

## LES ACTES DU PÉNITENT

**L**E Concile de Trente, sess. XIV, chap. 3, après de longues discussions où s'affrontèrent surtout les disciples de saint Thomas et ceux de Duns Scot, a défini l'enseignement catholique sur les parties de la Pénitence : voici le passage qui nous intéresse directement :

« Le saint Concile enseigne que la forme du sacrement de Pénitence, en laquelle réside principalement sa vertu, consiste dans les paroles du ministre : *Ego te absolvo*, etc... A ces paroles, la coutume de l'Église a opportunément joint certaines prières qui n'appartiennent en rien à l'essence de la forme et ne sont pas nécessaires à l'administration du sacrement. Sont la *quasi-matière* de ce sacrement les actes du pénitent lui-même, savoir la contrition, la confession et la satisfaction. En tant que ces actes sont requis par l'institution divine dans le pénitent, pour l'intégrité du sacrement et la pleine et parfaite rémission des péchés, ils sont dits, pour cette raison, les parties du sacrement. »

Dans les chapitres suivants le concile reviendra plus en détail sur chacun de ces actes. Mais dès ces premières déclarations, il ne saurait échapper qu'il y a ici un point capital pour la pastorale : si certains actes du pénitent sont parties constitutives du sacrement, il importe, en effet, que le fidèle connaisse la part qui lui revient, le sens des actes qu'il pose, et donc aussi que le pasteur l'en instruisse. Je voudrais présenter ici quelques réflexions à ce sujet : qu'on n'attende pas un traité complet sur les actes du pénitent; délibérément seront évitées toutes les questions qui n'intéressent pas directement le point de vue pastoral. Pour plus de clarté, on considérera d'abord, d'une manière générale, ces actes de la vertu de pénitence qui sont nécessaires dans tout retour à Dieu; puis on verra successivement, en suivant l'ordre même du Concile de Trente, les trois actes qui y sont énumérés : contrition, confession, satisfaction.

I. — NÉCESSITÉ ET SIGNIFICATION DES ACTES  
DU PÉNITENT EN GÉNÉRAL

Si l'on veut mettre en évidence la nécessité des actes personnels du pénitent, il faut d'abord avoir une juste idée de ce qu'est le péché, et de l'état dans lequel se trouve le pécheur. Il faut se rappeler, en particulier, les quelques vérités suivantes :

1) Le péché est un acte humain, donc volontaire et libre.

2) C'est un acte dérégulé, c'est-à-dire non conforme aux lumières de la raison et de la foi : de par sa nature même, c'est un acte qui va contre la dignité de l'homme et du chrétien; la Bible parle du pécheur comme d'un insensé, et du péché comme d'une maladie, d'une tare, du plus grand mal de l'homme.

3) C'est aussi une offense faite à Dieu, et l'Encyclique *Humani Generis* a rappelé explicitement cet aspect. Ce dernier caractère du péché peut être mis en lumière de plusieurs façons :

— le péché contrecarre le plan de Dieu pour le salut du monde, met en échec ce plan d'amour en dressant l'homme dans le refus de s'orienter vers celui qui est son vrai Bien, et de répondre à son amour. Il fait du tort à ceux que Dieu aime comme ses enfants, et pour lesquels il a sacrifié son Fils unique;

— bien qu'il ne puisse directement faire du tort à Dieu en lui-même, le péché grave contient en fait une disposition telle que, si c'était possible, il lui en ferait : saint Thomas, après saint Jérôme<sup>1</sup>, souligne fortement cette malice implicitement contenue en tout péché grave : le pécheur *quantum in se est*, cherche à faire du tort à Dieu, à lui usurper ses prérogatives de législateur souverain et de fin dernière; il veut décider par soi-même ce qu'est le Bien et le Mal, et met en soi-même sa fin suprême. Il y a ainsi plus ou moins consciemment dans tout péché, ainsi que l'indique clairement le récit du chap. 3 de la Genèse, un désir de devenir semblable à Dieu, un refus de la condition de créature. Bien qu'en fait cette volonté perverse n'atteigne pas Dieu, elle constitue le plus grand désordre, et le plus grand mal de l'homme, puisqu'elle est la négation de l'ordre essentiel hors duquel l'homme n'est que néant : en voulant supprimer Dieu, le faire mourir (et la Croix sera la plus éclatante révélation de cette malice du péché), le pécheur, en fait, se donne la mort à lui-même, en supprimant tout ce qui fait sa raison d'être<sup>2</sup>;

1. *Commentaire sur Jérémie*, lib. II, cap. 7, 20 : « Sentiant igitur iratum quod, *quantum in se est*, facere conantur. » Jérôme vient d'affirmer que, en fait, Dieu ne se met jamais en colère.

2. Cette idée que le péché, en fait, ne fait pas de tort directement

— le péché n'est pas seulement le mal du pécheur : il fait du tort à toute l'humanité, et lorsqu'il s'agit d'un chrétien, spécialement à toute l'Église, dont il devient un membre mort, privé de la vie de Dieu, incapable de remplir sa fonction dans ce Corps du Christ où chaque membre a sa fonction propre. Cette solidarité a été sentie très vivement dès les débuts de l'Église, ainsi que le montrent la *Didachè*, la Lettre de Clément aux Corinthiens, et celle de Polycarpe<sup>3</sup>; plus tard saint Ambroise rappellera à ce sujet le mot de saint Paul : *Un peu de ferment corrompt toute la pâte*<sup>4</sup>; et saint Pacien de Barcelone adjurera le pécheur, s'il n'a point d'égards pour son âme, d'en avoir au moins pour toute l'Église qui souffre à cause de lui<sup>5</sup>. Cette vérité est d'ailleurs l'une des révélations fondamentales de la Bible : c'est au péché qu'il faut attribuer toute souffrance et toute mort.

De ces notions élémentaires concernant le péché découlent immédiatement quelques conclusions qui sont d'une très grande importance. Et tout d'abord Dieu n'est pas atteint en lui-même par le péché des hommes. La réflexion traditionnelle, celle de saint Thomas en particulier, s'est exercée surtout à partir de deux textes bibliques particulièrement significatifs :

— Jérémie 7, 19 : « Est-ce bien moi qu'ils blessent, — oracle de Yahvé, — n'est-ce pas plutôt eux-mêmes pour leur propre confusion ? »

— Job, 35, 2-8 : « Crois-tu assurer ton droit, affirmer ta justice devant Dieu, d'oser lui dire : que t'importe, que t'ai-je fait si j'ai péché ? Eh bien ! moi, je te répondrai et à tes amis

à Dieu est fréquemment affirmée par les Pères : cf. CHRYSOSTOME (OU POLYCHRONIUS D'APAMÉE), *fragm. sur Jérémie*, 7, 19 (P. G., 64, 840); THÉODORET, sur le même passage de Jérémie (P. G., 81, 552 b); *Chaîne* de NICÉTAS D'HÉRACLÉE sur Job, 35, 6-8 (P. G., 93, 370); saint JÉRÔME, *Commentaire sur Jérémie*, lib. II, cap. 7, 17 : « Ces malheureux ne comprennent pas que cet entêtement ne me cause aucun tort, moi que jamais la colère ne dérange; mais c'est à eux-mêmes qu'ils font du tort. » L'idée est très fréquente chez saint Thomas : voir les principaux textes rassemblés dans l'article *Réflexions sur la théologie du culte selon saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1955, pp. 344-345, et dans *Note sur une définition thomiste de la satisfaction*, dans *Doctor Communis*, 1955, pp. 23-26. Cf. S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione*, I, Rome, 1957, pp. 88-90.

3. *Didachè*, 14, 1-2 (éd. et commentaire du P. Audet, Paris, 1958, pp. 461-463); *Ep. Clem.*, LI, 1-3; LIV, 1-3; LVII, 1-3; et déjà II, 4-6 : les manquements de chacun doivent être considérés comme les manquements de tous; *Epist. Polyc.*, XI, 4 : « En agissant ainsi (c'est-à-dire en ramenant les égarés), c'est vous-mêmes que vous édifiez. »

4. *De Paenitentia*, lib. II, cap. 7, 63-65 (P. L., 16, 512 bc).

5. *Paraenesis ad paenitentiam*, 8 (P. L., 13, 1086 a).

en même temps. Considère les cieux et regarde, vois comme les nuages sont plus élevés que toi! Si tu pêches, en quoi atteins-tu Dieu? Si tu multiplies tes offenses, lui fais-tu quelque mal? Si tu es juste, que lui donnes-tu? ou que reçoit-il de ta main? Ce sont tes semblables qu'affecte ta méchanceté, des mortels que concerne ta justice. »

Les commentaires, tant grecs que latins, ont compris, à partir de ces textes, que c'est l'humanité, et elle seule, qui est directement atteinte et blessée par le péché<sup>6</sup>. Donc si Dieu interdit le péché et le punit, ce n'est aucunement pour défendre son intérêt personnel, ou parce que son attitude d'amour envers les hommes serait modifiée à l'égard du pécheur : Dieu ne change pas, et il demeure l'amour infini, d'une générosité qui ne se dément jamais; si Dieu intervient contre le péché, s'il exige certaines réparations, c'est toujours pour défendre et pour procurer le bien de l'homme qu'il aime.

On entrevoit dès lors, s'il s'agit de réconciliation — et c'est le cas dans le sacrement de pénitence — qu'il ne saurait être question d'un changement en Dieu, mais seulement dans le pécheur : par conséquent, concevoir la justification du pécheur comme un pardon divin qui réparerait l'amitié perdue entre l'homme et Dieu, sans que le pécheur soit intérieurement transformé, retourné, cela n'a absolument aucun sens. Ce serait équivalentement affirmer que Dieu réadmet dans son amitié quelqu'un qui continue à refuser de l'aimer; or, sans doute, du côté de Dieu, l'amour demeure inchangé, et cet amour poursuit le pécheur, frappe à la porte de son cœur : c'est l'amour du Père de l'Enfant prodigue, celui du Bon Pasteur qui court après la brebis perdue; mais, du côté de l'homme, qui librement refuse Dieu, il faut une conversion, une *metanoia*, qui ne peut être que libre puisqu'il s'agit d'accepter d'aimer, et qui, en détachant l'homme de son péché, le retourne vers Dieu en l'ouvrant à son amour. Détournement douloureux, puisqu'il faut se détacher de ce qu'on a trop aimé; mais détournement nécessaire, puisqu'il découle de la nature même des choses, et qui, opéré sous l'action de la grâce, requiert le libre acquiescement à cette grâce. Tel est le sens des actes du pénitent<sup>7</sup>.

6. Voir les textes cités à la note 2, et aussi les commentaires de saint Thomas sur Jérémie, 7, 18-19, et Job, 35, 28 : « Propter hoc prohibetur a Deo impietas et justitia mandatur, quia Deo est de hominibus cura, quia per hoc vel juvantur vel laeduntur. » De même, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 1, ad 1<sup>m</sup>; q. 21, a. 4, ad 1<sup>m</sup>.

7. Si le Christ, affirme saint Ambroise, a fait enlever par d'autres la pierre du tombeau de Lazare, c'est pour nous enseigner que, si lui seul peut ressusciter, il appartient aux hommes d'enlever les obstacles

Il semble donc très important d'éviter toutes les explications qui laisseraient entendre que Dieu pourrait pardonner à moindres frais, sans que le pécheur ait à faire l'effort douloureux de conversion : la nécessité des actes de conversion n'est pas le résultat d'une loi positive que Dieu pourrait arbitrairement promulguer ou retirer. Cette nécessité est une nécessité ontologique, dont Dieu lui-même ne peut pas dispenser : si mystérieuse et si puissante que soit l'action de la grâce, elle ne peut pas faire qu'une volonté librement établie dans le refus de Dieu, puisse revenir à l'amour de Dieu sinon par des actes libres.

S'exprimer autrement c'est donner de Dieu une idée profondément injuste et fautive : on laisse entendre, en effet, que Dieu met lui-même des limites à son amour miséricordieux, à sa générosité infiniment gratuite : en fait, on le présente comme intéressé, égoïstement jaloux de ses droits, et se refusant à pardonner, alors qu'il pourrait le faire, sans avoir reçu une réparation appropriée. Comment une telle image de Dieu — c'est celle que nous donne J.-P. Sartre dans *Les Mouches* — pourrait-elle conduire le pécheur à la confiance, et finalement à l'amour purificateur ?

Enfin, lorsqu'il s'agit du sacrement de Pénitence, présenter l'absolution comme un acte de l'Église qui pourrait nous donner le pardon de Dieu sans que de notre part il y ait les dispositions requises pour rentrer dans l'amitié divine, c'est faire du sacrement une sorte de rite magique suppléant à la carence de la vertu et de l'engagement religieux ; une sorte de distributeur automatique permettant, par je ne sais quel tour de passe-passe, de vivre dans l'infra-moral et dans l'infra-religieux, tout en bénéficiant des avantages de la morale et de la religion. Ceci nous ramène à la considération de chacun des actes du pénitent en particulier.

## II. — LA CONTRITION

Le Concile de Trente donne cette définition de la contrition : « La contrition, qui dans ces actes du pénitent, vient en premier lieu, est une douleur et une détestation que l'âme conçoit du péché commis, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir. Ce mouvement de contrition a été de tout temps nécessaire pour obtenir le pardon des péchés et, dans l'homme tombé après le baptême, il est encore une préparation à la rémission des

à l'action de sa grâce (*De Paenit.*, lib. II, cap. 7, 56; P. L., 16, 511 a). Voir surtout la première partie du chap. 72 du IV<sup>e</sup> livre *Contra Gentes*.

péchés, s'il s'accompagne de la confiance en la divine miséricorde et du désir de remplir toutes les autres conditions nécessaires à la bonne réception de ce sacrement<sup>8</sup>. »

Certains points méritent d'être soulignés : la contrition qui a toujours été nécessaire pour obtenir le pardon, doit s'accompagner de la confiance en la divine miséricorde. Donc, il n'est pas de rémission possible sans la foi dans l'amour miséricordieux : d'où l'importance de prêcher cet amour.

De plus, la contrition est douleur et détestation du péché commis : un peu plus loin le concile emploie le mot : haine de la vie de péché. A ce sujet il semble important de préciser avec saint Thomas, que cette douleur et cette haine du péché ne sont pas nécessairement sensibles; la pénitence n'est pas affaire de sentiments mais de volonté<sup>9</sup> : volonté d'abolir le mal passé, de réparer autant que possible ses conséquences et de ne plus refaire ce mal. Cela suppose évidemment une vision de foi qui fasse percevoir que le péché est un mal tant pour le pécheur que pour l'Église entière : le pécheur doit prendre conscience d'être par sa faute sorti du plan d'amour de Dieu, et d'avoir contrarié la réalisation de ce dessein de salut hors duquel, pour un croyant, l'histoire humaine n'a aucun sens : prise de conscience de son état misérable de séparation du Bien infini. Les Pères de l'Église ont beaucoup insisté sur ce jugement porté par le pécheur, dans le secret de sa conscience, sur son état : la conscience est comparée par eux à un tribunal devant lequel comparait le coupable : c'est le pécheur lui-même qui se juge coupable, qui se condamne librement à réparer le mal commis : « Dans cette pénitence, déclare saint Augustin, chacun doit sévir avec grande sévérité envers soi-même, pour que par ce jugement soit évité le jugement divin, selon les paroles de l'Apôtre : si nous nous jugeons, le Seigneur ne nous jugera pas (1 Cor., 11, 31). Que l'homme établisse donc pour se juger le tribunal de son esprit<sup>10</sup>. » Il est à noter que dans ce jugement intérieur, c'est déjà non seulement devant Dieu, mais aussi devant l'Église que l'on se juge coupable : « Le pécheur, dit encore saint Augustin, prononcera lui-même la sentence par laquelle il se juge indigne de prendre part au Corps et au Sang du Seigneur<sup>11</sup>. » Ce n'est là qu'un écho de l'enseignement de saint Paul aux Corinthiens (1 Cor., 11, 29-34) : participer indignement au Corps et au Sang du Christ serait manger et boire sa propre condamnation. C'est

8. Sess., XIV, chap. 4.

9. *In IV*, d. 17, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 1<sup>m</sup>. Cf. A.-M. HENRY, dans *Pénitence et pénitences*, Bruxelles-Bruges, 1953, p. 145.

10. *Serm.* 351 (P. L., 38, 1542).

11. *Ibid.*

aussi un écho de la parole de l'enfant prodigue revenant vers son Père et prononçant sa propre sentence : « Je ne suis plus digne d'être appelé ton enfant. Traite-moi comme un de tes serviteurs. »

Mais à cette condamnation doit se joindre la « confiance en la miséricorde divine » : le même acte de foi qui fait voir la malice du péché comme contrecarrant le dessein de Dieu, fait aussi apparaître ce Dieu comme l'Amour miséricordieux, toujours disposé à accueillir le prodigue, à prendre sur ses épaules la brebis égarée. C'est sur ce point qu'une éducation de la foi, dans le sens que nous indiquions tout à l'heure, a une importance suprême : il ne servirait de rien de reconnaître la gravité de la faute, si, comme Judas, on n'avait cette confiance. Contre les Novatiens, les Pères de l'Église rappellent avec énergie « la grâce et philanthropie de Dieu », comme s'exprime saint Épiphane<sup>12</sup>; Dieu, ajoute saint Ambroise, est plus prompt à la miséricorde qu'à la sévérité<sup>13</sup>. Et, aux mêmes Novatiens qui invoquent l'immutabilité divine pour affirmer que Dieu, une fois irrité, ne peut pas pardonner, l'évêque de Milan rétorque que ces raisonnements philosophiques ne sauraient en rien valoir contre les claires affirmations de l'Écriture<sup>14</sup>, et que cette espérance de recouvrir les biens perdus est absolument requise pour que l'enfant prodigue puisse revenir à son Père<sup>15</sup>. La méfiance bien connue de saint Ambroise pour tout raisonnement philosophique explique le caractère un peu incomplet de cette réponse : il eût été facile, comme le fait saint Jérôme et comme fera ensuite saint Thomas, de répondre aux Novatiens que, précisément parce qu'il est immuable, Dieu, en fait, n'est jamais irrité contre les pécheurs, « lui que jamais la colère ne trouble »<sup>16</sup>; parler de la colère de Dieu, ou de sa haine pour le pécheur, ce sont, expliquera saint Thomas, des métaphores difficilement évitables; métaphores légitimes et même bibliques, mais qu'il faut traiter comme des métaphores, en évitant d'attribuer à Dieu des « sentiments » qu'il ne saurait avoir<sup>17</sup>. Dieu ne change pas, il demeure l'amour infini : ce qui change c'est l'effet de cet amour en nous; lorsque par le péché nous perdons la vie divine, tout se passe *en nous* comme si Dieu ne nous aimait plus ou était

12. *Panarion, Haer.*, LIX, 2 et 3 (P. G., 41, 1021); cf. LIX, 6, col. 1028.

13. *De Paenitentia*, lib. I, cap. 2 et 3 (P. L., 469 a et 470 a).

14. *De Paenitentia*, lib. I, cap. 5, 21-22 (P. L., 16, 472-473).

15. *Ibid.*, lib. II, cap. 3, 16 (col. 500c).

16. *Comment. sur Jérémie*, lib. II, cap. 7, 17 (P. L., 24, 732 d).

17. *Contr. Gentes*, I, cap. 95; *I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 113, a. 2, c. 3, q. 49, a. 4, ad 1<sup>m</sup> et 2<sup>m</sup>, etc.

irrité contre nous, comme s'il nous retirait ses dons; en fait, c'est nous qui nous retirons de son amour<sup>18</sup>.

Ainsi la foi dans le Dieu de miséricorde suscitera, en même temps que la contrition, le mouvement de confiance nécessaire. On comprend que, dès lors, la véritable contrition conduise tout droit à l'amour; si l'on croit à cet incompréhensible amour de Dieu, si l'on sait aussi que son plan de salut du monde est l'unique bien de l'homme, il semble que rien ne s'oppose plus à ce que, sous l'action de la grâce, on s'ouvre à recevoir cet amour et à aimer ce bien, non seulement pour y adhérer par l'intelligence, mais encore pour s'y attacher par la charité. Le Concile de Trente enseigne que la contrition ainsi rendue parfaite par la charité « réconcilie l'homme avec Dieu *avant* la réception actuelle du sacrement de pénitence; cependant cette réconciliation ne saurait être attribuée à la contrition sans le vœu du sacrement qui y est inclus ». Il n'y a rien là qui puisse nous étonner : la charité ne peut pas être présente dans une âme sans la grâce sanctifiante, et, d'autre part, la charité inclut la volonté d'adhérer au plan de salut dans sa totalité, et donc aussi aux moyens de salut établis par Dieu qui sont les sacrements de l'Église<sup>19</sup>. Il en va de même du non-baptisé qui, sous l'influence de la grâce, fait un acte de charité et qui par le fait même est justifié, avant même de recevoir le baptême, mais non sans avoir implicitement le vœu du sacrement, c'est-à-dire le désir d'entrer pleinement dans l'organisme de salut établi par Dieu.

Mais voici qu'un nouveau problème se pose. Saint Thomas a enseigné — les historiens sont désormais d'accord sur ce point<sup>20</sup> — que cette contrition parfaite dont nous venons de parler est absolument et toujours nécessaire pour toute justification : « D'après saint Thomas, écrit le P. Flick, personne ne peut effectivement recevoir le pardon de ses péchés, fruit dernier de l'absolution, s'il n'est pas contrit (il s'agit de la contrition parfaite); mais pour cela même, l'absolution, en celui qui la reçoit encore attrit (c'est-à-dire avec la contrition imparfaite), produit non seulement la grâce, mais par cette grâce l'acte de contrition<sup>21</sup>. » Ce que nous avons dit précédemment semble conduire nécessairement à cette conclusion : comment, en effet, détester le

18. Cf. *I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 113, a. 2.

19. On pourrait citer ici de nombreux textes : cf. 3, q. 86, a. 6; *Quodl.*, 4, a. 10, ad 3<sup>m</sup>, etc.

20. Voir les noms cités par P. DE VOOGHT, *La Théologie de la Pénitence*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, 1949, p. 81, notes 2 et 3, et p. 77, note.

21. M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Rome, 1947, p. 179.

péché comme offense de Dieu, au sens que nous avons dit, sans aimer le Dieu qu'offense le péché? Comment détester le mal produit à soi-même et à tous ceux que Dieu aime, sans aimer soi-même et les autres dans la lumière du plan d'amour de Dieu? Ou encore, comment concevoir une justification, c'est-à-dire un retour à l'amitié divine, sans que le pécheur consente à aimer Dieu et à vouloir le bien de Dieu, c'est-à-dire la réalisation de ses desseins d'amour? Si l'on a compris que du côté de l'amour de Dieu, il n'y a pas d'interruption dans l'acte divin, ce ne peut être qu'en nous que se répare l'amitié brisée<sup>22</sup>.

Et pourtant bon nombre de théologiens, depuis Scot<sup>23</sup>, enseignent qu'une contrition imparfaite, sans charité, suffit pour que la réconciliation soit possible, lorsque vient s'y ajouter l'absolution sacramentelle. Cette même opinion théologique est même fréquemment formulée dans nos manuels de catéchisme; on affirme en fait qu'il y a ainsi deux voies de pardon : l'une où la contrition rendue parfaite par la charité, suffit, avec le désir de l'absolution, avant même la réception du sacrement; l'autre où la contrition est de soi insuffisante, mais où l'absolution supplée à cette déficience. A première vue cette opinion théologique semble tellement plus miséricordieuse que l'on comprend son succès; surtout que, depuis le jansénisme, on s'est habitué à considérer la contrition parfaite et l'amour de Dieu comme très difficiles et pratiquement impossibles. Ainsi nombreux sont ceux qui en viennent à dire qu'il suffit d'une contrition qui ait pour motif uniquement la crainte de l'enfer, pour que l'absolution efface les péchés.

Regardons-y de plus près. Avec cette contrition imparfaite, que l'on nomme l'attrition, le pécheur est donc encore en état de péché : il reste attaché à son péché d'intention, et ne se résigne à l'abandonner qu'à cause des peines qui le menacent : c'est la peine que l'on hait et non pas le péché. Tant que ces dispositions demeurent, comment peut-on parler de pardon divin? A moins qu'on ne considère avec les nominalistes que l'état de péché n'est que l'obligation à subir une peine, obligation que Dieu enlèverait par l'absolution comme par un coup de baguette magique; mais dès lors nous voici revenus à l'idée d'une justification purement extérieure du pécheur, sans trans-

22. Cf. P. DE VOOGHT, *A propos de la causalité du sacrement de pénitence*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, 1930, pp. 663 ss.; H. DONDAINE, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1952, pp. 662 ss., et surtout dans *L'attrition suffisante*, Paris, 1943, pp. 50 ss.

23. Cf. V. HEYNCK, *Zum Problem der unvollkommenen Reue auf dem Konzil von Trient*, dans G. SCHREIBER, *Weltkonzil von Trient*, I, Fribourg, 1951, pp. 262 et 271.

formation intérieure de ce dernier, conception qui a précisément été condamnée par le Concile de Trente dans sa Session VI<sup>e</sup>.

De plus, loin d'être miséricordieuse, cette solution est au contraire d'une désolante tristesse. En effet, une fois de plus, elle nous ramène à une conception de la religion chrétienne qui fausse tout le message de l'Évangile; on pourrait être un chrétien vivant dans la grâce de Dieu, sans aimer Dieu comme un fils aime son Père; il suffit de le craindre d'une crainte servile, comme un malfaiteur craint le gendarme et s'abstient du délit pour ne pas encourir la peine, mais tout en regrettant la présence de ce gendarme et en continuant à désirer le délit. Comme nous sommes loin de la liberté des enfants de Dieu si fortement proclamée par saint Paul dans les Épîtres aux Romains et aux Galates! Ainsi que l'écrit saint Thomas, « celui qui évite le mal non pas parce que c'est un mal, mais à cause d'un commandement du Seigneur, n'est pas libre; mais celui qui évite le mal parce que c'est un mal est libre »<sup>24</sup>. Et encore : « Les enfants de Dieu sont conduits par l'Esprit-Saint librement, sous l'impulsion de l'amour, et non point comme des esclaves par la crainte. Il agit comme un esclave celui qui, par la seule crainte de la loi, s'abstient de faire ce qu'il continue à désirer<sup>25</sup>. » Triste miséricorde que celle qui permet de vivre en esclave, alors qu'on est appelé à vivre en fils!

Il ne s'agit pas de nier l'utilité de la contrition imparfaite : le Concile de Trente, contre les réformateurs, a affirmé cette utilité : « La contrition imparfaite, que l'on nomme attrition, du fait qu'elle est engendrée par la considération de la laideur du péché ou par la crainte de l'enfer et des châtiments, si toutefois elle exclut la volonté de pécher et s'accompagne de l'espérance du pardon... est un don de Dieu... et dispose le pénitent à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de Pénitence. » Si l'on compare ce texte définitif avec le projet primitif, on doit toutefois noter que le Concile a expressément refusé de proclamer que cette contrition imparfaite *suffisait* à la constitution du sacrement<sup>26</sup>; de plus, il a rejeté une définition de l'attrition où l'unique motif était la laideur du péché et la crainte servile<sup>27</sup>.

24. SAINT THOMAS, *Commentaire sur la II<sup>e</sup> aux Corinthiens*, chap. 3, lect. 3.

25. *Contr. Gentes.*, IV, cap. 22. — Voir déjà les remarques de SAINT IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 13, 1-4, et l'article *Pentecôte et Loi nouvelle*, dans *La Vie Spirituelle*, mai 1953, pp. 477-479.

26. Voir le projet primitif dans *Dict. de Théol. cath.*, art. *Pénitence*, col. 1095, en parallèle avec le texte approuvé; les mots : « *sufficere ad sacramenti hujus constitutionem* » ont été supprimés.

27. *Ibid.*, col. 1094.

Il demeure que la vue de la laideur du péché et des peines auxquelles il conduit peut être indubitablement un premier pas vers la contrition parfaite; mais il faut arriver à cette dernière et donc s'y disposer de telle sorte que, si l'on n'y est parvenu auparavant, la grâce de l'absolution puisse la produire en nous. Telle était la pensée de saint Thomas, et il semble qu'on perdrait beaucoup à ne pas la suivre.

On y perdrait surtout, une fois de plus, le sens de Dieu. Car si Dieu peut pardonner à qui refuse de l'aimer — il s'agit en effet d'un refus, car ce n'est pas la grâce qui est déficiente — on ne voit vraiment pas pourquoi il ne pardonne pas tout simplement sans exiger aucun effort personnel de pénitence; puisque, dans cette hypothèse, il peut se passer de notre libre consentement à son amour, pourquoi ne se passerait-il pas aussi de l'attrition et de la confession et de la satisfaction? Pourquoi ces cruelles exigences, alors qu'il ne lui coûte rien de pardonner? Ces réflexions, que nous avons entendues mille fois, montrent bien les désastreuses conséquences d'un enseignement erroné; Dieu n'apparaît plus que comme un maître arbitrairement exigeant envers une créature qu'il pourrait sauver sans avoir besoin du libre acquiescement de son amour<sup>28</sup>.

### III. — LA CONFESSION

Le deuxième acte du pénitent, selon le Concile de Trente, est la confession : tous les péchés graves doivent être confessés, et cela par institution du Christ lui-même; la confession des péchés véniels n'est pas obligatoire, mais bonne et utile.

On ne s'arrêtera pas ici à toutes les questions historiques ou théologiques concernant ce sujet, mais uniquement à quelques considérations qui semblent avoir, dans l'état actuel de la discipline ecclésiastique, une certaine importance pastorale.

Il faut d'abord affirmer clairement, en vertu de ce qui a été dit précédemment, que la confession est imposée par Dieu et

28. Ceci vaut surtout évidemment sur le plan pastoral : ce qui importe c'est de parler du péché et de Dieu de telle manière qu'on encourage toujours plus les chrétiens à détester le mal du péché et à aimer Dieu tel qu'il se manifeste dans son plan d'amour... Quant au pénitent, il faut plutôt le dissuader de se demander anxieusement s'il a la contrition suffisante; ce serait encore chercher *en soi-même* une certitude, alors que notre certitude n'est qu'en Dieu : certitude que Dieu nous aime, qu'il est l'Amour miséricordieux, qu'il nous attend. Comme le dit le P. A.-M. Henry, « il y a mieux à faire que de nous demander si nous aimons vraiment, c'est d'aimer tout de bon » (dans *Pénitence et pénitences*, Bruxelles-Bruges, 1953, p. 158).

par l'Église pour le bien du pénitent. Mais est-il possible de manifester de façon plus précise quels en sont les avantages ? On ne peut le faire, semble-t-il, qu'en remontant à l'institution de l'Église elle-même et des sacrements : si l'on sait par la foi que les grâces de pardon nous viennent du Christ par l'Église, il est facile de comprendre que l'on doive s'adresser à cette dernière pour recevoir ce pardon, ce qui implique au moins une confession générale de son état de pécheur devant le représentant de l'Église<sup>29</sup>. De plus, si l'on se rappelle que le péché fait du tort non seulement au pécheur lui-même, mais à toute l'Église, et que le péché grave sépare non seulement de Dieu, mais de la communion ecclésiale, il est évident qu'une démarche auprès de l'Église s'impose pour en recevoir le pardon; démarche extérieure et sensible comme l'est l'Église elle-même<sup>30</sup>. Sans ce désir de revenir à l'Église et de se soumettre à son pouvoir, il ne saurait y avoir de véritable contrition<sup>31</sup>. On comprend ainsi l'insistance des Pères de l'Église dès saint Ignace d'Antioche : « Dieu pardonne toujours à ceux qui se repentent, pourvu que leur repentir les ramène à l'union à Dieu et à la communion avec l'évêque<sup>32</sup>. » Selon saint Ambroise, le péché contre le Saint-Esprit consiste précisément dans le refus de demander le pardon à l'Église véritable<sup>33</sup>.

Ainsi, dès que l'on a compris que l'incarnation et son prolongement dans l'Église visible sont des bienfaits de Dieu, on comprendra aussi que la confession soit un bien pour nous, et que ce soit le moyen nécessaire, dans l'économie actuelle, pour nous réconcilier avec Dieu : s'avouer pécheur, non seulement devant Dieu mais aussi devant l'Église, c'est déjà une réparation du mal que l'on a commis, un acte d'humilité opposé à l'orgueil qui est à la racine de tout péché grave, une reconnaissance de notre misère qui ouvre notre âme à la générosité de Dieu et à l'aide miséricordieuse des prières et des sacrements de l'Église. Ici encore il faut se rappeler que, du côté de Dieu et de l'Église, le don de la grâce ne fait jamais défaut; mais c'est nous qui ne sommes pas toujours dans les dispositions requises pour la recevoir; aucun acte ne peut nous ouvrir davantage à la réception de la grâce du pardon que l'humble aveu de notre misère, de

29. Cf. *Contr. Gent.*, IV, cap. 72.

30. « Par les sacrements l'homme doit se réconcilier non seulement avec Dieu mais avec l'Église. » *In IV*, d. 17, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 3<sup>m</sup>.

31. « Il ne peut y avoir de vraie contrition, si vive que soit la douleur du péché commis, sans l'intention de se soumettre aux clés de l'Église. » *Quodl.*, 4, a. 10, ad 3<sup>m</sup>.

32. *Philad.*, VIII, 1.

33. *De Paenitentia*, lib. II, cap. 4 (P. L., 16, 503-504).

notre indignité : confesser qu'on est un pécheur, c'est aussi confesser la miséricorde infinie de Dieu, ainsi que l'a si bien montré le P. Lefèvre.

Si ceci est suffisamment clair tant que l'on s'en tient à exiger une confession générale de notre condition de pécheur, le problème est différent dès qu'il s'agit de la confession détaillée des péchés, « dans leur espèce et leur détail », comme l'impose le Concile de Trente. Comment faire comprendre cette prescription aux fidèles ?

Il ne semble pas qu'on puisse affirmer que la confession détaillée soit essentielle au sacrement. Sans parler de cas très nombreux d'absolutions générales qu'on peut découvrir dans l'histoire, surtout au 11<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>, on se rappellera que, de nos jours encore, dans certaines circonstances particulières, en cas de guerre par exemple, ou dans le cas d'un mourant qui manifeste des signes de repentir sans pouvoir faire une confession détaillée, on peut administrer le sacrement de pénitence sans exiger cette dernière<sup>35</sup>.

Le Concile de Trente cependant déduit la nécessité de la confession détaillée de la nature même du sacrement, qui est un acte judiciaire : « Il est manifeste que les prêtres ne sauraient exercer un jugement sans en connaître l'objet, ni garder l'équité dans l'imposition des peines, si les pénitents ne déclaraient leurs péchés qu'en général et non dans leur espèce et détail. » Il faut bien comprendre ces lignes du Concile; si, comme le rappelle le Droit Canon, le prêtre qui entend la confession est juge, il ne l'est certes pas de la même manière que le sont de nos jours les juges civils : ces derniers n'ont, lorsqu'ils ont reconnu un coupable, que le pouvoir de le condamner à la peine prévue par le droit, et ils n'ont aucunement le pouvoir de le gracier, de lui pardonner. Or, c'est exactement le contraire qui a lieu dans le sacrement : d'une part, c'est le pécheur lui-même qui se connaît coupable et qui s'accuse; d'autre part, le prêtre n'a aucun pouvoir pour condamner le coupable repentant, mais uniquement le pouvoir de l'absoudre, s'il paraît sincèrement repentant.

Il est vrai qu'on pourrait être tenté d'interpréter dans un sens différent les paroles du Christ donnant à ses apôtres le pouvoir de lier et de délier, de remettre et de retenir, ce qui semblerait indiquer un double pouvoir, non seulement celui de pardonner, mais aussi celui de condamner. Or, les exégètes ne sont pas du

34. Cf. P. ANCIAUX, dans *Pénitence et pénitences*, Bruxelles-Bruges, 1953, pp. 112 ss.

35. Voir d'autres cas prévus par A. VERMEERSCH, *Theol. Moral.*, t. III, 2<sup>e</sup> éd., 1927, pp. 499-502.

tout favorables à cette interprétation; plusieurs études récentes ont montré que ces formules comportant l'opposition de deux contraires, ne signifient en réalité que la totalité : dans le cas présent, les formules *lier-délier* et *remettre-retenir* expriment que les apôtres reçoivent la totalité des pouvoirs nécessaires pour introduire les hommes dans le Royaume de Dieu, c'est-à-dire pour remettre les péchés; mais, en fait, aucun pouvoir ne leur est accordé pour maintenir l'homme en état de péché, ou pour le vouer à la perdition<sup>36</sup>.

Ainsi, comme nous en avertit le Catéchisme du Concile de Trente<sup>37</sup>, le jugement dont il s'agit dans le sacrement de Pénitence est très différent de celui qui a place dans les procès ordinaires, où l'on cherche à condamner et à punir le coupable, et non pas à l'absoudre de ses fautes et à lui pardonner ses errements : « Ce qui est de la plus haute importance, continue le Catéchisme, c'est d'enseigner que ce sacrement a été institué uniquement pour notre salut par la bonté et la miséricorde infinie du Sauveur. »

S'il y a donc un jugement prononcé par le prêtre, il faut le comparer beaucoup plus au jugement du médecin sur le malade qui se présente à lui, qu'à celui du juge qui dénonce et punit le coupable. La véritable pensée du Concile de Trente doit d'ailleurs s'interpréter en fonction de l'erreur qu'il veut condamner et qui est rappelée au chapitre VI et dans le can. 9 : « L'absolution n'est pas seulement un simple ministère consistant à déclarer que les péchés sont remis ou à annoncer l'Évangile. » Le rôle du prêtre n'est pas seulement de constater ou de déclarer une rémission des péchés; c'est par lui, par son intervention, comme par celle d'un médecin, que la maladie du péché est guérie. Cette comparaison entre le jugement du médecin et celui du prêtre est tout à fait traditionnelle, et le Catéchisme du Concile de Trente cite lui-même dans ce sens plusieurs témoignages patristiques où la confession est comparée à l'action du malade qui découvre ses plaies pour que le médecin puisse reconnaître la maladie et prescrire les remèdes nécessaires<sup>38</sup>; la comparai-

36. Cf. G. LAMBERT, *Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*, dans *Vivre et Penser*, 3<sup>e</sup> série, 1943-1944, pp. 91-103; P. BOCACCIO, *I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico*, dans *Biblica*, 1952, pp. 173-190. Il est vrai que le confesseur peut et doit parfois refuser l'absolution; mais c'est précisément lorsque le pécheur n'est pas disposé à recevoir le pardon. Dès lors qu'il est vraiment repent, le pardon lui est toujours assuré : il n'y a pas de péché irrémissible.

37. *Pars II, De Paenitentia*, cap. 52.

38. *Ibid.*, cap. 52 et 61.

son est déjà chez saint Cyprien<sup>39</sup>, et on la retrouve chez les plus grands écrivains qui ont parlé du ministère pastoral, Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Pacien de Barcelone<sup>40</sup>, etc. C'est sur cet aspect du rôle du prêtre que s'appuie de préférence saint Thomas pour démontrer la nécessité de la confession détaillée, lorsque celle-ci est possible : il y va du bien du pénitent, car c'est seulement ainsi que le confesseur pourra se rendre compte de son état et lui prescrire les remèdes appropriés<sup>41</sup>.

Ainsi, outre les avantages que peut avoir du point de vue de l'ascèse, de l'humilité, de la réparation du péché, toute confession même faite à un laïc<sup>42</sup>, la confession sacramentelle détaillée rend possible l'action médicinale de celui qui représente le Christ. Qu'on ne considère donc pas le prêtre comme un simple distributeur d'absolutions : il est médecin, il doit donner des conseils appropriés, appliquer les remèdes qui sont les peines satisfactoires dont nous allons bientôt parler. Dans le choix de ces peines, affirme saint Thomas, le prêtre est « con-

39. *De lapsis*, cap. 14.

40. CHRYSOSTOME, *De Sacerdotio*, lib. II, cap. 2-3; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours apologétique sur sa fuite*, cap. 23-24; PACIEN, *Paraen. ad paenitentiam*, 9 (P. L., 13, 1086 cd). La comparaison est reprise par le Concile de Trente (D. B. 899) citant saint JÉRÔME, *Comment. sur l'Eccles.*, 10, 11 (P. L., 23, 1096).

41. *In IV*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 1; q. 3, a. 4, sol. 2, etc. — Nous ne voulons pas dire cependant que le rôle du prêtre ne doive pas être considéré comme un rôle de juge. Mais de quel juge? Lorsque le canon 888 affirme que le confesseur est à la fois un juge et un médecin, il suit la terminologie traditionnelle qui est suivie aussi par le Concile de Trente. Mais notre conception actuelle du juge, depuis surtout que le pouvoir judiciaire a été séparé presque partout des autres pouvoirs gouvernementaux, ne répond pas pleinement à toute l'amplitude que pouvait avoir jadis ce terme. Un roi qui *graciat* un de ses sujets repentants était un juge. C'est dans cette ligne, semble-t-il, ainsi que l'ont montré un certain nombre d'études récentes, que l'on doit comprendre le rôle de juge du confesseur. Or, un juge subalterne ne peut que punir un coupable et non pas le gracier. Il s'agit donc ici d'une prérogative de juge *souverain*, comme on peut encore la rencontrer chez les chefs d'État de nos jours (le président de la République peut gracier les condamnés à mort...). Cf. P. CHARLES, *Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence*, dans *Nouvelle Revue théol.*, mai 1953, pp. 462 ss.; K. MÖRS DORF, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung*, dans *Trierer Theol. Zeitschrift*, 1948, pp. 335-348 (voir les remarques de J. TERNUS dans *Zeit. f. K. Th.*, 1949, 214-230).

42. Ces avantages ont été souvent signalés, surtout dans l'Église orientale et au sein de la vie monastique : cf. FR. GILLMANN, *Zur Frage der Laienbeicht*, dans *Der Katholik*, 1909, 6, pp. 435-451; 1910, 4, pp. 318-319; A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le 8<sup>e</sup> siècle jusqu'au 14<sup>e</sup> siècle*, Bruges-Paris, 1926; J. HÖRMANN, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, Donauwörth, 1923; Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, pp. 301 ss.

duit et guidé par un instinct divin »<sup>43</sup>. N'avons-nous pas un peu perdu le sens de ce rôle du confesseur ?

Ajoutons, sans pouvoir nous y arrêter, que la confession détaillée a déjà par elle-même un caractère satisfactoire : l'aveu, par ce qu'il comporte d'humiliant et de pénible à notre orgueil, est déjà une réparation du désordre commis par le péché, désordre qui comporte toujours une exaltation de notre moi orgueilleux. On a constaté que la diffusion de la confession détaillée en Occident, vers le début du 9<sup>e</sup> siècle, coïncide avec la diminution des lourdes peines imposées par les pénitentiels : c'est un signe intéressant, car il manifeste que l'aveu détaillé est considéré comme comportant par lui-même un caractère satisfactoire.

Ce serait le moment de montrer, à la lumière de ce qui précède, quelles sont les qualités d'une bonne confession. Le Catéchisme du Concile de Trente insiste sur la clarté, la simplicité, la sincérité<sup>44</sup>; c'est à un médecin que l'on parle, et à un médecin qui représente l'infinie miséricorde du médecin divin : on a donc tout avantage à être très franc, aussi clair que possible. Il ne s'agit pas d'ailleurs, de vouloir à tout prix énumérer matériellement, avec l'exactitude d'un comptable, toutes les fautes passées : qu'on dise simplement ce qui actuellement nous apparaît comme ayant plus ou moins gravement compromis notre vie d'enfants de Dieu et de l'Église, tout ce qui nous a éloignés de la charité « qui résume toute la loi ».

Mais ce qui importe plus que tout, c'est que la confession se fasse dans un esprit d'humilité, de regret, dans la conscience du tort qu'on a fait au plan de Dieu, à toute l'Église, dans le désir sincère de reprendre sa place dans l'Église comme un membre capable de remplir sa fonction dans l'œuvre commune de salut, dans la volonté aussi de réparer le mal que l'on a commis. Cette dernière disposition nous conduit à parler du dernier des actes du pénitent : la satisfaction.

#### IV. — LA SATISFACTION

C'est, peut-être, au sujet de la satisfaction que la conception légaliste du péché répandue par le nominalisme a eu le plus d'influence sur la théologie : l'état de péché étant considéré avant tout comme l'obligation à subir une peine (avant d'être un désordre ontologique), le problème se posera en ces termes :

43. *In IV*, d. 18, q. 1, a. 3, sol. 4.

44. *Pars. II, De Paenitentia*, cap. 67.

avec le pardon du péché, et donc de la peine éternelle, toute la peine due au péché est-elle intégralement remise ? Puisque nous savons par ailleurs que le purgatoire existe, et donc qu'il demeure parfois une peine temporelle à subir, on en cherchera l'explication, non pas dans une conséquence du péché lui-même, mais dans une exigence de la justice divine. Il est curieux de constater que le Concile de Trente, dans le chapitre sur la satisfaction, ne propose toutefois cette explication théologique que comme probable : « Le caractère même de la justice divine *semble* exiger » que ceux qui pèchent après le baptême et sont réconciliés par le sacrement de Pénitence, reçoivent une peine temporelle à supporter...

Cette façon d'exprimer la nécessité de la satisfaction a, sans doute, un sens pleinement valable, mais il faut reconnaître qu'elle n'est pas sans un certain danger : on y parle, en effet, de Dieu, une fois de plus, non comme d'un Père qui veut le bien de ses enfants, mais comme d'un justicier qui exige des comptes en règle et des réparations adéquates, et cela pour se conformer à un ordre de justice auquel lui-même semblerait devoir se soumettre. Ainsi dans la parabole, les ouvriers de la première heure reprochent au père de famille de traiter les ouvriers de la onzième heure comme eux-mêmes, et le fils aîné reproche à son père d'avoir accueilli le prodigue avec la plus totale miséricorde.

Or, si étonnant que cela puisse parfois être pour notre courte vue, c'est quand il pardonne, quand il s'incarne et meurt pour les pécheurs, que Dieu est juste, car, en agissant ainsi, comme aime à le répéter saint Thomas après saint Anselme<sup>45</sup>, il agit conformément à sa nature qui est d'être l'amour infiniment miséricordieux : être juste, pour Dieu, qui ne doit rien à ses créatures, c'est être fidèle à ses promesses et à ses miséricordes<sup>46</sup>... S'il exige donc du pécheur, même après que celui-ci a retrouvé la grâce, une satisfaction pour les péchés passés, c'est encore par amour pour l'homme. Des expressions comme « apaiser Dieu », ou « donner satisfaction à Dieu »<sup>47</sup> ne signifient donc

45. Saint ANSELME, *Proslogion*, cap. 10 (P. L., 158, 233 cd). Saint Thomas le cite parfois assez librement : *Cum parcis peccatoribus, justus es, decet enim te...*; cf. *De Verit.*, q. 28, a. 1, ad 8<sup>m</sup>; I, d. 15, q. 1, a. 3, sol. 4; I, q. 21, a. 1, ad 3<sup>m</sup>.

46. Cf. Saint THOMAS, *In Rom.*, 1, 17, lect. 1; *In Rom.*, 3, 25-26, lect. 3, fin; *Verit.*, q. 28, a. 1, c. et ad 2<sup>m</sup>; I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 113, a. 1; *Contr. Gent.*, III, cap. 144. On remarquera que les premiers textes sont de la fin de la vie de saint Thomas. Pour le sens du mot *justice* de Dieu dans la Bible, cf. S. LYONNET, *De justitia Dei in Epistola ad Romanos*, dans *Verbum Domini*, XXV (1947), p. 258.

47. Ces expressions apparaîtront très tôt dans le vocabulaire péni-

aucunement que Dieu, de son côté, mette des conditions préalables au don de son amour : ce sont des métaphores qui ne doivent pas nous voiler l'infinie miséricorde du Seigneur.

Mais, dans ce cas, pourquoi la satisfaction exigée par l'Église ? Comme pour les autres actes du pénitent, c'est encore la nature du péché qui peut nous mettre sur la voie d'une explication. Le péché, en effet, non seulement nous prive de la grâce divine, mais, il produit en nous, et par contrecoup dans tout le Corps du Christ dont nous faisons partie, un désordre profond : en nous, un développement des vices contraires aux vertus chrétiennes; dans l'Église un retard à l'épanouissement de la charité, par la suppression des actes par lesquels nous aurions dû favoriser cet épanouissement (cela vaut même, toutes proportions gardées, du péché véniel), parfois par le scandale. Lorsque par l'absolution on a retrouvé la grâce, ces effets du péché ne sont pas réparés par le fait même : mauvaises habitudes, ravages éventuellement causés par le scandale, retards apportés par notre faute à l'œuvre commune du salut du monde, etc.

Dès lors, pour peu que la contrition soit véritable et qu'on accepte sincèrement d'entrer dans le plan d'amour de Dieu, il est manifeste que l'on voudra aussi porter remède à ces « restes du péché » dont parle le Concile de Trente. Il y a là une exigence de cette vie de charité en laquelle on est réintroduit par le pardon divin. Aimer, en effet, c'est vouloir le bien de celui qu'on aime; comment aimer Dieu et nos frères sans vouloir sincèrement la réalisation du plan de salut, et, si l'on a par sa faute mis obstacle à cette réalisation, sans vouloir compenser et réparer le tort ainsi produit ? Or, c'est cela satisfaire, et c'est encore une exigence de la contrition informée par la charité, une exigence d'amour.

Puisqu'il s'agit de réparer les torts commis par le péché, il faudra donc faire des actes contraires à ce péché, et ces actes auront toujours un certain caractère douloureux. Le P. Hugueny a bien exprimé cette nécessité :

« Le pécheur, en péchant, n'enlève rien à Dieu lui-même, mais il diminue la gloire extérieure de Dieu, l'épanouissement du bien divin dans son âme et dans les âmes de ses frères, par la privation de charité qui est la conséquence du péché mortel, ou par la suppression des actes de charité qui est le premier effet du péché véniel. Tout péché est une augmentation désordonnée de notre joie égoïste, de notre vie naturelle et inférieure,

tentiel : cf. saint CYPRIEN, *De lapsis*, cap. 35 (apaiser Dieu); FIRMILLIEN DE CÉSARÉE, *Epist.* 75, n. 4 (parmi les œuvres de Cyprien : donner satisfaction à Dieu).

aux dépens de la vie surnaturelle de charité. La contrepartie, et par conséquent la juste réparation de ce désordre se trouvera dans des pratiques pénales, acceptées par amour, qui diminueront la joie de la vie inférieure du pénitent au profit du progrès de la charité, grâce à l'effort de volonté amoureuse que devra faire le pénitent pour accepter de bon cœur ou pour s'imposer librement ces peines satisfactoires. C'est ainsi que se rétablit l'égalité, du côté de la somme de joie naturelle qui convient au pécheur et à laquelle le péché avait ajouté un excédent qui doit être retiré, et du côté de la somme de bien divin auquel ce pécheur n'avait pas fourni son appoint et dont la déficience doit être réparée par l'acte de charité de l'œuvre satisfactoire<sup>48</sup>. »

Ainsi la volonté de satisfaire est forcément contenue dans toute contrition véritable. On comprend dès lors que le confesseur puisse et doive exiger que le pénitent soit disposé à cette œuvre de satisfaction : il y va du bien du pécheur lui-même qui, s'il n'a pas cette disposition, n'a pas encore une véritable contrition, puisqu'il se refuse encore à vivre une véritable vie de charité. Il y va aussi du bien de toute l'Église, où le pécheur va rentrer, et où il doit redevenir un membre vivant, soucieux du bien de l'ensemble, et donc d'abord de réparer ses propres torts. Un confesseur qui n'exigerait pas cette attitude ne ferait pas son devoir : comme l'écrit saint Cyprien, un médecin qui n'ouvre pas la plaie, mais se contente de la recouvrir d'un pansement pour éviter de faire souffrir le patient, est un mauvais médecin; il en est de même de celui qui réconcilie les pénitents sans exiger la pénitence<sup>49</sup>.

C'est pourquoi l'Église, par le prêtre, impose une satisfaction (ce que nous appelons une *pénitence*). Il est vrai que les petites pratiques auxquelles habituellement se réduit désormais cette satisfaction sacramentelle, semblent bien disproportionnées avec le mal commis. Mais il faut se rappeler, d'une part, que l'aveu des fautes, tel qu'il est désormais exigé par l'Église, a déjà un caractère satisfactoire<sup>50</sup>; d'autre part, en revenant à l'Église, le pécheur sincèrement contrit s'engage à participer à la vie ecclésiale, avec tout ce que celle-ci comporte d'exigences pénitentielles; l'acceptation de la « pénitence » imposée est un signe de cet engagement, et il ne faudrait pas oublier d'en rappeler le vrai sens<sup>51</sup>. Ici encore le prêtre agira comme un prudent méde-

48. *La Pénitence*, II (Som. Théol., éd. de la *Revue des Jeunes*), 1931, p. 417.

49. SAINT CYPRIEN, *De lapsis*, cap. 14.

50. Cf. P. ANCIAUX, *Le sacrement de la pénitence*, Louvain-Paris, 1957, pp. 25 et 49.

51. Le ferme propos impliqué dans toute contrition exige évidemment cette disposition : toute l'Église est pénitente, ici-bas,

cin, proportionnant les remèdes aux besoins et aux forces du malade. Mais il est indispensable que celui-ci soit docile : « Je m'adresse maintenant, écrit saint Pacien de Barcelone, à ceux qui, déclarant vouloir faire pénitence, confessent leurs blessures, ce qui est bien et sage; mais ils ne savent ni ce qu'est la pénitence, ni ce qu'est le traitement des blessures, et sont semblables à ceux qui découvrent leurs plaies et leurs tumeurs, se confient aux médecins présents, mais, instruits des remèdes qu'ils doivent imposer, négligent de le faire, et, sachant les potions à prendre, se laissent vaincre par le dégoût<sup>52</sup>. »

Le pénitent sincèrement contrit et qui aura compris le sens de la satisfaction exigée, pourra d'ailleurs toujours s'imposer librement, dans le désir de réparer les torts qu'il a commis, d'autres pénitences conseillées par l'Église : le désir de collaborer à la croissance du Corps du Christ lui inspirera de participer aussi, par amour et en union avec la Passion du Christ, à la réparation non seulement de ses propres péchés, mais encore à celle des péchés de tous les hommes : c'est, en effet, toute l'Église qui doit, à l'exemple de son Maître, prier et faire pénitence pour les pécheurs, pour tous les péchés du monde. Le pécheur réconcilié, qui a lui-même bénéficié de cette aide de toute la communauté chrétienne, devra s'unir à son tour à cette œuvre commune de pénitence et de satisfaction<sup>53</sup>.

Enfin l'Église pourra reconnaître officiellement la valeur de certains actes de pénitence, de certaines prières ou œuvres de miséricorde, lorsqu'on les accomplit par amour et avec le désir de réparer le mal du péché; elle peut authentifier le caractère pénitentiel de ces actes, les approuver et les conseiller, comme elle contrôlait dans les premiers siècles les pratiques de la pénitence publique. Accomplis dans un esprit de foi et de docilité à l'Église, ces actes sont une occasion pour le chrétien de réaffirmer son union à la Passion du Christ dont l'Église continue l'œuvre ici-bas; par là même qu'ils comportent une attitude de confiance filiale dans les directives des pasteurs de l'Église, et donc un rejet de notre suffisance orgueilleuse, leur accomplissement, selon la mesure de notre charité, réparent les « restes du péché » mieux qu'une pénitence que nous nous serions imposée

52. *Paraenesis ad paenitentiam*, 9 (P. L., 13, 1086 cd).

53. On sait combien l'Église a toujours insisté sur cette nécessité pour toute la communauté chrétienne de faire pénitence pour les pécheurs; cf. *I Clem.*, II, 4-6 : « Vous pleuriez sur les péchés du prochain, vous estimiez que ses manquements étaient les vôtres »; *Lettre de Polycarpe*, XI, 4; TERTULLIEN, *De Paenitentia*, X, 5-6; *De Pudicitia*, XII, 7; *Didascalie*, II, 18, 7 (éd. Funk); II, 41, 2; saint AMBROISE, *De Paenitentia*, lib. I, cap. 15, 80 et 81 (P. L., 16, 490 c), etc.

selon notre propre jugement. Tel est le sens premier de ce que nous appelons les « indulgences ». Celles-ci, selon l'expression reçue, donnent rémission de la peine temporelle due au péché : or la peine n'est due que parce que demeure habituellement, même après l'absolution, un désordre causé par le péché, désordre que la peine a pour but de réparer. Il est clair qu'une pénitence volontairement acceptée et, d'autre part, contrôlée et authentiquée par l'Église, répare ce désordre (et donc supprime l'obligation à la peine), puisqu'elle nous unit plus étroitement à l'œuvre de salut qui s'accomplit dans l'Église, et nous fait participer activement à l'édification du Corps du Christ<sup>54</sup>.

J. LÉCUYER, C.S.Sp.

54. Ces indications sur les indulgences sont évidemment beaucoup trop brèves, et il ne nous est pas possible de nous étendre ici plus longuement sur cet important sujet. On pourra consulter les études de K. RAHNER (*Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, dans *Schriften zur Theologie*, II, 3<sup>e</sup> éd., Einsiedeln, 1958, pp. 185-210; *Ueber den Ablass*, dans *Stimmen der Zeit*, 1955, pp. 343-355) et de P. ANCIAUX (*Le Sacrement de la Pénitence*, Louvain-Paris, 1957, pp. 157-165).