

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 réimpression du livre d'*Hœrmann*, que les Grecs ne connaissent 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 pénitentiaires, menaçait 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 priaient 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 *laïcs* 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<sup>er</sup>. 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<sup>er</sup>, au IX<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 confesseraient ; 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 (ἐφόδιον). » (*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<sup>er</sup> (*Denz.*, 95), de S. Célestin I<sup>er</sup> (*Denz.*, 111), de S. Léon I<sup>er</sup> (*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<sup>e</sup> Concile de Latran oblige tous les fidèles parvenus à l'âge

de discrétion à la confession annuelle. Avec l'âge de discrétion commence pour eux le danger et la possibilité du péché même mortel. Mais même *avant* le IV<sup>e</sup> Concile de Latran, la confession des jeunes n'était pas inconnue. Les anciens et même les plus anciens pénitentiels (vers 600) contiennent quelques rares exemples de pénitence d'enfants. (*Vacandard*, 126 sq.) D'ordinaire, il s'agit, dans les pénitences publiques, de jeunes gens ou de jeunes filles impudiques, auxquels on imposait une pénitence de quarante jours et, dans les plus mauvais cas, d'un an ou de deux ans. Cf. *Hermann*, Etude sur les pénitentiels, dans la *Revue de la fondation Savigny* (part. cath.), 1914, 385 sq. On cite deux confesseurs célèbres l'un, au début, et l'autre, à la fin du Moyen-Age qui s'occupèrent, tout au moins, de la confession proprement dite des jeunes étudiants : *Alcuin* († 804, cf. son exhortation à la confession : M 101, 648 sq.), et *Gerson* († 1429) le célèbre chancelier de l'Université de Paris (cf. son livre « De parvulis trahendis ad Christum »). Comment se comportait-on, en pratique, pour la confession du reste de la jeunesse, il est difficile de le dire. Des recherches scientifiques à ce sujet donneraient sans doute peu de résultats satisfaisants. « Il ne semble pas que la confession des enfants, avant la réception de la première communion, ait été en usage à Mayence au XVI<sup>e</sup> siècle ; ou bien, si elle l'avait été, elle était tombée en désuétude », écrit Veit (Eglise et réforme ecclésiastique dans l'archidiocèse de Mayence [1920], 78). Il semble bien qu'elle n'était pas encore en usage. Il ne faut pas conclure de la communion des enfants à la confession des enfants. Sur ce point aussi nous avons fait de grands et même de très grands progrès.

### § 198. Effets et nécessité

**THÈSE.** Par le sacrement de Pénitence, le pécheur repentant reçoit la rémission de tous ses péchés graves commis après le baptême et toujours la remise des peines éternelles.

*De foi.*

**Explication.** Le Concile de Trente a défini que le sacrement de Pénitence « réconcilie les fidèles avec Dieu, toutes les fois qu'ils sont tombés dans le péché après le baptême ». (S. 14, can. 1 : *Denz.*, 911). Il désigne, comme « essence et effet de ce sacrement, la réconciliation avec Dieu ». En réponse à l'objection de ceux qui disent que le sacrement produit des angoisses de l'esprit et des tourments de la conscience, le Concile signale la paix et la tranquillité du cœur qui sont souvent unies à la réception pieuse. (Cap. 3.)

**Preuve.** Il est à peine besoin de présenter une argumentation spéciale, car tout ce que nous avons dit jusqu'ici avait pour but de démontrer que le sacrement de Pénitence est un véritable sacrement de rémission des péchés. Si le Christ a transmis à ses Apôtres le pouvoir de remettre les péchés, et cela avec des paroles qu'il emploie lui-même quand il exerce *son propre* pouvoir de remettre les péchés (ἀφίεναι), il faut que l'action des Apôtres soit suivie de la même efficacité que la sienne. Or quand lui-même remettait les péchés, ils étaient vraiment remis, le pécheur en recevait la certitude expresse, il s'en allait accompagné de la paix de la conscience. (Math., IX, 1-8 ; Marc, III, 28 ; Luc, VII, 50.)

**Les Pères.** Ils mettent en parallèle la Pénitence et le Baptême et attribuent, par suite, à la Pénitence un véritable effacement des péchés et une véritable réconciliation avec Dieu. Il est vrai que les auteurs protestants objectent à cela que les Pères ne reconnaissaient la valeur de la pénitence ou de l'absolution qu'au for

ecclésiastique *externe*. Seulement la distinction entre le for ecclésiastique et le for divin 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,

plus encore, à l'époque de la paix, où des foules, dont tous les éléments n'étaient pas désirables, affluèrent à l'Eglise.

3. Trois péchés particulièrement : l'apostasie, l'adultère et l'homicide heurtèrent la conscience de l'Eglise ; on les considérait comme païens et on les nomma *péchés capitaux*, à la distinction des « péchés quotidiens ». Le nom apparaît dans l'histoire entre le traité de Tertullien : « De pœnitentia », et son traité : « De pudicitia ».

4. L'Eglise excommunia ceux qui étaient coupables de ces péchés ; elle leur interdit l'Eucharistie, parce qu'ils avaient « brisé le sceau du baptême » et étaient devenus pratiquement païens.

5. Si le pécheur coupable des péchés capitaux était repentant, l'Eglise lui permettait, à sa demande, un nouveau moyen de salut, la pénitence. La pénitence était grave, comme le péché lui-même. Elle était dirigée par l'évêque. D'abord l'évêque était instruit du délit, soit par une accusation personnelle, soit par une dénonciation, soit par l'exercice de son ministère. Alors (d'ordinaire pendant l'office du dimanche) il donnait la réprimande pénitentielle *secrète* (*correptio secreta*), puis il prononçait *publiquement* l'excommunication sur le pénitent ; il déterminait, à son gré ou selon les canons synodaux, la pénitence et sa durée (*dare pœnitentiam*). Le pécheur l'acceptait en recevant l'imposition des mains et la bénédiction de l'évêque (*accipere pœnitentiam*). Il appartenait désormais à l'état des pénitents (*ordo pœnitentium*). Les pénitents, la tête rasée et portant des vêtements de poil de chèvre, se tenaient à la place qui leur était réservée dans l'église ; ils assistaient à tout l'office, mais ne participaient ni à l'offrande ni à la communion. La pénitence comprenait, en outre, la prière, le jeûne, les aumônes, la continence dans le mariage, l'éloignement de toutes les affaires publiques et notamment du service militaire. La durée de la pénitence était variable. Pour l'apostasie, un péché de luxure qualifiée (violation d'un vœu de religion) et d'autres péchés graves, elle durait toute la vie ; elle n'était pas si longue pour les délits habituels. Au temps de S. Innocent I<sup>er</sup> (417), la coutume romaine était que ces pénitents reçussent, comme les autres fidèles, la communion, le dimanche des Rameaux. Peut-être leur pénitence coïncidait-elle avec la pénitence habituelle pendant le Carême. En cas de maladie grave, tout pécheur était réconcilié *immédiatement*, conformément au can. 13 du Concile de Nicée. Cependant un concile espagnol d'Elvire (300) nomme dix-sept péchés avec cette clause : « Nec in finem accipere communionem. » (*Poschmann*, IV, 148, 152.) En cas de guérison, il fallait reprendre la pénitence.

6. Cette pénitence n'était accordée qu'*une fois* (*pœnitentia una* comme *unum baptisma*). Les récidivistes étaient considérés comme des apostats qu'on abandonnait au jugement de Dieu.

7. Les péchés capitaux, qui étaient d'abord au nombre de trois, devinrent bientôt *plus nombreux*. Sur quels principes s'appuya-t-on pour en augmenter le nombre ? Il est difficile de le dire. Leur notion ne coïncide pas avec ce qu'on appelle aujourd'hui « péché mortel ».

8. A cause du déshonneur qu'entraînait la pénitence et à cause de sa sévérité, on la *redoutait* et on l'évitait, ce dont se plaint particulièrement S. Augustin. K. Adam croit pouvoir justifier par ces circonstances l'établissement d'une pénitence privée dirigée par l'Eglise et trouve que S. Augustin lui a « préparé les voies ». B. Poschmann s'est élevé immédiatement contre cette opinion et il en est resté, dans ses études récentes, dans lesquelles il continue ses recherches jusqu'à S. Grégoire I<sup>er</sup>, à son ancienne thèse, à savoir que « l'Eglise est demeurée attachée par principe à l'antique discipline pénitentielle chrétienne ». Il ajoute : « Nous cherchons encore (600) en vain une pénitence ecclésiastique privée avec absolution secrète. » Cependant comme la pénitence publique paraissait très dure, elle disparut peu à peu. Néanmoins l'Eglise s'efforça, par des exhortations pastorales, d'amener les pécheurs à se convertir et à accepter une *pénitence* privée « de dévotion ». Cette pénitence prenait la forme d'une « conversion (monastique), sanctionnée par la bénédiction ecclésiastique ». Cette pénitence passa bientôt pour l'équivalent de la pénitence publique. Elle ne comportait pas de déshonneur extérieur ; elle en vint même à obtenir une certaine considération générale. Elle ne supposait pas toujours les

graves crimes capitaux, mais on l'acceptait même pour des fautes ordinaires. La confession qui se faisait à cette occasion « était moins une *confessio sacramentalis* qu'une *directio spiritualis* ». « Il lui manquait l'absolution (ecclésiastique). » Mais « il n'y avait qu'une petite partie des chrétiens » à accepter cette forme de pénitence. « En dernière analyse, l'accès à la communion était laissé au jugement de la conscience individuelle. » Une absolution (réconciliation) n'était unie qu'à la pénitence publique. Et comme cette réconciliation, avec la recommandation de l'Église, ne se faisait que vers la fin de vie, les fidèles qui étaient en pleine vie « ne disposaient d'aucun moyen sacramentel de pénitence ». La pénitence n'avait « pratiquement aucun rôle pour la vie », elle était devenue « un moyen de préparation à la mort ». Lorsque S. Colomban parut en Gaule, vers 600, il trouva encore la foi, mais pas de « *pœnitentiæ medicamenta* ». (M. 87, 1017.) Les missionnaires nordiques n'ont pas seulement renouvelé, dans leurs territoires de mission, l'esprit de pénitence dont ils étaient remplis, « mais encore ils ont donné la pratique pénitentielle, ecclésiastique et sacramentelle, une nouvelle forme, alors que cette pratique, dans son évolution précédente, était arrivée à un point mort ». C'est par eux qu'on arriva, pour la première fois, à la pénitence privée sacramentelle dans le sens actuel. Les recherches de Browe sur la communion à cette époque (cf. plus haut § 185 in fine) s'accordent avec cette conclusion. — Outre ces deux conceptions, il y en a encore une troisième : la pénitence privée ecclésiastique a toujours existé à côté de la pénitence publique et même *avant*. (Brewer, Rev. d'Innsb., 1921, 1 sq.) Chacune de ces opinions a des partisans. Les partisans de la dernière recourent volontiers au syllogisme suivant : l'Église n'aurait pas été infaillible si elle avait à quelque moment laissé les fidèles manquer des moyens sacramentels nécessaires. À ce syllogisme le jésuite français Galtier répond : La question est de savoir « *utrum Ecclesia, ab initio jam ita explicite professa est dogma quod contra hæreticos postea definivit* ».

La confession était la condition préalable nécessaire de la pratique pénitentielle, que ce fût une accusation personnelle ou bien un aveu. Pour les péchés secrets — quoi qu'en disent des chercheurs catholiques qui veulent que jusque vers 400, on ait exigé la confession *publique* pour les péchés secrets — la confession était toujours *secrète*. En était-il de même dans la pénitence *publique*? C'est discutable. Il semble cependant que, d'après S. Léon et S. Augustin (malgré le Serm. LXXXII, 7, 10), il faille répondre affirmativement. Tixeront juge : « La confession sacramentelle publique est un de ces mythes qui doivent disparaître de l'histoire. » C'est aussi l'avis d'Adam, de Poschmann, de Galtier. Il est établi cependant que, pour les péchés capitaux secrets, on exigeait la *pénitence* publique (pas la confession publique), ce qui, assurément, donnait une certaine publicité au péché. Les péchés secrets ne pouvaient être connus du prêtre que par l'accusation que lui en faisait le coupable : confesser ces péchés au prêtre était un devoir de conscience.

L'absolution est un point important dans l'histoire de la pénitence ; c'est en elle que se manifeste le pouvoir sacramentel des clefs, que possède l'Église. Or il est certain que l'Église s'est attribué non seulement le droit de porter l'excommunication et d'exclure de l'Eucharistie, mais encore celui de recevoir de nouveau dans la communauté des communicants. Or, pour la communion, elle exige l'exemption de péché. La question qui se pose est de savoir si l'Église faisait dériver le pardon complet, de l'absolution — c'est là le point de vue de la Scolastique — ou bien le faisait dériver aussi de la pénitence accomplie par le pécheur. Cette dernière hypothèse est celle qu'admet l'histoire récente de la pénitence. Elle affirme même souvent que, dès le début, l'Église a mis le plus fort accent sur les actes de pénitence. L'Église, en effet, s'appuyait sur la pénitence pour conclure que Dieu avait pardonné le péché et ce n'est qu'ensuite qu'elle exerçait, de son côté, son ministère de rémission des péchés. Tel était le point de vue de S. Augustin et surtout de S. Grégoire I<sup>er</sup>. Quand Dieu a accompli le pardon de la *faute*, l'Église peut délier les chaînes de la *peine*. (S. Grégoire : « *Tunc vera est absolutio præsentis (episcopi) cum interni arbitrium sequitur (Dei) judicis*. » In Ev. 2 hom., xxvi. 6.) À ce sujet, Poschmann (IV, 257) remarque : « Il est manifeste que Grégoire, avec sa conception, ne traite pas comme il faut, dans son sens plein, le pouvoir d'absolution de

l'Eglise, tel qu'il fut dogmatisé plus tard (au Concile de Trente). » Il vaudrait mieux dire que la théologie des Pères (S. Aug., S. Grég., etc.) n'a pas encore atteint la clarté de la théologie scolastique qui reçut plus tard la sanction ecclésiastique. Ce qui reste certain, c'est que l'Eglise, conformément à Math., XVIII, 18, s'attribua le pouvoir de remettre les péchés et voulut l'exercer. Remarquons encore qu'il y avait deux sortes d'excommunication ; une excommunication temporaire pour les fidèles pénitents et une excommunication perpétuelle pour les opiniâtres (contumaces). On n'était relevé que de la première (après la pénitence). — Les *difficultés* historiques sont les suivantes : 1<sup>o</sup> L'incertitude dans l'énumération des péchés capitaux ; 2<sup>o</sup> Le défaut de distinction entre le for interne et le for externe, ou entre le sacrement et le droit canonique ; 3<sup>o</sup> Le principe de non réitération de la pénitence ou la « *pœnitentia una* » ; 4<sup>o</sup> L'exclusion des clercs, de la pénitence.

## APPENDICE

### Les indulgences

A consulter : S. Thomas, Suppl., q. 25-27. *Bellarmin*, De indulgentiis (Colon., 1600). *Suarez*, dist. 48-57. *Passerini*, De indulgentiis (Romæ, 1672). *Chr. Lupus*, De peccat. et satisf. indulgentiis (Lovan., 1726). *Amort*, De origine, progressu, valore ac fructu indulgent. (August. Vind., 1735). De indulgentiis in genere et in specie (1751). *Collet*, De indulgentiis, De jubilæis (*Migne*, Curs. compl., XVIII, 513 sq., 627 sq.). *Benott XIV*, De synodo diœcesana, l. XIII, c. 18. *Melata*, Manuale de indulgentiis (1898). *Palmieri*, 443 sq. *Beringer*, Les indulgences, 2 vol. (15<sup>e</sup> éd., 1920). *Lépicier*, Les indulgences, leur origine, leur nature, leur développement, 2 vol. (1904). C. J. C., can. 911-936.

**Notion et espèces.** L'indulgence est la remise extra-sacramentelle des peines temporelles dues au péché, dont on reste encore passible après la rémission du péché. Cette remise se fait en vertu du pouvoir des clefs que possède l'Eglise et en raison du trésor de l'Eglise, comme aussi des actions morales personnelles.

L'explication correcte du dogme est ici, comme toujours, la meilleure apologie. L'indulgence est la remise des peines dues au péché, des peines *temporelles* et non des peines éternelles ; c'est la remise des *peines* et non de la *faute*, laquelle doit déjà être remise par le sacrement. Les protestants objectent ici qu'au Moyen-Age, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, il était devenu habituel d'accorder des indulgences, non seulement pour les peines, mais aussi pour la faute, parce qu'il y a, dans plusieurs bulles et rescrits d'indulgence, « *plenaria indulgentia a pœna et a culpa* ». L'historien protestant des indulgences, *Brieger*, affirme que, par là, au mépris de toute dogmatique, la nature des indulgences a été changée. (REPT., IX, 84.) Seulement la chose s'explique d'une manière très simple et dogmatiquement correcte. Des historiens des indulgences, comme N. Paulus, Jansen et E. Gœller, ont établi dans leurs recherches historiques que, par cette expression qui prête, il est vrai, aux malentendus, on n'entendait pas l'indulgence dans notre sens. Il s'agissait d'un « confessionale » (lettre de confession) ; ce confessionale autorisait, en danger de mort (in articulo mortis) et même plus tard dans la vie, à choisir un *confesseur* à son gré. Ce confesseur avait le pouvoir d'absoudre, en confession, de tous les péchés, même des péchés réservés au pape et *ensuite* d'accorder aussi l'indulgence de toutes les peines dues au péché. Ainsi donc seul le dernier acte était une indulgence plénière dans le sens où nous entendons aujourd'hui le mot. (*Gœller*, La pénitencerie papale, I, 1, [1907], 227 sq.) « L'indulgence plénière, en vertu du « confessionale », n'est autre chose que l'extension et l'application particulière de l'indulgence plénière déjà existante, notamment de l'indulgence de la croisade. » (Ibid., 242.) Ce « confessionale » n'était pas un « titre spirituel », pas davantage un « chèque