

## LE SACERDOCE DU CHRIST, LA RÉMISSION DES PÉCHÉS ET LA CONFESSION FRÉQUENTE

L'EXPOSÉ que voici est un essai de synthèse et de mise en place. Notre théologie et notre pastorale de la pénitence sont souvent étriquées et boiteuses parce que nous considérons ce sacrement comme un monde à part, obéissant à ses lois propres. Le Traité de la Pénitence a souvent pris des dimensions énormes et manque trop souvent de références au reste de la théologie. On le considère comme appartenant nécessairement à la théologie morale — et parfois la plus légaliste ou la plus casuistique —, et l'on ignore pratiquement ses liens organiques avec le dogme — disons plutôt avec l'économie du salut —, et avec le reste de la doctrine sacramentaire.

Je voudrais, au contraire, replacer le sacrement de pénitence dans son contexte du dessein de Dieu et montrer ses relations avec l'eucharistie et le baptême. Cela nous permettra d'autant mieux de dégager ce que ce sacrement a de spécifique et d'irremplaçable. L'exposé se développera en quatre parties : 1° le sacerdoce du Christ dans l'économie du salut; 2° la primauté de l'eucharistie; 3° le baptême, sacrement de la pénitence; 4° la place du sacrement de pénitence proprement dit dans cet ensemble, ce qui nous aidera à résoudre une question, dont l'importance pastorale ne peut nous échapper : l'utilité de la confession fréquente.

### I. — LE SACERDOCE DU CHRIST DANS L'ÉCONOMIE DU SALUT

La notion qui peut nous permettre d'unifier tous les sacrements est évidemment celle du sacerdoce du Christ. En elle-même elle est fondamentale, car elle découle immédiatement de l'union hypostatique. Le Christ est prêtre parfait, c'est-à-dire parfait trait d'union entre l'homme et Dieu, parce qu'il est en lui-même, dans sa personne, vrai homme et vrai Dieu.

Et d'autre part c'est la notion de sacerdoce qui exprime le mieux sa mission, la raison de la venue du Verbe parmi les hommes. Le prêtre se définit par rapport au péché : « Tout grand prêtre est établi en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir des sacrifices pour le péché » (Héb., 5, 1). Or, le Christ « est descendu du ciel pour nous et notre salut ». Dès avant sa naissance, on lui donne le nom de Jésus parce qu'il vient sauver les hommes de leurs péchés.

Mais si l'on veut que l'Incarnation du Christ ait eu pour but suprême de couronner toute la création en lui donnant son Premier-Né et son Roi, la notion de sacerdoce correspond aussi à cette exigence. Car le prêtre n'est pas seulement celui qui réconcilie, c'est celui qui rend grâces, c'est celui qui prêche les grandeurs de Dieu, c'est celui qui unifie et sanctifie le peuple de Dieu. Ainsi le Christ est beaucoup plus qu'un rédempteur — ou du moins beaucoup plus que ce mot signifie immédiatement : il est aussi celui qui permet aux rachetés d'avoir accès au Père, il est leur Chef, à la fois la tête du Corps, qui lui communique sa vie divine, et le Guide, le Pasteur qui conduit ses brebis à la droite du Père.

Le sacerdoce s'exerce avant tout dans le sacrifice. Le sacerdoce du Christ s'exerce avant tout à la Croix. Celle-ci a donc une double fin. Elle est rédemptrice, elle expie et elle rachète. Mais en même temps elle rassemble les enfants de Dieu dispersés, elle crée un peuple nouveau, elle est un acte de louange au Père, restaurant son honneur lésé par le péché. Sur la Croix, Jésus entonne le psaume 21, *Eli, Eli lamma sabachtani*, plainte du serviteur souffrant, mais qui s'achève en eucharistie :

C'est toi ma louange dans la grande assemblée,  
j'accomplirai mes vœux devant ceux qui te craignent.  
Les pauvres mangeront et seront rassasiés.  
Ils loueront Yahvé, ceux qui le cherchent !

La Croix est le sacrifice parfait que préfiguraient tous les sacrifices de l'Ancienne Loi, si bien qu'on y retrouve, réalisées, toutes leurs finalités diverses : elle est le vrai sacrifice de l'Agneau qui délivre le peuple, le vrai sacrifice de l'expiation, le vrai sacrifice pour le péché — mais elle est en même temps le vrai sacrifice d'action de grâces, les vraies prémices, le véritable holocauste et le vrai sacrifice de l'Agneau qui engendre le nouveau peuple de Dieu.

Et puisque tous les sacrements transmettent une vertu dérivée de la Croix, comme le suggèrent l'eau et le sang jaillis du cœur ouvert, tous les sacrements possèdent cette double fonction : ils sont à la fois remède pour le péché en communiquant la grâce,

et signes de culte, éléments de confession à la gloire de Dieu. Ils sont aussi des signes de l'Église, non seulement parce qu'ils expriment l'Église, et permettent de la reconnaître, mais aussi parce que, signes efficaces, ils édifient l'Église et la font grandir dans l'unité.

Le sacerdoce du Christ a été traduit sacramentellement, institué (je veux dire passé à l'état d'institution) et transmis aux hommes avec l'eucharistie. L'eucharistie est cultuelle, comme son nom l'indique : elle se célèbre dans l'action de grâces, elle célèbre l'action de grâces. Et en même temps elle est rédemptrice : le sang de ce calice « est répandu pour la rémission des péchés, au profit d'un grand nombre ». En donnant à ses Apôtres le commandement et le pouvoir de célébrer l'eucharistie, le Christ les ordonne en même temps à remettre les péchés, ce qui est un pouvoir absolument essentiel au sacerdoce chrétien. Cependant, il leur donne ce pouvoir plus spécialement après la résurrection. D'abord parce que ce pouvoir est étroitement lié avec le mystère pascal alors accompli. Mais surtout parce que Jésus rattache ce pouvoir de remettre les péchés au Saint-Esprit, qui ne pouvait être donné tant que lui-même n'avait pas été glorifié (Jn, 7, 39).

C'est après la résurrection également que Jésus donne l'ordre de baptiser, bien que le pouvoir de baptiser, ou plutôt l'efficacité du baptême, se rattache à la Croix. Et d'ailleurs il est probable, c'est du moins l'opinion commune, que les Apôtres n'ont exercé leur sacerdoce et n'ont célébré aucun sacrement avant la Pentecôte.

## II. — PRIMAUTÉ DE L'EUCCHARISTIE

L'eucharistie est le plus grand de tous les sacrements, le sacrement par excellence parce qu'elle est le sacrement du sacrifice du Christ, c'est-à-dire de l'acte primordial où s'exerce tout son sacerdoce. Elle représente et contient tout le sacrifice du Christ, elle en possède donc toute la valeur expiatoire : elle rachète les fautes, — et satisfaitoire : elle répare le désastre créé par la faute et acquitte la peine due au péché. Elle a pour but et pour effet la rémission des péchés, comme le signale la formule consécra-toire du calice. Le Concile de Trente a insisté sur cet aspect rédempteur du sacrifice de la messe : « Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, et non (un sacrifice) propitiatoire; ou qu'il profite seulement à celui qui communie; et qu'il ne doit pas

être offert pour les vivants et les défunts, pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités, qu'il soit anathème » (Denz., 950). Et dans le chapitre II de sa 22<sup>e</sup> session, il exprime la doctrine sur ce point de façon plus positive : « Apaisé par cette oblation, le Seigneur accordant la grâce et le don de la pénitence, remet les crimes et les péchés même énormes » (Denz., 940).

Avouons que ces textes bousculent un peu nos simplifications habituelles. Nous ne songeons certes pas, avec les protestants, à ne voir dans la messe qu'une simple commémoration, qui ne pourrait rien ajouter au sacrifice de la Croix. Nous croyons que la messe est un sacrifice véritable, quoique relatif, représentant et appliquant la Croix. Mais, en affirmant avec le Concile de Trente l'efficacité propitiatoire de la messe, nous sommes tentés de nous demander si le sacrement de pénitence ne fait pas double emploi avec l'eucharistie puisqu'on nous affirme que celle-ci remet « les péchés même énormes ».

Pour y voir clair, il faut recourir à une distinction souvent mal employée, mais qui ici — et je serais tenté de dire ici seulement — est appliquée avec justesse : la distinction entre sacrifice et sacrement. Même ici pourtant, cette distinction est difficile à manier. Car l'eucharistie tout entière est sacramentelle, tout entière elle est un des sept sacrements. Quand même nous la considérons sous son aspect de sacrifice, c'est encore un sacrifice sacramentel.

Cela dit, nous pouvons distinguer en elle le sacrifice — c'est-à-dire la messe —, et le sacrement, c'est-à-dire la communion. Comme sacrifice elle est célébrée, elle est offerte. Comme communion, elle est reçue, elle est mangée.

Comme sacrifice, elle est offerte pour l'Église entière. Pour ceux qui sont là, mais aussi pour ceux qui sont ailleurs. Pour ceux qui y pensent et pour ceux qui n'y pensent pas. Pour ceux qui sont en état de grâce, et qui pourraient communier; mais aussi pour les pécheurs, qui ne peuvent pas communier. C'est pourquoi le pécheur qui ne peut pas communier n'est pas dispensé d'assister à la messe, et même d'y participer extérieurement par le chant, les réponses, les attitudes. Comme sacrifice, il faut même dire que la messe est offerte pour les païens. Car si elle est offerte pour l'Église, c'est pour que l'Église s'accroisse dans l'unité, et par conséquent pour que les païens entrent dans l'Église. D'ailleurs, comme sacrifice, la messe est le signe du sacrifice de la Croix, où Jésus a versé son sang pour tous les hommes. Il le fallait bien puisque l'Église est formée des hommes rachetés, et que les hommes ne sont rachetés que par le sang de la Croix. Sans doute aujourd'hui l'Église existe. C'est pour-

quoi, à la différence du sacrifice de la Croix, offert par le Christ seul, la messe est offerte *par* l'Église. Mais comme le sacrifice de la Croix, elle est offerte *pour* tous les hommes. Comme la Croix, elle est rédemptrice, et c'est à ce titre, d'une façon objective et universelle, qu'elle est expiatoire. Remarquez d'ailleurs de quelle façon précautionneuse s'exprime le Concile de Trente. Il ne dit pas que la messe remet les péchés, mais que c'est « le Seigneur » qui « apaisé par cette oblation, accordant la grâce et le don de la pénitence, remet les péchés même énormes ». Ainsi la messe prépare, mérite pour tous la rémission des péchés, mais elle ne l'accomplit pas pour chacun : pour chacun il y faudra un sacrement spécial administré personnellement. La messe est un sacrifice pour la rémission des péchés, elle n'est pas le sacrement de la rémission des péchés.

Nous appelons l'eucharistie un sacrement en tant qu'elle est communiquée à chacun des fidèles. Bien que cette communion soit participation à un sacrifice, elle n'est pas le sacrifice. Comme chacun des sacrements, elle est participation au sacrifice sous un mode particulier, sans quoi on ne verrait pas l'utilité de sept sacrements. Il suffirait de l'eucharistie, puisque celle-ci contient le Christ tout entier, avec toute sa vertu. Le mode particulier de l'eucharistie-sacrement, c'est le repas, le banquet. Pour participer à ce banquet il faut y être admis, car il est réservé aux membres vivants de l'Église. Ce banquet est la fête de l'Église, le sommet de toute sa vie, il ne crée pas, il ne recrée pas l'Église. Ceci revient à d'autres sacrements qui fournissent ou qui restituent à l'Église ses membres. L'eucharistie, la communion, s'adresse à ceux qui sont devenus ou redevenus membres de l'Église. En recevant l'eucharistie, ils se manifestent comme membres vivants de l'Église. Communier sans être de l'Église est un sacrilège parce que, selon saint Thomas, c'est mépriser le sacrement en lui-même (*S. Th.*, III<sup>a</sup> P., q. 80, a. 5, 2<sup>m</sup>) : c'est contredire directement le signe d'unité qu'on professe. On ne peut pas communier au Corps sacramentel du Christ si on est excommunié de son Corps ecclésial.

Puisque nous devons réserver à d'autres rites la rémission des péchés de chacun, on comprend que nous soyons tentés — plus spécialement en période de renaissance liturgique, — de mettre davantage l'accent sur l'aspect eucharistique, festif et glorieux de la messe. En nous interdisant d'en faire seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, le Concile de Trente ne nous a pas interdit d'y voir aussi un sacrifice de louange et d'action de grâces. Et puisqu'elle nous apparaît moins comme créant l'Église que comme la fortifiant et la sanctifiant; puisque l'eucharistie est l'épanouissement d'une vie chrétienne don-

née ou restituée par d'autres sacrements, nous sommes tentés de ne plus voir dans la messe que son aspect communionnel et festif, en oubliant que puisqu'elle est sacrifice, elle est d'abord offerte pour l'expiation des péchés. Cet oubli est grave d'abord parce qu'il est un manquement à la vérité. Mais en outre, il nous porte à voir dans la pénitence un sacrement sans lien avec l'eucharistie, ou du moins un sacrement purement médicinal, et bien austère en comparaison de ce pain « qui a en lui toutes les délices ». Et nous risquons de perdre de vue l'unité de l'économie du salut et l'unité du sacerdoce. Un prêtre n'est pas un homme qui tantôt célèbre la messe et tantôt donne des absolutions. C'est un homme qui travaille à la gloire de Dieu, au salut du monde, à la rémission des péchés, à l'unité de l'Église aussi bien, quoique différemment, par la célébration eucharistique et par l'administration de la pénitence.

Enfin l'eucharistie — aussi bien sacrifice que sacrement cette fois — possède un pouvoir de rémission à l'égard des péchés véniels, en tant qu'elle excite la ferveur de la charité, qui détruit de tels péchés. Le Concile de Trente l'a signalé dans la session sur l'eucharistie : « Le Christ a voulu qu'on prît ce sacrement comme l'aliment spirituel des âmes... et comme l'antidote par quoi nous soyons libérés des fautes quotidiennes et nous soyons préservés des péchés mortels » (Denz., 875). Mais en signalant cette propriété de l'eucharistie nous nous préparons une nouvelle difficulté qu'il faudra résoudre quand nous en viendrons à la confession fréquente.

### III. — LE BAPTÊME, SACREMENT DE LA PÉNITENCE

Le sacrement qui fait l'Église, qui puise dans cette carrière qu'est le monde pour en extraire les pierres vivantes qui intégreront le Corps du Christ, le sacrement qui, par conséquent, habilite à la communion eucharistique, c'est principalement le baptême. C'est lui qui est, par excellence, le sacrement de la rémission des péchés. Il est, au sens le plus fort du mot, le sacrement de la pénitence.

Les prophètes prêchaient la pénitence, comme condition indispensable du salut. Mais elle n'était qu'un effort intérieur de conversion, parfois, il est vrai, manifesté par des signes extérieurs — le jeûne, le sac et la cendre, — ou des sacrifices. Mais elle n'était pas sacramentelle. Son efficacité n'était pas garantie. Cette pénitence comportait une incertitude angoissée qu'on percevait dans ce texte de Joël (2, 13-14) : « Déchirez votre cœur, et non vos vêtements, revenez à Yahvé votre Dieu, car il est ten-

dresse et pitié, lent à la colère, riche en grâce et il a regret du mal. Qui sait? S'il revenait? S'il regrettait? » De même dans Amos (5, 15) : « Haïssez le mal, aimez le bien... peut-être Yahvé, le Dieu Sabaot, prendra-t-il en pitié le reste de Joseph... » Et dans Jonas (3, 9), la proclamation du Roi de Ninive prescrivant une pénitence universelle se conclut ainsi : « Qui sait si Dieu ne se raviserait pas et ne se repentirait pas de l'ardeur de sa colère, en sorte que nous ne périssions point? »

Le mystère de la pénitence ne sera complètement accompli et révélé que lorsque les hommes sauront qu'à leur mouvement de conversion correspond certainement une « conversion » de Dieu, le don du salut, en Jésus-Christ. Jean ne baptise encore que dans l'eau. Son baptême est un « baptême de pénitence » au sens seulement subjectif du terme. Il ne fait que préparer les chemins du Seigneur. Il annonce le baptême d'un autre qui baptise dans l'Esprit-Saint (Jn, 1, 33). Jésus aura l'audace incroyable, la prétention divine, de remettre lui-même les péchés, avec autorité, sans confession et même parfois sans pénitence : à Zachée qui s'est converti; à la pécheresse qui répand tant de larmes; mais aussi au paralytique de Capharnaüm qui n'en demande pas tant; et à la femme adultère qui ne demande rien.

Et, dans ses discours, Jésus affirmera volontiers son pouvoir judiciaire, par exemple dans les Synoptiques en se donnant pour le Fils de l'homme, mais surtout dans saint Jean : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde [bien que cette venue et le baptême inaugurent déjà le jugement], mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn, 3, 17). « Le Père ne juge personne, tout le jugement, il l'a remis au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père... En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle, et n'est pas soumis au jugement, mais il est passé de la mort à la vie. En vérité, en vérité, je vous le dis, l'heure vient — et nous y sommes — où les morts [c'est-à-dire les pécheurs] entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront » (Jn, 5, 22-25).

Remarquez, dans ce dernier texte, comme baptême et rémission des péchés sont liés à la foi en la parole. Et tel est en effet l'objet premier du kérygme, de la prédication initiale et décisive pour la conversion : proclamer que la conversion, la pénitence est sanctionnée par Dieu, dans le baptême : « Allez par le monde entier, proclamez (κηρύξατε) la Bonne Nouvelle à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (Mc, 16, 15-16).

La finale de Luc, si elle ne parle pas de baptême, montre de façon plus frappante encore que la rémission des péchés est

l'objet premier du kérygme. Jésus « leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures, et il leur dit : Ainsi était-il écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait d'entre les morts le troisième jour, et qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamé à toutes les nations, en commençant par Jérusalem. De cela vous êtes témoins » (Luc, 24, 45-48). Après le premier discours kérygmaticque de Pierre à la Pentecôte, les auditeurs « eurent le cœur transpercé, et ils dirent à Pierre et aux apôtres : « Frères, que devons-nous faire ? » Pierre leur répondit : « Repentez-vous (μετανοήσατε) et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit » (Act., 2, 37-38).

Le baptême est le sacrement de l'entrée dans le Royaume par la foi à la Parole et par la conversion. Mais maintenant, à la conversion de l'homme correspond certainement la « conversion », la bienveillance de Dieu.

Telle est essentiellement la Bonne Nouvelle. Non seulement les Apôtres peuvent annoncer que le Fils de l'homme est déjà venu pour juger le monde en le sauvant; que les appels des prophètes à la conversion sont maintenant sanctionnés par la Miséricorde de Dieu incarnée et immolée. Mais l'économie du pardon comporte encore un autre stade. Que Jésus réalise le pardon des péchés, cela comporte encore que le pardon ne peut plus être obtenu qu'en lui. Or, il n'a pas emporté avec lui les clés du royaume des cieux. Il les a remises à son Église en la personne de saint Pierre. Il est loyal de noter que cet épisode de Mt., 16, 16, ne signale pas spécifiquement l'institution de la pénitence. Jésus y donne à son Église des pouvoirs très larges (c'est ce que signifie : ouvrir et fermer, qu'il ne faut pas disjoindre mais unir). Pouvoirs de magistère et de régence aussi bien que de ministère. Prêcher la vraie doctrine, c'est déjà ouvrir le royaume des Cieux. Et condamner l'erreur, c'est le fermer. D'autant plus que, ne nous lassons pas de le répéter, le lien entre prédication et baptême est très étroit. En donnant à Pierre les clés du royaume des Cieux, Jésus lui donne tout pouvoir de régir l'Église, sur terre et dans le ciel, c'est-à-dire de produire par ses actions humaines des effets invisibles. Jésus annonce alors le pouvoir de remettre les péchés, aussi bien par le baptême que par le sacrement de pénitence proprement dit. Mais il donnera ce pouvoir de façon précise au soir de la résurrection, comme nous l'avons déjà vu.

Le baptême est par excellence le sacrement de l'entrée dans le Royaume. Toute la vertu de la Croix est communiquée au néophyte. Il est baptisé, plongé, dans la mort du Seigneur Jésus



(Rom., 6, 3). Il reçoit la rémission totale. Il est affranchi non seulement de la coulpe originelle et des péchés personnels, mais encore de la peine éternelle et de la peine temporelle, ce qui explique, remarque saint Thomas, qu'on n'enjoint aucune œuvre satisfactoire au nouveau baptisé. Le Christ a entièrement éteint sa dette. Et comme le fait remarquer saint Thomas encore (III<sup>a</sup> P., q. 84, a. 1) « dans ces sacrements dans lesquels est conférée une grâce excellente, qui dépasse toute la faculté de l'acte humain, on emploie extérieurement une matière corporelle, comme dans le baptême, où s'accomplit la pleine rémission des péchés et quant à la coulpe et quant à la peine. » Le symbolisme du bain est particulièrement apte à signifier cet enveloppement total, cette prise en charge complète, cette renaissance radicale par la vertu de la Croix.

Et c'est pourquoi le baptême ne peut être donné qu'une fois. Une participation si complète à la vertu de la Croix ne peut être qu'unique : le *semel*, l'*hapax* de la mort et de la résurrection du Christ s'applique au chrétien qui meurt et ressuscite avec lui. Le bain qui fait mourir au péché et donne une nouvelle naissance ne peut être renouvelé, parce que chaque homme ne meurt et ne naît qu'une fois.

Pour les péchés commis après le baptême, il faut donc un autre sacrement de la rémission des péchés, qui sera la pénitence.

Mais nous ne pouvons pas nous contenter de relier baptême et pénitence par cette opposition, en les définissant seulement comme deux sacrements de la rémission des péchés dont l'un n'est donné qu'une fois, tandis que l'autre, après l'échec de ce premier et indispensable remède, est réitéré indéfiniment. Cette présentation grossière est assez fréquente. Elle a pour conséquence de réduire le baptême à une formalité juridique et à une rapide cérémonie; de faire de la pénitence une réalité purement morale et individualiste, assez étrangère à l'ensemble de l'économie sacramentaire. Essayons donc, au contraire, de manifester les liens entre baptême et pénitence. La théologie de la pénitence, qui nous occupe ici, ne peut qu'y gagner en richesse, en objectivité, en homogénéité avec le dessein de Dieu pris dans toute son ampleur.

Certes, le baptême est par excellence le sacrement de la pénitence, c'est-à-dire de la rémission des péchés. Cela n'en fait pas un sacrement purement négatif, dont les effets seraient annulés, par conséquent, au premier péché personnel.

Sacrement de la conversion, c'est-à-dire de l'attachement à Dieu par la foi, et non pas seulement du rejet du péché. Ceci est visible dans le rite lui-même qui met en correspondance la

triple *apotaxis*, ou renonciation, avec la triple *syntaxis*, ou adhésion de la profession de foi. Cette conversion inaugure une nouvelle vie, et la vie est faite pour durer. Sans doute le rite passe en un instant, mais ses effets sont permanents. S'il mime, dans un geste transitoire, ces actes que sont la mort et la résurrection du Christ, il greffe le néophyte sur le Christ mort et ressuscité. Tel est le mouvement de l'argumentation de saint Paul dans Rom., 6, 1-11, qui aboutit à cette conclusion pratique : « Sa mort fut une mort au péché une fois pour toutes, mais sa vie est une vie pour Dieu. Et vous, de même, regardez-vous comme morts au péché et vivant pour Dieu dans le Christ Jésus. » Le baptisé en effet est un homme « dans le Christ Jésus ».

Dans deux passages célèbres — et fort discutés —, saint Paul relève dans le rite baptismal la production d'un effet permanent. On discute pour savoir si, dans ces deux passages, l'Apôtre parle vraiment du caractère, ou s'il parle successivement du baptême et de la confirmation. Ces discussions pèchent par anachronisme. Prenons ces textes tels quels, globalement. Il suffisent à nous montrer que le baptême a une valeur durable, consécration : « Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ et qui nous a donné l'onction, c'est Dieu, lui qui nous a aussi marqués de son sceau (σφραγισάμενος) et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit » (2 Cor., 1, 21-22). « C'est dans le Christ que vous aussi, après avoir entendu la Parole de vérité, la Bonne Nouvelle de notre salut et y avoir cru, vous avez été marqués d'un sceau (ἐσφραγίσθητε) par l'Esprit de la promesse, cet Esprit-Saint qui constitue les arrhes de notre héritage et prépare la rédemption du peuple que Dieu s'est acquis pour la louange de sa gloire » (Éph., 1, 13-14). Dans ces deux textes partiellement parallèles, nous discernons que l'initiation chrétienne a été un événement localisé dans le temps, un don qui a été accordé après l'acceptation de la foi. Mais il éclaire l'avenir, il oriente toute la vie chrétienne en lui donnant les arrhes de la gloire et cela parce qu'il a imprimé dans le baptisé une *sphragis*, signe distinctif et durable d'appartenance au Christ.

Le baptême greffe le baptisé sur le Christ mort et ressuscité en communiquant la grâce; mais cette insertion et cette communication vitale se font selon une structure, une organisation que la théologie postérieure a appelée le caractère. Si le courant de la grâce est coupé par le péché, le caractère demeure, et c'est selon cette structure baptismale que le second baptême, ce que nous appelons la pénitence, pourra restituer la grâce. Saint Paul appelle les chrétiens des « saints » même quand ils sont pécheurs, parce qu'ils demeurent consacrés par le baptême. Lorsque nous sommes obligés de faire l'apologétique de la pénitence,

contre ceux qui se scandalisent de voir les péchés si facilement pardonnés en régime chrétien, nous ne devons pas nous borner à rétorquer que l'absolution est inefficace là où manque la contrition; nous ne devons pas oublier non plus que la grande œuvre de la rémission des péchés, l'alliance avec Dieu dans le Christ a été inaugurée par le baptême. Quelque péché qui puisse survenir ensuite, l'alliance n'est pas abolie et sa restauration est relativement facile. La grâce ne va pas jaillir dans le pénitent *ex nihilo*, elle rejaillit à partir du caractère, si bien que la grâce restaurée par la pénitence, c'est la grâce baptismale elle-même, affectée il est vrai d'une nouvelle modalité pénitentielle.

Mais peut-être pouvons-nous préciser davantage encore cette influence du caractère baptismal dans l'efficacité du sacrement de pénitence. Si le caractère n'est pas seulement une empreinte du Christ, qui nous consacre, mais s'il est encore une participation au sacerdoce du Christ, qui habilite à poser des actes du culte, tels que participer à l'offrande de l'eucharistie et s'unir en mariage à un autre baptisé, ne peut-on pas dire que c'est notre caractère baptismal qui nous habilite à coopérer activement dans le sacrement de pénitence à la rémission de nos propres péchés? En effet, les actes du pénitent sont la matière du sacrement et non pas seulement des conditions nécessaires. Or, c'est la matière actualisée par la forme qui constitue le signe sacramentel. Et puisque les sacrements réalisent ce qu'ils signifient, la matière exerce son efficacité propre dans l'efficacité sacramentelle. Avant le baptême, nous n'étions rien; nous avons commencé à exister par cette régénération dont toute la causalité est hors de nous, constituée par le bain d'eau et la parole. Mais une fois baptisés, nous possédons une existence chrétienne et sacerdotale. Nos péchés ne peuvent plus désormais nous être remis sans que nous y coopérions : regretter nos péchés, les avouer et satisfaire pour eux, voilà l'œuvre sacerdotale indispensable qui nous est demandée en vertu de notre sacerdoce baptismal et qui, se conjuguant avec l'œuvre sacerdotale du ministre dépositaire des clés de l'Église, accomplira la rémission des péchés.

Si bien que nous pouvons, dans la même ligne, mettre en lumière un troisième aspect du caractère baptismal, dont le rôle est primordial pour le sacrement de pénitence.

Par le caractère, le baptisé est incorporé officiellement, extérieurement, et pour toujours, à l'Église. Certes, pour aucun homme il n'y a de salut ni de rémission des péchés hors de l'Église. Mais pour le baptisé, l'exigence est plus précise. Il n'obtiendra la rémission de ses péchés qu'en venant les présenter à l'Église personnifiée par le prêtre. Il n'y a pas pour lui

de rémission en dehors du sacrement de pénitence. Sa contrition, si vive qu'elle soit, ne peut remettre ses péchés que si elle inclut au moins le vœu du sacrement, c'est-à-dire si elle implique une volonté efficace de se soumettre au pouvoir des clés que Jésus a confié à son Église.

#### IV. — LA PÉNITENCE

##### *Rôle de la pénitence.*

La pénitence est donc bien un deuxième baptême. Les Pères l'appelaient le baptême laborieux, par opposition au premier baptême qui est un don purement gratuit, sans mérite de notre part, sans effort autre que de ne pas mettre d'obex à son efficacité. Lors du premier baptême, nous n'existions pas. Mais le baptême a fait de nous une personne spirituelle, autonome sous la mouvance de Dieu, qui doit coopérer activement à sa restauration en grâce en se mettant volontairement sous le pouvoir des clés.

L'erreur de certains Pères a été de tellement assimiler la pénitence au baptême que, comme le croit saint Ambroise, elle serait unique comme lui. Il est de foi, au contraire, qu'aucun péché n'est irrémissible, que la miséricorde divine ne peut être vaincue par notre péché, à condition du moins que nous nous offrions à cette miséricorde par notre regret et notre humble aveu.

La grande différence entre baptême et pénitence, c'est encore et toujours que la pénitence a pour matière les actes du pénitent qui se soumet au jugement de l'Église. Ce sacrement, en effet, n'opère pas par mode de bain procurant une renaissance, mais par mode de procès. Un procès, faut-il le dire, tout à fait analogique aux procès humains, du fait que le juge d'instruction et le témoin unique ne font qu'une seule personne avec le coupable. Du fait aussi que le juge ne prononce ni une condamnation — car s'il refuse l'absolution il n'y a pas de sacrement du tout —, ni un acquittement; car dans les procès humains on acquitte celui qui est reconnu non coupable, tandis qu'ici l'accusé est bien reconnu coupable — il ne viendrait pas au tribunal sans cela, — mais la sentence transforme le coupable en innocent, par la vertu de la Croix. C'est pourquoi il faut compléter et corriger l'analogie du procès par celle d'une cure, l'analogie du juge par celle du médecin. Mais l'analogie du jugement reste préférable parce que le sacrement exige des

paroles, une déposition, un aveu, pour que le juge soit instruit de la cause, et aussi parce que le jugement exige une juridiction. « Car deux choses sont requises à la puissance judiciaire, à savoir l'autorité pour connaître la faute, et le pouvoir d'absoudre et de condamner » (*Contra Gent.*, IV, 72). L'analogie du jugement a aussi sur celle d'une cure cette supériorité d'ouvrir le sacrement sur la perspective du jugement dernier.

Si les anciens se sont parfois trompés en assimilant trop étroitement la pénitence au baptême, les modernes ont souvent le tort d'oublier le lien de ces deux sacrements. Disons-le encore une fois : le sujet de la pénitence est un baptisé, et la pénitence ne fait que rétablir ou raviver son assimilation au Christ mort et ressuscité, elle ne fait qu'actualiser, à l'occasion de péchés personnels nouveaux, la consécration du chrétien dans l'état de pénitent où il a été constitué par son baptême, qui l'a configuré à la passion du Christ.

### La confession fréquente

Il nous reste à utiliser cet essai de synthèse pour résoudre un problème d'ordre très pratique et très pastoral, celui de la confession fréquente.

Nous n'avons pas à nous demander si celle-ci est utile. La pratique de l'Église nous l'affirme et S. S. Pie XII l'a rappelé avec force dans l'Encyclique *Mystici Corporis*. Il y condamne comme erronée

la doctrine... d'après laquelle il ne faut pas faire tant de cas de la confession fréquente des fautes vénielles, puisqu'elle le cède en valeur à cette confession générale que l'Épouse du Christ, avec ceux de ses enfants qui lui sont unis dans le Seigneur, fait tous les jours par ses prêtres avant de monter à l'autel. Il est vrai qu'il est plusieurs façons, toutes très louables, comme vous le savez, vénérables frères, d'effacer ces fautes; mais pour avancer avec une ardeur croissante dans le chemin de la vertu, Nous tenons à recommander vivement ce pieux usage introduit par l'Église sous l'impulsion du Saint-Esprit de la confession fréquente qui augmente la vraie connaissance de soi, favorise l'humilité chrétienne, tend à déraciner les mauvaises habitudes, combat la négligence spirituelle et la tiédeur, purifie la conscience, fortifie la volonté, se prête à la direction spirituelle et, par l'effet propre du sacrement, augmente la grâce. Que ceux donc qui diminuent l'estime de la confession fréquente parmi le jeune clergé sachent qu'ils font là une œuvre contraire à l'Esprit du Christ et très funeste aussi au Corps mystique de notre Sauveur (Ed. Bonne Presse, pp. 48-49).

Dans *Mediator Dei* (éd. du Vitrail, § 173. *La Liturgie*, éd. Desclée, § 633) le Saint-Père se contente, mais avec beaucoup de force, de renvoyer à ce passage.

Or, les arguments si impressionnants énumérés par le pape semblent, au premier abord, relever davantage de la psychologie religieuse et de la spiritualité que d'une théologie objective. Nous voudrions essayer de justifier, en théologie, la confession fréquente, car celle-ci peut être attaquée par divers motifs que nous devons maintenant énumérer pour pouvoir poser le problème très loyalement et le résoudre.

#### *Objections à la confession fréquente.*

1. *Au nom de la Bible.* La prédication de la pénitence, dans la Bible, considère celle-ci comme un *retournement*. Le pécheur se détourne de sa mauvaise voie, il se retourne vers Dieu, il change son cœur; il était perdu et le voilà retrouvé, il était mort et voilà qu'il revit. Tout cela ne semble pas s'appliquer au pénitent qui, n'ayant à accuser que des péchés véniels, vit donc, par définition, dans l'amitié de Dieu. Je dois dire que j'ai souvent ressenti cette difficulté en prêchant la pénitence, d'après la Bible, à des auditoires paroissiaux. Ces appels pathétiques à la pénitence ne paraissent-ils pas grandiloquents et disproportionnés, s'adressant à de bons chrétiens qui ne commettent pas habituellement de fautes graves ?

2. *Au nom de l'histoire.* Nous savons que l'usage de la pénitence privée et fréquente s'est introduit tardivement dans l'Église. On peut concrétiser cela en disant que saint Jérôme, saint Augustin, saint Jean Chrysostome ne se sont jamais confessés. La confession fréquente peut donc apparaître comme une pratique superflue puisque ces grands saints s'en sont fort bien passés...

3. *Au nom de la théologie.* A) Péché mortel et péché véniel, ces mots désignent des réalités seulement analogues, c'est-à-dire radicalement différentes. Le péché mortel est séparation d'avec Dieu, mort de l'âme. Lui seul réalise vraiment la notion de péché. Or, le sacrement de pénitence est le sacrement qui se définit comme absolvant le péché proprement dit, comme opérant la réconciliation avec Dieu. La contrition parfaite, ordonnée à l'absolution ou produite par elle, *justifie* le pécheur, c'est-à-dire fait de lui un juste, un ami de Dieu. Ceci semble à peu près dénué de sens dans la confession des péchés véniels.

B) Le deuxième argument revient au précédent, sous un angle

différent de présentation. Sans dire que les péchés sont la matière du sacrement de pénitence — ce qui est une façon de parler fort maladroite —, on peut dire avec saint Thomas que la matière du sacrement de pénitence ce sont les actes du pénitent, tous relatifs au péché. Étant donné ce que nous avons dit du péché véniel : qu'il réalise très imparfaitement la notion de péché, si la contrition, la confession et la satisfaction ne concernent que des péchés véniels ou des péchés mortels précédemment pardonnés, ne s'ensuit-il pas que le sacrement manquera de matière, et donc sera nul ?

C) Troisième argument, très traditionnel et que le pape n'a pas omis : il existe mille moyens de remettre le péché véniel. Ce sont tout d'abord des sacramentaux présentant un caractère pénitentiel, comme l'eau bénite, le *Confiteor*, l'acte de se frapper la poitrine, le *Pater* (à cause du *dimitte nobis debita nostra*). Ce sont ensuite les sacramentaux et à plus forte raison tous les sacrements qui développent en nous la ferveur de la charité, en particulier l'eucharistie. C'est enfin n'importe quel acte fervent de charité. S'il en est ainsi — ce dont personne ne peut douter —, n'arrivera-t-il pas concrètement que tout bon chrétien qui vient au confessionnal accuser seulement des péchés véniels en a déjà obtenu la rémission par l'exercice même de la vie chrétienne ?

### *Réponse aux objections.*

1. *Au nom de la Bible.* La prédication de la pénitence dans la Bible est collective. Le pécheur, c'est d'abord Israël, c'est celui qui a été infidèle à l'alliance, c'est aussi l'humanité tout entière. Le péché est collectif, la pénitence aussi, quelles que soient les précisions apportées par Ézéchiël sur le caractère personnel du péché. Lorsque toute la population de Ninive, y compris les animaux, fait pénitence, chacun de ses membres n'est pas nécessairement un grand criminel. Nous verrons justement que la confession fréquente se justifie dans une conception ecclésiale de la pénitence, dans une conception globale du péché qui est celle de la Bible.

2. *Au nom de l'histoire.* L'histoire doit nous donner le sens du développement. Il est certain qu'il y a eu, dans l'histoire de l'Église, une évolution notable dans la pratique de la pénitence, correspondant à un affinement de la conscience morale, qui en est à la fois la cause et l'effet. Si le sacrement de pénitence a évolué, ce n'est pas surtout dans le passage de la pénitence publique à la pénitence privée, qui est beaucoup plus apparent

que réel (la confession a toujours été privée; c'est la satisfaction qui de publique est devenue privée et qui suit la réconciliation, alors que jadis elle la précédait). L'évolution la plus notable qui s'est produite dans le sacrement de pénitence, c'est le passage de la pénitence rare, pour des fautes très graves, à la confession fréquente des péchés même véniels. Protester contre cette évolution, très réelle et très étonnante, certes, c'est tomber dans l'archéologisme et méconnaître le pouvoir que l'Église possède sur les sacrements, c'est méconnaître que l'Église évolue et se perfectionne comme un vivant, sous l'impulsion et la garantie de l'Esprit-Saint.

3. *Au nom de la théologie.* A) La distinction entre péché mortel et péché véniel est très tranchée spéculativement. Elle l'est beaucoup moins dans le concret. Je ne puis pas si facilement savoir, lorsque je commets un péché, si celui-ci est véniel ou mortel. Le péché est mortel lorsqu'il produit la mort de l'âme. Mais il est de foi que je ne puis savoir si je suis digne d'amour ou de haine. L'état surnaturel de mon âme échappe à ma conscience. C'est même une des raisons pour laquelle le sacrement de pénitence est nécessaire. Car s'il est certain que la contrition parfaite (avec le vœu du sacrement) justifie le pécheur en lui rendant la charité, avant même que l'absolution soit reçue, le pécheur ne peut avoir conscience ni de la « perfection » de sa contrition, ni de la justification que celle-ci produit lorsqu'elle est parfaite.

Le péché véniel comporte d'ailleurs ce danger qu'il dispose au péché mortel. Le chrétien qui jugerait inutile de s'accuser de ses péchés véniels, risquerait de considérer ceux-ci comme sans importance et d'émousser peu à peu la délicatesse de sa conscience au point de risquer de tomber plus facilement dans le péché mortel.

On a tort de trop insister auprès des fidèles sur la distinction entre péchés véniels et péchés mortels. C'est un des points sur lesquels la casuistique corrompt la morale, en substituant à la morale évangélique de la perfection et du progrès une morale juridique, minimisante, et trop négative.

B) La matière du sacrement de pénitence, ce ne sont pas les péchés. J'irai jusqu'à dire que ce ne sont même pas les actes du pénitent, du moins si l'on considère ces actes comme isolables et séparés. La véritable matière du sacrement, c'est le pénitent lui-même, en tant que tel, en tant qu'il fait pénitence. « Le pécheur qui se confesse est lui-même la matière de ce sacrement », dit saint Thomas (*De forma absolutionis*, cap. iv).

C) Il est vrai que les péchés véniels peuvent être absous par l'emploi d'autres moyens que le recours au sacrement de péni-



tence. Mais si le sacrement de pénitence n'est pas toujours nécessaire, la vertu de pénitence est absolument nécessaire à la rémission de n'importe quel péché, et même des péchés véniels. Ne faut-il pas dire alors que ces moyens divers seront d'autant plus efficaces qu'ils seront animés, au moins d'une façon virtuelle, par la vertu de pénitence, laquelle à son tour sera d'autant plus puissante qu'elle se reliera par le sacrement au pouvoir des clés et à l'efficacité rédemptrice du sacrifice du Christ?

Nous pouvons préciser davantage encore. Les péchés véniels, il est vrai, ne nous coupent pas de la fin dernière, ils ne sont pas la mort de l'âme. Ils n'exigent donc pas absolument, pour être remis, cette résurrection qu'opère l'absolution se joignant à la contrition. Ne consistant qu'en un relâchement de la charité, ils sont remis par un acte de charité plus intense. On ne peut donc se contenter de dire qu'ils sont remis par le seul fait qu'on pratique la charité de façon habituelle. Car s'il en était ainsi, tout homme en état de grâce ne commettrait jamais aucun péché véniel, ou du moins, ses péchés véniels lui seraient pardonnés aussitôt commis, ce qui n'est pas vrai.

D'autre part, la *fervor caritatis* atténuée par le péché véniel ne peut pas être rétablie par un simple désir général d'aimer Dieu davantage, parce que les péchés véniels n'ont pas entre eux cette connexion qui existe entre les péchés mortels, qui procèdent d'une même aversion à l'égard de Dieu. Les péchés véniels procèdent d'une conversion désordonnée à des biens temporels qui peuvent être très divers. On peut regretter actuellement tel péché véniel sans regretter tel autre. Et il peut y avoir des attachements habituels à tel ou tel péché véniel qui ne seront pas détruits par un accroissement général de charité. Il y faut la considération actuelle de ce péché précis. Et par conséquent l'examen attentif et la confession détaillée de nos péchés véniels les plus graves et les plus enracinés est nécessaire à une véritable pureté de conscience (tout ceci d'après un cours du P. H. Dondaine sur la pénitence).

### *Critique générale des objections.*

Outre ces réponses de détail aux objections précédentes, il faut leur adresser une critique de fond. Ces objections n'ont de valeur que si l'on admet ce que j'appellerai un atomisme moral, c'est-à-dire une vision de la vie morale comme faite d'actes distincts, une vision du péché comme consistant en fautes particulières, en transgressions repérables et nombrables par rapport à une loi faite d'interdictions de détail et comparable

à une réglementation policière, à des tarifs pénitentiels portant sur des fautes indépendantes les unes des autres. La vie morale est une vie, c'est-à-dire qu'elle possède une continuité, des racines profondes, qu'elle révèle des tendances constantes. Le péché n'est pas fait de péchés isolés et toujours saisissables. Si on peut y distinguer des actes, notamment lorsqu'il s'agit de les saisir pour les accuser, on peut considérer aussi le péché comme un état. Toutes ces difficultés supposent également que le péché coïncide strictement avec l'acte, qu'il ne possède ni antécédents ni prolongements dans la vie psychologique et morale. On oublie trop, aussi, dans cette présentation de la vie morale, les péchés d'omission, et encore les péchés inconnus dont parle le psalmiste : « *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me* » (Ps. 18, 14). Enfin ces objections procèdent d'une conception individualiste qui oublie notre solidarité avec le péché du monde.

Cet atomisme moral va encore de pair avec ce qu'on pourrait appeler un atomisme sacramentel. J'entends par là qu'on limite le sacrement à sa célébration, en oubliant la valeur durable de ses effets. On n'y voit qu'une sorte de déclic, en oubliant la valeur permanente, consécration de tout sacrement. Le baptême n'est pas seulement un rite administré en un quart d'heure : c'est une nouvelle naissance, principe d'une nouvelle vie, qui est la vie dans le Christ, la vie éternelle. De même le sacrement de pénitence : ce n'est pas seulement une absolution qui enlève les péchés, qui apure provisoirement notre comptabilité morale. C'est une consécration dans l'état de pénitent qui donne à toute la vie ultérieure une valeur pénitentielle. C'est à la fois un renouvellement de notre baptême en ce qu'il a de purifiant et de mortifiant, et une préparation à l'eucharistie à la fois en ce qu'elle a d'expiatoire et de vivifiant.

### *Solution positive.*

Ces critiques de fond ont déjà engagé la solution positive que nous pouvons donner au problème de la confession fréquente.

Tout homme est pécheur. Il est pécheur tout entier, non seulement par ses actes, mais par ses tendances profondes et par ses omissions. Il est pécheur aussi par sa solidarité avec un monde de péché.

Tout homme doit donc être pénitent. Il ne l'est pas seulement par intermittence, par accès, à l'occasion d'un péché particulièrement marquant. Et il ne se contente pas d'une pénitence velléi-

taire et tout intérieure : il veut sans cesse et de plus en plus soumettre sa cause au jugement de l'Église, au pouvoir des clés, lui faire ratifier et consacrer son état de pénitent. Il veut par là se soumettre de plus en plus profondément à l'action rédemptrice du Christ, à sa vertu médicinale.

S'il n'a pas de péchés proprement dits à soumettre à l'action sacramentelle, il a du moins des *reliquiae peccati*. Ces *reliquiae* ne proviennent pas seulement du péché mortel, mais aussi du péché véniel. Je croirais volontiers que, si l'emploi des sacramentaux suffit à remettre les péchés véniels, les *reliquiae peccati*, elles, ne sont justiciables que du sacrement de pénitence, et aussi de ce sacrement qui en est comme la confirmation : l'onction des malades.

En quoi consistent ces *reliquiae peccati*? Ce sont, dit saint Thomas (III<sup>a</sup>, q. 89, a. 1, 3<sup>m</sup>), « des dispositions causées par les actes peccamineux antérieurs, dispositions qui produisent chez le pénitent une certaine difficulté à accomplir des œuvres vertueuses ». Si l'on compare le péché à une blessure, nous dirons que la blessure une fois guérie, laisse après elle des raideurs, des cicatrices. Si la coulpe, le formel du péché, par quoi on s'était détourné de Dieu, a été parfaitement pardonnée par la contrition et l'absolution, l'attachement immodéré à la créature, qui constitue l'aspect matériel du péché, cet attachement a laissé des traces, des troubles, une faiblesse, une vulnérabilité qui demandent à être soignés. Ce sera le rôle du sacrement de pénitence dont la grâce sacramentelle est évidemment une grâce qui guérit positivement, et non pas seulement une grâce qui enlève la coulpe.

Mais ce n'est pas là seulement l'œuvre de l'absolution. On comprendrait bien mieux, je crois, l'utilité de la confession fréquente si l'on n'oubliait pas que la satisfaction fait partie du sacrement. C'est par elle, dit saint Thomas, (*Contra Gent.*, IV, 72, *in fine*), que « l'homme est totalement libéré de sa responsabilité pénale, lorsqu'il acquitte la peine qu'il devait, et en outre c'est par elle que la faiblesse du bien naturel [causée par le péché] est guérie, du fait que l'homme s'abstient du mal et s'accoutume au bien, en soumettant son esprit à Dieu par la prière, en domptant sa chair par le jeûne pour qu'elle soit soumise à l'esprit, et en rejoignant ses proches dans les choses extérieures par ses aumônes, [ces proches] dont sa faute l'avait séparé ». La prière *Passio Domini* signale expressément que toute notre vie, une fois l'absolution donnée, reçoit par elle une valeur pénitentielle. Un des plus grands bienfaits de la confession fréquente est certainement de nous affermir dans cet état et, pourrait-on dire, dans cette vocation de pénitent.

*Confession fréquente et communion fréquente.*

Le problème que nous avons essayé de résoudre est un problème relativement nouveau. Il ne se posait pas au même degré avant la réforme eucharistique de saint Pie X. Quand la communion était rare, il était normal de se confesser chaque fois qu'on allait communier. Maintenant que beaucoup de chrétiens communient chaque dimanche, il ne peut être question qu'ils se confessent pour autant chaque samedi. Le rythme des communions et celui des confessions sont devenus indépendants. Et certains en sont venus à juger normal de pratiquer à la fois la communion fréquente et la confession rare. Il est certain que la participation à la messe, l'examen de conscience que saint Paul exige de tout communiant suffisent bien souvent à lui assurer les dispositions minimales nécessaires pour communier, qui sont l'état de grâce et l'intention droite. D'autre part, nous devons réagir contre la routine selon laquelle trop de chrétiens encore ne voudraient jamais communier sans s'être confessés immédiatement auparavant. Il y a là un ritualisme sacramentel qui touche à la magie, et une abdication de la conscience qui renonce à se juger.

Pourtant le décalage trop marqué entre la fréquence des communions et celle des confessions comporte de véritables dangers. La célébration de la messe et la communion ne sont pas, nous l'avons dit, les sacrements de la rémission des péchés. Sans doute la messe, l'eucharistie, rachètent les péchés du monde, comme la Croix. Mais ce rachat n'est effectif, pour chacun, que dans la mesure où il apporte à la messe et à la communion une âme véritablement pénitente.

D'autre part, si l'on compte uniquement sur la messe et la communion pour purifier sa conscience des péchés quotidiens, on réduira le sacrement de pénitence à un sacrement purement négatif et qui, par suite, sera de moins en moins attirant pour des âmes généreuses. Il n'a pas seulement pour but de délivrer, mais de guérir, de fortifier, de vivifier; on y participe à la mort du Christ, mais aussi à sa résurrection. Bien loin donc d'être étrangère et comme opposée à l'eucharistie, la pénitence prépare son action, contribue à son efficacité. Si nous ne participons vraiment à la messe qu'en nous immolant avec le Christ, cette immolation est-elle autre chose qu'une renonciation au péché qui devient toujours plus actuelle, plus consciente, plus parfaite, par le sacrement de pénitence?

Telle est la conclusion pastorale de cet exposé en apparence si théorique. Nous ferons l'éducation sacramentelle de nos pa-

roissiens si notre prédication et notre catéchèse leur présentent incessamment les divers sacrements non seulement comme divers et spécifiques — ils le sont —, mais encore comme complémentaires et organiquement liés. Enracinés dans le mystère pascal par le baptême, nous ne devons pas cesser de renouveler et d'approfondir notre appartenance au Christ mort et ressuscité en renouvelant notre condition de pénitents, en mourant davantage au péché, en nous soumettant de plus en plus au pouvoir judiciaire et réconciliateur de l'Église par le recours au sacrement de pénitence. Nous ne devons pas cesser d'approfondir et de renouveler notre appartenance au Christ mort et ressuscité en participant à son sacrifice, sacrifice de louange et d'action de grâces, mais aussi sacrifice d'expiation et de satisfaction, sacrifice où l'Église sacerdotale offre son Époux, mais aussi où elle s'offre et s'immole avec lui pour la rémission des péchés en faveur d'un grand nombre. Car si les modalités de ces trois sacrements sont diverses, ils se rejoignent dans leur auteur qui est unique, ils nous font tous les trois, quoique chacun à sa manière, rejoindre le Christ prêtre et victime, juge et médecin, rédempteur et roi.

A.-M. ROGUET, o. p.