la réception du baptême, ne doivent pas sortir de cette vie sans une pénitence convenable et suffisante ». Il récitait pendant sa dernière maladie, « en versant beaucoup de larmes », les psaumes de la pénitence, mais on ne rapporte pas qu'il ait demandé l'absolution ecclésiastique ; au reste, il n'est jamais dit, dans sa vie, qu'il l'ait réclamée. Cf. la communion des malades, plus haut, § 184.

L'esquisse que nous avons donnée de la confession laïque nous montre l'importance qu'on attribuait, au Moyen-Age, aux sacrements des mourants. La théologie moderne soutient l'obligation de la confession pour les péchés mortels, en cas de danger de mort.

La confession des enfants. Son histoire n'est pas encore éclaircie. On ne peut pas la mettre en relation avec la communion des enfants, laquelle apparaît dans une lumière très nette. Le IV^e Concile de Latran oblige tous les fidèles parvenus à l'âge

ecclésiastique *externe*. Seulement la distinction entre le for ecclésiastique et le for civil était inconnue des anciens. Comment aurait-on pu admettre les réconciliés à l'Eucharistie, si on ne les avait pas considérés comme dignes, au même titre que ceux qui n'étaient pas tombés? Il est vrai que les Pères n'ont pas développé de théorie claire sur ce point. L'exemple de Lazare servait à illustrer la remise, par l'Eglise, des peines canoniques; mais ces peines n'étaient considérées comme remises que parce que l'on croyait que la faute (*culpa*) avait été pardonnée par Dieu. (Cf. *Poschmann*, IV, 309 : Absolution.)

La Scolastique commença, la première, des recherches plus précises sur l'efficacité du sacrement de Pénitence, sans arriver d'abord à un jugement concordant. Si l'on mettait l'accent sur la contrition subjective, on ne pouvait pas attribuer au sacrement objectif des effets puissants. Il y eut, à ce sujet, toute une série d'opinions. D'après Abélard, son élève Roland, Pierre Lombard etc., c'est la contrition qui opère la rémission des péchés; le sacrement opère seulement la réconciliation ecclésiastique et la remise des peines canoniques temporelles. D'après d'autres, comme Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, le sacrement opère la rémission des peines temporelles; d'après Hugues et Richard de Saint-Victor, il opère la rémission des peines éternelles. D'après Robert Pulleyn, le sacrement opère, en outre (*ex opere operato*), la grâce seconde (*augmentum gratiæ*). Cela représentait un important progrès, car pendant longtemps, on n'avait pas su se faire à l'idée d'attribuer à un moyen créé la production de la grâce divine. S. Albert le G. attribue encore, avec d'autres, au sacrement lui-même, la suppression des peines temporelles et à la contrition, la suppression de la faute; mais seulement à condition que le désir du sacrement soit inclus en elle. S. Thomas ne nie pas que la contrition opère, avant la réception effective du sacrement, la réconciliation complète, la communication de la grâce (*gratia prima*) et l'effacement de la faute, quand elle est unie au désir du sacrement. L'absolution est, d'après lui, la forme; la contrition et la confession sont la matière; à l'absolution appartient l'effet principal et la contrition coopère, pourvu qu'elle soit mise en relation avec le pouvoir des clefs. Or la grâce est la forme par laquelle le péché est effacé et l'âme justifiée et sanctifiée devant Dieu. *Bucheberger*, 25 sq.

La grâce sacramentelle produite par le sacrement de Pénitence, conformément à ce que nous avons exposé dans la doctrine générale des sacrements, peut être caractérisée comme étant précisément la grâce sanctifiante qui donne une nouvelle vie et guérit. Cette grâce est unie au complexe des grâces actuelles, par lesquelles l'âme qui a été morte et blessée est protégée contre ses faiblesses et préservée de la rechute. Une profonde paix se répandra, tout au moins en règle générale, dans l'âme, comme un don de Dieu. (*Trid.*, 2. s. 14, c. 3.)

Dieu pardonne les péchés d'une manière absolue et non conditionnelle. Par suite, ils demeurent pardonnés, même si la grâce sanctifiante recouvrée se perd par de nouveaux péchés graves. Quelques scolastiques primitifs pensaient à un « *reditus peccatorum* ». (S. th., III, 88, 1-4; cf. *Gillmann*, Guillaume d'Auxerre.)

C'est également la doctrine générale des théologiens que tous les mérites, acquis précédemment et qui étaient morts par le péché, revivent (*opera mortificata reviviscunt*). Cf. plus haut § 136 et S. th., III, 89. S. Bonaventure considère comme une opinion « moderne » des docteurs, l'affirmation qu'il n'y a pas de reviviscence « *quoad culpam* ».

Au sujet de la confession de dévotion, qui dut sûrement son origine à l'influence des monastères et qui consistait souvent à se confesser toutes les semaines et même tous les jours, cf. *Lechner*, Richard de M., 304 sq. *Dict.*, théol., v. Confession.

THÈSE. Le sacrement de Pénitence est absolument nécessaire au salut pour tous ceux qui ont péché gravement après le baptême. De foi.

Explication. Le Concile de Trente enseigne : « Or ce sacrement de Pénitence est nécessaire au salut pour ceux qui sont tombés après le

baptême, comme le baptême lui-même est nécessaire à ceux qui ne sont pas encore régénérés. » (S. 14, c. 2 : *Denz.*, 895.) Comme le sacrement est reçu en faisant la confession, sa nécessité résulte aussi du canon suivant : « Si quelqu'un dit que la confession n'est pas, de droit *divin*... nécessaire au salut... qu'il soit anathème. » (Can. 6 : *Denz.*, 916.) En cas d'impossibilité de le recevoir, le désir (*votum*) du sacrement suffit.

Preuve. Cette nécessité résulte simplement des paroles par lesquelles le Christ l'a institué ; ou, plus précisément, en vertu du pouvoir qu'il a donné aux Apôtres, de retenir également les péchés au pénitent, en vertu du pouvoir des clefs. Ce pouvoir n'aurait aucun sens si l'on pouvait se *passer* du sacrement. Une autre considération nous amène à la même conclusion : si le Christ a institué les Apôtres comme ses représentants pour juger les affaires du péché, il en résulte nécessairement que les pécheurs ont le devoir de se soumettre au jugement qu'il a établi.

Les Pères. Tertullien appelle le sacrement de Pénitence un baptême pénible, S. Jérôme l'appelle la deuxième planche de salut après le naufrage. Il en résulte que, dès le début, on avait l'habitude de mettre la Pénitence et le Baptême en parallèle, tout à fait dans le sens du Concile de Trente. S. Augustin connaît et recommande vivement la pénitence privée pour les « péchés quotidiens ». Pour ce qui est des péchés graves, il exhorte instamment à faire usage du sacrement : « Faites la pénitence qui est en usage dans l'Eglise, afin que l'Eglise prie pour vous. Que personne ne dise : Je la fais secrètement, je la fais devant Dieu ; Dieu que je prie de me pardonner sait que je la fais dans mon cœur. C'est donc *en vain* qu'il a été dit : Ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel ? C'est donc en vain que les clefs ont été conférées à l'Eglise de Dieu ? Est-ce que vous voulez enlever sa force à l'Evangile ? Est-ce que vous voulez anéantir les paroles du Christ ? » (*Sermo CCCXCII*, 3.)

Se passer volontairement du sacrement est donc impossible ; quand on est empêché, malgré soi, de recevoir le sacrement, on peut y suppléer par la contrition parfaite et le désir de le recevoir. Mais, comme cette réception spirituelle n'existe que dans le cas de nécessité réelle, l'Eglise ne permet pas qu'un pécheur, coupable de péché mortel, se dispose en s'excitant à la contrition parfaite (*quantumvis sibi contritus videatur*) à la réception de l'Eucharistie. La raison, c'est que, tout d'abord, l'Eucharistie n'est pas un sacrement nécessaire au salut, et ensuite, que sa dignité exige la plus grande pureté possible. Mais quand une nécessité morale oblige un prêtre coupable de péché mortel à célébrer la messe, il peut « *deficiente copia confessarii* » se contenter de la contrition parfaite ; mais il doit « se confesser le plus tôt possible ». (S. 13, c. 7 ; C. J. C., can. 807.) Ce court délai est fixé par les moralistes à « trois jours au plus ».

Aperçu sommaire de l'évolution de la discipline pénitentielle dans l'Eglise primitive.

1. Pour les manquements quotidiens, on doit, d'après la doctrine de Jésus, réciter chaque jour le « Notre Père » : « Pardonne-nous nos offenses. » En cas de faute grave et d'impénitence, on doit considérer le pécheur comme un « païen et un publicain ».

2. Pendant près de deux cents ans, l'Eglise se contenta de cette règle. Sa situation changea pendant les persécutions sanglantes où plusieurs apostasièrent, et,