

*La Maison-Dieu*, 117, 1974, 63-85.

Pierre-Marie GY o.p.

## LES BASES DE LA PÉNITENCE MODERNE

**P**LUSIEURS grandes questions se posent aujourd'hui de divers côtés au sujet du sacrement de pénitence. La plus apparente est sans doute : Que penser de la diminution de la fréquence des confessions, massive dans un certain nombre de pays ? Est-ce un des aspects de la déchristianisation, ou un signe que la pratique du sacrement de pénitence passe par une de ces transformations dont elle a connu plusieurs au cours des siècles ?<sup>1</sup> En même temps l'on s'interroge sur le fonctionnement du sacrement : L'accusation des péchés est-elle nécessaire pour obtenir l'absolution ? Ou même peut-on obtenir le pardon de Dieu sans recourir à un prêtre ? Et les interrogations transparaissent dans des recherches diverses sur le nom du sacrement « célébrer la pénitence », sacrement du pardon, de la réconciliation, ou — comme dit le nouveau Rituel romain puisant dans la tradition ancienne — réconciliation des pénitents. Des changements de ce genre sont beaucoup plus importants qu'ils ne paraissent à première vue : dans la manière dont nous nommons une réalité, une pratique religieuse, que nous en ayons conscience ou non, est engagé notre rapport fondamental à celle-ci, ce qu'elle est pour

---

1. Cf. « Problèmes de théologie sacramentaire », LMD 110, 1972, 131-132.

nous. Cela est vrai des noms employés par le prêtre dans la prédication et la catéchèse (« sacrement de pénitence ») et de ceux qui sont employés par les fidèles dans la vie de tous les jours (« la confession »).

Les principales données actuellement en cause, à savoir d'une part la manière d'agencer les composantes du sacrement (et corrélativement le nom donné à celui-ci), et d'autre part la confession régulière et fréquente sont les bases pratiques et doctrinales de la pénitence depuis environ huit siècles. On peut répartir schématiquement l'histoire du sacrement de pénitence en trois régimes successifs<sup>2</sup> : celui de la pénitence « tarifée » (du 7<sup>e</sup> au 12<sup>e</sup> s.), dans lequel à chaque faute était attachée une pénitence fixe et rigoureuse ; enfin, depuis le 12<sup>e</sup> s., celui de la pénitence telle que nous la connaissons, qu'on peut appeler la pénitence moderne. Or le passage de la pénitence tarifée à la pénitence moderne est précisément contemporain de l'élaboration de la théologie du sacrement<sup>3</sup> qui est demeurée classique jusqu'à nos jours et a été en partie canonisée par le concile de Trente.

Le but de ces pages est de retracer la genèse de la pénitence moderne, de montrer à quelles questions elle répond. Ainsi peut-être verra-t-on en quoi elle est susceptible de varier et en quoi elle tient à l'essentiel même du sacrement.

## I. LES COMPOSANTES DE LA PENITENCE

### L'abandon de la pénitence tarifée

Dans la première moitié du 12<sup>e</sup> s. le régime de la pénitence antérieure est encore en vigueur. Par rapport à la pratique

2. Cf. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1966 ; *Le pécheur et la pénitence au moyen âge*, Paris, 1969.

Dans *L'Eglise en prière* j'ai distingué plus sommairement, à la suite de Poschmann, deux régimes, mais il faut alors souligner que le passage de la pénitence ancienne à la pénitence moderne s'est accompli de façon progressive.

3. Cf. P. ANCIAUX, *La Théologie du sacrement de Pénitence au XII<sup>e</sup> s.*, Louvain-Gembloux, 1949. Du point de vue adopté ici cet ouvrage, qui est fondamental, a une limite : il met trop peu la théologie en rapport avec l'évolution institutionnelle du sacrement.

moderne du sacrement une importance beaucoup plus grande est donnée, dans la confession, à la pénitence que le prêtre impose (« dare », « indicare », « iniungere pœnitentiam »)<sup>4</sup>. Les pénitences pour les diverses fautes sont réglées et « tarifées » par les livres pénitentiels, comme on peut encore le voir lorsqu'au lendemain de la bataille de Hastings (1066) le légat papal Ermenfrid de Sion et les autres évêques édictent les pénitences pour l'armée normande : un an de pénitence par homme tué ; quarante jours lorsqu'on ignore si celui qu'on a frappé est mort ; un jour par semaine toute la vie pour celui qui ignore combien d'hommes il a tués<sup>5</sup>. Mais au 12<sup>e</sup> s. les pénitences tarifées commencent à paraître trop lourdes, et leur réglementation rigide inadaptée. Les évêques se mettent à multiplier les rémissions partielles, par exemple pour les fidèles qui viennent assister à la dédicace d'une église (ce qui sera à l'origine de la pratique des indulgences)<sup>6</sup> et l'on insiste sur le principe que le prêtre peut adapter lui-même dans chaque cas le tarif de la pénitence<sup>7</sup>. Du coup les pénitentiels vont tomber en désuétude dans la deuxième moitié du 12<sup>e</sup> s.<sup>8</sup> mais nous en avons encore un exemple, à Saint-Victor de Paris au début du 13<sup>e</sup> s., dans le pénitentiel de Robert de Flamborough.

4. Quelques références au hasard : « Dare » : S. CÉSAIRE, S. 62 et 63 (CC 103, 271, 273, 274). « Indicare » : *Concilium Germanicum* (742), c. 2 (MANSI XII, 366). « Iniungere » : RATHIER DE VERONE, *Synodica*, PL 136, 562 ; ROBERT DE FLAMBOROUGH, *Liber pœnitentialis*, Toronto, 1971, IV 229, avec la note de l'éditeur, le P. FIRTH, p. 199 : « Flamborough, in harmony with contemporary theology, considers that the official act of the priest in confession is to authoritatively assign a penance : *iniungere pœnitentiam* ». — « Accipere » : S. CÉSAIRE, S. 60 (CC 103, 263). — « Suscipere » : RÉGINON DE PRÜM, *De eccl. disciplinis* I, 241 (PL 132, 245).

5. L'ordonnance d'Ermenfrid, qui est beaucoup plus détaillée, est commentée par H. E. J. COWDREY, « Bishop Ermenfrid of Sion and the Penitential Ordinance following the battle of Hastings », *Journal of Ecclesiastical History* 20, 1969, 225-242.

6. Cf. B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bonn, 1948.

7. Canon « Mensuram autem temporis », GRATIEN, c. 86, D. I de pœn. (FRIEDBERG I, 1183-1184) avec les remarques de J. LONGÈRE dans son édition d'ALAIN DE LILLE, *Liber Pœnitentialis*, t. I, Louvain-Lille, 1965, 177 et 185. Cf. ANCIAUX, 31 et C. VOGEL, « Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée », *Revue de droit canonique* 8, 1958, 289-318 ; 9, 1959, 1-38, 341-359.

8. Le tournant a été décrit par PH. DELHAYE, « Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19, 1952, 203-224.

### Abélard et le rôle central de la contrition

C'est dans ce contexte que s'est constituée la théologie de la pénitence qui a eu par contrecoup une influence profonde sur l'équilibre interne de la pratique de la pénitence, le déplacement d'accent de la pénitence-satisfaction et l'abandon de la pénitence tarifée.

Dans le premier tiers du 12<sup>e</sup> s., sur la montagne Sainte-Genève, Pierre Abélard enseigne la théologie. Il est clerc, mais très vraisemblablement pas prêtre. En bas de la montagne, sur la rive de la Seine aux portes de la ville, se trouve la grande communauté canoniale de Saint-Victor, qui est ou sera bientôt le lieu où les étudiants vont se confesser : Jacques de Vitry l'appellera la « piscine probatique où les étudiants vont se purifier de leurs péchés »<sup>9</sup>. Dans cette communauté enseigne un autre grand théologien, grand spirituel aussi, Hugues de Saint-Victor, qui va pendant des années dialoguer avec Abélard, tantôt tenant compte de ses idées et tantôt lui résistant, jusqu'au jour où il durcira son opposition, probablement sous l'influence de S. Bernard<sup>10</sup>. La discussion porte entre autres sur la pénitence. Abélard, un homme supérieurement intelligent, qui avait un don extraordinaire pour poser des questions nouvelles de manière agressive et avec ce je ne sais quoi qui le mettait dans les pires embarras, a perçu très fort le rôle de la conscience dans l'existence chrétienne, de l'intention dans la valeur de nos actes. Du point de vue où il se place, il attaque la pratique du système des pénitences, met en question la transmission du pouvoir d'absoudre par les apôtres à leurs successeurs et met presque le tout de la pénitence dans la contrition. Avant lui, semble-t-il, on appelait « vraie pénitence »<sup>11</sup> celle à laquelle sa sincérité donnait sa pleine vérité chrétienne. Chez lui la vraie pénitence n'est plus une pénitence qu'on accomplit (« agere pœnitentiam »), c'est la contrition du cœur et celle-ci monopolise le nom au point qu'Abélard appelle satis-

9. Cf. F. BONNARD, *Histoire de l'Abbaye royale et de l'Ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, t. I, Paris, 1904, 193-199.

10. Ceci a été mis en lumière dans un très beau chapitre du livre de D. E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard*, Cambridge, 1969.

11. AMBROSIASTER, *In II Cor.* 2, 7 (PL 17, 282) : « Haec est vera pœnitentia, cessare a peccato ». Cf., au 11<sup>e</sup> s., l'écrit pseudo-augustinien *De vera et falsa pœnitentia* (PL 40, 1113-1130, surtout 1121).

faction la pénitence que le prêtre donne à faire. La contrition, regret de la faute par amour de Dieu, procure aussitôt le pardon du péché, même s'il faut ensuite confesser celui-ci et accomplir la satisfaction<sup>12</sup>. A considérer ainsi la pénitence, Abélard en traite non à propos des sacrements mais de la *caritas* : à un moment où la théologie cherche tout à la fois à définir et à énumérer les sacrements au sens strict, il n'y inclut pas la pénitence.

Hugues de Saint-Victor discute chacune des thèses d'Abélard. Tout en admettant qu'en cas d'impossibilité de se confesser le pénitent sera pardonné, il affirme que c'est dans la confession que s'exerce le pouvoir donné par le Christ de remettre les péchés<sup>13</sup>. Théologiquement on est dans une impasse, parce qu'on n'arrive pas à tenir ensemble deux éléments qui sont justes tous les deux. Abélard va bientôt être condamné, au concile de Sens, entre autres pour n'avoir pas vraiment reconnu le pouvoir de remettre les péchés<sup>14</sup>, et l'on rejettera sa doctrine de la Rédemption<sup>15</sup> qui a un rapport assez étroit avec sa conception de la contrition. Et pourtant, indépendamment du reste, la prise de conscience par Abélard de la valeur de la contrition est un véritable approfondissement chrétien en même temps qu'elle prend place dans un contexte culturel de prise de conscience de la personne<sup>16</sup> et dans l'évolution de l'institution pénitentielle et de l'institution ecclésiale en général. Et lorsque, dans les années qui suivront la mort d'Abélard et d'Hugues, les théologiens vont parvenir à l'énumération complète des sept sacrements, ils appelleront sacrement de la pénitence plutôt que sacrement de la confession celui dans lequel les péchés sont remis<sup>17</sup>. Sous ce nom Pierre Lombard, dont le

12. Les textes sont cités par ANCIAUX, 178.

13. *De sacramentis* II, 14 (PL 176, 549-554).

14. DENZINGER-SCHÖNMETZER, 732.

15. Il n'est pas sûr que S. Bernard l'ait bien comprise. Cf. R. E. WEINGART, *The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard*, Oxford, 1970.

16. Cf. C. MORRIS, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Londres, 1972.

17. LANFRANC parlait du « sacramentum confessionis » (*Liber de celandi Confessione*, PL 150, 625-628. — Cf. de même les textes cités par ANCIAUX, 376 sq.).

L'école de Laon, en avance ici sur Abélard, a l'expression « sacramentum pœnitentiæ » (ANCIAUX, 139), mais on y trouve aussi pénitence et confession énumérées avec le baptême et la communion comme « sacramenta » nécessaires au salut (ANCIAUX, 145). Pour l'adoption définitive de l'appellation de « pœnitentia » au moment où se fixe le septénaire cf.

livre des *Sentences* va être la base de l'enseignement théologique jusqu'au 16<sup>e</sup> s., énonce deux éléments, qui dans la suite deviendront plus construits et organisés, à savoir la distinction entre la pénitence comme vertu et la pénitence comme sacrement, et l'énumération des « parties » du sacrement.

### La pénitence comme vertu

Pierre Lombard cherchait à faire droit à la fois à l'intuition fondamentale d'Abélard sur la contrition et, au moins pour l'essentiel, à la réaction d'Hugues de Saint-Victor sur la sacramentalité de la rémission des péchés<sup>18</sup>. La distinction qu'il propose entre la pénitence comme vertu et la pénitence comme sacrement va dans ce sens. Mais il est conduit à se demander si la pénitence comme vertu existe seulement dans le sacrement. De fait la notion néotestamentaire de « metanoia » que dès l'origine on a traduit par « pœnitentia »<sup>19</sup> est beaucoup plus large, et il ne va pas de soi qu'elle puisse être monopolisée par un sacrement, et si elle devait l'être ce serait plutôt par le baptême. La réponse de Pierre Lombard à cette question est importante<sup>20</sup> parce qu'elle récupère une donnée augustinienne et biblique fondamentale : la pénitence est une attitude de l'homme chrétien qui est plus large que le sacrement, et coextensive à l'existence chrétienne. Il y a la meta-

---

E. DHANIS, « Anciennes formules septénaires des sacrements », *Revue d'histoire ecclésiastique* 26, 1930, 574-608, 916-950 ; 27, 1931, 5-26.

En français, les prêtres parlent du « sacrement de la pénitence » et des « pénitents », les fidèles de la « confession » et des « confesseurs ».

18. Cf. la remarque des éditeurs franciscains de Pierre Lombard qui qualifient celui-ci d' « Abélard catholique rempli de l'esprit d'Hugues » et les nuances qu'y apporte LUSCOMBE (cf. ci-dessus n. 10), 278-280.

19. Le néologisme sémantique « paenitentiam agere » apparaît, dès la version latine de la I<sup>re</sup> Epître de Clément (2<sup>e</sup> s.) pour rendre le grec « metanoein ». Cf. CH. MOHRMANN, « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », dans ses *Etudes sur le latin des chrétiens*, t. III, Rome, 1965, 105. Les chrétiens ont pris le mot latin « pœnitentia », qui désignait le regret de quelque chose qui a eu lieu, et lui ont donné une portée exclusivement morale en y attachant — ce qui était nouveau — une note dynamique de conversion de vie, sur laquelle la catéchèse chrétienne est revenue sans cesse.

20. S. Augustin propose cette division, sans rapporter au sacrement la troisième sorte de pénitence, dans l'*Epître* 265 (PL 33, 1088-1089) et les *Sermons* 351 et 352. Elle est reprise par le Décret de Gratien dans le canon « Tres sunt autem », c. 81, D. I de pœn. (FRIEDBERG I, 1181), Pierre Lombard, *IV Sent.*, 16, 4.

noia prérequise au baptême : un adulte, pour être baptisé, doit se convertir, renoncer au péché et adhérer à une existence selon l'Évangile. Il y a éventuellement la pénitence de celui qui s'est écarté du baptême par un péché mortel, mais pour les Pères ce n'est que la « *pœnitentia secunda* », qui vient après la pénitence baptismale. Enfin il doit y avoir de toute façon la pénitence de l'existence quotidienne, puisque même le juste pêche chaque jour. C'est dans cette ampleur-là que la pénitence dont parle la théologie est la même chose que la *metanoia* de l'Évangile. Sous sa première forme elle se rattache au baptême ; sous sa deuxième forme elle est sacramentalisée par le sacrement de pénitence ; sous sa troisième forme elle peut être vivifiée par le sacrement de pénitence mais elle n'est pas liée de façon nécessaire à la fréquentation de celui-ci.

Notons ici que la division tripartite augustinienne est reprise par Pierre Lombard dans une situation de chrétienté, où tous sont baptisés et où le baptême ne forme à peu près pas une frontière entre les chrétiens et les autres. A cause de cela la conscience baptismale joue autrement qu'elle ne le faisait du temps de S. Augustin ou qu'elle ne le fait à nouveau aujourd'hui, et tout le poids de la *metanoia* se trouve reporté sur le sacrement de pénitence.

### Les parties de la pénitence

Pierre Lombard cherche aussi à surmonter l'opposition entre contrition et confession en regroupant dans l'accolade pénitence les trois démarches successives du pénitent : contrition, confession, satisfaction<sup>21</sup>, que les théologiens appelleront ensuite les parties de la pénitence<sup>22</sup>.

Des questions se posent à ce sujet, dont la principale est celle du lien de ces parties entre elles et de la manière dont elles se

21. *IV Sent.*, 16, 1. Cf. déjà la *Summa Sententiarum*, 6, 10 (PL 176, 146).

22. Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in libros Sententiarum*, t. IV, Quaracchi, 1957, d. 16, 252. Les éditeurs franciscains indiquent en note les théologiens qui ont précédé Alexandre. La notion sera empruntée à S. Thomas par le Décret aux Arméniens du Concile de Florence (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1323), et reprise par le Concile de Trente (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1673 sq.).

noient avec l'absolution. Au fond Pierre Lombard et les premiers théologiens après lui n'« exigent le propos de la confession dans le repentir » que « parce que le pénitent, pour obtenir le pardon de ses fautes, doit vouloir les expier »<sup>23</sup>. Un siècle plus tard la théologie verra clairement l'unité du tout que forment ensemble les paroles du ministre remettant les péchés au nom du Christ et toute la démarche du pénitent<sup>24</sup>. On ne peut séparer l'un de l'autre le pardon que Dieu donne par le ministère du prêtre et l'action de Dieu retournant le cœur de l'homme, lentement ou comme d'un seul coup. Avec ses yeux d'homme celui-ci peut dire : Je regrette mon péché, et je vais aller demander le pardon de Dieu au ministre de Dieu. Puis, s'il essaye d'entrevoir comment Dieu voit les choses, il dira à peu près ceci : Dieu, par le ministère du sacrement, retourne mon cœur et c'est déjà la grâce du sacrement qui agit en moi au moment où je me repens de mes péchés et où je décide d'aller demander le pardon. Il y a un moment ponctuel de l'absolution mais l'action du sacrement ne lui est pas liée : la grâce de l'absolution agit dès que je regrette mon péché. Jésus qui retourne mon cœur opère dans mon cœur et mobilise celui-ci dès le moment où je vais aller demander pardon<sup>25</sup>.

D'autres questions se posent à nous aujourd'hui soit à partir de la connaissance des différents régimes historiques de la pénitence soit à partir de requêtes modernes : L'analyse des composantes de la pénitence telle que les théologiens du moyen âge l'ont pratiquée — non sans exigences intellectuelles et évangéliques, certes — ne souffre-t-elle pas de myopie et n'est-elle pas trop proche de la pratique sacramentelle d'une époque donnée pour pouvoir être appliquée à toutes les autres ? Il n'est pas possible de traiter ici cette question sous tous ses aspects, mais on peut au moins relever que l'histoire a connu des variations dans l'ordre des parties de la pénitence (le report de l'absolution avant l'accomplissement de la pénitence-satisfaction, l'« agere pœnitentiam ») et de grands changements dans l'importance accordée aux différentes composantes<sup>26</sup>. Il ne me semble pas prouvé pour

23. ANCIAUX, 490.

24. Cf., à propos de S. Thomas, B. de VAUX ST-CYR, *Revenir à Dieu. Pénitence, conversion, confession*, Paris, 1967, 160 et 175.

25. Cf. S. THOMAS, *In IV Sent*, 22, 1, 2, 3m ; 17, 3, 4, 1.

26. Cf. mes remarques dans LMD 110, 1972, 137-138.

autant que la structure proposée par les théologiens du moyen âge en soit invalidée.

## II. LA FREQUENCE DE LA CONFESSION

### Confesser les péchés mortels

Selon la doctrine catholique, recourir au sacrement de pénitence est nécessaire lorsqu'on a commis un péché mortel. Cela veut dire que la nécessité de la confession n'est pas la même pour la vie d'un chrétien que celle du baptême, de la confirmation ou de l'Eucharistie. Si je crois en Jésus Christ, je dois demander le baptême. C'est comme cela que je lui signifie ma foi : le sacrement fait corps avec la foi, et c'est dans le sacrement que Jésus Christ me signifie et me donne le salut. Si je crois en Jésus Christ je dois recevoir son Eucharistie, célébrer son Eucharistie. Mais la nécessité du sacrement de pénitence dépend du péché mortel. Je ne dois pas commettre de péché mortel, c'est-à-dire que si je suis chrétien fidèle, désireux de l'être, je dois éviter la situation dans laquelle la confession me serait indispensable, et que je ne devrais jamais avoir absolument besoin du sacrement de pénitence. C'est ce que disait S. Augustin à propos de la pénitence publique : « Frères bien-aimés, que personne ne se dispose ni se prépare à ce genre de pénitence mais, s'il y a lieu d'y venir, que personne ne désespère non plus <sup>27</sup>. »

### Péché mortel et « fautes quotidiennes »

On peut dire, je crois, que selon l'expérience évangélique la plus simple, la moins sophistiquée, la moins exprimée en théorie, il y a des fautes pour lesquelles je sais qu'il faut aller me confesser, des fautes qui sont des ruptures avec Dieu et d'autres qui sont de vraies fautes mais qui n'établissent pas une rupture

27. *Sermo* 352, 3, 8 (PL 39, 1558). Cf. la distinction que fait S. THOMAS (*Summa theolog.*, III<sup>a</sup>, q. 84, a. 5) entre le baptême, nécessaire au salut de manière absolue et la pénitence, nécessaire « ex suppositione ».

entre le chrétien et Dieu<sup>28</sup>. Mais cette distinction chrétienne fondamentale peut s'exprimer dans des contextes spirituels et théologiques assez différents<sup>29</sup>. Il peut y avoir pour un milieu ou une génération des fautes qui apparaissent engager, qui de fait engagent le rapport à Dieu et ainsi sont la traduction dans une situation chrétienne donnée de la distinction entre péché mortel et péché véniel, mais qui auraient besoin d'être vérifiées avant qu'on les applique à d'autres temps et d'autres milieux. Je ne formule pas une telle hypothèse sans hésiter, car il faudrait l'appuyer d'exemples incontestables.

Plus profondément, je crois déceler dans la mentalité de certaines époques chrétiennes le sentiment que la plupart des chrétiens commettent souvent des péchés mortels. Quelque chose de ce genre se mêle-t-il à un sens magnifique de la conversion dans les enseignements du roi S. Louis à son fils sur le péché mortel et dans le dialogue, rapporté par Joinville, où celui-ci répond au roi qu'il aimerait mieux avoir commis trente péchés mortels que d'être lépreux ?<sup>30</sup> Je ne sais. En tout cas ce sera la conclusion pratique de Suarez lorsqu'il se posera la question, sur laquelle on reviendra plus loin, de savoir si celui qui n'a pas conscience d'un péché mortel, est tenu par le précepte de la confession annuelle : De toute façon « on trouverait difficilement quelqu'un qui s'abstienne toute l'année du péché mortel s'il ne se confesse plus souvent »<sup>31</sup>.

Quoi qu'il en soit des réflexions qui précèdent, l'histoire constate que, parallèlement à la pénitence tarifée, s'est développée peu à peu la pratique de la confession des fautes quotidiennes non mortelles. On en a les premiers signes lorsqu'apparaît sur le

28. Pour S. Thomas il n'y a de rupture et de réconciliation que pour le péché mortel : « par le péché véniel l'homme n'est séparé ni de Dieu ni des sacrements de l'Eglise. Aussi n'a-t-il pas besoin que lui soit conféré une nouvelle grâce pour enlever ce péché (*ad eius dimissionem*) ... ni besoin d'être réconcilié à l'Eglise (*neque indiget reconciliatione ad Ecclesiam*).. » (*In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 3, qc 3 (Moos, n. 443). De ce point de vue, c'est seulement en un sens affaibli qu'on peut attribuer à la confession des péchés véniels le nom de réconciliation des pénitents et ce que la constitution *Lumen gentium* dit de l'effet ecclésial du sacrement.

29. L'élaboration de la distinction entre péché mortel et péché véniel en technique théologique a été étudiée par A. LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923.

30. JEAN DE JOINVILLE, *Mémoires*, éd. F. MICHEL, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1880, 7-8, 236-237.

31. *De penitentia*, disp. 36, 2, 8 (VIVÈS, t. XXII, 750).

continent la pénitence tarifée<sup>32</sup>, et la pratique est tout à fait établie au 12<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> s.<sup>33</sup>. A mesure que la confession des « fautes quotidiennes » se répand le rythme du recours au sacrement est déterminé par autre chose que par les fautes mortelles. Il est déterminé par exemple par l'habitude qu'ont prêtres et fidèles de se confesser chaque fois qu'ils vont communier.

### Confession et communion

Le lien entre les deux est bien marqué dans le dicton français : « A telle personne on donnerait le Bon Dieu sans confession. » Le « Bon Dieu » c'est le Corps du Christ qu'on célèbre à la Fête-Dieu. Et l'on considère comme la règle normale et très forte qu'on donne le Bon Dieu à quelqu'un qui s'est confessé, et quelqu'un à qui l'on donnerait le Bon Dieu sans confession est supposé être d'une qualité chrétienne exceptionnelle.

Le dicton fait écho à une coutume de l'Eglise qui semble déjà bien établie au 10<sup>e</sup> s. : La communion, qui est alors peu fréquente (en général trois fois par an, et elle se raréfiera encore, jusqu'à la prescription de la communion annuelle par le IV<sup>e</sup> concile du Latran), est toujours précédée de la confession<sup>34</sup>. Comme il arrive assez souvent la réflexion théologique a plutôt suivi que précédé la pratique, mais dans le cas elle n'a pas vraiment cherché à la justifier, et le dossier d'histoire des doctrines rassemblé par le P. Braeckmans pour la période qui va de Pierre Lombard au

32. Les exemples sont rassemblés, pour le 8<sup>e</sup> s., par POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau, 1930, 170-171.

33. Elle se reflète déjà dans la première réflexion théologique du 12<sup>e</sup> s., dans l'école de Laon. Cf. *Sentences d'Anselme*, n. 577 : « Comme, une fois la rémission des péchés reçue par le baptême, la fragilité humaine revient sans cesse au péché, a été institué le sacrement de pénitence par lequel sont remises les fautes quotidiennes ». Et *Sententia*, n. 533 : « La pénitence est appelée le sacrement des sacrements, parce que toute faute commise dans les autres, est effacé par celui-là (*quia quicquid in aliis delinquitur, per istam deletur*) » (ANCIAN, 139).

34. Un abondant dossier a été réuni par P. BROWE, « Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter », *Zeitschrift für katholische Theologie* 56, 1932, 375-415, et « Die Pflichtbeichte im Mittelalter », *Ibid.* 57, 1933, 335-383. Pour la confession des prêtres avant de célébrer la messe, cf. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, trad. française, t. II, Paris, 1952, 56-57.

concile de Trente est peu éclairant, d'autant plus qu'il a minimisé le rapport de la théorie à la pratique et l'interférence entre l'obligation de se confesser pour communier et l'obligation de la confession en général<sup>35</sup>.

Après le moyen âge le développement de la communion fréquente et quotidienne desserrera un peu le lien entre confession et communion en ce sens que ceux qui communieront chaque jour se contenteront en règle générale d'une confession hebdomadaire, mais il ne semble pas que la doctrine théoriquement tout à fait claire, selon laquelle, avant de communier, il n'était pas nécessaire de se confesser pour des péchés seulement véniels, ait eu une influence sur la pratique.

Dans une rubrique qui restera en vigueur de 1614 jusqu'au 20<sup>e</sup> s. le Rituel romain considère qu'avant la communion la confession va de soi :

« Aussi [le curé] avertira souvent (*Sæpius*) le peuple avec quelle préparation, quelle religion et piété, et même quel respect extérieur il doit s'approcher d'un sacrement si divin, afin que tous, après s'être confessés sacramentellement...<sup>36</sup> »

Plus caractéristique encore, et pas nécessairement teinté de jansénisme, est le conseil que donne le Rituel parisien de Mgr de Quélen :

« Celui qui sans témérité a confiance qu'il a vraiment été réconcilié à Dieu par le sacrement de pénitence peut avancer sans reproche pour recevoir le Corps du Christ. Bien que celui qui est seulement conscient de péchés véniels ne communie pas pour autant indignement, le fruit de la communion en est cependant diminué à quelque degré (*aliquantum*). Pour cette raison, afin de se préparer à recevoir la communion plus dignement, que l'homme efface plus souvent (*sæpius*) toutes les taches de son âme, autant qu'il est possible, par la confession sacramentelle ; et qu'il cherche à se présenter à Dieu libre de toute faute, purifié de tout vice, purifié enfin de toute affection désordonnée<sup>37</sup>. »

35. L. BRAECKMANS, *Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente*, Gembloux, 1971.

36. *De Sanctissimo Eucharistiæ Sacramento*, « Prænotanda generalia. »

37. *Rituale Parisiense* (1839), *De Sacramento Eucharistiæ*, nn. 41, 124. Ce rituel reprend celui du Cardinal de Noailles (1701).

### Se confesser souvent

Peu à peu s'est établie — et elle semble avoir triomphé à peu près à la fin de la période où s'est constituée la théologie du sacrement de pénitence telle que nous la connaissons — une pratique générale de la confession qui imprègne la conscience collective. Le précepte de la confession annuelle, tel que la pratique l'a interprété, en est un élément fondamental. Sur cette base, en même temps que sur la confession préparatoire à la communion fréquente prennent appui les différents degrés de la confession fréquente. Non seulement on se confesse en dehors des cas de péchés mortels, mais plus on est chrétien et plus on se confesse.

### Le précepte de la confession annuelle

Le canon 21 du IV<sup>e</sup> concile de Latran, « *Omnis utriusque sexus* », qui formule le double précepte de la confession annuelle et de la communion pascale, est capital pour l'histoire de la vie sacramentelle en Occident. A vrai dire, au terme de la transformation de la pratique et de la théologie de la pénitence au cours du 12<sup>e</sup> s. ce canon constitue moins un événement nouveau que l'aboutissement d'une manière de voir la vie sacramentelle. Les commentaires contemporains des canonistes et des théologiens (nous en avons d'immédiats et de très précis<sup>38</sup>) ne relèvent pas le précepte de la confession annuelle comme une innovation, tant la confession était entrée dans les mœurs. Quant au précepte de la communion pascale c'était plutôt la réduction de la règle antérieure qui portait sur trois communions par an. Chose qui nous surprend un peu, le point qui a le plus frappé Jean le Teutonique est que le canon refuse les funérailles religieuses à ceux qui n'observent pas l'un ou l'autre précepte, refus qui est contraire au vieux principe, énoncé par S. Léon : « celui avec lequel nous avons communié en son vivant, nous devons aussi être en communion avec lui après sa mort »<sup>39</sup>.

38. Par exemple la *Summa Aurea* de GUILLAUME D'AUXERRE (1216-1221) et la Glose de JEAN LE TEUTONIQUE sur les canons du concile (1215-1216). Sur cette dernière cf. ST. KUTTNER, « Johannes Teutonicus, Das vierte Laterankonzil und die Compilatio quarta », dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. V, Città del Vaticano, 1946, 608-634.

39. « Cui communicamus vivo, communicare debemus et mortuo », cf.

Même si le canon « *Omnis utriusque sexus* » n'est pas essentiellement nouveau, c'est lui désormais qui servira de référence à la théologie, à la catéchèse et à la discipline. Ses prescriptions seront popularisées au 15<sup>e</sup> s. dans le troisième et le quatrième des commandements de l'Eglise<sup>40</sup> :

« Tous tes péchés confesseras  
à tout le moins une fois l'an. »

Et :

« Ton Créateur recevras  
au moins à Pâques humblement. »

Dans la chrétienté médiévale et moderne, la fidélité au troisième et au quatrième commandement de l'Eglise, ainsi qu'au devoir dominical, délimite ce qu'on pourrait appeler le cercle intérieur de l'appartenance ecclésiale, celui des pratiquants. Ceci était encore accentué à l'origine par l'obligation de faire la confession annuelle « à son propre curé » (« *proprio sacerdoti* »). Aussi S. Bonaventure, et à sa suite S. Thomas, indiquent-ils comme un des trois motifs du précepte qu'il permet aux recteurs des églises de connaître ceux qui dépendent d'eux, « afin que le loup ne se cache pas dans le troupeau »<sup>41</sup>. Il est possible que le concile a aussi vu là un moyen indirect de détecter les hérétiques<sup>42</sup>, mais par ailleurs la coutume qu'avaient les confesseurs de faire passer aux pénitents une sorte d'interrogatoire n'a pas été ressentie au moyen âge comme une emprise sur les âmes.

---

S. LÉON, *Ep.* 167, 8 (PL 54, 1205-1206). — Je compte revenir ailleurs sur la conception ancienne de la liturgie des funérailles, qui considère essentiellement celle-ci comme une sorte de prolongement de la communion ecclésiale et sacramentelle.

40. Cf. A. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Eglise*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1936.

41. S. BONAVENTURE, *In IV Sent.*, d. 17, p. 1, a. 2, q. 1 (443) ; S. THOMAS, *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, qc. 3 (MOOS, n. 371) ; S. ALBERT, *De Sacramentis*, VI, 2, a. 12 (OHLMEYER, 105), qui renvoie à la glose d'Origène sur Josué [PG 12, 861 B — 862 A. — Cf. *Glossa ord.* sur Ios. 7, 1].

Le premier motif de S. Bonaventure et S. Thomas est de se reconnaître pécheur ; le deuxième (que le P. Braeckmans n'a pas relevé) de se préparer à la communion.

42. Gabriel Le Bras a soutenu, mais sans donner de preuves, que le canon conciliaire avait pour motif principal de détecter les hérétiques. Cf., en sens contraire, ma Note : « Le précepte de la confession annuelle et la détection des hérétiques », à paraître dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58, 1974.

Deux aspects du précepte de la confession annuelle sont à examiner pour eux-mêmes : la confession des péchés véniels et la première confession des enfants.

### Confession annuelle et péchés véniels

Le canon du Latran prescrivait à tous les fidèles de confesser tous leurs péchés une fois l'an. Les théologiens se demandèrent aussitôt si le précepte s'appliquait aux fidèles ayant conscience de n'avoir commis que des péchés véniels. Guillaume d'Auxerre<sup>43</sup>, Alexandre de Halès<sup>44</sup>, S. Bonaventure pensent que oui, S. Albert que non<sup>45</sup>, S. Thomas commentant les *Sentences* a sous les yeux le commentaire de S. Bonaventure et, comme il lui arrive assez souvent, résume les arguments de celui-ci, mais il y juxtapose, sans s'engager très ouvertement, l'opinion de S. Albert : « Ou bien l'on peut dire, selon certains, que ne sont obligés par la décrétale susdite que ceux qui ont des péchés mortels : ce qui est évident (*quod patet*). » Toutefois, étant donné qu'à cette époque la confession doit être faite « au propre prêtre », il faudra au moins se présenter à celui-ci, sans faire la confession<sup>46</sup>.

Ce débat d'apparence purement technique est important. Les uns et les autres sont d'accord sur deux points. Le premier est que si je n'ai pas de péché, je ne puis recevoir l'absolution. Et le deuxième est, que j'ai toujours des péchés. Si quelqu'un allait trouver le prêtre et lui disait : « Je n'ai pas de péché », le prêtre répondrait : « Alors je ne peux pas vous donner le pardon des péchés ». Le pardon porte sur les péchés. Il faut au moins que je dise : « Mon Père, je m'accuse d'avoir commis les péchés qu'un chrétien commet tous les jours. » Pas de péché, pas de pardon, puisque le pardon, c'est le pardon des péchés. Mais comme le dit S. Jean : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous mentons à nous-mêmes » (1 Jn 1, 8), sauf la Vierge Marie.

Mais, plus profondément, sont en jeu à la fois la conception de la loi dans l'Eglise et la place de la pénitence dans l'économie

43. *Summa Aurea*, PIGOUCHET, CCLXXII ra.

44. *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, q. 56, 3, 3 (entre 1229 et 1236) (t, II, 1088-1090).

45. A la référence indiquée ci-dessus, n. 40, ajouter : *In IV Sent.*, d. 17, a. 64 (BORGNET, 758).

46. *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, qc., ad 3m (Moos, n. 375).

sacramentaire. S. Albert et S. Thomas comprennent le précepte comme concrétisant l'obligation inhérente au sacrement, non comme ajoutant à celle-ci une nouvelle obligation, même portant sur un acte bon. Ils sont marqués par l'évangélisme de S. Augustin selon lequel la loi nouvelle ne doit pas multiplier les préceptes. En même temps est en cause le type de nécessité de la pénitence dans l'existence chrétienne, nécessité qui n'est pas du même ordre que celle de l'Eucharistie, même si le canon présente les deux sur le même plan.

En pratique S. Thomas proposait que celui qui n'avait pas conscience de péché mortel se présente au prêtre pour lui dire qu'il n'avait pas besoin de se confesser. Du point de vue théorique sa solution est devenue commune avec le temps, mais on peut se demander si ceux-là même qui y adhéraient en théorie en ont fait état dans la catéchèse. A-t-on réellement réfléchi à cette lumière sur les confessions pascales ?<sup>47</sup>

### La première confession des enfants

Le canon du Latran formulait le précepte pour tout fidèle parvenu à l'âge de discrétion (« postquam ad annos discretionis pervenerit »), mais sans préciser quand l'enfant atteint cet âge, ni si c'est nécessairement le même pour la première confession et la première communion. Dans l'histoire l'âge effectif a varié entre

47. Ici le Rituel parisien de 1839 cède au rigorisme : « A ceux qui ont l'habitude de ne se confesser qu'à Pâques, le curé, à cette occasion, suggérera d'avoir davantage soin de leur salut éternel. Il les avertira que rien n'est plus insensé que de courir ce risque d'une mort incertaine en accumulant les péchés pendant toute une année (*peccata peccatis per totum annum cumulant*) et sans avoir apaisé Dieu ; mais que l'Eglise, cette tendre mère, a pour ses enfants « confiance en des choses meilleures et plus proches du salut » (He 6, 9), à savoir une réception plus fréquente et digne des sacrements. Que les fidèles ne soient pas écartés d'accéder plus souvent au tribunal de la pénitence, mais plutôt qu'on les incite à le fréquenter. Que les confesseurs accueillent tous les pénitents, même les plus frustes, et les écoutent avec patience. Alors qu'ils insufflent à ceux qui manquent de zèle du scrupule au sujet de leur manque de soin à recevoir les sacrements (*de Sacramentorum incuria scrupulum*) avec une habileté propre à les amener à une confession plus fréquente ; ils pourront non seulement recommander celle-ci mais même, avec prudence, l'imposer par mode de pénitence (*Sed et, pro sua prudentia, per modum pœnitentiæ iniungere poterunt*). » [*De Sacramento Pœnitentiæ*, n. 102, 196-197].

sept et dix ans ou même davantage, jusqu'à ce que S. Pie X le fixe vers sept ans<sup>48</sup>.

A y regarder de plus près plusieurs données se sont mêlées au principe fondamental de la place de l'Eucharistie en toute vie chrétienne, qu'a rappelé S. Pie X : le rigorisme de certaines époques, contre lequel a réagi le décret « Quam Singulari », mais aussi l'idée qu'on se faisait du développement de l'enfant, et même les conceptions de l'éducation. Dans une étude très éclairante le grand historien F. Gillmann a montré que les canonistes du demi-siècle qui a précédé le concile de Latran, sans avoir réfléchi directement sur l'âge convenable pour se confesser et pour communier, ont toute une réflexion sur les « anni discretionis »<sup>49</sup>. Pour eux comme pour S. Augustin, dès les environs de l'âge de sept ans l'enfant est capable de pécher, de mentir, de voler, mais il ne parviendra à la « pleine discrétion » qu'avec la puberté, vers 14 ans. Et ils font état de la pratique médiévale selon laquelle un enfant de sept ans peut être fiancé ou devenir oblat d'un monastère, mais ne pourra se marier ou s'engager dans la vie religieuse par la profession qu'à partir de l'âge de la puberté. L'idée d'une psychologie propre à l'enfant et d'une pédagogie adaptée à celle-ci ne semble pas avoir de place chez eux. Comment ne pas rejoindre ici la constatation de Philippe Ariès lorsque celui-ci écrit que la société ancienne « se représentait mal l'enfant, et encore plus mal l'adolescent. La durée de l'enfance était réduite à sa période la plus fragile, quand le petit d'homme ne parvenait pas à se suffire ; l'enfant alors, à peine physiquement débrouillé, était au plus tôt mêlé aux adultes... De très petit enfant, il devenait tout de suite un homme jeune, sans passer par les étapes de la jeunesse... qui sont devenues des aspects essentiels des sociétés évoluées d'aujourd'hui »<sup>50</sup>. Pour autant la question essentielle demeure de savoir à quel âge l'enfant est capable de pécher, et donc a besoin

48. Cf. J. ERNST, « Die Zeit der ersten hl. Kommunion und die « Jahre der Unterscheidung » seit dem IV. allgem. Konzil von Lateran », *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 107, 1927, 433-497 et E. DIEBOLD, « Du concile de Trente au décret Quam Singulari », dans *Communio solennelle et profession de foi* (coll. « Lex Orandi », 14), Paris, 1952, 47-84.

49. « Die "anni discretionis" im Kanon Omnis utriusque sexus (c. 21 conc. Lat. IV) » *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 108, 1928, 556-617. L'étude est dirigée contre celle de J. Ernst citée à la note précédente.

50. PH. ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1973, I-II.

du sacrement de pénitence. Mais pas plus que l'adulte il n'est tenu de confesser ses péchés véniels.

### Les degrés de la confession fréquente

Aboutissement d'une transformation de la pénitence et point de repère, avec la communion pascale, du cercle intérieur de l'appartenance ecclésiale, celui des pratiquants, auxquels on réserve les funérailles à l'église, la confession annuelle prescrite par le canon 21 du Latran donne immédiatement aux théologiens l'occasion de dire qu'il y a trois degrés dans la pratique de la confession : le degré minimum qui est celui de la confession annuelle ; le degré des « perfectiores » qui se confessent trois fois par an ; enfin le degré des « perfectissimi » qui se confesseraient chaque jour.

Remarquons tout d'abord que les théologiens qui proposent cette énumération à trois degrés sont précisément ceux qui estiment que la confession annuelle oblige même ceux qui n'ont pas conscience d'avoir commis un péché mortel<sup>51</sup>. Il faut noter aussi qu'au moyen âge la confession est souvent plus fréquente que la communion<sup>52</sup> : seuls les deux premiers degrés correspondent alors à des degrés réels de fréquence de la communion.

La confession trois fois par an est celle que prescrit en général, à l'époque, la règle des mouvements de piété de l'« Ordre de la Pénitence » qui se diversifiera ensuite en Tiers-Ordres<sup>53</sup>. Le nom même d'« Ordo de Poenitentia », si caractéristique, prolonge à sa manière la catégorie antique des pénitents, l'« Ordo poenitentium », en faisant des chrétiens fervents pour ainsi dire les professionnels de la metanoia.

La pratique de la confession quotidienne ou quasi-quotidienne a existé. Au 14<sup>e</sup> s., une sainte Brigitte se confesse tous les jours,

51. GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa Aurea*, (PIGOUCHET CCLXXI va) ; ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in Sententias*, IV, d. 17, 9n (Quaracchi 287) ; S. BONAVENTURE, *In IV Sent.*, d. 17, p. 2, a. 2, q. 2 (Quaracchi, 444).

52. Nombreux exemples dans P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster, 1938. S. Louis, qui se confesse au moins une fois par semaine (*Acta Sanctorum, Aug.*, t. V, 547), ne communie guère plus que six fois par an, mais assiste à deux messes chaque jour (BROWE, *Die häufige Kommunion*, 119).

53. Nombreux exemples dans G.G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII<sup>e</sup> s.*, Fribourg, 1961.

mais c'est une princesse, qui a un ou deux confesseurs à son service<sup>54</sup>. Dès le 13<sup>e</sup> s. le clergé a résisté aux personnes pieuses qui voulaient se confesser plus d'une fois par semaine<sup>55</sup>. Plus tard, après Trente, à mesure que la communion tendra à devenir quotidienne, s'établira la coutume attestée et prescrite par le code de 1917, de la confession hebdomadaire des séminaristes, des religieux et religieuses et des clercs<sup>56</sup>.

### La confession fréquente et la sainteté

Le catéchisme du concile de Trente pour les curés fait, à propos de la confession fréquente, une réflexion qui est moins une parole de catéchèse qu'une sorte de confidence ou de cri dans une situation dramatique pour l'Eglise : « Presque tous les chrétiens fervents sont convaincus que tout ce qui, en ce temps, a été conservé dans l'Eglise de sainteté, de piété et de religion, doit être attribué pour une grande part à la confession<sup>57</sup>. » Parole sérieuse exprimant la conviction que non seulement le sacrement de pénitence réconcilie avec Dieu mais qu'il joue un rôle décisif dans la métanoïa de l'ensemble des baptisés.

Un peu moins de deux siècles plus tard, le futur Pape Benoît XIV, chargé à Rome des causes de béatification et de canonisation, a publié sur ce sujet un grand traité *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*<sup>58</sup>, qui a fait autorité dans la matière jusqu'à nos jours, et dont la valeur tient notamment à ce qu'il s'appuie sur les dossiers historiques de nombreux procès de canonisation. Lorsqu'il trace ce qu'on pourrait

54. *Acta Sanctorum, Oct.*, t. IV, 435 A. Elle ne communie qu'aux dimanches et fêtes.

Le règlement des novices dominicains de Paris à la fin du 13<sup>e</sup> s. prévoit : « Que son maître lui apprenne la manière de confesser ses péchés quotidiens... De même que le novice n'attende pas pour se confesser au-delà du troisième jour à partir de sa première confession, à moins qu'il n'ait un motif bon et raisonnable ; il pourra cependant se confesser quelquefois plus souvent » [JEAN DE MONTLHÉRY, *Libellus de instructione novitiorum*, 3, dans HUMBERT DE ROMANS, *Opera de vita regulari*, éd. J.J. BERTHIER, Rome, 1889, t. II, 529].

55. Cf. les textes dominicains rassemblés par MEERSSEMAN, *Dossier*, 118-122.

56. Cf. C.I.C., c. 595, 1367, 125, avec les sources alléguées en note.

57. *Catech. Trid.* II, 5,37

58. 4 vol. Bologne 1734-1738.

appeler le portrait-robot du saint à canoniser, il est amené à parler à la fois des péchés compatibles avec la sainteté et de la fréquentation par les saints du sacrement de pénitence. Pour canoniser quelqu'un il faut qu'il ait ce qu'on appelle une vertu héroïque, une vertu bien plus élevée que la moyenne des chrétiens. Point de repère : il faut qu'au moins pendant les dix dernières années de sa vie, il n'ait pas commis de péché mortel. Non seulement cela, mais il ne faut pas qu'il ait eu de défauts habituels importants. Un saint canonisable est quelqu'un qui ne commet de péchés que ceux que l'on fait par un premier mouvement et qu'on regrette aussitôt après<sup>59</sup>. Mais en même temps parmi les signes de sa vertu il y a le recours aux sacrements. Il faut que ce soit quelqu'un qui communie souvent et qui se confesse souvent<sup>60</sup>. Il y a une sorte de paradoxe : le saint est celui qui ne commet pratiquement aucun péché mais qui se confesse plus que tous les autres. Mais, en réalité ce n'est pas un paradoxe, c'est simplement, comme on a essayé de le dire à propos du concile de Trente et de S. Bonaventure, que le recours fréquent au sacrement a un rôle en quelque sorte irradiant par rapport à la vertu de pénitence. Ceci ne nous empêche pas de reconnaître, en tout respect pour cette valeur très authentique, que cette pratique du sacrement de pénitence, si bonne soit-elle, ne découle pas nécessairement de l'essentiel.

### III. PROBLEMES NOUVEAUX

#### Les moyens de la metanoia quotidienne

Depuis la réforme liturgique l'acte pénitentiel de la messe du dimanche est beaucoup plus valorisé qu'antérieurement. Dans la conscience non théologique mais simple, spontanée, des gens, la manière dont ils mettent leur cœur dans l'acte pénitentiel du début de la messe, si la monition initiale est bien faite, est vraiment plus profonde qu'avant : ils regrettent leurs péchés. Ils ont raison.

59. III, 39, 8, p. 579 B.

60. Le recours fréquent au sacrement de pénitence est un « maximum sanctitatis argumentum » (III, 27, 1, p. 366 A).

Si je participe à une révision de vie, je regrette vraiment ce qui dans ma vie a besoin d'être révisé. Je ne dis pas que cela répare des ruptures graves avec Dieu, mais certainement cela exerce en moi, cela actualise en moi et dans le groupe la *metanoia*, le regret du péché commis et le désir de ne plus le commettre.

Nous avons là deux exemples, qui ne sont pas nécessairement les seuls, de ce qu'on pourrait appeler les moyens actuels de la *metanoia*, ceux qui sont actuellement efficaces et en usage pour exercer le repentir des péchés ; peut être ont-ils en partie changé, mais il en existe. Il faut ajouter toutefois que la clé de voûte de ces moyens divers, qu'on pourrait appeler des sacramentaux, est le sacrement de pénitence. La clé de voûte, c'est ce qui tient la voûte, ce n'est pas la voûte entière. Mais si nous enlevons la clé de voûte, la voûte tombe. Dans l'exercice ordinaire de la *metanoia* chrétienne le sacrement de pénitence ajoutait naguère à son rôle de clé de voûte un rôle beaucoup plus vaste, et dans ce rôle-là il peut remplacé par d'autres moyens à certains égards plus adaptés. Il ne faut pas avoir mauvaise conscience de réadapter à une situation nouvelle des moyens non essentiels. Pour beaucoup de gens la révision de vie peut être chrétiennement plus adaptée que la confession hebdomadaire. Cela ne veut pas dire que le sacrement n'est plus le sacrement, mais que la manière dont la *metanoia* s'exerce dans une situation nouvelle peut, et peut être doit être différente. A condition de maintenir clairement que pour les fautes qui nous séparent vraiment de Dieu nous devons recourir au sacrement.



Pour finir abordons brièvement deux questions qui appelleraient de grands développements. En Europe occidentale la première est posée par des clercs, la deuxième par des fidèles. La question des clercs est : Peut-on absoudre sans l'accusation individuelle ? Celle des fidèles est : Est-il nécessaire d'accuser ses péchés au prêtre, et la confession à Dieu ne suffit-elle pas ?

### **L'absolution sans accusation individuelle**

Dans cette question là il y a deux éléments vraiment authentiques, et un élément qui l'est peut être moins.

Il est vrai tout d'abord que dans un certain nombre de cas il vaudrait mieux, si j'ose dire, donner pleine valeur à la contrition, faire porter l'effort directement sur l'intensification de la metanoia que de rechercher, avec une part d'artifice, quels péchés accuser. Pour la confession, dite de dévotion, le recours au sacrement de pénitence est motivé par l'intensification de la metanoia plutôt que par les fautes à accuser, et l'on pourrait bien concevoir que pour les fautes quotidiennes et ordinaires l'absolution sans accusation soit officiellement reconnue comme un moyen plus adapté que la confession individuelle. Rien ne s'y oppose du point de vue de ce que le concile de Trente appelle le droit divin, et en pareil cas l'opportunité de l'accusation des péchés est, aux yeux du théologien, directement mesurée par le bien spirituel des pénitents.

Le problème de l'absolution sans accusation a un autre aspect, assez délicat, qu'Abélard rejoignait à sa manière lorsqu'il s'interrogeait sur les remises de pénitence. Le prêtre, qui est le ministre du pardon de Dieu et en même temps le juge des signes de la contrition, ne doit pas l'être par mode de gouvernement clérical des consciences. Les prêtres ne doivent pas craindre d'être les ministres qui lient ou délient, mais ils doivent craindre de faire servir, sans s'en rendre compte, à leur propre autorité le fait qu'ils sont sacramentellement au service de l'action et du pardon de Dieu.

Outre ces deux aspects il y en a un troisième, qu'on ne mesure pas toujours assez : il y a un lien profond, plus profond que parfois nous ne le croyons, entre regretter ses péchés et vouloir les accuser. Les fidèles demandent vraiment pardon au Seigneur. La manière dont on promeut l'absolution sans accusation est-elle toujours à ce niveau de sérieux et de profondeur ?

### **Peut-on se confesser directement à Dieu ?**

Là est peut-être, pour un certain nombre, la question véritable. La contrition se réfère-t-elle vraiment à une absolution ? Si telle est réellement l'interrogation, il importe d'expliquer comme le sacrement noue et sacramentalise l'un par rapport à l'autre et le retournement du cœur que le pénitent confesse en accusant ses péchés, et le pardon de Dieu dont le prêtre est le

ministre ; et que c'est peut être cette sorte de transparence entre le pardon sacramentel et le retournement du cœur qui est la réalité évangélique du sacrement de pénitence. Chaque fois que cette transparence cesse d'être perçue, le sacrement paraît être en deçà de l'Évangile et plutôt du côté de l'Ancien Testament que du Nouveau. Peut-être le problème essentiel du sacrement de pénitence aujourd'hui est-il là : Bien voir le rapport de la metanoia à la rémission des péchés que Jésus Christ a établie dans son Eglise.

Pierre-Marie GY, o.p.

RAPPEL

« Les signes de la réconciliation »

**Notes de Pastorale Liturgique**

N° 107, décembre 1973

Un dossier :

- La pénitence dans la vie chrétienne.
- Célébrer la pénitence aujourd'hui.
- Bibliographie.

Eléments pour la prière — Actualités

Le numéro 6 F. — Editions du Cerf.