

PÉNITENCE ET EUCHARISTIE

SÖREN *Kierkegaard* écrivait en 1851 : « A la table sainte retentit l'invitation : " Venez à moi vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous donnerai le repos ". Le fidèle répond donc à l'invitation et vient participer à la Cène. Puis il quitte la table sainte et revient. Il est alors une autre parole que l'on pourrait inscrire sur la porte du temple, à l'intérieur, et destinée non à ceux qui entrent, mais à ceux qui sortent : Celui à qui on pardonne peu, aime peu. La première est l'invitation qu'adresse la table sainte, et la seconde, la justification qu'elle donne ; elle semble dire, en effet : si tu n'as pas éprouvé à la sainte Cène le pardon de tes péchés, de chacun de tes péchés, la cause en est en toi ; la faute n'en est pas à la communion, mais à toi qui n'aimes que peu. Il est difficile d'en venir vraiment à dire " amen " dans la prière... : de même aussi, il est difficile de ressentir vraiment à la table sainte le pardon des péchés. Tu es convié par la grâce au pardon de tous tes péchés. Ecoute bien ; prends le mot à la lettre : le pardon de tous tes péchés ; tu dois pouvoir t'éloigner de la table sainte, au sens religieux, le cœur léger comme un nouveau-né à qui absolument rien ne pèse, et plus léger encore si bien des choses ont oppressé ton âme ; à la table sainte, personne ne te retient le moindre de tes péchés, sinon toi-même¹. »

Quelle que soit la valeur d'ensemble de la théologie dans laquelle s'inscrit cette page de *Kierkegaard* et en dépit de l'évidente faiblesse de son exégèse des paroles évangéliques, il reste qu'elle nous présente avec exactitude la relation

1. SÖREN KIERKEGAARD, *Deux discours de préparation à la Sainte Cène*, traduit du danois par P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds (Vendée), sans date, pp. 13-14.

concrète existant entre la puissance purificatrice de l'eucharistie et la situation du chrétien. Elle fait écho aux anaphores des liturgies orientales, à de nombreuses oraisons des liturgies latines, à certaines affirmations des Pères.

Or peu de chrétiens, mêmes fervents, se présentent à la Table du Seigneur avec la certitude d'y recevoir, s'ils répondent dans la charité à la miséricorde de Dieu, la purification de leurs péchés. Et quels sont ceux qui, si on leur posait la question « quels sacrement nous purifient de nos fautes ? », songeraient spontanément à mettre le sacrement du Corps et du Sang du Christ à côté de la Pénitence et du Baptême parmi la liste des plus importants moyens de Salut que le Seigneur nous ait donnés pour nous délivrer de notre péché ? A la vérité, il est peu de catholiques qui voient dans l'eucharistie un sacrement de pardon. Dans notre tradition occidentale, la conscience chrétienne met à ce point l'accent sur le rôle de la pénitence sacramentelle que l'on ne songe pas, voire que l'on hésite, à reconnaître quelque importance à l'action que tout autre sacrement, fût-ce l'eucharistie, peut avoir sur le péché.

Il faut d'ailleurs reconnaître que la catéchèse courante et l'enseignement théologique ordinaire ne s'appliquent guère à scruter le pouvoir du corps eucharistique sur les fautes des hommes. Une enquête sérieuse faite à travers les catéchismes et les prescriptions des principaux rituels des derniers siècles montre avec netteté qu'en ce domaine l'insistance est mise plus sur les conditions requises pour recevoir dignement le Seigneur que sur les effets de cette réception dans le pécheur qui l'accueille dans la foi et la charité². Le malaise s'accroît dès que l'on parcourt les ser-

2. Ainsi *Rituel du Diocèse du Mans* publié par l'autorité de Monseigneur Louis-André de GRIMALDI des Princes de Monaco, évêque du Mans, Paris et Le Mans, 1775, Première Partie, p. 137 ; *Rituale Turonense. Illustrissimi et Reverendissimi in Christo Patris DD. JOACHIMI-MAMERTI-FRANCISCI DE CONZIE, Turonensis Archiepiscopi, auctoritate editum*, Tours, 1785, pp. 186-188 ; *Rituel du Diocèse de Lyon* imprimé par l'autorité de Monseigneur ANTOINE DE MALVIN DE MONTAZET, archevêque et comte de Lyon, Primat de France, Lyon, 1787, pp. 98-106 ; *Instructions sur le Rituel* par Feu LOUIS-ALBERT JOLY DE CHOIN, évêque de Toulon, Tome Premier, Lyon, 1780, pp. 246-250 ; *Rituale Romanum, Pauli V Pontificis Maximi jussu editum*, Avignon, 1782, pp. 93-94 ; *Le parfait ecclésiastique ou diverses Instructions sur toutes les fonctions cléricales, cy-devant disposées en Tables* par M. CLAUDE DE LA CROIX, prêtre du séminaire de S. Nicolas du Chardonnet, et depuis rédigées en Livre, Corrigées et augmentées par des Ecclésiastiques du même Séminaire, Lyon, 1676, pp. 168-169 ; *Instructions Générales en forme de Catéchisme*, imprimées par ordre de Messire CHARLES-JOACHIM COLBERT, Deuxième Partie, Paris, 1731, pp. 79-84 ; *Le Sacramentaire des Pasteurs, tiré des Saintes Ecritures, des Conciles, des Pères et des Usages de l'Eglise de France*, par M.J.F. JOLIOT, Paris, 1710, pp. 212-218 ; etc. Il faut mentionner l'heureuse exception qu'est le *Rituale Catalaunense, Illustrissimi et*

monnaires : l'impression d'une certaine confusion implicite entre « sacrement des vivants » et « sacrement des purs » se dégage de plusieurs. Quant aux manuels de théologie, on est surpris du peu d'attention qu'ils accordent à cet aspect de l'efficacité du pain eucharistique³.

Bref, il semble que, au moins depuis plusieurs siècles, l'église latine se soit peu inquiétée de la dimension de « pardon » du mystère eucharistique. D'où peut-être une inflation exagérée de l'attention accordée à la pénitence sacramentelle, au détriment d'une vue plus équilibrée de toute l'économie sacramentelle du pardon. Sans présenter le dossier de la tradition⁴ et sans reprendre ce que nous avons déjà tâché de mettre au point en d'autres études⁵, nous voudrions scruter ici, d'un point de vue strictement dogmatique, la relation eucharistie-péché. Ceci afin de mieux percevoir à la fois les convergences profondes et les fonctions diverses des deux sacrements qui sont les points de contact les plus fréquents du chrétien adulte avec la puissance rédemptrice de la Pâque du Seigneur.

1. L'eucharistie, sacrement de la réconciliation du Père et de l'homme en la Pâque de Jésus.

Dès qu'aujourd'hui on veut, au plan dogmatique, réfléchir en profondeur sur la relation existant entre l'eucharistie et le pardon des péchés, on est immédiatement renvoyé à deux ensembles importants de textes, issus du concile de Trente. Sur eux, en effet, s'appuient, d'une façon parfois quasi exclusive, la foi et la pratique actuelles de l'église latine. Le premier ensemble met paisiblement en relief l'efficacité propitiatrice de l'offrande du sacrifice eucharistique, en tablant sur la présence en ce dernier de la puissance de la Croix du Christ. L'autre insiste sur le rôle de la mastication du pain consacré, en précisant par ailleurs que des conditions de pureté sont requises pour que le corps

Reverendissimi in Christo Patris D.D. ANTONII-ELEONORII-LEONIS LE CLERC DE JUIGNE, Episcopi-Comitis Catalaunensis, Paris Franciae auctoritate editum, Tomus Primus, Châlons, 1776, 175-183. Plus proche de nous, typique est sur ce point, le Catechismus Catholicus du cardinal P. GASPARRI, Questions 151-160, 399-410.

3. Mentionnons un seul exemple : dans le beau livre de J. DE BACCIOCHI, *L'Eucharistie*, Desclée, 1964, pp. 104-105 comparées aux pp. 113-115.

4. Nous l'avons fait, mais fort partiellement, dans notre livre *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, coll. *Unam Sanctam*, Paris, 1964.

5. Le livre cité et notre article *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèlerine*, *N.R. Théo.* 1962, 449-474, 579-597.

du Seigneur soit reçu « non pour le jugement et la condamnation » mais pour le salut⁶. Or, à première vue, on a l'impression que ce que le premier groupe affirme avec réalisme est comme restreint par les exigences qu'apporte le second : s'il est juste que le sacrifice eucharistique peut accorder la rémission de tous les péchés, « même les plus grands » (*etiam ingentia*), pourquoi refuser à celui qui ne s'est pas confessé de ses fautes « mortelles » mais qui se sent vraiment contrit l'accès à la Table du Seigneur ? Le recours à la Pénitence sacramentelle ne vient-il pas usurper à l'Eucharistie une de ses fonctions essentielles ? N'est-il pas une limitation indue de la puissance du corps eucharistique du Seigneur ? De telles questions sont graves et nous jettent en plein cœur de notre problème. C'est pourquoi il nous paraît nécessaire de scruter le sens des textes tridentins.

Ce que nous désignons dans cette étude comme le « premier groupe » est de fait chronologiquement postérieur à l'autre ensemble de textes. Il s'agit de chapitres doctrinaux et de canons promulgués lors de la Session XXII du Concile, donc le 17 septembre 1562⁷.

Ici encore l'intervention solennelle du magistère est provoquée par certaines affirmations des réformateurs. Or parmi les extraits soumis à l'examen des théologiens et des Pères dès décembre 1551, alors que ce problème est discuté officiellement pour la première fois, figurent des textes de Luther, de Mélanchthon, de Calvin mettant explicitement en cause la relation existant entre la messe et le pardon des péchés : « La messe n'est ni un sacrifice, ni une oblation pour les péchés ; elle n'est que la commémoration du sacrifice de la Croix, ... le testament et la promesse de la rémission des péchés », « la messe en tant que sacrifice ne profite ni aux vivants ni aux morts, et il est impie de l'appliquer pour les péchés, les satisfactions et les autres nécessités⁸ ». Dix ans plus tard, à la reprise des discussions, on en retrouvera l'écho dans plusieurs des articles alors

6. En une étude fouillée et remarquable L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient : théologie sur une interférence de prières et de rites*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, T. 29, 1963, pp. 5-78, a retrouvé la même tension dans les textes liturgiques orientaux les plus anciens.

7. Voir *Concilium Tridentinum, diariorum, actorum, epistularum, tractarum, nova collectio*, edidit Societas Goerresiana, Tomus VIII, Actorum pars V, Freiburg 1964, pp. 959-962. Nous citerons ainsi : *Conc. Trid. VIII, Act. pars V*. Voir aussi DENZ. 1738-1759 ou 937-956.

8. Voir *Concilium Tridentinum, Partis Quartae, Volumen prius*, Freiburg, 1961, pp. 375-376. Nous citerons ainsi : *Conc. Trid. VII, Act. pars IV*, vol. 1.

soumis au jugement des *periti* : « Le sacrifice de la messe... ne pourrait pas être offert pour les vivants et les morts, ni pour leurs péchés, satisfactions et autres nécessités », « la messe serait-elle seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces ou serait-elle également un sacrifice de propitiation pour les vivants comme pour les morts⁹ ? ». Nul doute possible : l'efficacité de la messe à l'égard du péché est au cœur même des préoccupations du Concile.

Aussi dans les textes promulgués le 17 septembre 1562 le problème est-il abordé de front. D'abord dans les chapitres dogmatiques. Au chapitre premier traitant de l'institution de la messe, on affirme : « A la dernière Cène, la nuit où il fut livré, il voulut laisser à l'Eglise, son Epouse bien-aimée, un sacrifice visible... où serait représenté le sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une unique fois sur la Croix, dont le souvenir se perpétuerait jusqu'à la fin des siècles et dont la vertu salutaire s'appliquerait à la rédemption des péchés que nous commettons chaque jour¹⁰. » Plus important pour notre sujet est le chapitre 2 :

Parce que, dans ce divin sacrifice, qui s'accomplit à la messe, ce même Christ, « qui s'est offert lui-même une fois » de manière sanglante sur l'autel de la Croix, est contenu et immolé de manière non sanglante, le saint Concile enseigne que *ce sacrifice est vraiment propitiatoire ; par lui, si nous nous approchons de Dieu, avec un cœur sincère, avec une foi droite, avec crainte et respect, contrits et pénitents, nous obtenons miséricorde et nous trouvons la grâce, pour une aide opportune* ». Apaisé par cette oblation, le Seigneur, en accordant la grâce et le don de la pénitence, remet les crimes et les péchés, si grands soient-ils... Les fruits (de l'oblation sanglante) sont recueillis en grande abondance par cette oblation non sanglante... C'est pourquoi elle est légitimement offerte, selon la tradition des Apôtres, non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités des fidèles vivants, mais aussi pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore purifiés¹¹.

On comprend alors le ton incisif du troisième canon¹².

9. *Conc. Trid. VIII, Act. pars V*, p. 719 (ce sont les propositions 4 et 13).

10. *Ibid.*, pp. 959-960. La phrase que nous soulignons se lit ainsi en latin : « Atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur. »

11. *Ibid.*, p. 960. Ce que nous soulignons se lit en latin : « Docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri ut si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. »

12. *Ibid.*, p. 962 : « Si quis dixerit missae sacrificium tantum esse laudis et

Nous voilà donc en face d'affirmations catégoriques. Par la messe — dans laquelle on n'inclut pas ici l'aspect communion sacramentelle — la vertu salutaire du sacrifice pascal s'applique à la rédemption des fautes que nous commettons chaque jour (*in remissionem eorum quae a nobis quotidie committuntur peccatorum*). De par cette valeur propitiatoire de la messe, Dieu remet les crimes et les péchés, si grands soient-ils (*crimina et peccata etiam ingentia dimittit*), dès lors que le fidèle est sincère, contrit, rempli de foi, de crainte et de respect, pénitent. Cela s'accomplit toutefois par la grâce et le don de la pénitence.

La première impression que donne cet ensemble est que le fidèle participant, dans les dispositions subjectives indiquées, à l'offrande du sacrifice de la messe y perçoit — eût-il commis les fautes les plus graves — la grâce du pardon. La puissance rédemptrice de la Pâque l'enveloppe, en quelque sorte, à travers le mouvement de l'oblation eucharistique du Sacrifice offert sur la croix une fois pour toutes. La logique même de toute cette session XXII nous conduit d'ailleurs à semblable conclusion : n'est-elle pas entièrement axée sur la certitude que le sacrifice ecclésial de la messe n'est que la re-présentation, le mémorial et l'application de l'*ephapax* de la Pâque ? La vertu de la messe n'est donc rien d'autre que la puissance salvifique de la Mort du Seigneur passant à travers l'acte dans lequel l'Eglise fait sien l'Acte du Christ Jésus.

Pourtant une question se pose. Et elle intéresse immédiatement notre sujet. Que veut vraiment dire le Concile lorsqu'il affirme que Dieu remet ainsi les fautes mais « *gratiam et donum paenitentiae concedens* » (en accordant la grâce et le don de pénitence) ? L'histoire du texte est ici fort instructive, comme aussi celle des discussions qui l'ont précédé et préparé. Si, en effet, l'on compare la rédaction définitive du 17 septembre 1562 à celle du projet distribué aux Pères le 5 septembre, on constate que la phrase entière se lit ainsi dans ce dernier : « *Apaisé par cette oblation, le Seigneur remet les crimes et les péchés, si grands soient-ils, accorde la grâce et la gloire (gratiam donat et gloriam)*¹³. » Le « *donum paenitentiae* » n'y figure pas encore.

gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, A. S. »

13. *Ibid.*, p. 910.

Il sera ajouté en dernière heure, sans doute pour satisfaire à la demande du Patriarche de Venise qui, le 7 septembre, avait suggéré que l'on reprenne la précision des schémas précédents dans lesquels on maintenait la nécessité du sacrement de pénitence¹⁴. D'autres Pères avaient d'ailleurs également exigé plus de clarté¹⁵. Car et le projet du 6 août 1562¹⁶ et celui présenté dix ans plus tôt, le 20 janvier 1552¹⁷, étaient fort explicites sur ce point. Le texte de 1552 disait : « Dieu donne aux hommes par ce sacrifice la grâce prévenante et les secours requis pour qu'excités ils aillent aux sacrements de l'Eglise dans lesquels il a déposé les remèdes immédiats de Salut. L'Eglise catholique n'a, en effet, jamais enseigné que la puissance qu'a ce sacrifice pour l'expiation des délits mortels serait telle qu'il excluerait les bons mouvements de l'âme ou le sacrement de pénitence sans la réception duquel, en acte ou en désir, aucun péché mortel n'est remis¹⁸. » Ce que le projet d'août 1562 résumait dans cette petite phrase : « L'Eglise a toujours cru et enseigné que les péchés mortels étaient remis par ce sacrifice de telle façon que le sacrement de pénitence n'en soit pas rendu inutile mais au contraire affermi¹⁹. »

Le texte promulgué est sans nul doute beaucoup plus discret. Il ne parle pas explicitement du *sacrement* de pénitence. Il ne mentionne pas non plus la nécessité du recours

14. *Ibid.*, p. 912 : « Addatur non ut tollatur poenitentiae sacramentum sed confirmetur. »

15. *Ibid.*, p. 913 (*Bracarensis*), p. 914 (*Segobiensis* et *Segobrigensis*, p. 915 (*Columbricensis*, *Canadiensis*, *Montispolitiani*).

16. *Ibid.*, pp. 752-753.

17. *Conc. Trid. VII, Act. pars. IV*, vol. I, pp. 480-481.

18. *Ibid.*, pp. 480-481 : « Caeterum ex omnibus hujus sacrae oblationis fructibus ille est longe maximus, quod, dum Dominum nostrum Jesum Christum contineat, qui est propitiator, propitiatio et propitiatorium pro peccatis nostris, per eam tanquam per propitiatorium et expiatorium sacrificium iratus Dominus placatur, non solum ut peccata venialia condonet et poenas temporales remittat, sed at tantam nonnunquam misericordiam flectatur ut ingentibus quoque criminibus propitiatur, conferens hominibus per hoc sacrificium praevenientem gratiam et auxilia quibus excitentur ut ad ecclesiae sacramenta accedant, in quibus immediata salutis remedia inclusit. Neque enim ecclesia catholica unquam docuit ita hoc sacrificium valere ad mortalium delictorum expiationem, ut bonos motus mentis aut sacramentum excludat poenitentiae, sine quo actu vel voto suscepto nullum peccatum mortale remittitur. » On notera la beauté de ce texte dans lequel perce çà et là la doctrine soutenue par certains des théologiens dans leurs discussions.

19. *Conc. Trid. VIII, Act. pars V*, p. 753 : « Atque et is fructus inter ceteros hujus praestantissimi sacrificii invenitur, ut cum in eo immoletur qui est propitiatio et propitiatorium pro peccatis nostris, possit illud ingentium criminum dolorem excitare ac tandem remissionem acquirere. Ecclesia enim semper credidit et docuit hoc sacrificio ita remitti mortalia delicta ut non eo tollatur poenitentiae sacramentum sed potius confirmetur. »

à un sacrement ultérieur²⁰. Bien plus, au lieu de faire de la contrition et de la pénitence du cœur uniquement des conditions subjectives requises à la participation au sacrifice, il en fait aussi les conséquences objectives de la *vérité* de cette participation même. Mais cette discrétion se solde par un manque de clarté. Car on y fait par deux fois mention de la pénitence : comme condition subjective nécessaire à la rémission des fautes, comme don divin dans lequel s'accomplit de fait cette rémission. Voudrait-on dire que la contrition et la pénitence intérieures requises à la célébration fructueuse du sacrifice se dépassent en cette grâce et ce *donum paenitentiae* venus de Dieu ? Donc qu'à celui qui se présente à l'oblation eucharistique (nous ne parlons pas encore de la communion) « avec un cœur sincère, avec une foi droite, avec crainte et respect », rempli d'une *certaine* contrition et animé d'une *certaine* pénitence, Dieu — en vertu de la Croix de Jésus — accorde le don de la *vraie* contrition et de la *vraie* pénitence sans lesquelles il n'y a pas de rémission ? Il nous semble que oui.

A condition toutefois que l'on mette sous les vocables « contrition » et « pénitence » le contenu théologique qui était le leur à la session VI, où il était question de la Justification, et à la session XIV, qui traitait de la Pénitence. On ne sera pas sans remarquer, en effet, l'étroit parallèle existant entre l'énumération des conditions du sujet dans notre texte et la suite des démarches présentées au chapitre six du *Décret sur la Justification*²¹. Or le Concile n'a pas sur la « contrition » la vue simple et claire de saint Thomas. Il admet une contrition imparfaite, douleur de l'âme et détestation du péché avec résolution de conversion mais motivée par des raisons encore rivées sur l'homme. Il tient cependant « qu'il arrive parfois à cette contrition d'être rendue parfaite par la charité et de réconcilier l'homme avec Dieu avant la réception effective du sacrement (de pénitence) » mais que pourtant « on ne doit pas attribuer pour autant cette réconciliation à une contrition indépendante du désir de recevoir le sacrement, qui est inclus en elle²² ». Tel est bien, nous semble-t-il, le cas

20. Ce que faisait surtout le projet de 1552.

21. Voir *Denz* 1526 ou 798.

22. Voir *Denz.* 1677 ou 898 : « Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. » Notre traduction est celle de G. DUMEIGE, *La Foi catholique*, Paris, 1961, n° 824.

envisagé dans le texte que nous étudions. Par la puissance du Sacrifice de la Croix, Dieu fait les sentiments du cœur du fidèle qui participe à la Sainte Messe, sa contrition encore embryonnaire, ses mouvements de pénitence encore informes, trouver leur plénitude. En d'autres termes, il apporte au chrétien bien disposé tout ce qu'il faut pour entrer de plain-pied dans l'économie actuelle de la grâce, ce qui implique au moins un *votum* de la pénitence sacramentelle. Et cela suffit pour que déjà, *hic et nunc*, ses péchés lui soient remis. Dans l'offrande même du sacrifice, avant qu'il n'ait effectivement donné suite à son désir de se soumettre au pouvoir des clés.

Déjà, dans les discussions des projets, plusieurs théologiens et certains évêques avaient proposé une interprétation voisine. Le 30 juillet 1562, le Napolitain César Ferrantius avait expliqué que s'il était exact que le sacrifice eucharistique ôte les péchés « *proprie et vere* », il fallait en chercher la cause dans la charité qu'il donne, car de la charité jaillit la contrition et de celle-ci la rémission²³. Plus nettement encore, le conventuel Marc-Antoine de Lugo avait, le 1^{er} août suivant, mis les choses au clair pour dissiper les hésitations de plusieurs : « Que la messe soit sacrifice propitiatoire pour le péché ne s'oppose en rien à ce que les péchés soient remis par la pénitence. En effet, bien que parfois la contrition remette les fautes, la confession et l'absolution n'en demeurent pas moins nécessaires du fait qu'elles sont incluses *in voto* dans la contrition et qu'alors la grâce elle-même est augmentée. Dans le sacrifice de la messe... bien que les fautes soient remises par la pénitence, on implore l'augmentation de la grâce, ce qui enlève les suites du péché, et on implore la contrition, qui parfois ôte les péchés eux-mêmes²⁴. »

Dans la transcription synthétique qu'il donne du chapitre deux de la session XXII, le *Catéchisme du concile de Trente* opte pour cette vision très paisible mais aussi très optimiste, accordant à la valeur propitiatoire de l'eucharistie toute sa force :

Si donc nous immolons et offrons cette très sainte vic-

23. *Conc. Trid. VIII, Act, pars V*, pp. 741-742.

24. *Ibid.*, pp. 745-746 ; voir aussi ALPHONSE CONTRERAS : « Deletque peccata venialia et poenas peccatorum mortalium quae per contritionem vel poenitentiam sint remissa » (*ibid.*, p. 730) et la belle intervention de l'évêque de Braga BARTHÉLEMY DES MARTYRS : « Dicatur : prodest etiam hoc sacrificium fidelibus in peccato mortali manentibus quia, cum sit propitiatio pro peccatis nostris, ejus oblatione impetramus gratiam conversionis et verae poenitentiae » (*ibid.*, p. 757).

time avec un cœur pur et une foi vive et une douleur profonde de nos péchés, sans nul doute (*dubitandum non est*) nous obtiendrons miséricorde de la part du Seigneur et sa grâce pour une aide opportune. L'odeur de cette victime plaît tellement au Seigneur qu'en nous accordant le don de la grâce ou de la pénitence il pardonne nos péchés. Aussi l'Eglise dit-elle dans une solennelle prière : Chaque fois que nous célébrons la mémoire de cette victime, chaque fois s'accomplit l'œuvre de notre salut²⁵.

L'offrande ecclésiale du Sacrifice pascal du Seigneur est donc au cœur de l'économie divine de pardon en notre Eglise pérégrinante. Certes — et nous aurons à y revenir longuement — le don de la contrition (au sens thomiste du terme) porte gravé en lui, nécessairement, le désir de recourir à la pénitence ; il est tout à la fois don de grâce et don de « retour vers le Père ». Pourtant c'est surtout et essentiellement dans le mémorial de l'Acte de Jésus Serviteur, s'enfonçant dans la mort pour racheter nos péchés et ressuscitant comme Seigneur de l'humanité nouvelle, que le Père infuse en nous le don d'*agapè* qui remet « nos péchés et nos crimes, si grands soient-ils ». On notera qu'il s'agit de cet Acte sauveur tel que, dans sa foi et son action de grâces, l'Eglise elle-même, l'a *hic et nunc* actualisé. Non seulement *pour* l'assemblée alors réunie, mais aussi *dans* la prière, la supplication, l'eucharistie de cette assemblée. Soulignons en passant l'importance de ce point pour une théologie (qui n'est pas encore faite) de la participation active des fidèles : dans l'offrande de la messe, l'attitude du Christ pour le Père s'étale, se diffuse en celle de l'assemblée, qui ne se contente pas d'adresser au Père une vague supplication ou une vague bénédiction mais la supplication et la bénédiction du Christ pascal soulevant, emportant la sienne. On comprend alors que ses propres fautes soient comme brûlées dans la réponse du Père à cet Acte d'*Agapè* du Fils.

Mais si l'on prend au sérieux la réalité du mémorial et le pouvoir qu'il a de rendre présent, de ré-actualiser la merveille de la Pâque pour telle assemblée et en tel moment de la marche de l'Eglise vers le Père, on doit même ajouter que tout autre don sacramentel du pardon a là sa source. Donc également celui qui vient de la pénitence sacramentelle. Considéré non du point de vue de la démarche humaine mais du point de vue de Dieu, le fruit de l'absolution sacra-

25. *Pars II*, cap. VII, § 8, n° 85. On comparera ce beau texte à son parallèle dans le *Catechismus Romanus* de GASPARRI (Question 389 et 149).

mentelle n'est pas autre chose qu'une dérivation de l'effet du sacrifice eucharistique. Et c'est ce qui explique pourquoi les diverses traditions liturgiques ont progressivement fait jaillir dans leur structure des prières de pardon²⁶. Non pas simplement un pardon préparatoire à une digne célébration, mais un pardon que l'on veut acquérir *dans* et *par* le mémorial du sacrifice offert par le Seigneur pour le péché des multitudes. Peut-être n'avons-nous pas pris assez au sérieux dans notre théologie occidentale la signification profonde de ces prières, expression « sacramentelle » de la conscience qu'a l'Eglise de l'efficacité du Sacrifice qu'elle offre.

Le texte du concile de Trente que nous analysons plus haut n'est pas sans intérêt, même à ce plan. Car pour lui le don de la pénitence, don qui déjà remet la faute, et qui implique la nécessité d'un « *votum* » du sacrement de pénitence, vient du sacrifice de la messe : la démarche ultérieure qui conduira l'homme à la confession et à l'absolution a son origine première dans le don interne et mystérieux que Dieu fait au fidèle en la célébration du mémorial. Au fond, la structure propre du sacrement de pénitence, vu cette fois du côté de l'homme, ne serait-elle pas simplement une certaine explicitation du mouvement sacrificiel de l'eucharistie ? Nous le croyons, et l'étude des divers rituels de la pénitence, qu'il serait trop long de résumer ici, nous apporterait plusieurs appuis²⁷. On a coutume de faire de la confession un moyen préliminaire permettant aux fidèles pécheurs de participer pleinement à l'eucharistie en se purifiant de leurs fautes. Ce point de vue est juste, et nous aurons à y revenir. Mais il ne nous paraît pas complet. La pénitence sacramentelle est également — dogmatiquement, il faudrait dire : « surtout » — un rayonnement, une explicitation dans la vie personnelle, un épanouissement au sein de la situation concrète, un développement, de la grâce du sacrifice eucharistique. Mieux encore, elle est cette grâce mais amenée, dans l'Esprit Saint, à un enracinement réaliste dans la conscience croyante du baptisé pécheur que le Père appelle et qui veut aller vers lui. Peut-être même l'enracinement s'opère-t-il parfois plus au plan de la prise de conscience qu'à celui du progrès dans le don déjà reçu.

26. Voir L. LICIER, *op. cit.* (note 6).

27. Donnons comme exemple le rituel du *Pontifical romano-germanique* (éd. C. VOGEL et R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du X^e siècle, Studi e Testi*, nos 226-227, Vatican, 1963, t. II, pp. 240 sqq.).

On sait comment, étudiant les liturgies orientales, le P. Louis Ligier a montré que certaines traditions portent, en pleine anaphore, d'authentiques formulaires d'absolution et que ceux-ci, au moment de l'introduction de la pénitence privée, ont par la suite été extraits de ce cadre d'origine pour devenir les textes rituels de la confession auriculaire²⁸. Ce qui n'est pas sans ouvrir une piste neuve pour la solution du si délicat problème des origines de la pénitence sacramentelle.

Les textes de Trente, pour les raisons que l'on connaît, séparent nettement dans leur considération du mystère eucharistique le plan eucharistie-sacrifice et le plan eucharistie-sacrement. Dichotomie regrettable. Très rares sont, aussi bien chez les évêques que chez les théologiens, ceux qui dans la discussion autour de la valeur du Sacrifice en 1552 et 1562 songent même à faire explicitement un lien entre ces deux aspects.

Or la théologie contemporaine a redécouvert l'unité profonde du sacrifice et de la communion, en même temps que l'unité profonde de l'eucharistie-sacrifice et de l'eucharistie-sacrement. D'une part, en effet, le sacrifice eucharistique est sacramentel, puisqu'il est célébré sous des *signes* qui ne doublent pas l'*ephapax* de l'Événement historique, bien qu'ils en portent la vertu. D'autre part, le sacrifice est pour la communion, qui normalement s'accomplit elle aussi sacramentellement, par des *signes* qui sont ceux-là mêmes dans lesquels le sacrifice pascal a été re-présenté et actualisé *hic et nunc*. Offrande du sacrifice et communion sacramentelle appartiennent étroitement à un même et unique mystère non pas simplement parce qu'ils s'accomplissent dans et par les mêmes *signes* mais surtout à cause de l'intention du Seigneur Jésus lui-même, telle que nous l'expriment les documents évangéliques. L'exégèse des paroles du Christ à la Sainte Cène nous révèle en effet que le « faites ceci en mémorial de moi » — où l'Église reconnaît l'institution du sacrifice eucharistique²⁹ — implique la volonté déjà exprimée dans le « prenez et mangez », « buvez-en tous »³⁰. Le Christ laisse donc à l'Église le mémorial

28. *Op. cit.*, surtout aux pp. 35-48, 77-78.

29. Cf. le chapitre 1^{er} du *Décret sur le Sacrifice de la Messe* à Trente (*Denz.* 938 ou 1740) ; la Constitution *Transiturus de hoc nundo* d'URBAIN IV, du 11 août 1264 (*Denz.* 846) ; etc.

30. Sur ces paroles du Christ voir J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, Londres, 1966, pp. 231-237 (« Jésus n'a pas seulement prononcé la bénédiction sur le pain et le vin, mais il a aussi ajouté les mots qui relient le pain

de sa Pâque, dans le signe sacramentel du repas, pour que, par la manducation des aliments eucharistiés, la puissance rédemptrice de son Sacrifice d'*Ebed Yahvé* rejoigne les croyants dans la profondeur de leur être. Leur participation à la coupe et au pain sera donc toujours et nécessairement la communion et au dynamisme de son offrande pascale et à son efficacité.

Peut-être ne sera-t-il pas inutile de rappeler que cette osmose perpétuelle, cette interdépendance radicale, du sacrifice et de la communion répondent à la nature du sacrifice et plus spécialement à son incarnation dans le contexte biblique. Car le mouvement profond traversant tout sacrifice est essentiellement communionnel³¹. L'homme offre au dieu quelque chose qui lui appartient et où il cherche à exprimer le don qu'il fait de lui-même ; en retour le dieu fait don de sa bienveillance ou de sa puissance. En Israël, lors du sacrifice, une offrande est faite à Dieu, porteuse tout à la fois d'une adoration, d'une proclamation de sa *hesed-we-emet*, d'une prière pour le Peuple choisi, ou lorsqu'il s'agit du sacrifice-pour-le-péché d'une intention d'expiation. Mais, apaisé par cette offrande, Yahvé répond à son Peuple, il le comble de sa bénédiction, renoue avec lui les liens d'une communion d'Alliance. Parfois cela s'exprime dans le repas sacré où les fidèles mangent les morceaux qui restent du sacrifice et ainsi s'unissent vitalement à lui³². Or c'est bien cela qui s'accomplit dans la Pâque du Christ-Serviteur. Dans sa mort d'*Ebed*, il livre

rompu et le vin à sa mort rédemptrice pour la multitude. Lorsque, immédiatement après, il donne aux disciples le même pain à manger et le même vin à boire, la signification de ce geste est qu'il leur donne d'avoir part, par ce fait de manger et de boire, au pouvoir rédempteur de sa mort », p. 233) ; P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel-Paris, 1963, p. 378 (« Jésus n'institue pas un repas qui se suffirait à lui-même, il institue un mode de célébration de sa mort et de son avènement : de même que les Juifs étaient associés à la délivrance d'Égypte en participant au repas pascal, de même les disciples sont associés, c'est-à-dire rendus bénéficiaires de l'œuvre qui va être accomplie à la croix par leur participation à ce nouveau repas ») ; E. J. KILMARTIN, *The Eucharistic Cup in the Primitive Liturgy*, *Cath. Bibl. Quart.* 1962, 32-43 ; P. BENOIT, *Les Récits de l'Institution de l'Eucharistie et leur portée*, dans *Exégèse et Théologie*, t. I, Paris 1961, pp. 210-239 ; C. DA CRUZ FERNANDES, *Calicis eucharistici formula paulina*, dans *Verbum Domini*, 1959, 232-236 (résumé intéressant d'une thèse que nous n'avons pas pu consulter) ; F. J. LEENHARDT, *Ceci est mon Corps*, Neuchâtel-Paris, 1955, pp. 46-47 ; H. SCHÜRMAN, *Le Récit de la dernière Cène*, Le Puy-Paris, 1966, 28-42.

31. Ceci a été clairement explicité par G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, 342-352.

32. Sur la nature du sacrifice biblique voir M. THURIAN, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâces et d'intercession*, Neuchâtel-Paris, 1959, 51-69 ; R. DE VAUX, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, *Cahiers de la Revue Biblique*, n° 1, Paris 1964.

au Père la totalité de son être et de sa vie. Dans sa Résurrection comme Seigneur de l'humanité nouvelle, il reçoit de nouveau cette vie, sa vraie vie d'homme né de Marie et de son Peuple, mais glorifiée, transpercée de toute part de la puissance de l'Esprit Saint, Souffle et Plénitude de Dieu³³. Le sacrifice pascal trouve dans la glorification de l'humanité de Jésus non seulement son terme ou son couronnement mais aussi et surtout sa fin. L'humanité-en-communion du Seigneur ressuscité, sa chair et son âme saisies par l'Esprit de Dieu sont le point précis où se rencontrent l'oblation totale qu'il fait de lui-même et la puissance bienveillante du Père qui accueille et plénifie celle-ci. C'est pourquoi d'ailleurs la diffusion de la grâce de Salut ainsi acquise se fera par l'entrée des hommes dans le mystère de ce Corps ressuscité du *Kurios* : l'*Ekklesia tou Theou*, Peuple des Sauvés, rassemblement pascal de l'humanité, n'est autre que le Corps ecclésial du Christ³⁴.

Une telle vision du sacrifice pascal implique évidemment que dans le mystère eucharistique la puissance de l'offrande ecclésiale et sacramentelle du mémorial ne nous rejoigne normalement que par la communion au Corps et au Sang glorifiés du Seigneur. Nous avons montré ailleurs comment la Tradition vivante a perçu le réalisme de cette unité du sacrifice et de la communion³⁵. Elle ressort d'ailleurs des paroles même du Seigneur donnant le pain à manger, la coupe à boire, reprises par toutes les liturgies : « Ceci est mon corps qui va être donné pour vous » (Luc 22, 19)³⁶, « ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés » (Mat 26, 28)³⁷. Certes le mémorial du Seigneur ne s'ac-

33. Nous avons longuement explicité ce point dans *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, Paris, 1964, pp. 92-105.

34. Voir la belle étude de J. ALFARO, *Cristo, sacramento de Dios Padre, la Iglesia sacramento de Cristo glorificado*, dans *Greg.* 1967, 5-27 ; sur l'Eglise en sa jonction sacramentelle au Corps ressuscité du Christ, voir L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1954, 264-266, 320-322 ; P. BENOIT, *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la Captivité*, dans *Exégèse et Théologie*, t. II, Paris, 1961, 107-153 ; J. HAVET, *La Doctrine paulinienne du Corps du Christ*, dans *Littérature et théologie pauliniennes*, Desclée de Brouwer, 1960, 185-216 ; B. M. AHERN, *The Christian's Union with the Body of Christ in Cor., Gal., and Rom.*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1961, 199-209.

35. *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, Paris, 1964.

36. La variante de plusieurs témoins de *1 Cor. 11* : 24 est à noter : « Ceci est mon corps rompu pour vous. »

37. Voir J. JEREMIAS, *op. cit.* ; E. J. KILMARTIN, *op. cit.* Citons H. SCHÜRMAN, *op. cit.*, p. 33 : « On trouve déjà l'idée de sacrifice dans les paroles eucharistiques de Jésus sur le pain. Nous savons maintenant tout ce que représente notre nourriture quand le Seigneur nous présente son corps : nous sommes nourris

complît pas uniquement dans l'acte de la communion sacramentelle³⁸ ; pourtant c'est là que d'une façon réaliste, bien que mystérique, l'effet profond de l'oblation ecclésiale du Sacrifice pascal rejoint le cœur du fidèle et que s'achève le mouvement même du Sacrifice. En recevant la chair glorifiée de l'*Ebed Yahvé*, après être entré dans le mystère de son offrande et s'être laissé transpercer par l'intention du Christ en Croix, le chrétien est associé par le Père de la façon la plus intime possible au fruit et à l'effet de la Pâque.

Ceci vaut, évidemment, pour le pardon des péchés. Nous disions plus haut que par la participation à l'offrande du sacrifice, faite en certaines dispositions, le fidèle obtenait le « *donum paenitentiae* » et la grâce remettant ses crimes et ses péchés « *etiam ingentia* ». Nous précisons que cela était acquis par l'infusion de l'*Agapè* pascale dans le cœur déjà brisé par le sentiment de son péché et décidé à faire les démarches normales du retour vers le Père. Or il nous semble nécessaire d'ajouter que ce don du pardon est normalement accordé, à l'intérieur même du sacrifice eucharistique, par la réception sacramentelle du Corps du Christ. En mangeant le pain consacré, le chrétien perçoit, en celui-ci, les biens que Dieu lui offre et qui sont ceux du sacrifice de Jésus dont il accomplit *hic et nunc* le mémorial. L'effet rédempteur de la Pâque passe en lui dans l'acte où, par la manducation sacramentelle du Corps sacrificiel ressuscité et glorifié, il communie à l'acceptation par le Père de l'Acte de Jésus et à tout le débordement de bienveillance qui accompagne cet accueil.

On peut alors rendre compte, et en profondeur, de la puissance purificatrice du pain eucharistique, affirmée et chantée tout au long de la Tradition vivante, surtout en Orient³⁹ : elle est la puissance même du sacrifice de la Pâque, offert pour tous les péchés et tous les crimes des hommes.

A cette foi traditionnelle, le concile de Trente lui-même

en même temps de tous les dons de bénédiction et de salut que Jésus nous a acquis en se substituant à nous par sa mort expiatoire. Tout le salut opéré par le don de lui-même nous profite quand nous recevons le corps de Jésus » (p. 33, le texte original allemand est ici plus nerveux).

38. C'est ce qu'affirme implicitement le canon 3 de la session XXII de Trente, que nous avons cité à la note 12 (« *vel soli prodesse sumenti* »). Voir aussi la très belle étude de J. DE WATTEVILLE, *Le Sacrifice dans les Textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel-Paris, 1966, surtout pp. 187-208.

39. Voir les textes que nous avons relevés dans *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, Paris, 1964, pp. 117-158.

fait écho, mais faiblement, lorsque, à la session XIII (11 octobre 1551), au chapitre second du Décret sur l'eucharistie, il proclame :

Notre Sauveur, près de quitter ce monde pour aller à son Père, a institué ce sacrement, dans lequel il a, pour ainsi dire, répandu les richesses de son divin amour pour les hommes, laissant le mémorial de ses merveilles ; il nous a ordonné, en le recevant, de célébrer sa mémoire et d'annoncer sa mort jusqu'à ce qu'il vienne en personne juger le monde. Mais il a voulu que ce sacrement fût reçu comme l'aliment spirituel des âmes qui nourrisse et fortifie ceux qui vivent de la vie de celui qui a dit : « qui me mange vivra aussi par moi », et qu'il fût l'antidote qui nous libère de nos fautes quotidiennes et nous préserve des péchés mortels (*tanquam antidotum quo liberemur a culpis quotidianis, et a peccatis mortalibus prae-servemur*)⁴⁰.

Faible écho, disions-nous. D'une part, en effet, tout le contexte évoque la célébration du sacrifice, mais le lien n'est jamais explicitement fait. D'autre part, l'accent mis sur la relation de l'eucharistie au péché n'est guère vigoureux. Cela devient plus évident si l'on compare ce texte à celui de la session XXII que nous avons étudié plus haut. Dans les deux cas, on parle des *péchés quotidiens*, mais alors que le chapitre premier de la session XXII entend par là toutes nos fautes, fussent-elles mortelles⁴¹, il nous paraît évident qu'ici on ne pense qu'aux fautes vénielles, selon le sens ordinaire de l'expression « *peccata quotidiana* »⁴². L'histoire du texte, qu'il serait fastidieux de retracer ici dans le détail, nous confirme dans cette interprétation, qui sera d'ailleurs celle du *Catéchisme du concile de Trente* dans le chapitre consacré à ce sujet⁴³.

Le contexte historique bien concret de cette Session XIII explique pour une grande part cette doctrine du décret. L'allusion à l'effet de l'eucharistie sur le péché s'éclaire par l'affirmation abrupte du canon 5 qui lui correspond : « Si quelqu'un dit que le fruit principal de la Très Sainte Eucha-

40. Traduction G. DUMEIGE, n° 737 ; voir *Denz.* 1638 ou 875 ; *Conc. Trid. VII, Act. pars IV*, vol. I, p. 201.

41. C'est également l'interprétation de J. RIVIÈRE, article *Messe* dans *Dict. Theol. Cath.*, col. 1136 : « Dire que ces fautes sont *quotidiennes* n'est pas laisser entendre qu'elles sont nécessairement légères mais bien qu'elles se reproduisent fréquemment », A. MICHEL l'a faite sienne dans *Histoire des Conciles (Hefele-Leclercq)*, t. X, I^{re} partie, p. 447.

42. C'est de nouveau également la position de A. MICHEL, *op. cit.*, p. 260, et celle de l'ensemble des commentateurs de ce texte. Vis-à-vis des fautes mortelles l'efficacité n'est que de préservation.

43. *Pars II*, cap. VII, § 1, n° 53.

ristie est la rémission des péchés ou bien qu'elle ne produit pas d'autres effets, qu'il soit anathème⁴⁴. » Il s'agit, en effet, de réagir contre une affirmation que Jean Fisher, évêque de Rochester, attribuait à Luther⁴⁵ et sur laquelle le jésuite Laynez avait en 1547 attiré l'attention des Pères⁴⁶ : « L'eucharistie n'est instituée que pour la rémission des péchés. » Les remarques des théologiens sont convergentes : l'eucharistie a d'autres effets⁴⁷, s'il lui arrive de remettre le péché mortel, c'est, disent plusieurs, lorsque le fidèle ignore l'existence en lui de cette faute ou n'en a pas encore pleine contrition⁴⁸, la communion est sacrement des vivants⁴⁹. Mais — et cela transparait jusque dans le rapport final⁵⁰ — beaucoup maintiennent avec force que l'eucharistie a pouvoir sur le péché. Les évêques, eux, sont divisés. Certains tiennent jusqu'au bout une position rigidement négative⁵¹, d'autres au contraire insistent sur la nécessité d'une vue équilibrée dans laquelle on affirme la puissance de l'eucharistie sur le péché⁵², en évitant toutefois que soit

44. Trad. G. DUMEIGE, n° 749 ; voir *Denz.* 1655 ou 887 ; *Conc. Trid. VII, Act. pars IV*, vol. I, p. 203.

45. Cf. *Conc. Trid. VII, Act. pars IV*, vol. I, p. 112. Mais durant le débat on notera que la proposition durcit la position de LUTHER. Le dominicain AMBROISE PELARGUS (de fait AMBROISE STORK) affirmera que les Réformateurs ne vont pas jusqu'à cette affirmation si catégorique (*ibid.*, p. 132). JEAN DELPHIUS le redira (p. 136). L'affirmation de MELANCHTHON à laquelle certains pensent qu'il est fait allusion nous paraît elle aussi plus nuancée : « Ad hoc igitur prodest manducatio, agenti poenitentiam videlicet, ad fidem confirmandam, qua sumens vere consequitur remissionem peccatorum et Spiritum Sanctum » (*Loci, la aetas, De participatione mensae Domini*, dans le *Corpus Reformat.*, t. 21, p. 221) ; plus catégorique est l'art. 13 de *L'Apologie de la Confession d'Augsbourg*, dans *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, 1963, p. 299.

46. *Conc. Trid. V, Act. pars II*, p. 934 (intervention de LAYNES, 17 février 1547).

47. *Conc. Trid. VII, Act. pars IV*, vol. I : p. 123 (JEAN ARZE), 127 (JEAN DE ORTEGA), 130 (FRANÇOIS DE TORO), 133 (MELCHIOR DE VOSMEDIANO), 137 (ALPHONSE DE CONTRERAS).

48. *Ibid.*, p. 132 (AMBROISE PELARGUS i. e. STORK), 138 (ANTONIUS DE UGLIOA).

49. *Ibid.*, 130 (FRANÇOIS DE TORO), 136 (JEAN DELPHIUS).

50. *Ibid.*, pp. 142-143 : « Quia ut aliqui dicunt illa dictio *solam* non asseritur ab haereticis et absque ea dictione articulus iste esset catholicus, cuperent illum silentio praeteriri a synodo. Multi vero contra senserunt et vellent eum omnino damnari remanente dictione *solam* sive praecipue. »

51. *Ibid.*, p. 186 : « At quoniam multae ortae sunt difficultates circa 5 canonem ob dictionem *solam*, quibusdam perseverantissime asserentibus nullo modo hoc sacramentum ob remissionem peccatorum institutum esse » ; le samedi 10 octobre 1551 donc à la dernière étape, JEAN FONSECA, évêque de Castellamare, fait une dernière offensive : « Castillimaris insurrexit contra 5. canonem, quod hoc sacramentum nunquam remittit peccatum neque confert primam gratiam. Et cum inde diversae rationes Bituntino pro sacra deputatione respondente adducerentur, tandem universae synodo placuit, ut ponatur, quod hoc sacramentum aliqua remittit peccata in eo, qui alias reverenter accedit et sit attritus vel oblitus in confessione » (*ibid.*, 190, note e).

52. *Ibid.*, p. 191, la belle remarque de l'évêque de Camerino : « In doctrina (i. e dans le chapitre doctrinal) ubi agitur de effectu, loco *liberamur a peccatis*

mise en cause la valeur de la pénitence sacramentelle⁵³. La rédaction du texte se ressent de ces discussions.

Mais il y a plus. En même temps que ce problème, est discutée, et dans les mêmes séances, l'épineuse question des conditions requises pour l'accès au repas eucharistique. Et lorsque l'on étudie attentivement l'évolution du débat précédent, on s'aperçoit qu'il est très souvent conditionné par cet autre point doctrinal qui, depuis 1547, ne cesse d'inquiéter le Concile.

De nouveau une affirmation trop catégorique de Luther est à la base du débat : « La foi seule est une préparation suffisante à la réception de l'eucharistie⁵⁴. » Dans les longues discussions de 1547, à Trente puis à Bologne, seule la question de la « *sola fides* » domine la discussion⁵⁵.

venialibus addatur et aliquando a mortabilibus. » L'évêque de Zagreb avait le 21 septembre 1551 fait une déclaration en ce sens : « Non ei placet quod quidam dixerunt, hoc sacramentum non esse institutum neque conferre semper remissionem peccatorum, etiam absque dictione *solam*, quia una cum aliis fructibus datur etiam in hoc sacramento remissio peccatorum, et qui eam negat haereticus est » (*ibid.*, p. 145).

53. *Ibid.*, p. 192 l'évêque de Salona.

54. La proposition s'est précisée du 3 février 1547 au 2 septembre 1551. En 1547 elle s'énonce ainsi : « *Solam fidem esse sufficientem praeparationem ad sumendam Eucharistiam, neque teneri homines ad communionem in Paschate* » (*Conc. Trid. V, Act. pars II*, pp. 869-872 et 1008). En 1551 : « *Solam fidem esse sufficiens praeparationem ad sumendam Eucharistiam, neque ad id confessionem esse necessariam sed liberam, praesertim doctis ; neque teneri homines ad communionem in Paschate* » (*Conc. Trid. VII, Act. pars IV*, vol. I, p. 114).

55. L'évolution du texte du canon est révélatrice du mouvement de la pensée du Concile. Le 9 mai 1547, à Bologne : « Si quis dixerit sola fidem hominem disponi ac praeparari ut hoc sacratissimum eucharistiae sacramentum suscipiat aut — quod deterius est — tanto magis hominem disponi ad ipsum digne suscipiendum quanto magis fuerit peccatis onustus... A. S. » (*Conc. Trid. VI, Act. pars III*, vol. I, p. 124). Le 25 mai 1547 : « Si quis dixerit hac sola fide qua quis credit et confidit se in eucharistiae sacramento gratiam consecuturum, hominem sufficienter disponi ac praeparari ut hoc sanctissimum sacramentum suscipiat, A. S. » (*ibid.*, 155). Le 27 mai 1547 : « Si quis dixerit ultra fidem non requiri aliam probationem vel praeparationem ut sanctissimum eucharistiae suscipiatur... » (*ibid.*, 161). Le 28 mai 1547 : on ajoute « suscipiatur *ad salutem* » (*ibid.*, 166). Le 2 octobre 1551 : « Si quis dixerit solam fidem esse sufficientem praeparationem ad sumendum dignissimum sanctissimae eucharistiae sacramentum A. S. Et ne hoc sacramentum sacramentorum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit ac declarat ipsa sancta synodus, illis quos conscientia peccati mortalis gravat, necessario praemittendam esse confessionem sacramentalem. Si qui autem contrarium docere, praedicare vel pertinaciter asserere vel publice disputare praesumpserit, eo ipso excommunicatus existat » (*Conc. Trid. VII, Act. pars IV*, vol. I, p. 179). Le 9 octobre 1551 : « Si quis dixerit, etc. A. S. Et ne tantum sacramentum indigne, atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit et declarat sancta synodus illis quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia sacerdotis, necessario praemittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium, etc. » (*ibid.*, p. 187). Le 11 octobre 1551 : texte identique sauf qu'on a remplacé « sacerdotis » par « confessoris » (*ibid.*, p. 204). On voit le déplacement progressif d'accent.

Mais, en 1551, vient s'y ajouter le problème de la nécessité de la confession avant la communion⁵⁶, qui peu à peu envahira tout le débat. Souvent tortueuses, ces discussions ont l'immense intérêt de nous apporter beaucoup de lumière sur le problème qui nous préoccupe ici : comment la communion sacramentelle, de par sa relation essentielle à l'offrande du Sacrifice de la Pâque, accorde le pardon des péchés et des crimes. Elles vont en particulier nous permettre de découvrir le lien entre la large doctrine de la session XXII et le texte, à première vue fort restrictif, de cette session XIII.

Car dès la première rencontre des théologiens, le 8 septembre 1551, on est amené à évoquer la position de plusieurs docteurs catholiques, dont le cardinal *Cajetan*⁵⁷, l'archevêque Jean Fisher⁵⁸, le pape Hadrien VI⁵⁹, le dominicain Pierre de La Palu⁶⁰, le franciscain Richard de Mediavilla⁶¹, qui pour les conditions d'accès à la table eucharistique se montrent « larges ». Selon eux, en effet, l'accent doit être mis plus sur la contrition du cœur que sur le moyen qui conduit à celle-ci, et c'est pourquoi, au moins dans certaines situations, ils admettent que le fidèle gravement pécheur mais contrit s'approche de la Table du Seigneur sans s'être au préalable confessé. La distinction de Cajetan est claire : « Celui qui communie sans la contrition du péché mortel qu'il sait avoir commis pèche mortellement, car il mange indignement... Si c'est sans la confession de cette faute, alors qu'il a une raison suffisante de ne pas se confesser, ce communiant est excusé car le précepte de se confesser avant la communion n'est pas de droit divin ni de droit positif⁶². »

56. *Ibid.*, p. 114. Voir notre note 54.

57. THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Summa de peccatis et Novi Testamenti jentacula*, Rome, 1525, fol. 24.

58. JOANNES FISCHER, *Assertionis Lutherance confutatio*, Paris, 1523, fol. 72-77.

59. HADRIANI VI, *Quaestiones de Sacramentis super IV, Sententiarum*, Paris, 1525, 19-20. Maître de certains des théologiens les plus engagés dans la réaction contre la Réforme, dont PIGHI, RUARD TAPPER, LATOME. Certains seront au Concile.

60. PETRUS DE PALUDE, *In IV Sent.*, dist. 17, q. 2, art. 5. Mais sa pensée est très nuancée (voir *In IV Sent.*, dist. 9, q. 2, art. 1).

61. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *In IV Sent.*, dist. 17, art. 3, q. 6 (mais voir dist. 9, art. 2, q. 2).

62. *Loc. cit.* : « Sine contritione quidem mortalis peccati cogniti communicans peccat mortaliter... sine confessione autem, si rationabilis subest causa non confitendi, excusatur communicans, quia praeceptum de confessione praemittenda communioni non est de jure divino nec de jure positivo quum nullibi inveniatur nisi semel in anno. » On sait combien cette position soulèvera d'indignation AMBROISE CATHARIN POLITI, un autre dominicain qui la dénoncera au Maître général de l'Ordre.

Or plusieurs théologiens du Concile sont tentés par cette position, bien qu'ils la nuancent⁶³. Et si certains de ce groupe veulent malgré tout maintenir le besoin strict de la confession avant la communion c'est ou bien, comme l'Espagnol Martin Olaveus, qui ne croit pourtant pas à sa nécessité, « à cause des abus⁶⁴ », ou bien, comme François de Villalba, « pour la fidélité à une coutume louable de l'Eglise⁶⁵ ». Aussi dans le résumé synthétique de la discussion, qui est présenté aux Pères le 17 septembre 1551, doit-on se contenter de faire état d'une large division des opinions et avouer qu'on s'est laissé sans se mettre d'accord : « Certains tenaient que la confession n'est pas nécessaire pour recevoir dignement l'eucharistie, si l'on a conscience d'une faute grave, même avec la ressource d'un confesseur, mais que suffit la contrition accompagnée du désir de se confesser en son temps... d'autres disaient que la confession est *simpliciter* nécessaire... d'autres affirmaient que (tenir que sans s'être confessé de ses fautes graves on peut communier, étant contrit) est erroné, scandaleux, source de péril pour les âmes⁶⁶. »

On comprend que les Pères tâtonnent. Plusieurs affirment que la confession avant l'eucharistie n'est pas de droit divin⁶⁷. D'autres veulent par l'ajout de quelques mots trouver une solution d'équilibre⁶⁸. Nombreux sont ceux qui refusent de voir dans l'affirmation de la non-nécessité de la confession avant l'eucharistie une hérésie⁶⁹. Martin Perez de Ayala, devenu évêque de Cadix, fait une brillante intervention : « Celui qui est suffisamment contrit est déjà dans la grâce de Dieu, incorporé à lui, puisque devenu son fils, donc héritier de la gloire éternelle. Si donc il est digne de voir le Christ et d'en jouir dans la gloire éternelle combien plus encore est-il digne de recevoir le corps du

63. Ainsi FRANÇOIS DE TORO, *Conc. Trid. VII, Act. pars IV*, vol. I, p. 130 ; MARTIN OLAVEUS, *ibid.*, p. 131 ; REGINALD DE GENUA, *ibid.*, p. 137 (« defendit opinionem Cajetani ») ; FRANÇOIS DE VILLALBA, *ibid.*, p. 141 : « Quo vero ad confessionem tenet non esse de jure divino quod praemitti debeat ante communionem... aliquando enim sufficit contritio, vera tamen et formata »).

64. *Ibid.*, p. 131.

65. *Ibid.*, p. 141.

66. *Ibid.*, p. 143.

67. Ainsi PIERRE GUERRERO, archevêque de Grenade (*ibid.*, p. 147), le dominicain GILLES FUSCARARIUS, évêque de Modène (*ibid.*, pp. 168-169).

68. On propose d'ajouter « habita copia confessoris », « confessio saltem in voto ». Ainsi TRIDENTINUS (*ibid.*, p. 144), MAGUNTINUS (p. 144), MONOPOLITANUS (p. 159).

69. Ainsi le légat du pape et premier président Marcel CRESCENTIUS (*ibid.*, 144), GRANATENSIS (p. 147), CALARITANUS (p. 149), LANCIANENSIS (p. 152), ALGARENENSIS (p. 153), etc.

Christ. Mais si quelqu'un était dans un péché public, alors il serait absolument tenu de se confesser au préalable, pour que sa réconciliation soit publiquement connue. De même pour celui qui n'est pas suffisamment contrit. Mais dans tous les autres cas la confession n'est pas nécessaire⁷⁰. » Résumant la discussion des évêques, le cardinal légat pourra de nouveau avouer, le 30 septembre 1551, avant que la commission désignée se mette à rédiger les canons, « *de confessione Patres fuerunt discordes* », bien que la majorité ait affirmé qu'il soit nécessaire d'y recourir avant la communion⁷¹.

Les 1^{er} et 2 octobre, on rédige le canon en question. On emploie une formule prudente qui évite de parler d'anathème, ne mentionne ni la contrition ni la *copia confessoris*, et suggère qu'il s'agit d'une déclaration de l'autorité ecclésiale⁷². Dans les discussions des jours qui suivent, plusieurs demandent plus de précision, certains voulant que l'on insiste sur l'insuffisance de la contrition⁷³, d'autres que l'on dise que tout cela ne vaut que là où il y a possibilité de s'adresser à un confesseur. La commission tient scrupuleusement compte de ces remarques, et dès le 9 octobre 1551 le texte définitif du canon est rédigé :

Si quelqu'un dit que la foi seule est une préparation suffisante pour recevoir le sacrement de la très sainte Eucharistie, qu'il soit anathème. Et pour qu'un si grand sacrement ne soit pas indignement reçu, ce qui serait pour la mort et la condamnation, le saint Concile décide et déclare que ceux qui ont la conscience chargée de péché mortel, si contrits qu'ils s'estiment, doivent nécessairement commencer par se confesser sacramentelle-

70. *Ibid.*, p. 164. Le surlendemain FRANÇOIS SALAZAR, évêque de Salamine (?) prendra le contre-pied de cette position (*ibid.*, pp. 166-167).

71. *Ibid.*, p. 176.

72. Le texte du 2 octobre 1551 est cité *supra*, note 55. Les termes « *statuit atque declarat* » peuvent s'entendre « d'une nouvelle et solennelle affirmation de l'obligation préexistante et absolue, imposée à toute l'Église en vertu non seulement de la décision conciliaire, mais d'un usage universel ayant force de loi » (A. MICHEL, *op. cit.*, p. 283). Mais — et nous comprenons maintenant pourquoi — le Concile refuse de se prononcer sur le fait de savoir si l'origine de cette obligation serait ou non divine. L'étude des discussions montre qu'il est divisé sur ce point. Il se borne à réaffirmer l'obligation préexistante. Les mots « *statuit atque declarat* » comme le refus de parler d'hérésie suggèrent que les rédacteurs du texte penchent pour une origine ecclésiastique. C'est également l'opinion de E. F. REGATILLO, *Theologiae Moralis Summa*, t. III, Madrid 1954, p. 238 : le précepte de la confession pré-eucharistique « *potius videtur ecclesiasticum, ex verbis canonis 11 : statuit atque declarat ipsa Sancta Synodus* ». Et l'on sait que les théologiens, même immédiatement après Trente (cf. PALLAVICINI), ont toujours été indécis sur ce point.

73. ainsi MAJORICENSIS (p. 182), CASTELLIMARIS (p. 183), MISIENSIS (p. 183), OSCENSIS (p. 184), ELNENSIS (p. 185), LEGIONENSIS (p. 185), LACORENSIS (p. 185), VIRDUNENSIS (p. 185), SALAMINENSIS (p. 185), BOSSANENSIS (p. 185).

ment, s'ils trouvent un confesseur. Si quelqu'un ose enseigner le contraire, le prêcher ou l'affirmer opiniâtement, ou même le défendre dans des disputes publiques, qu'il soit, par le fait même, excommunié⁷⁴.

On fait encore quelques remarques, mais de maigre importance, et le texte ne sera plus changé. Le chapitre doctrinal qui lui correspond, et qui est le chapitre sept du Décret, en précisera très exactement le sens :

S'il ne convient de s'approcher des fonctions sacrées que saintement, plus le chrétien découvre la sainteté divine de ce céleste sacrement, plus diligemment il doit veiller à ne s'en approcher pour le recevoir qu'avec grand respect et sainteté, surtout quand on lit chez l'Apôtre ces paroles pleines de crainte : « Quiconque le mange et le boit indignement mange et boit sa condamnation s'il n'y discerne le corps du Seigneur. » C'est pourquoi on doit rappeler à qui veut communier le précepte : « Que l'homme s'éprouve lui-même. » La coutume de l'Eglise montre que cette épreuve est nécessaire, afin que tout homme, s'il a conscience d'un péché mortel, si contrit qu'il s'estime, ne s'approche pas de la sainte Eucharistie sans une confession sacramentelle préalable. Cette coutume (*consuetudo*), le saint Concile a déclaré que tous les chrétiens, même les prêtres, qui seraient obligés par office à célébrer, doivent l'observer toujours, pourvu qu'ils puissent trouver un confesseur. Si une nécessité urgente fait qu'un prêtre célèbre sans confession préalable, qu'il se confesse ensuite, dès que possible⁷⁵.

Tous les mots de ce texte sont pesés. On se borne à sanctionner la coutume de se confesser avant la communion, en montrant l'enracinement ecclésial ; c'est pourquoi on refuse de parler d'anathème pour ceux qui soutiennent le point de vue contraire⁷⁶. Surtout, on ne se prononce pas dogmatiquement au sujet de la suffisance de la contrition parfaite comme condition requise à la communion sacramentelle. On va même jusqu'à reconnaître qu'en cas de nécessité et en l'absence d'un confesseur un prêtre puisse célébrer sans se confesser. Concession lourde de conséquences théologiques ; et l'on sait que le Code de Droit Canon élargira cette possibilité jusqu'au simple fidèle « s'il y a nécessité et absence de confesseur », à condition qu'on fasse un acte de contrition parfaite (can. 856).

74. traduction G. DUMEIGE, n° 755 ; *Conc. Trid. VII, Act. Pars IV*, vol. I, p. 187.

75. *Ibid.*, p. 202 ; trad. G. DUMEIGE, n° 742 ; voir DENZ. 1646-1647 ou 880.

76. voir *supra* note 72.

On excusera ce long arrêt sur les textes de Trente. Mais il nous semble capital. Il nous montre que l'Eglise ne s'est pas prononcée sur l'origine divine du précepte de la confession pré-eucharistique qu'elle prescrit, alors qu'elle déclare solennellement trouver dans la Révélation la certitude du don du pardon par la participation au mémorial du Sacrifice de Jésus. Elle n'interdit pas d'affirmer que, *de se*, l'eucharistie, saisie dans les deux grandes dimensions de sa réalité sacrificielle que sont l'oblation et la communion, a pouvoir d'effacer tous les péchés. D'une part, elle apporte au fidèle le don divin d'*Agapè* qui, s'il est bien disposé, peut transformer en vraie et parfaite contrition la douleur qu'il a de ses fautes. D'autre part, cette efficacité s'accomplit éminemment dans la manducation du pain mystérieusement changé en la chair glorieuse du Seigneur. *De se*, donc, par sa nature, l'eucharistie est sacrement du pardon. Elle l'est même de façon éminente, et s'il fallait reprendre la distinction classique entre eucharistie-sacrifice et eucharistie-sacrement nous dirions : en tant que participation mystérique au Sacrifice de Jésus, elle allume la charité du chrétien en la faisant passer dans celle de Jésus *Ebed* s'offrant au Père pour les pécheurs et en leur nom ; en tant que participation aux aliments consacrés, elle donne au chrétien de communier à la nouveauté de vie du Seigneur ressuscité, mort au péché. Nous situant dans le climat d'une théologie thomiste de la justification nous pourrions résumer cette conclusion en affirmant qu'elle a, parce que sacrement de l'*Agapè*, le pouvoir de faire jaillir dans le cœur de l'homme la véritable contrition et d'y infuser l'amitié pascale du Père.

Certes, la législation de l'Eglise, appuyée sur une tradition qui n'est pas immémoriale puisqu'elle est liée à l'apparition assez tardive de la pénitence privée, exige qu'avant la communion le pécheur se réconcilie avec Dieu par la confession. Législation que Trente entérine et confirme. Qui sait en effet s'il est vraiment contrit, remarquait à Trente l'évêque Francis Salazar⁷⁷ ? Ce à quoi un thomiste pourrait rétorquer : « Et qui sait, après sa confession, s'il est vraiment pardonné ? » Mais le Concile ne veut pas dire qu'il s'agit là de droit divin. D'ailleurs, l'histoire des formes sacramentelles amène de plus en plus à penser que, durant des siècles, sauf lorsqu'il était question de cer-

77. *ibid.*, p. 166.

taines fautes exigeant la pénitence publique, les fidèles se sont approchés de la Table du Seigneur sans autre purification pénitentielle préalable que celle qu'ils trouvaient dans les rites eucharistiques eux-mêmes⁷⁸. *De se*, le pécheur au cœur contrit et qui a le désir de recourir à la pénitence sacramentelle au temps normal est lui aussi invité à la Cène eucharistique.

2. La pénitence sacramentelle et sa relation à la grâce eucharistique du pardon.

On aura sans doute remarqué combien jusqu'ici nous avons souligné le fait qu'une véritable contrition — qu'elle soit donnée ou non par l'eucharistie — devait nécessairement inclure une référence à la pénitence sacramentelle. Nous exprimions cette référence par la notion de « *votum* » au sens que saint Thomas donne à ce mot⁷⁹ : non une simple velléité, ni un simple désir psychologique, mais un acte volontaire qui consiste à épouser vraiment l'ordination ontologique existant entre deux réalités de salut. Le don de la grâce qui, vu sous l'angle des démarches humaines, se détaille en plusieurs étapes successives, toutes nécessaires dans le cas normal, et ontologiquement ordonnées l'une à l'autre, n'a plus cette successivité si on l'envisage sous l'angle de l'intervention divine. D'ailleurs, l'ultime démarche est déjà dynamiquement présente dans la toute première réponse à l'invitation du Seigneur. Parlant de celui qui se présente au baptême ou à la pénitence sacramentelle déjà justifié, saint Thomas écrit : « Le mouvement de la volonté humaine ne suffirait pas à la rémission de la faute s'il ne s'accompagnait pas de la foi en la Passion du Christ et du propos d'y participer soit par la réception du baptême soit en se soumettant aux clés de l'Eglise⁸⁰. » La dernière étape a déjà agi, avant d'être posée, parce qu'à cause du « *votum* », du propos de l'accomplir, elle était déjà présente dynamiquement dans l'intention du fidèle. Certes il faudra, et nécessairement, que celui-ci la pose au moment opportun, dès qu'il le pourra et lorsque le déroulement normal de l'économie des moyens de grâce

78. cf. L. LIGIER, *op. cit.*, pp. 48-49.

79. Nous avons cherché le sens profond de ce terme dans une étude sur le *Votum Eucharistiae*, à paraître dans le t. II des *Miscellanea Lercaro*, Desclée, 1967.

80. III, 69, 1, ad. 2.

le lui permettra. Mais Dieu, pourrait-on dire, en tient déjà compte et, la pré-voyant, en prévient l'effet.

Or, dans l'œuvre de justification, Dieu respecte la liberté de l'homme, n'étouffe rien des sentiments les plus profonds et les plus spontanés du cœur de celui qu'il a créé « à son image ». C'est toute l'Écriture, en particulier la prédication de Jérémie et les parénèses de Paul, qu'il faudrait évoquer ici. Le Salut est gratuit. Il ne peut venir que du Dieu et Père de Jésus. Pourtant, lorsqu'il rejoint l'individu, il faut que celui-ci puisse accomplir une démarche qui soit comme son entrée libre et consciente dans le don que Dieu lui propose. Autrement, il ne serait sauvé qu'au prix d'une frustration dans sa qualité royale d'être spirituel. Là s'enracine la pénitence.

On comprend alors pourquoi, là où la contrition qui apporte le pardon naît en dehors de la participation effective aux rites de la pénitence privée, en particulier dans la célébration *en vérité* du mémorial de la Pâque, elle doit nécessairement, pour être réelle et répondre à l'économie divine de la grâce, porter gravé en elle un *votum* de ces rites de confession, absolution, satisfaction. Il ne s'agit pas là d'abord de soumission à une législation ecclésiale, mais de respect profond de la nature même des choses. Dès que Dieu infuse la grâce de contrition, il excite le cœur de l'homme à entrer dans les voies ecclésiales de la pénitence, donc suscite en lui un *votum* du « sacrement du retour vers le Père ». Car là le fidèle traduira, exprimera en des actes humains suscités par l'Esprit, les sentiments de son cœur pécheur : douleur intense à la vue de sa faute, conscience d'avoir manqué de fidélité à l'amitié du Père, propos de ne plus recommencer, désir de réparer, aveu loyal de sa misère. Ce qui, par ailleurs, puisqu'on le suppose déjà pardonné, ne peut qu'augmenter en lui la puissance de la grâce⁸¹.

Nous venons d'employer, pour caractériser la pénitence sacramentelle, l'expression « sacrement du retour vers le Père ». Elle nous paraît en effet désigner avec exactitude l'aspect formel de cette démarche sacramentelle. On sait combien la théologie classique insiste, et avec raison, sur le fait que dans ce sacrement la matière n'est autre que l'ensemble des actes du pénitent pleurant ses fautes, s'en

81. *ibid.*

accusant et accomplissant pour elles une satisfaction⁸². Or, selon une belle remarque de saint Thomas, ces actes ont pour but non pas simplement le rétablissement de la justice mais la réconciliation dans l'amitié ; c'est pourquoi et l'offenseur et l'offensé y sont impliqués⁸³. Nous sommes dans le climat évangélique décrit par la parabole du fils prodigue, telle que la Tradition l'a comprise. L'amour du Père a pris les devants⁸⁴. Il n'a pas besoin d'être fléchi et déjà le pardon est accordé. Pourtant il faut que le fils rompe avec sa vie de débauche dont il porte lourdement le poids, qu'il perçoive dans sa souffrance la véritable valeur de l'amour paternel, qu'il se mette en route pour aller se jeter en pleurant dans les bras grands ouverts qui l'attendent. Et cela, bien que l'enfant prodigue sache, dès le début, que son père ne lui ferme pas sa porte. Les démarches filiales n'ont pas causé le pardon. Elles ont simplement — mais la nature même des choses l'exigeait — exprimé l'attitude du cœur de l'homme face à la conscience de son péché. Et pour que le pardon rejoigne effectivement le coupable, il fallait qu'il ait accompli ce mouvement de retour vers le Père, ou que, du moins, il ait pris la ferme résolution de l'accomplir en son temps. Interprétant dans l'Esprit Saint la volonté du Christ, l'Eglise enseigne que ce chemin du retour est celui du sacrement de la pénitence. Donc, pour elle, pas de pardon vrai sans au moins le *votum* de ce dernier.

Voilà donc où, nous semble-t-il, s'articulent le rôle de l'eucharistie et celui de la pénitence sacramentelle dans le mystère du pardon. Comme aussi ce qui nous permet de rendre compte de la nécessité de l'un et de l'autre sacrements pour la plénitude du Salut de l'homme. Si nous nous plaçons du point de vue de l'intervention divine rédemptrice, il nous paraît clair qu'il faut voir dans l'eucharistie la source sacramentelle par excellence de la rémission des fautes au fidèle bien disposé. Et ce point de vue de l'intervention divine est évidemment le plus important, le plus fondamental, celui qui conditionne tout le reste. Et n'allons pas croire qu'il n'y aurait alors aucun engagement humain, aucune démarche vraiment « pénitentielle » de l'homme. Nous avons au contraire souligné que d'une part

82. III, 84, 2 et 90, 1, ad. 3.

83. III, 90, 2.

84. Ainsi AMBROISE DE MILAN. *Expositio Evang. secundum Lucam*, Lib. VII, n^{os} 212-243.

celui-ci entrait dans le mouvement sacrificiel du Christ *Ebed* offrant sa vie au Père « pour les péchés des multitudes » (Is 53 : 11-12), et que d'autre part Dieu faisait alors éclore en lui le désir de se soumettre aux rites ecclésiastiques de la pénitence⁸⁵. Nous ajoutions même que sans cela il n'y aurait pas vraie contrition, donc pas de pardon. Mais si maintenant nous nous plaçons du point de vue de la correspondance de l'homme à la proposition de l'*Agapè* divine, nous devons reconnaître que le dynamisme de « conversion » (au sens biblique) absolument requis, ébauché dans la participation à l'eucharistie, trouve dans les rites de la pénitence sacramentelle son plein épanouissement. Alors que dans l'eucharistie l'attention est avant tout portée sur « Dieu qui dans le Christ se réconcilie les hommes » par la Mort de son Fils (2 Cor 5, 18-19 ; Col 1 : 22), dans la pénitence elle se centre surtout — mais non exclusivement — sur la décision que, dans le Christ, le pécheur prend de retourner vers le Père pour lui dire : « Père, j'ai péché contre le Ciel et contre toi, je ne mérite plus d'être appelé ton fils », aie pitié de ma misère (cf. Luc 15 : 18-19). Explicitation, certes, de la démarche déjà incluse dans la participation *vraie* à l'eucharistie et qui, même à ce plan, demeure toujours première ; mais qui dit explicitation ne dit pas simple appendice. Nous avons rapidement rappelé où, dans l'économie divine de Salut, s'inscrit le besoin de pareil engagement humain face à la proposition divine.

Bref, sans faire double emploi, mais sans s'ajouter l'une à l'autre, eucharistie et pénitence sacramentelle confluent en un unique mystère de pardon divin dont pourtant l'eucharistie est le centre. Ici, plus qu'ailleurs peut-être, il faut scrupuleusement éviter de trancher au couteau entre les divers effets des sacrements. Car il n'y a qu'un pardon. Mais en lui se dessinent diverses modalités, divers mouvements, diverses significations. Là prend son sens la complémentarité des deux sacrements. Le pardon ne résulte pas de leur addition : tous deux recouvrent, mais chacun selon son mode propre, la totalité de cet unique mystère.

Si nos vues sont exactes, il faut en déduire certaines conséquences qui nous paraissent importantes. D'abord la nécessité de remettre en lumière la place centrale de l'eu-

85. Cela avec l'aide des rites pénitentiels que comportent les Liturgies eucharistiques, dans leur structure même, cf. L. LIGIER, *op. cit.*

charistie dans le mystère du pardon de Dieu. Nous constatons au début de cette étude que l'on avait transporté sur la seule pénitence toute la dimension purificatrice du régime sacramentaire. Or nous venons de montrer qu'en fait l'eucharistie exerce sur tout le champ de la rémission des péchés une efficacité propre qui, théologiquement, l'emporte même sur celle du sacrement de pénitence parce qu'elle en est la source. A la prédication et à la catéchèse, il reviendrait de déceler comment redonner aux chrétiens la certitude du pouvoir purificateur du Corps eucharistique du Seigneur, sans pourtant mettre en cause la valeur propre de la pénitence.

D'ailleurs, et c'est une autre conséquence que nous pouvons tirer de notre réflexion, nous sommes actuellement conduits sur ce point par une législation liée à la décision de Trente relative à la nécessité de la confession avant la communion. Les pasteurs nous avouent que cela ou bien raréfie le nombre des communiants⁸⁶, ou bien pousse un nombre de plus en plus grand de chrétiens à passer outre aux prescriptions de l'Eglise et donc à s'approcher du sacrement de l'unité ecclésiale en faisant fi de l'autorité chargée précisément de maintenir le Peuple en cette unité⁸⁷. Il faut prendre au sérieux les conséquences pratiques de la désaffection de beaucoup de fidèles pour la confession. Or nous avons vu que l'obligation de la confession avant l'eucharistie reposait sans doute sur une décision de l'Eglise, et que la participation au mémorial du Seigneur avec un cœur contrit était, par elle-même, source de pardon, à condition qu'il y ait volonté de s'approcher en son temps de la pénitence. Peut-être donc pourrait-on dissocier accès à la confession et accès à la communion, en maintenant certes la nécessité d'un recours au sacrement de pénitence mais sans en faire une condition préalable pour la réception du Corps du Christ. Les deux sacrements prendraient alors tout leur sens. Solution délicate, nous le savons, qui pourrait poser plus de problèmes qu'elle n'en résoudrait, en particulier lorsqu'il s'agirait de juger du degré de contrition. Mais avouons que la pratique actuelle du sacrement de pénitence nous pose elle-même semblables questions : quand on constate la façon selon laquelle des baptisés se confessent, il faut bien reconnaître que l'on admet souvent à la

86. Voir les remarques de DOM PH. ROUILLARD au sujet de notre livre, dans *Vie Spir.*, 110, 1964, p. 596.

87. cest ce que souligne le P. F. ROUSTANG. *Le troisième homme*, dans *Christus*, 52, 1966, p. 562.

Sainte Table, simplement parce qu'ils ont matériellement accompli les rites de la confession, des hommes et des femmes sans véritable contrition, donc sans pardon.

Notons en passant, parce que nous ne voulons pas nous y attarder ici, que peut-être retrouverait-on ainsi le véritable sens de la confession pascale. Et enfin faisons un souhait : que dans l'actuelle révision des rites de la messe on réfléchisse sérieusement (et théologiquement !) avant d'éliminer certaines prières plus pénitentielles qui ne sont peut-être pas au goût de l'époque mais qui expriment la foi du Peuple de Dieu dans la puissance merveilleuse de l'eucharistie du Seigneur.

*Collège dominicain de Théologie,
Ottawa.*

Fr. J.M.R. TILLARD, o.p.