

La Maison-Dieu, 118, 1974, 92-130.

Marie-François BERROUARD, o.p.

LA PÉNITENCE PUBLIQUE DURANT LES SIX PREMIERS SIÈCLES

Histoire et sociologie

ON a souvent raconté l'histoire de la pénitence chrétienne, mais très rares sont les auteurs qui ont pris soin de rattacher ses évolutions aux changements corrélatifs de l'Eglise et de la société¹. Les pages qui suivent voudraient esquisser cette mise en perspective pour les six premiers siècles.

En utilisant la terminologie commode de saint Augustin², on peut distinguer, durant cette période, trois sortes de pénitences : la pénitence qui préparait les catéchumènes à changer de vie et se terminait avec le baptême par la rémission de tous les péchés ; « la pénitence quotidienne », que chaque chrétien devait s'imposer pour le pardon de ses fautes légères de tous les jours³ ; « la pénitence sévère et dans les larmes » enfin, qui ne concernait que

1. Parmi ces exceptions, il faut citer la remarquable contribution d'E. AMANN à l'article « Pénitence », dans A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMANN (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris : Letouzey et Ané, 1933, t. XII/1, col. 756-845.

Je suis heureux d'exprimer ici ma gratitude à M. Jean Séguéy : c'est à son instigation que cette recherche a été entreprise, et je dois à ses remarques et suggestions d'avoir poussé plus loin certaines analyses.

2. Cf. *Sermo.*, 352, 1, 2 ; 2, 7 ; 3, 8 (PL 39, 1550, 1556, 1558).

3. Sur cette pénitence, je me permets de renvoyer à mon étude : « Pénitence de tous les jours selon saint Augustin », *Lumière et Vie* (70), 1964, pp. 50-74.

certaines fautes très graves et qui était publique, s'exerçant au vu et au su de toute la communauté pour provoquer la solidarité de tous. C'est de cette dernière seule qu'il sera question dans ces pages.

Son histoire se divise en quatre « périodes typiques », qu'on peut distribuer ainsi : les deux premiers siècles sont le temps des petites assemblées de convertis et la pénitence y paraît exceptionnelle ; avec le 3^e siècle, alors que l'Eglise s'institutionnalise, la pénitence devient elle-même institutionnelle, elle se banalise et, par suite des crises, une théorie commence à accompagner et à justifier la pratique ; du 4^e siècle au milieu du 5^e, la pénitence se fait juridique, devenant alors véritablement « canonique », et elle se heurte de plus en plus aux problèmes d'acculturation que provoque dans l'Eglise l'entrée massive de nouveaux membres ; du milieu du 5^e siècle à la fin du 6^e, elle se réduit de plus en plus à ses aspects rituels, mais se survit avec succès comme préparation à la mort⁴.

I. DES PENITENCES EXCEPTIONNELLES

Sur cette première période nous sommes très mal renseignés : les documents sont rares, difficiles à interpréter, et la pénitence n'y tient qu'une place anecdotique.

4. Dans les notes seront employés les sigles suivants dont il paraît opportun de donner, ici, la transcription.

BA : Collection *Bibliothèque augustinienne*, Paris : Desclée De Brouwer, 1936 sq. — BL : *Les Belles Lettres*, Paris : Société d'éditions Les Belles lettres (« Collection des Universités de France publiées sous la direction de l'Association Guillaume Budé ») — CC : *Corpus christianorum collectum a monachis O.S.B. abbatiae S. Petri in Steenbrugge. Series latina*, Turnhout : Brepols, 1954 sq. — CSEL : *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum... Vindobonensis*, Vienne : Tempsky, 1866 sq. — GCS : *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderten* hrsg. von der... deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin : Akademie Verlag, 1897 sq. — PG : J.-P. MIGNE (ed), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Paris/Montrouge, 1857-1866. — PL : J.-P. MIGNE (ed), *Patrologiae cursus completus, Series latina*, Paris/Montrouge, 1844-1864. — SC : Collection *Sources chrétiennes*, Paris : Cerf, 1942 sq.

Au temps des petites communautés

Les chrétiens n'étaient encore qu'une toute petite minorité, tellement perdus au milieu de la masse païenne que celle-ci les ignorait habituellement. Recrutés et vivant principalement dans les couches inférieures de la population, leur genre de vie ne manquait pas cependant d'inquiéter par son séparatisme et son mystère, et c'est ainsi qu'ils se trouvaient parfois dénoncés aux autorités ou qu'ils devenaient les victimes des pogroms déclenchés par la foule païenne et juive qui les entourait. Leur petit nombre et leur situation précaire les rapprochaient très intimement les uns des autres ; ils avaient la rigueur éthique et la ferveur de toutes les minorités, rigueur et ferveur d'autant plus grandes que c'était par conviction personnelle qu'ils s'étaient engagés dans le christianisme, demandant le baptême à l'âge adulte et promettant de vivre désormais selon les exigences de l'Évangile.

Redoublées par l'attente de la parousie prochaine, cette rigueur et cette ferveur expliquent que le péché grave apparaisse chez eux comme une exception. Il faut ajouter sans doute que la plupart des convertis provenaient encore du milieu juif et qu'ils gardaient dans leur foi nouvelle l'austérité de vie qu'ils devaient à la formation morale reçue de l'Ancien Testament⁵. Les textes en tout cas ne font guère allusion qu'à des pécheurs isolés et à des pénitences individuelles. Il s'agissait donc chaque fois d'un cas particulier à régler et chaque église appliquait alors la solution qui lui semblait convenir. En l'absence de difficultés permanentes, le besoin ne se faisait pas sentir d'une institution pénitentielle, et l'on n'en trouve du reste pas trace, mais, dans la ligne des Écritures anciennes, la repentance, exigée du pécheur, comportait la reconnaissance de la faute⁶, la rupture avec son péché, la soumission à la volonté de Dieu authentifiée par un

5. Les réflexions d'IRÉNÉE, *Adv. haer.*, 4, 24, 1-2 (SC 100, pp. 700-702), sur les difficultés rencontrées par l'apôtre Paul dans l'évangélisation des païens paraissent tout aussi valables pour la pratique que pour l'enseignement de la morale.

6. *I Clem.*, 51, 3-52 (SC 167, pp. 182-184) ; IRÉNÉE, *Adv. haer.*, 1, 6, 3 ; 3, 4, 3 (PG 7, 508 ; SC 34, pp. 118-120).

changement de conduite⁷. Pour obtenir le pardon divin, le coupable recourait aux moyens, eux aussi traditionnels, de la prière⁸, du jeûne⁹ et de l'aumône¹⁰.

Toute la communauté se sentait concernée par la faute, la conversion, la pénitence et le pardon de l'un de ses membres. Idéalisant la situation de l'église de Corinthe avant ses discordes, Clément de Rome montrait comment chacun devait se comporter dans le souci de tous : « Vous étiez en combat jour et nuit en faveur de toute la fraternité, afin que dans l'affection et l'accord des consciences soit sauvé le nombre des élus (de Dieu)... Vous pleuriez sur les fautes de votre prochain et vous considériez ses défaillances comme les vôtres »¹¹. Les fidèles exerçaient à l'égard les uns des autres le devoir évangélique de la correction fraternelle¹² ; dans la prière personnelle et liturgique, ils intercédèrent pour les pécheurs¹³ et, comme le note Irénée, c'est le labeur des frères qui finit par ramener à l'Eglise la femme du diacre séduite par Marc le Mage¹⁴.

Etant une minorité les chrétiens avaient d'autant plus conscience d'être des élus¹⁵. Ils pouvaient difficilement concevoir que pût se perdre, malgré ses égarements, quelqu'un qui avait fait partie de leur groupe. Clément de Rome demandait de prier pour que « le Créateur de l'univers garde intact le nombre compté de ses élus dans le monde entier »¹⁶. Il invoquait comme motif de ses

7. *I Clem.*, 56, 1 ; 57, 1-2 ; IGNACE D'ANTIOCHE, *Phil.*, 8, 1 ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolycus*, 3, 11 (SC 167, pp. 188 ; 190 ; SC 10, 4^e éd. p. 126 ; SC 20, pp. 118-120).

8. *I Clem.*, 48, 1 (SC 167, p. 178) ; JUSTIN, *Dial.*, 90, 5 ; 141, 3 ; IRÉNÉE, *Adv. haer.*, 1, 13, 5 (PG 7, 588) ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis diues saluetur*, 42, 15 (GCS 17, 2, p. 190).

9. JUSTIN, *I Apol.*, 61, 2 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis diues saluetur*, 42, 15 (GCS 17, 2, p. 190).

10. *Didachè*, 4, 6 (éd. J.-P. AUDET, p. 231) ; *II Clem.*, 16, 4 (éd. H. HEMMER, p. 162).

11. *I Clem.*, 2, 4 et 6 (SC 167, p. 103 ; trad. A. Jaubert).

12. Cf. *Did.*, 4, 3 ; 15, 3 (éd. J.-P. AUDET, pp. 230, 240) ; PSEUDO-BARNABÉ, *Epist.*, 19, 4 (SC 172, p. 200) ; *I Clem.*, 56, 2 (SC 167, p. 188) ; *II Clem.*, 17, 2 (éd. H. HEMMER, p. 164).

13. Cf. *I Clem.*, 56, 1 ; 59, 4 ; 60, 2-3 (SC 167, pp. 188, 196, 198) ; IGNACE, *Smyrn.*, 4, 1 (SC 10, p. 134).

14. *Adv. haer.*, 1, 13, 5 (PG 7, 587).

15. C'est le terme que Clément de Rome emploie le plus souvent pour désigner les fidèles, cf. A. JAUBERT (ed.), *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens*, « Introduction », SC 167, pp. 50 et 76.

16. *I Clem.*, 59, 2 (SC 167, p. 195 ; trad. A. JAUBERT).

exhortations « le salut du Corps entier » formé par les fidèles « dans le Christ Jésus »¹⁷. L'homélie du 2^e siècle, connue sous le nom de deuxième Epître de Clément, reprenait de manière très significative : « Repentons-nous de tout notre cœur pour qu'aucun d'entre nous ne périsse, car, s'il nous est ordonné de travailler à détourner des idoles et à enseigner la vérité, à plus forte raison ne faut-il pas laisser périr une âme qui connaît déjà Dieu. Aidons-nous donc à entraîner même les faibles au bien, pour que nous soyons tous sauvés, pour nous convertir et nous reprendre les uns les autres »¹⁸. Dans ces communautés à forte cohésion interne, la portée sociale du péché était ressentie plus vivement et son pardon apparaissait profitable à la sainteté de l'ensemble : Polycarpe écrivait en ce sens aux chrétiens de Philippe à propos de Valens, qui avait été l'un de leurs presbytres et qui, de complicité avec sa femme, s'était gravement rendu coupable, par amour de l'argent, semble-t-il : « Montrez, vous aussi, de la modération à leur égard et ne les regardez pas comme des ennemis, mais rappelez-les comme des membres souffrants et égarés, pour sauver votre corps tout entier. En faisant cela, vous vous construisez vous-mêmes »¹⁹.

Il ne semble pas, d'après les textes, que certaines fautes fussent alors considérées comme irrémissibles, et ce qui vient d'être dit aide à mieux le comprendre. Il faut y insister cependant afin de pouvoir apprécier plus justement les évolutions qui vont suivre. Clément de Rome déclare que, malgré la gravité de leur révolte et ses funestes conséquences, les rebelles de Corinthe en lutte contre certains de leurs presbytres peuvent recevoir leur pardon s'ils se repentent²⁰. Ignace écrit la même chose des auteurs de schismes et de divisions pourvu qu'ils reviennent à l'unité de l'Eglise²¹ ; il remarque que les hérétiques sont plus difficiles à guérir, mais il demande aux fidèles de prier pour qu'ils se convertissent²² et Irénée signale que, venu à Rome sous le pontificat d'Anicet, Polycarpe en ramena un certain nombre à l'Eglise de

17. *I Clem.*, 37, 5 ; 38, 1 (SC 167, p. 162).

18. *II Clem.*, 17, 1-2 (éd. H. HEMMER, pp. 162-164).

19. *Epist.*, 11, 4 (SC 10, p. 190).

20. *I Clem.*, 51, 1 ; 44, 4 ; 46, 9 (SC 167, pp. 182, 172, 176).

21. *Phil.*, 3, 2 ; 8, 1 (SC 10, pp. 122, 126).

22. *Smyrn.*, 4, 1 ; 5, 3 (SC 10, pp. 134-136).

Dieu²³. Tertullien rapporte même que Marcion, deux fois expulsé de l'Eglise, reçut la possibilité d'une troisième réconciliation²⁴. L'émouvante histoire, que Clément d'Alexandrie tient de la tradition, raconte comment l'apôtre Jean convertit et ramena à l'Eglise un jeune chef de brigands, que le récit qualifie de cruel et de meurtrier²⁵. La lettre des églises de Vienne et de Lyon souligne qu'à l'intercession et par l'intermédiaire des martyrs Dieu rendit la vie aux frères qui avaient failli et apostasié au début de la persécution²⁶. Irénée parle de femmes qui s'étaient laissé convaincre et séduire par des gnostiques et qui revinrent à l'Eglise après avoir confessé leur erreur et leurs impuretés²⁷. Plusieurs de ces textes, il est vrai, restent d'interprétation difficile, leur ensemble n'en laisse pas moins entrevoir la plus large possibilité de pardon.

Le message d'Herma, au début du siècle, s'inscrit dans la même perspective. Son appel à la pénitence s'adresse à tous les baptisés, sans exception : lui-même doit lire à la communauté de Rome le petit livre qu'il a recopié et Clément l'enverra aux autres villes²⁸. L'Eglise céleste qui lui transmet ces révélations lui affirme sans la moindre ambiguïté : « Tous les péchés qu'ils ont commis auparavant seront remis à tes enfants et à tous les saints qui ont péché jusqu'à ce jour s'ils se repentent de tout leur cœur »²⁹. Le pardon est offert à tous, aux débauchés comme aux blasphémateurs et aux apostats³⁰ ; seuls en sont exclus ceux qui se sont à jamais détachés du Dieu vivant en fermant leur cœur à la repentance³¹.

23. *Adv. haer.*, 3, 3, 4 (SC 34, p. 110).

24. *De praescr. haer.*, 30, 2-3 (SC 46, p. 126). Le texte d'Irénée, *Adv. haer.*, 3, 4, 3 (SC 34, pp. 118-120), dont Tertullien paraît s'inspirer, mentionne les exomologèses, entrecoupées de rechutes, de Cerdon, mais ne dit rien au sujet d'une réconciliation.

25. *Quis diues saluetur*, 42, 1-15 (GCS 17, 2, pp. 188-190) ; EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* [sigle : HE], 3, 23, 6-19 (SC 31, pp. 127-129).

26. Dans EUSÈBE, HE 5, 1, 45-46 ; 2, 6-7 (SC 41, pp. 18, 25).

27. *Adv. haer.*, 1, 6, 3 ; 1, 13, 5 (PG 7, 507, 587).

28. Cf. *Vis.*, 3, 8, 10-11 ; 2, 4, 3 (SC 53, pp. 122, 96).

29. *Vis.*, 2, 2, 4 (SC 53, p. 90) ; cf. *Vis.*, 3, 2, 2 (SC 53, p. 102).

30. Cf. *Vis.*, 2, 2, 2 et 8 (SC 53, pp. 90, 92).

31. Cf. *Vis.*, 3, 7, 2 (SC 53, p. 116).

Début d'évolution dans les grandes chrétientés

A partir cependant du milieu du 2^e siècle, on devine qu'un changement se produit dans les chrétientés qui groupent un grand nombre de fidèles.

Vers 150-160, quand est composée la dernière partie du *Pasteur*³², la communauté chrétienne de Rome était importante par le nombre comme par sa renommée auprès des autres églises, et certains de ses membres avaient été baptisés dès leur enfance. Comme le nombre, ce mode de recrutement qui n'exigeait pas le même engagement personnel avait fait baisser la ferveur et la rigueur éthique. L'auteur dénonce « des apostats, traîtres à l'Eglise, qui dans leurs péchés ont blasphémé le Seigneur et qui ont encore rougi du nom du Seigneur invoqué sur eux »³³, « des hypocrites qui introduisent des doctrines étrangères et détournent les serviteurs de Dieu, et surtout les pécheurs, de faire pénitence »³⁴, « des querelleurs et des médisants, qui sont toujours en dispute, des hommes ballottés dans les affaires et qui ne s'attachent pas aux saints, des fidèles qui se sont enrichis et ont acquis du renom auprès des païens, se sont révélés d'un grand orgueil et sont devenus arrogants, ont abandonné la vérité, se sont séparés des justes, ont vécu avec les païens et trouvé leur manière de vivre plus agréable »³⁵. Plus nombreux, moins unis, les chrétiens se sont donc laissé peu à peu gagner ou reprendre par les mœurs païennes ; c'est toute une partie de la communauté qui paraît atteinte, même si la grande majorité reste fidèle aux engagements du baptême³⁶.

Le problème de la pénitence se pose dès lors en de tout autres termes. Il ne s'agit plus d'un cas ou de cas exceptionnels qui se présentent à un certain moment à une église ; la situation appelle une théorie, et non plus seulement une pratique. Dès lors, un durcissement s'affirme de la part de certains, des doctes, qui veulent en rester au strict plan de l'idéal : « J'ai entendu dire

32. Il s'agit de la « Vision 5 », des *Mandements* et des *Similitudes* 1-8 et 10 ; cf. S. GIET, *Hermas et les Pasteurs*, Paris, 1963, pp. 300-305.

33. *Sim.*, 8, 6, 4 (SC 53, p. 277, trad. R. Joly).

34. *Sim.*, 8, 6, 5 (SC 53, p. 276).

35. *Sim.*, 8, 7, 2 ; 8, 1 ; 9, 1 (SC 53, pp. 278, 280, 282).

36. Cf. *Sim.*, 8, 1, 16 (SC 53, p. 262).

à certains didascales, remarque l'auteur, qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle du jour où nous sommes descendus dans l'eau et avons reçu le pardon de nos péchés antérieurs »³⁷.

Une comparaison permet d'entrevoir la progression de la sévérité à Rome au cours de la deuxième moitié du 2^e siècle. Elle serait encore plus probante si l'on pouvait accorder plus de crédit à l'indication d'Irénée sur les pénitences de Cerdon³⁸ et à celle de Tertullien sur la possibilité offerte à Marcion d'une troisième réconciliation³⁹. Le même Irénée témoigne du moins qu'autour de 150 Polycarpe a pu faire réintégrer quelques hérétiques dans l'église romaine sans rencontrer d'opposition⁴⁰. Il n'en allait plus de même cinquante ans plus tard : un auteur anonyme raconte en effet l'étrange aventure arrivée, sous Zéphirin, à Natalios, un ancien confesseur de la foi devenue évêque de l'hérésie des Théodotiens et qui, malgré ses humbles supplications, ne fut qu'« à grand peine admis à la communion » ; encore le récit prend-il soin d'expliquer : « Notre Dieu miséricordieux et Seigneur Jésus Christ ne voulait pas qu'un témoin de ses propres souffrances pérît, après être sorti de l'Eglise »⁴¹.

Le même durcissement s'observe dans les églises d'Amastris et du Pont autour de 170. C'étaient là aussi des chrétientés florissantes et qui n'avaient cessé de croître depuis que Pline le Jeune signalait à Trajan, soixante ans auparavant, le nombre élevé des chrétiens, « de tout âge, de tout rang, des deux sexes », qui se trouvaient dans ces régions, et aussi bien dans les bourgs et à travers la campagne que dans les villes⁴² ; plusieurs de ces communautés étaient même assez importantes pour avoir à leur tête un évêque⁴³. A la prière de deux d'entre eux⁴⁴, Denys de Corinthe jugea utile d'intervenir contre les mesures restrictives prises par Palmas, l'évêque d'Amastris, en liaison sans doute avec le rigorisme encratite, et il ordonna, écrit Eusèbe qui résume sa lettre, « de recevoir (dans l'Eglise) ceux qui se convertissent de

37. *Mand.*, 4, 3, 1 (SC 53, p. 158).

38. *Adv. haer.*, 3, 4, 3 (SC 34, pp. 118-120).

39. *De praescr. haer.*, 30, 2-3 (SC 46, p. 126).

40. *Adv. haer.*, 3, 3, 4 (SC 34, p. 110).

41. Dans EUSÈBE, HE 5, 28, 8-12 (SC 41, pp. 76-77).

42. PLINE LE JEUNE, *Epist.*, X, 96, 9 (BL, p. 96).

43. Cf EUSÈBE, HE 5, 23, 3 (SC 41, p. 66).

44. Cette suggestion de P. NAUTIN me semble à retenir, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris, 1961, p. 25.

quelque faute que ce soit, qu'il s'agisse d'une faute de négligence ou même d'une erreur hérétique »⁴⁵.

Les églises d'Asie et de Phrygie comptaient pareillement de nombreux chrétiens. Il semble bien que la lettre qui leur fut adressée par les confesseurs de Vienne et de Lyon avait aussi pour but de « combattre l'influence dans ces églises d'un parti de "martyrs" qui refusait la pénitence aux apostats »⁴⁶. Cette explication rend compte en tout cas de l'insistance avec laquelle est décrite l'humble sollicitude témoignée à l'égard des faillis par les martyrs lyonnais, qui obtinrent par leur intercession le retour à la vie de leurs frères coupables et qui moururent eux-mêmes sans jeter le trouble dans l'église, mais « en laissant la joie, la paix, la concorde et la charité »⁴⁷.

Faut-il aussi regarder comme un effet de cette rigueur nouvelle les textes fameux du *Pasteur* sur l'unique *metanoia*? « Il faut accueillir celui qui a péché et qui se repent, mais non pas un grand nombre de fois, car pour les serviteurs de Dieu la *metanoia* est unique »⁴⁸. « Après ce grand et solennel appel (du baptême), si quelqu'un, tenté par le diable, vient à pécher, il a une *metanoia* unique, mais si coup sur coup il pèche et se repent, c'est inutile pour un tel homme, car il arrivera difficilement à la vie »⁴⁹. Ces déclarations ne sont ni des définitions dogmatiques, ni même des règles disciplinaires ; elles posent les exigences d'une conversion véritable, nécessaire au pardon. La *metanoia* dont il est question désigne, non pas une institution, mais une attitude du pécheur⁵⁰. Contre l'enseignement des docteurs rigoristes, il est affirmé que tout baptisé pécheur a la possibilité de recevoir son pardon, mais il est exigé de lui que sa repentance soit sincère et durable et qu'il s'engage résolument, et non avec un cœur partagé, dans un nouveau mode de vie⁵¹. Les mots prendront

45. HE 4, 23, 6 (SC 31, p. 204).

46. P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 36.

47. Dans EUSÈBE, HE 5, 2, 5-7 ; cf. 5, 1, 45-46 (SC 41, pp. 25 ; 18-19).

48. *Mand.*, 4, 1, 8 (SC 53, p. 154).

49. *Mand.*, 4, 3, 6 (SC 53, p. 160).

50. *Mand.*, 4, 2, 2 (SC 53, pp. 156-158).

51. On pourrait commenter ces textes par cette explication du *Pasteur*, qui se trouve dans une autre partie du recueil : « Ceux qui ont écouté mes paroles et se sont repentis du fond de leur cœur, comme le Seigneur a vu que leur repentance était bonne et pure et qu'ils pouvaient y persévérer, il a ordonné que soient effacés leurs péchés antérieurs. », *Sim.*, 9, 33, 3 (SC 53, p. 356).

un tout autre sens quand, arrachés de leur contexte historique et littéraire, ils seront lus au temps de la mise en place et du fonctionnement de l'institution pénitentielle ; dès lors, grâce à l'autorité du livre, que certains considèrent comme canonique, ils exerceront une influence décisive sur le jeu de cette institution.

Pour tous les auteurs de cette époque, c'est Dieu, et lui seul, qui pardonne le péché et qui le guérit : c'est à lui qu'on avoue ses fautes et c'est lui qu'on implore pour en recevoir le pardon. Ce pardon est lié néanmoins à la réintégration dans l'Eglise, par l'intermédiaire de la communauté locale. Irénée mentionne plusieurs fois ces retours à l'Eglise⁵². Denys de Corinthe demande aux églises d'Amastris et du Pont de « recevoir ceux qui se convertissent de quelque faute que ce soit »⁵³. Selon le récit de Clément d'Alexandrie, l'apôtre Jean conduisit à l'église le jeune chef de brigands, après lui avoir assuré qu'il avait trouvé pour lui auprès du Seigneur la rémission de ses péchés, et « il ne s'en alla pas, dit-on, avant de l'avoir attaché à l'Eglise »⁵⁴. Dans le cas de Natalios, le pardon semble même s'identifier à la réadmission par le pape, les clercs et les laïcs de l'ancien évêque hérétique dans la communauté⁵⁵.

Communauté de sauvés, l'Eglise apparaît donc aussi déjà comme une institution de salut, à l'intérieur de laquelle, sinon encore peut-être par le moyen de laquelle s'exerce le pardon de Dieu. En tout cas, il faut revenir à elle pour que ce pardon se déploie dans toutes ses virtualités. Par son péché, le baptisé s'exclut de sa communion et « retombe au rang des païens »⁵⁶. Clément de Rome peut écrire aux rebelles de Corinthe : « Il est meilleur pour vous d'être trouvés dans la petitesse parmi les élus du troupeau du Christ que de recevoir des honneurs indus et d'être rejetés de son espérance⁵⁷. »

52. *Adv. haer.*, 1, 6, 3 ; 1, 13, 5 ; 3, 3, 4 (PG 7, 507, 587 ; SC 34, p. 110).

53. Dans EUSÈBE, HE 4, 23, 6 (SC 31, p. 204).

54. *Quis diues saluetur*, 42, 15 (GCS 17, 2, p. 190).

55. Dans EUSÈBE, HE 5, 28, 12 (SC 41, p. 77).

56. POLYCARPE, *Epist.*, 11, 2 (SC 10, p. 190).

57. *I Clem.*, 57, 2 (SC 167, p. 191 ; trad. A. JAUBERT). Cf. IGNACE, *Phil.*, 3, 2-3 (SC 10, p. 122).

II. LA PENITENCE INSTITUTIONNELLE

L'Eglise devient « église »

Avec le milieu du 2^e siècle commence une étape nouvelle dans l'expansion du christianisme.

Dans les diverses régions d'abord, les conversions se multiplient et, même si son propos n'est pas exempt d'une forte exagération, Tertullien peut lancer aux païens sa fière apostrophe : « Nous sommes nés d'hier, et déjà nous avons rempli la terre et tout ce qui est à vous : les villes, les îles, les postes fortifiés, les municipes, les bourgades, les camps eux-mêmes, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, le forum ; nous ne vous avons laissé que les temples »⁵⁸.

Les nouveaux convertis, d'autre part, se recrutent dans des milieux qui n'avaient été jusqu'alors que très partiellement touchés par la propagande chrétienne. Les communautés se composaient surtout de petites gens des classes populaires, « sans éducation et sans culture, esclaves, modestes artisans, vieilles femmes », ironise Celse avec quelque exagération lui aussi⁵⁹ ; elles vont désormais compter, et de plus en plus, des membres venus des classes dirigeantes et fortunées et des cercles intellectuels. Avec cet élargissement, l'Eglise sort aussi définitivement de ses limites judaïsantes pour entrer dans le monde gréco-romain et se laisser marquer par lui.

Par le nombre grandissant de ses fidèles, par son influence, par les possessions qu'elle reçoit, elle apparaît de plus en plus comme une force avec laquelle doivent compter et le pouvoir impérial et l'intelligentsia païenne. Celle-ci commence à prendre conscience du danger et passe à l'attaque systématique : déjà, vers 178, dans son *Discours vrai*, Celse accuse le christianisme de plagiat, de déraison, d'incivisme. Pour la défense de l'Empire et de son unité, Septime Sévère, Dèce, Valérien se font persé-

58. *Apol.*, 37, 4 (BL, p. 79 ; trad. J.-P. WALTZING).

59. Dans ORIGÈNE, *Contre Celse*, 3, 44 ; 50 ; 55 (SC 136, pp. 105 ; 119 ; 131).

cuteurs, mais, en dehors de ces quelques persécutions, brèves et violentes, le 3^e siècle est pour l'Eglise un siècle de paix qui favorise son extension. En 260, Gallien publie un édit de tolérance qui apparaît comme une reconnaissance de fait du christianisme⁶⁰ et le néoplatonicien Porphyre prépare, après 268, les critiques acérées de ses quinze livres *Contre les chrétiens*⁶¹.

De ces mutations diverses, évidemment progressives, les conséquences se manifestèrent surtout à partir du 3^e siècle. Origène le constatait déjà avec mélancolie : l'afflux des convertis entraînait une certaine médiocrité : « Il y avait alors peu de fidèles, mais c'étaient de vrais fidèles, suivant la route étroite et resserrée qui mène à la vie. Maintenant que nous sommes nombreux, comme il n'est pas possible qu'il y ait beaucoup d'élus, ... dans la multitude de ceux auxquels est enseigné le vrai culte de Dieu, il s'en trouve très peu qui parviennent à l'élection de Dieu et à la béatitude »⁶². La persécution de Dèce, au milieu du siècle, allait servir de tragique révélateur : elle fit de nombreux martyrs dans toutes les régions de l'Empire, spécialement à Rome, en Afrique et en Egypte, mais l'Eglise dut enregistrer des apostasies plus nombreuses encore.

Comptant plus de fidèles, les nouvelles communautés vivaient aussi moins repliées sur elles-mêmes et moins séparées que les églises d'origine judaïsante ; elles se trouvaient plus intégrées dans la société. Les extrémistes seuls demeuraient marginaux. Tertullien lui-même soulignait cette intégration pour les besoins de son apologétique : « Nous vivons avec vous, nous avons même nourriture, même vêtement, même genre de vie que vous, nous sommes soumis aux mêmes nécessités de l'existence. Car nous ne sommes pas des brahmanes ou des gymnosophistes de l'Inde, habitants des forêts et exilés de la vie. Sans laisser de fréquenter votre forum, votre marché, vos bains, vos boutiques, vos magasins, vos hôtelleries, vos foires et les autres lieux de commerce, nous habitons ce monde avec vous. Avec vous encore nous naviguons, avec vous nous servons comme soldats, nous travaillons

60. Eusèbe nous a conservé le rescrit impérial adressé aux évêques d'Egypte en 262 : HE 7, 13 (SC 41, pp. 187-188).

61. Sur Celse et Porphyre, voir l'ouvrage classique de P. de LABRIOLLE, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris, 1934, pp. 112-169 ; 223-296.

62. *In Jer. hom.* 4, 3 (PG 13, 289).

la terre, nous faisons le commerce ; de même, nous échangeons avec vous le produit de nos arts et de notre travail »⁶³. Quelques années plus tard, Clément d'Alexandrie composait les deux derniers livres de son *Pédagogue* pour en faire le manuel du chrétien aisé qui avait à vivre dans le monde hellénique. Cette attitude de conciliation favorisait le mouvement des conversions, mais elle supposait un certain nombre de compromis ; la vie séparée des premiers chrétiens leur avait simplifié les problèmes ; l'intégration dans une société tout imprégnée par le paganisme ne pouvait manquer d'influer sur les mentalités et de rendre plus difficile et plus délicat le renoncement aux mœurs païennes.

Les églises passaient donc ainsi progressivement, selon la terminologie de Weber et de Troeltsch, du type « secte » au type « église »⁶⁴ et, dans ce mouvement même, elles éprouvaient le besoin de se donner des institutions. Ces institutions, on les voit s'élaborer avec le 3^e siècle.

L'institution pénitentielle

Les fonctions ministérielles apparaissent déjà très organisées à Rome au milieu du siècle. Un fragment d'une lettre du pape Corneille, conservé par Eusèbe, nous apprend qu'il y avait alors à Rome « 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes, lecteurs et portiers »⁶⁵. Harnack estimait, d'après ces chiffres, que la chrétienté romaine, à cette époque, pouvait compter 30 000 fidèles⁶⁶.

Pour faire face à l'afflux des convertis, s'organise d'autre part le catéchuménat : le premier témoignage que nous pouvons recueillir est celui de Tertullien pour Carthage, tout au début du 3^e siècle ; un peu plus tard, la *Tradition apostolique* d'Hippolyte fixe les règles en usage à Rome ; avec plus de souplesse, mais dans les mêmes perspectives, l'institution fonctionne à Alexandrie.

63. *Apol.*, 42, 1-3 (BL p. 90 : trad. J.-P. WALTZING).

64. E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, t. 1, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2^e réimpression de l'édition de 1922, Aalen, pp. 967-975.

65. Dans EUSÈBE, HE 6, 43, 11 (SC 41, p. 156).

66. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1906, t. II, pp. 211-212.

En recrutant plus de baptisés, l'Eglise augmentait du même coup le nombre de ses pécheurs, perdant en intensité ce qu'elle gagnait en extension. Le problème de la pénitence ne se posait plus dès lors dans les mêmes termes qu'aux deux premiers siècles. Pour faire face à la situation nouvelle, l'institution pénitentielle se met en place à Carthage dans les mêmes temps que le catéchuménat. Les deux institutions semblent calquées sur le même modèle⁶⁷ : les catéchumènes et les pénitents forment des groupes distincts, séparés des fidèles ; il s'agit dans les deux cas d'une épreuve à subir avant d'entrer ou de rentrer dans l'Eglise, et ce retour comme cette entrée ne peut avoir lieu qu'une fois.

Si les deux institutions ont pour but commun de lutter contre le relâchement qui commençait à se faire sentir, il faut noter qu'elles contribuent aussi pour leur part à l'entretenir : l'organisation catéchuménale diminue l'importance de l'expérience individuelle et l'apprentissage⁶⁸ qu'elle instaure en fonction de normes à observer dans le domaine de l'orthodoxie comme dans celui de la morale ne possède pas la même puissance d'engagement ; l'institution de la pénitence ne s'explique que comme réponse à un besoin régulier ; l'Eglise reconnaît par là que la pénitence a perdu son caractère exceptionnel et qu'il se trouve désormais plus ou moins constamment parmi ses membres des fidèles coupables de fautes graves auxquels une telle réconciliation est nécessaire ; mais, en banalisant ce nouveau pardon après le baptême, ne paraît-elle pas, comme Tertullien en exprimait déjà la crainte, « ouvrir la porte au péché »⁶⁹ ?

Il ne faut pas s'imaginer que toutes les églises de la chrétienté, ni même que toutes les églises d'une région ont adopté ensemble les mêmes institutions : chaque évêque restait libre dans le choix des mesures à prendre⁷⁰ ; il n'en demeure pas moins remarquable que ce mouvement d'organisation ait abouti finalement à des institutions assez semblables.

67. Sur le parallélisme entre la pénitence et le baptême, cf. TERTULLIEN, *De paen.*, 7, 2, 10-12 ; 12, 5 et 9 (CC 1, pp. 332, 334, 339, 340).

68. Cf. TERTULLIEN, *De paen.*, 6, 14 (CC 1, p. 331).

69. *De paen.*, 7, 2-3 (CC 1, pp. 332-33).

70. CYPRIEN déclare : « Pourvu que demeure sauf le lien de la concorde et que persévère le mystère indissoluble de l'Eglise catholique, chaque évêque règle et ordonne son action, mais il rendra compte au Seigneur de sa conduite », *Epist.*, 55, 21, 2 (BL, p. 144).

C'est chez Tertullien qu'on trouve pour la première fois la description, dramatisée du reste, de l'institution pénitentielle. Pour obtenir son pardon, déclare-t-il, le baptisé pécheur doit suivre l'exemple du fils prodigue qui a commencé par se repentir et qui est retourné trouver son père pour lui avouer sa faute⁷¹, mais, ajoute-t-il aussitôt, cette repentance intérieure ne suffit pas, elle doit se manifester et se prouver dans des actes, dont l'ensemble est appelé exomologèse⁷². Mis à part de la communauté des fidèles, relégués au seuil de l'église⁷³, les pénitents sont soumis à un régime sévère de mortifications corporelles et d'humiliations publiques, retranchements sur la nourriture et la boisson, jeûnes, port de vêtements grossiers, privation des bains, dureté de la couche, prières prolongées avec prostrations⁷⁴, et ce n'est qu'après un certain temps qu'ils sont réintégrés dans la communauté par l'évêque⁷⁵. Un passage du *De pudicitia* paraît indiquer que la communauté avait également son mot à dire au sujet de cette réconciliation⁷⁶. Tertullien en tout cas voit dans l'exomologèse, non seulement un aveu public de culpabilité fait à Dieu devant les hommes, une satisfaction pour le péché, un remède pour arriver à la guérison⁷⁷, mais encore un appel adressé à l'intercession des frères⁷⁸ et un moyen de les apitoyer⁷⁹.

Dans son *De paenitentia*, composé entre 198 et 206, il laissait entendre, en expliquant les textes scripturaires invoqués pour appeler à la pénitence, que tous les pécheurs pouvaient être réintégrés dans l'Eglise après le temps d'exomologèse et que cette réintégration était possible aussi bien pour le fornicateur que pour l'idolâtre et l'apostat⁸⁰. Mais, gagné par le rigorisme mon-

71. *De paen.*, 8, 8 (CC 1, p. 335).

72. *De paen.*, 9, 1-2, 5 (CC 1, p. 336); cf. 6, 4-5 (p. 330).

73. *De pudic.*, 3, 4-5 (CC 2, p. 1286).

74. *De paen.*, 9, 3-4; 11, 1; *De pudic.*, 1, 21; 3, 5; 5, 14 (CC 1, pp. 336, 338; CC 2, pp. 1283, 1286, 1289).

75. *De pudic.*, 18, 18 (CC 2, p. 1319). C'est ici la première mention du rôle de l'évêque dans la réconciliation des pécheurs. C'est aussi à travers la réfutation du *De pudic.*, 21, 9 (*ibid.*, p. 1327), qu'on voit les catholiques faire appel, pour la première fois, à Mat 16, 18 pour justifier le pouvoir de pardonner des évêques.

76. *De pudic.*, 13, 7 (CC 2, p. 1304).

77. *De paen.*, 9, 2, 3-6; 10, 10; 11, 3; 12, 1 (CC 1, pp. 336, 337, 338, 339).

78. *De paen.*, 9, 4; 10, 4-6 (CC 1, pp. 336-337).

79. *De pudic.*, 13, 7 (CC 2, p. 1304).

80. *De paen.*, 7, 9-10; 8, 1-9 (CC 1, pp. 333-336).

taniste, s'étant séparé de l'Eglise catholique, il ne craint pas, une vingtaine d'années plus tard, de se contredire explicitement⁸¹ et il dénonce avec la plus extrême violence l'évêque — Agrippinus de Carthage, sans doute⁸² — qui avait eu l'impudeur de promettre la réconciliation aux adultères et aux fornicateurs qui faisaient pénitence⁸³.

L'avènement du rigorisme

Cette sévérité n'est pas à attribuer aux seuls adeptes de Montan. Durant la vingtaine d'années qui séparent le *De paenitentia* du *De pudicitia*, l'Eglise d'Afrique est atteinte par le rigorisme. Vers cette époque, en effet, au témoignage de Cyprien, certains évêques africains « ne pensaient pas que la paix devait être donnée aux adultères, et ils interdirent totalement le lieu de la pénitence aux fautes d'adultère »⁸⁴. Tertullien nous apprend par ailleurs que le même évêque qui se déclarait prêt à réconcilier les fornicateurs « condamnait définitivement l'idolâtre et l'homicide »⁸⁵. Ce sera un peu plus tard la première position de Cyprien : la manière dont il s'exprime montre que la réconciliation des adultères ne soulève plus alors d'opposition à Carthage⁸⁶, mais, dans le recueil de textes scripturaires qu'il rassemble autour de 248, il professe qu'« il est impossible de recevoir le pardon de l'Eglise à celui qui a péché contre Dieu »⁸⁷, appuyant son affirmation sur des textes bibliques⁸⁸.

Vers la même époque, Hippolyte combat à Rome au nom du même rigorisme. Il transcrit la prière d'ordination qui reconnaît à l'évêque « le pouvoir de remettre les péchés et de délier tout lien selon le pouvoir donné aux Apôtres »⁸⁹, mais il veut s'en

81. *De pudic.*, 1, 10-13 (CC 2, p. 1282).

82. Cf. G. BARDY, « L'édit d'Agrippinus », *Revue des sc. rel.*, 1924, pp. 1-25.

83. *De pudic.*, 1, 6 (CC 2, p. 1282).

84. CYPRIEN, *Epist.*, 55, 21, 1 (BL, p. 144). La traduction de Bayard est ici à corriger.

85. *De pudic.*, 5, 9-15 ; 6, 8-11 ; 9, 20 ; 22, 11-13 (CC 2, pp. 1288-1289, 1290, 1299, 1329-1330).

86. *Epist.*, 55, 20, 2 (BL, p. 144).

87. *Testim.*, 3, 28 (PL 4, 751-752).

88. Cf. Mt 12, 32 ; Mc 3, 29 et 1 Sam 2, 25.

89. *Trad. apost.*, 3 (SC 11, p. 29).

tenir à l'usage établi de son temps et il proteste avec véhémence contre les mesures d'indulgence introduites par le pape Calliste en matière pénitentielle. « Le premier de tous, accuse-t-il, Calliste imagina de permettre aux hommes les voluptés, déclarant qu'à tous il remettait leurs péchés »⁹⁰ : non seulement, il admettait sans pénitence dans la communion de l'Eglise les pécheurs qui revenaient de l'hérésie ou de quelque secte dissidente⁹¹, mais il accordait le pardon de toutes les fautes quelles qu'elles fussent : « Au mépris du Christ, (les disciples de Calliste) n'empêchent personne de pécher, mais ils disent qu'ils remettent eux-mêmes les péchés à ceux qui partagent la même foi qu'eux »⁹².

L'auteur de la *Didascalie des Apôtres*, en Syrie, estime nécessaire de réagir avec insistance contre le rigorisme de certains : il explique aux évêques que leur rôle de pasteurs les oblige aussi à courir à la recherche de la brebis égarée et qu'ils sont des médecins pour soigner les pécheurs et les ramener à l'Eglise⁹³ ; il leur rappelle l'exemple des pardons accordés à l'idolâtrie du roi Manassé et à l'adultère de la femme que « les prêtres » avaient traînée devant le Seigneur⁹⁴ ; il leur donne cet avertissement : « Si tu es sans miséricorde et n'accueille pas celui qui se repent, tu pêcheras contre le Seigneur ton Dieu... Celui qui chasse de l'Eglise un pécheur sans le recevoir ensuite le tue pour l'éternité et le livre au feu éternel et mauvais, sans égard à la miséricorde de Dieu »⁹⁵.

Peut-être faut-il encore considérer comme signe d'une poussée de rigorisme un passage, fort discuté, il est vrai, écrit par Origène vers 233-234. Le morceau est bâti sur l'opposition entre les fautes qui peuvent être remises et les fautes inguérissables ; il évoque la pratique des Apôtres qui ne pardonnaient pas à tous, mais retenaient à certains leurs péchés et il reproduit les citations, classiques en ce contexte, de 1 S 2, 25 et 1 Jn 5, 16. Le développement se termine par cette protestation : « Je ne sais pas comment certains, s'attribuant à eux-mêmes des pouvoirs qui dépassent l'ordre sacerdotal, peut-être parce qu'ils n'ont pas suffi-

90. *Philos.*, 9, 12 (éd. CRUICE, p. 443).

91. *Philos.*, 9, 12 (éd. Cruice, pp. 443-444).

92. *Philos.*, 9, 12 (ed. cit., p. 445).

93. *Didasc.*, 2, 20, 4-11 (éd. FUNK, pp. 72-76).

94. *Didasc.*, 2, 22, 24, 3 (éd. FUNK, pp. 80-92).

95. *Didasc.*, 2, 24, 3 ; 2, 21, 8 (éd. FUNK, pp. 90, 80).

samment pénétré la science sacerdotale, se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie et de pouvoir pardonner les adultères et les fornications, comme si, par la prière qu'ils prononcent sur ceux qui ont osé ces crimes, le péché qui va à la mort lui-même pouvait être délié⁹⁶. »

Il s'est donc produit, dans plusieurs églises tout au moins, au début du 3^e siècle, un durcissement dans la doctrine et la pratique de la pénitence. L'institutionnalisation en a été l'une des causes, le besoin de réagir contre le relâchement une autre, mais il faut tenir aussi un compte important de l'émulation provoquée chez certains évêques et dans certains milieux par le rigorisme du mouvement montaniste, lui-même contestation contre l'institutionnalisme des communautés. Tertullien nous a conservé un oracle significatif du Paraclet s'exprimant par la bouche des « nouveaux prophètes », et sans doute s'agit-il d'un mot de Montan lui-même : « L'Eglise peut pardonner le péché, mais je ne le ferai pas de peur que d'autres encore ne pèchent⁹⁷. »

Persécution de Dèce et problématique nouvelle

La persécution de Dèce allait brusquement bouleverser les données du problème : elle mettait les diverses églises en face d'apostasies nombreuses et de gravité diverse : les uns avaient

96. *De orat.*, 28 (PG 11, 528-529). E. AMANN, auquel est empruntée cette traduction, interprète le texte dans la ligne du rigorisme : art. « Pénitence », dans *Dict. théol. cath.*, t. 121, col. 767-768. Contre cette interprétation, on peut citer A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste. Etude sur les origines de la pénitence chrétienne*, Paris, 1914, pp. 283-293 ; G. BARDY, avec réserve, dans art. « Origène », *Dict. théol. cath.*, t. 11, col. 1156-1157 ; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn, 1940, pp. 453-461 ; K. RAHNER, « La doctrine d'Origène sur la pénitence », *Recherches de sc. rel.*, 1950, pp. 427-433. Ces auteurs prennent l'œuvre d'Origène comme un bloc, déclarent qu'on n'y trouve pas de « péché irrémissible » et se refusent à admettre la divergence d'un seul texte ; quant au passage lui-même, ils l'expliquent en disant qu'Origène « ne rejette que la rémission par la seule prière de l'évêque », en dehors par conséquent de toute pénitence canonique.

Il affirmera, de fait, explicitement plus tard que ceux qui ont péché par luxure ou quelque autre désordre sont réadmis dans la communauté après un long temps de pénitence, *Contre Celse*, 3, 51 (SC 136, p. 122).

97. *De pudic.*, 21, 7 (CC 2, p. 1326). Cf. P. de LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913, pp. 56-60.

sacrifié aux faux dieux, les autres s'étaient procuré ou avaient accepté des billets de sacrifice ; certains avaient agi spontanément, d'autres avaient cédé à la peur, d'autres s'étaient laissé attendrir par les supplications de leurs proches, d'autres n'avaient fait que succomber à la torture ; les uns regrettaient amèrement leur chute, d'autres ne paraissaient pas en saisir la gravité⁹⁸. N'y avait-il pas injustice à traiter tous ces cas de manière identique et à refuser pareillement à tous la réconciliation ? Fallait-il laisser tous ces chrétiens en dehors de la communion de l'Eglise, au risque de les acculer pour finir au désespoir ? Comment se comporter à l'égard des mourants qui imploraient leur pardon ?

A Carthage, dès le début, des confesseurs emprisonnés demandent, et certains avec insolence, qu'on donne la paix aux apostats sitôt que la fin de la persécution aura permis aux communautés de se rassembler ; quelques faillis réclament cette réconciliation avec insistance et des prêtres leur accordent d'eux-mêmes la communion, sans aucun temps de pénitence⁹⁹.

Du lieu où il se cache, Cyprien écrit aux prêtres et aux fidèles que le traitement de l'affaire doit être remis à plus tard pour que tous puissent exprimer leur avis et qu'il faudra examiner chaque cas séparément. En attendant, les coupables doivent être soutenus, réconfortés et exhortés à la pénitence. Quant aux faillis en danger de mort, s'inspirant de la pratique de Rome¹⁰⁰, Cyprien demande qu'on les réconcilie s'ils ont obtenu un billet d'indulgence des martyrs¹⁰¹.

La paix revenue, un concile d'évêques africains se réunit à Carthage au printemps de 251, et, après avoir lu les textes de l'Ecriture dans les deux sens, c'est-à-dire ceux qui promettent le pardon aux pécheurs et ceux qui le refusent ou les menacent de châtiments sévères, on prend les décisions suivantes : avant de réconcilier au moment de la mort ceux qui avaient sacrifié, on leur imposera une pénitence longue et rigoureuse, en tenant compte de chaque cas, des intentions, des circonstances atté-

98. Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 55, 13, 2 (BL, p. 139).

99. Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 15, 1, 2 ; 16, 2, 3 ; 17, 2, 1 ; 23 (BL, pp. 43, 47, 49, 61-62).

100. *Epist.*, 20, 3, 2 (BL, p. 55).

101. *Epist.*, 17 ; 18 ; 19 (BL, p. 48-53).

nuantes¹⁰², mais on admettra aussitôt à la réconciliation ceux qui avaient seulement reçu un billet de sacrifice¹⁰³.

Deux ans plus tard, devant de nouvelles menaces de persécution, les 42 évêques, réunis à Carthage pour le concile du printemps, décident d'accorder le pardon à tous ceux qui, depuis le premier jour, ont fait sérieusement pénitence, afin de les rendre plus forts pour les combats qui approchent¹⁰⁴.

A Rome, les mesures indulgentes prises par le pape Corneille à l'égard des *lapsi* soulèvent l'opposition violente d'un groupe de confesseurs, à la tête duquel se trouve le prêtre Novatien ; cette opposition aboutit au schisme et très rapidement, grâce à une intense propagande, ce schisme gagne la plupart des églises, trouvant les esprits d'autant plus accessibles à ses rigueurs qu'elles se présentent comme la seule pureté au milieu de la débâcle. On continue sans doute à pardonner aux adultères et aux voleurs qui ont fait pénitence¹⁰⁵, mais on se montre impitoyable pour tous les vaincus de la persécution, sans la moindre distinction entre les fautes : tous les faillis sont soumis jusqu'à la mort à la sévérité du régime pénitentiel, sans aucun espoir de recevoir, même à ce moment-là, le pardon de l'Eglise : leur cause est remise au jugement du Seigneur, qui aura peut-être alors pitié d'eux¹⁰⁶. On brise enfin la communion avec tous ceux qui acceptent la réintégration des *lapsi*¹⁰⁷.

Corneille réunit à Rome un synode auquel prennent part « soixante évêques de la région, et un plus grand nombre de prêtres et de diacres » : tous décident de considérer comme étrangers à l'Eglise Novatien et ceux qui partagent « sa doctrine anti-fraternelle et totalement inhumaine » ; il faut tout au contraire soigner et guérir par les remèdes de la pénitence les frères qui sont tombés¹⁰⁸. La sentence est communiquée à Carthage et aux évêques d'Orient et, non sans difficultés¹⁰⁹, un consensus finit

102. *Epist.*, 55, 6, 1, (BL, pp. 134, 142, 153, 154, 155).

103. *Epist.*, 55, 14, 1 ; 17, 3 (BL, pp. 140, 142).

104. *Epist.*, 57, 1-3 (BL, pp. 154-157).

105. CYPRIEN, *Epist.*, 55, 26, 1 ; 27, 1 (BL, p. 149).

106. CYPRIEN, *Epist.*, 55, 28-29 (BL, pp. 150-152) ; PSEUDO-AUGUSTIN, *Contra Nouat.* (PL 35, 2310) ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, 4, 28 (PG 67, 537).

107. Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 55, 27 (BL, p. 149) ; PSEUDO-AUGUSTIN, *Contra Nouat.* (PL 35, 2310-2311).

108. Cf. EUSÈBE, HE 6, 43, 2 (SC 41, p. 453).

109. Cf. EUSÈBE, HE 6, 43, 3-46 (SC 41, pp. 154-163).

peu à peu par s'établir entre toutes les églises pour condamner la pratique et la doctrine de Novatien.

Trois types de réactions

De cet ensemble de faits, on peut, semble-t-il, dégager trois types de réactions : celle du peuple, celle des rigoristes, celle des évêques.

1. Le peuple dans son ensemble se montre spontanément favorable à l'indulgence. Les confesseurs emprisonnés à Carthage, qui paraissent des gens très frustes, multiplient sans compter les billets d'indulgence pour tous les faillis¹¹⁰. Lors de l'élection épiscopale de mars 251, c'est la majorité du clergé et du peuple romain qui préfère la mansuétude de Corneille au rigorisme de Novatien. Dans les récits populaires des Actes apocryphes, composés à cette époque, la réadmission des plus grands coupables ne semble pas soulever de difficultés. Paul promet à Rufine l'adultère que, si elle se repent, Dieu la délivrera de son péché¹¹¹ ; Jean accorde le pardon à un jeune homme adultère et parricide¹¹² ; Pierre rend la paix au nom du Seigneur au sénateur Marcellus qui avait trahi la vraie foi et entraîné la communauté dans sa chute¹¹³.

2. Si l'on met à part le mouvement charismatique et populaire de Montan et les quelques évêques africains qui refusent la réconciliation aux adultères, les rigoristes connus sont tous des intellectuels et des prêtres¹¹⁴ : Tertullien, Hippolyte, Origène, Novatien. Pour deux d'entre eux, Hippolyte et Novatien, des ambitions déçues ont sans doute joué un certain rôle dans leur opposition ; le moralisme stoïcien a exercé son influence sur Tertullien et Novatien. Il semble surtout qu'on peut discerner chez tous ces hommes, à des degrés divers, certes, et sous des

110. Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 15, 4 ; 23 ; 27 (BL, pp. 45 ; 61-62 ; 65-68).

111. *Actes de Pierre*, 2 (éd. VOUAUX, p. 236).

112. *Actes de Jean*, 48-54 (éd. BONNET, II, 1, pp. 175-178).

113. *Actes de Pierre*, 8-10 (éd. VOUAUX, pp. 278-298).

114. Pourquoi la *Didascalie des Apôtres*, 2, 24, 3 (éd. FUNK, p. 92) a-t-elle transformé en *presbyteri* les scribes et les pharisiens de Jn 8, 3, qui conduisent à Jésus la femme adultère ?

formes très différentes, une protestation contre l'évolution qui emporte l'Eglise de leur temps et transforme le type de ses communautés. Par suite de leur tendance au radicalisme, ils refusent les changements qui se produisent à cause des concessions qu'ils entraînent ; se réclamant du passé, ils s'en tiennent à l'idéal d'une Eglise de l'élite conçue comme la communauté des sauvés, qui ne saurait vivre qu'en conflit avec le monde, et ils ne veulent trouver parmi ses membres que des chrétiens fervents, héroïques et purs.

Origène regrette les temps anciens qui étaient ceux du petit nombre, de la ferveur et des martyrs¹¹⁵. Au fur et à mesure de son évolution, Tertullien rejette tous les compromis et accentue l'opposition entre Dieu et César, l'Eglise et le siècle, l'Evangile et l'Académie, Jérusalem et Athènes ; il professe que « la vérité n'est aimée que d'une élite »¹¹⁶ et, s'il exclut à jamais de l'Eglise apostats, homicides et adultères, c'est pour qu'il n'y ait pas, en elle qui est sainte et vierge¹¹⁷, de communion entre la justice et l'iniquité, la lumière et les ténèbres¹¹⁸.

Les accusations d'Hippolyte montrent très clairement que c'est sa conception de l'Eglise qui l'oppose en profondeur à Calliste. L'Eglise est pour lui « la sainte réunion de tous ceux qui vivent dans la justice »¹¹⁹ ; pour lui garder sa sainteté, il faut donc en exclure tous les pécheurs qui risqueraient de la souiller, et c'est pourquoi il reproche à l'école de son rival de « ne pas distinguer ceux avec lesquels on doit être en communion et d'offrir indistinctement leur communion à tous »¹²⁰. Selon Calliste, en effet, l'Eglise est ici-bas un mélange de justes et de pécheurs : la séparation n'aura lieu que plus tard et elle sera opérée par le Seigneur ; il n'appartient au pouvoir d'aucun homme de porter un jugement définitif sur son semblable : « C'est à ce propos, écrit Hippolyte, que Calliste citait le mot de l'Apôtre : *Qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui* (Rm 14, 4) ? et la parabole de l'ivraie : *Laissez l'ivraie croître avec le froment* (Mt 13, 29), c'est-à-dire laissez les pécheurs dans l'Eglise. Il allait même jusqu'à

115. *In Jer. hom.* 4, 3 (PG 13, 288-289)

116. *De pudic.*, 1, 10 (CC 2, p. 1282).

117. *De pudic.*, 1, 8-9 (CC 2, p. 1282).

118. *De pudic.*, 15, 4-11 (CC 2, pp. 1311-1312).

119. *In Daniel.*, 1, 17 (SC 14, p. 103).

120. *Philos.*, 9, 12 (éd. CRUCE, p. 446).

voir une figure de l'Eglise dans l'arche de Noé, qui contenait des chiens, des loups, des corbeaux et toutes les espèces d'animaux, purs et impurs, disant qu'il devait en être ainsi dans l'Eglise »¹²¹.

Il n'est pas indifférent, pour comprendre l'ecclésiologie de Novatien, de noter qu'avant même son schisme il avait groupé autour de lui une communauté d'ascètes. C'est sur ce modèle, qui sera plus tard celui du monachisme, qu'il imagine l'Eglise. Pour lui, comme pour Hippolyte, elle est l'assemblée des saints et elle doit, en conséquence, se séparer totalement des pécheurs et de tous ceux qui communiquent avec eux. Il applique dès lors au monde le mot de l'Apôtre disant que « dans une grande maison il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais qu'il s'y trouve encore des vases de bois et d'argile (2 Tm 2, 20) »¹²².

3. Les évêques apparaissent comme des hommes de gouvernement, attentifs aux mutations et capables de prendre les mesures qui s'imposent pour répondre aux besoins nouveaux et aux fragilités d'une Eglise en expansion. Dans la logique de sa conception sectaire des communautés chrétiennes, Novatien prétend maintenir la rigueur de la loi, sans concession aucune ; tout aussi logiquement, parce qu'ils optent au contraire pour une Eglise de masse et acceptent les adaptations qu'elle rend nécessaires, les évêques du synode romain condamnent sa doctrine comme « antifraternelle et inhumaine »¹²³ et Cyprien explique son changement d'attitude à l'égard des lapsi par le changement des circonstances, « la nécessité des temps, le souci de pourvoir au salut d'un grand nombre »¹²⁴. On devine des résistances chez certains évêques¹²⁵ ; tous néanmoins finissent par se rallier pratiquement à l'ecclésiologie nouvelle, qui peut compter d'autre part sur l'accord profond du peuple.

Toutes ces crises du 3^e siècle ne sont rien d'autre en effet que le conflit de deux ecclésiologies. Les rigoristes qui s'en tiennent au modèle du passé veulent continuer à trouver dans l'Eglise le petit troupeau des chrétiens austères et convaincus,

121. *Philos.*, 9, 12 (éd. CRUCE, p. 444).

122. Cf. PSEUDO-AUGUSTIN, *Contra Nouat.* (PL 35, 2309-2310).

123. Cf. EUSÈBE, HE 6, 43, 2 (SC 41, p. 153).

124. *Epist.*, 55, 3, 2, 4, 1 ; 7, 2 (BL, pp. 132, 133, 135).

125. Fabius d'Antioche, par exemple, et quelques évêques africains, cf. EUSÈBE, HE 6, 44, 1 (SC 41, p. 159) ; CYPRIEN, *Epist.*, 55, 2 (BL, p. 132).

reliés directement à Dieu et tendus de tous leurs efforts vers le Royaume à venir. Ainsi, pour Novatien, l'Eglise est « l'Epouse du Christ », « l'Epouse Vierge », « parfaite et achevée partout et en tout », « incorrompue et intacte grâce à la sainteté de la virginité perpétuelle et de la vérité »¹²⁶, et il est très significatif qu'à l'inverse de Cyprien¹²⁷ « il ne l'appelle jamais du nom de Mère et ne parle jamais des enfants de l'Eglise, mais des enfants de Dieu »¹²⁸. Poussant à bout la logique de leur système, sous la pression de la polémique aussi sans doute, Tertullien¹²⁹ et Novatien¹³⁰ en viendront finalement à dire qu'en raison de sa pénitence personnelle le pécheur excommunié pourra peut-être recevoir le pardon de Dieu sans avoir obtenu sa réintégration dans l'Eglise.

A l'inverse, s'impose de plus en plus à leurs adversaires la conception de l'Eglise institution de salut, médiatrice obligée entre la faiblesse des hommes et la grâce de Dieu. Les évêques prennent conscience, ou une conscience plus vive, que la pénitence est un remède pour les hommes, que ce remède, comme tous les autres, doit s'adapter aux circonstances et mener à la guérison¹³¹ et qu'ils ont reçu eux-mêmes le pouvoir de l'administrer.

On comprend facilement qu'ils ne puissent pas élaborer de suite toute la théorie de leur pratique. Ainsi, un évêque comme Cyprien juxtapose les langages des deux époques sans même s'apercevoir sans doute qu'ils ne sont pas parfaitement cohérents¹³² : il maintient en certains textes que les sentences des évêques ne valent que pour le temps présent et qu'elles auront à être ratifiées par le Christ, Souverain Juge¹³³, mais il manifeste en d'autres qu'il

126. *De Trin.*, 29, 167 et 172 ; *De bono pudic.*, 2, 3 (CC 4, pp. 70, 72, 115).

127. Qu'il suffise de citer la formule célèbre : « Pour qu'on puisse avoir Dieu pour Père, il faut qu'on ait d'abord l'Eglise pour Mère », *Epist.*, 74, 7, 2 (BL, p. 284) ; cf. *De unit. Eccl.*, 6 (PL 4, 503).

128. H.-J. VOGT, *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn, 1968, p. 96.

129. *De pudic.*, 3, 4-6 ; CC 2, p. 1286.

130. PSEUDO-AUGUSTIN, *Contra Nouat.* (PL 35, 2310) ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, 4, 28 (PG 67, 537).

131. Cf. la critique que Cyprien formule contre Novatien, *Epist.*, 55, 28-29 (BL, pp. 150-151).

132. Cf. B. CAPELLE, « L'absolution sacerdotale chez s. Cyprien », *Rech. théol. anc. et méd.*, 1935, pp. 221-234.

133. *Epist.*, 20, 3 ; 29, 2 ; 55, 18, 1 ; 57, 1, 1 (BL, pp. 142, 144, 151, 155) ; *De lapsis*, 17-18 ; 36 (PL 4, 480-481, 494).

considère cette intervention des évêques comme nécessaire et efficace : nécessaire, puisqu'il décide de réconcilier les *lapsi* à l'article de la mort, sans même qu'ils aient achevé leur temps de pénitence¹³⁴ ; efficace, puisque c'est par elle, affirme-t-il, que la conscience des pécheurs est purifiée et leur satisfaction, agréée par le Seigneur, par elle aussi que les pécheurs échappent au pouvoir du diable, recouvrent l'Esprit-Saint et sont à nouveau rendus dignes de recevoir l'eucharistie¹³⁵.

Tout au long de ces crises, les tenants du passé ont à leur tête des prêtres¹³⁶ tandis que les protagonistes de l'évolution sont des évêques. Ce n'est point là sans doute l'effet du hasard. Au conflit des ecclésiologies répond en effet un changement dans le rapport des forces à l'intérieur des communautés : les institutions qui se mettent en place et spécialisent les fonctions ont pour conséquence immédiate d'augmenter, au détriment des prêtres, le pouvoir et l'autorité de l'évêque.

Désormais, va s'imposer, dans la grande Eglise, la médiation ecclésiastique, dont l'évêque est le responsable. Les mouvements sectaires mettront de plus en plus l'accent, comme le monachisme plus tard, sur l'intensité de la repentance personnelle. Mais, il convient de le souligner, ces deux orientations sont la conséquence logique, la première, de l'acceptation, la seconde, du refus du changement social qui commence à s'opérer dans l'Eglise.

III. LA PENITENCE CANONIQUE

L'Eglise se donne des lois

Quelques années après la persécution de Dioclétien, la plus longue et la plus terrible de toutes, l'édit de Milan accorde au

134. *Epist.*, 18, 1, 2 ; 57, 1, 1 (BL, pp. 51, 154-155).

135. *De lapsis* 16 ; 29 (PL 4, 479, 489) ; *Epist.*, 15, 1, 2 ; 16, 2, 3 ; 25, 1, 1 ; 57, 4, 2 (BL, pp. 43, 47, 63, 157).

136. On s'interroge, il est vrai, sur le sacerdoce de Tertullien. C'est JÉRÔME qui nous apprend que Tertullien était prêtre, *De uir. ill.*, 53 (PL 23, 661), mais certains mettent en doute la valeur de ce témoignage tardif, cf. J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion du monde antique*, Paris, 1972, p. 145, n. 5.

christianisme pleine et entière liberté de culte et ordonne de restituer à ses communautés tous les biens qui leur avaient été confisqués. Constantin n'assure pas seulement à l'Eglise un certain nombre de privilèges, il prend des mesures contre le paganisme. En dehors du règne très bref de Julien, la place et le pouvoir de l'Eglise dans la société ne cessent de croître tout au long du siècle jusqu'à ce que Théodose interdise le culte païen et ordonne de fermer ou de détruire ses temples.

L'une des conséquences immédiates de cette situation de faveur est le nombre massif des conversions. Beaucoup sont plus d'ailleurs un ralliement à la société nouvelle qui s'établit et un désir de participer à ses avantages que l'adhésion convaincue à une foi et le passage à une vie nouvelle¹³⁷.

Les deux milieux qui se montrent le plus réfractaires à ce mouvement de conversion sont les milieux les plus conservateurs, une certaine aristocratie lettrée et les habitants des campagnes. C'est dans ces mêmes milieux que le monachisme va principalement se recruter. Fuite au désert ou vie ascétique en marge du monde, le monachisme est à interpréter du reste comme une protestation contre la société nouvelle, la situation privilégiée faite à l'Eglise et la superficialité de tant de conversions. Pénitence ecclésiastique et monachisme constituent ainsi, à l'intérieur même de l'Eglise, deux réponses suscitées par le même phénomène, le compromis de l'Eglise avec le monde.

A mesure qu'elle se développe et prend plus d'importance dans la société, l'Eglise éprouve le besoin d'une organisation plus poussée, stimulée peut-être aussi par l'immense effort déployé par Dioclétien pour réformer les institutions de l'Empire. Les conciles qui se réunissent ne se contentent pas de traiter des problèmes dogmatiques, tous légifèrent aussi sur des questions de discipline et un certain nombre de canons édictent des règles concernant la pénitence. A ces canons des conciles s'ajoutent, en Orient, les Epîtres canoniques, rédigées par Grégoire le Thaumaturge, Pierre d'Alexandrie et Basile de Césarée ; écrites pour répondre à des consultations sur des questions de circonstance, ces lettres acquièrent très vite une autorité et sont considérées comme des normes à suivre.

137. Augustin se plaindra : « Combien ne cherchent Jésus que pour obtenir de lui des faveurs temporelles ? », *In Io. ev. tract.*, 25, 10 (PL 35, 1600). Cf. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procat.* 5 (PG 33, 341).

Alors que le processus pénitentiel reste le même : exclusion, temps de pénitence, réconciliation, s'élabore ainsi peu à peu une réglementation qui se fait de plus en plus précise. Certaines de ces lois entendent corriger des abus et lutter contre des arbitraires. Mais il est évident aussi qu'elles tendent à diminuer l'importance des rapports de vis-à-vis : elles transforment l'administration de la pénitence en application d'un ensemble de règles impersonnelles. Ainsi, très logiquement, les évêques qui en ont la charge vont-ils de plus en plus se considérer comme des juges.

Déjà le concile d'Elvire en Espagne, entre 295 et 314, déterminait la juridiction pénitentielle et fixait un temps de pénitence pour un certain nombre de fautes. Le canon 32 spécifiait que l'évêque était régulièrement le ministre de la pénitence et le canon 53, que pouvait seul réconcilier le pénitent l'évêque qui l'avait excommunié¹³⁸. En 314, le concile d'Arles devait nuancer, en précisant que « ceux qui ont été excommuniés doivent recevoir la réconciliation dans les lieux mêmes où ils ont été exclus »¹³⁹. On voulait ainsi combattre certains abus, le recours du coupable à un évêque qui ne le connaissait pas et lui accordait une réconciliation plus rapide et à moindre peine. Mais on introduisait par contre un risque d'arbitraire et on mettait une arme terrible aux mains des évêques qui pouvaient à leur tour en abuser contre les fidèles. Aussi le concile de Nicée demande-t-il que se tienne, deux fois par an, dans chaque province, « un synode de tous les évêques de la province qui feront toutes les enquêtes nécessaires pour que l'on voie bien que la sentence d'excommunication a été justement portée, en raison d'une désobéissance constatée, et jusqu'à ce qu'il plaise à l'assemblée des évêques d'adoucir ce jugement »¹⁴⁰.

On remarque, d'autre part, que les temps de pénitence fixés canoniquement sont beaucoup plus longs que ce que l'on devine des peines infligées au 3^e siècle ; le fait est d'ailleurs d'autant plus compréhensible qu'il s'agit de sanctions édictées dans l'abstrait, pour des catégories de péchés, et non décidées en face des personnes. Basile de Césarée, par exemple, condamne les fornicateurs à 7 ans de pénitence, ceux qui consultent les devins

138. MANSI, II, col. 11 ; 14.

139. Canon 16 (MANSI, II, col. 473).

140. Canon 5 (MANSI, II, col. 702). Cf. Concile de Sardique, canons 13 et 14 (MANSI, III, col. 16-17).

ou portent des amulettes à 6 ans, les parjures à 10 ans, les adultères et les homosexuels à 15 ans¹⁴¹. Il est juste d'ajouter que, pour lui, l'essentiel n'est pas dans la durée, mais dans la qualité de la pénitence et qu'il laisse au discernement des évêques le soin d'apprécier les cas et, selon les circonstances, d'allonger ou de diminuer la peine¹⁴².

Il faut noter aussi que ces tarifs n'apparaissent qu'en Espagne, à Alexandrie et en Asie Mineure. Dans cette dernière région, la réglementation est poussée plus loin encore : chez Grégoire le Thaumaturge et Basile, on constate en effet que les pénitents sont répartis en quatre « stations », selon les places qu'ils doivent occuper, dans l'église ou à ses abords, et l'attitude qu'ils doivent avoir, debout ou prosternés¹⁴³.

Le régime pénitentiel s'accompagne par ailleurs d'un certain nombre d'interdits, qui varient selon les églises et dont quelques-uns demeurent parfois après le pardon. Ambroise demande aux pénitents de renoncer aux honneurs temporels et aux relations conjugales¹⁴⁴. Le pape Sirice exige qu'ils gardent une continence totale même après la réconciliation¹⁴⁵ et le premier concile de Tolède leur impose le port d'un cilice¹⁴⁶. En Afrique, Augustin ne laisse rien soupçonner d'une telle réglementation et le concile de Carthage de 397 se contente de déclarer : « Qu'aux pénitents, selon la différence de leurs péchés, un temps de pénitence soit fixé de par le jugement de l'évêque »¹⁴⁷.

Dernier trait enfin, qui révèle de juridisme de plus en plus poussé de toute cette organisation en même temps que l'extension du pouvoir des clercs : contrairement à ce qui paraît bien être l'usage antérieur¹⁴⁸, ceux-ci désormais ne subissent plus la pénitence, ils sont seulement déposés, en vertu de l'axiome : *Non bis in idem*¹⁴⁹. Mais par là se manifeste aussi plus ostensiblement

141. *Epist.* 217, 58, 59, 62, 64, 83 (PG 32, 723, 800, 808).

142. *Epist.*, 188, 2 ; 217, 54, 74 (PG 32, 671, 795, 804).

143. Cf. PG 10, 1047 et les différents canons des *Epîtres* 188, 199 et 217, de BASILE (PG 32, 663-684 ; 715-732 ; 793-810).

144. *De paen.*, 2, 10, 96 (SC 179, p. 192).

145. *Epist.*, 1, 5, 6 (PL 13, 1137).

146. Canon 2 (MANSI, III, col. 999).

147. Canon 31 (MANSI, III, col. 885).

148. Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 64, 1 ; 65, 1 ; 67, 6, 2 (BL, pp. 213, 217, 231) ; Concile d'Elvire, canon 76 (MANSI, II, col. 18).

149. BASILE, *Epist.*, 188, 3 ; 217, 51 (PG 32, 672, 796) ; SIRICE, *Epist.*, 1, 7, 11 ; INNOCENT I^{er}, *Epist.*, 38 (PL 13, 1140 ; 20, 605).

le caractère infamant de la pénitence, car, si le clerc ne peut plus la subir, le laïc qui l'a subie ne peut pas « recevoir l'honneur de la cléricature »¹⁵⁰.

Processus de décadence

Cette réglementation se faisait toujours plus précise et plus sévère alors que le christianisme cessait de représenter une élite pour rassembler la grande majorité de la population de l'Empire et que cette foule de nouveaux baptisés accentuait encore la baisse de la ferveur. Une confidence d'Ambroise permet de porter un diagnostic d'ensemble : « J'ai rencontré plus facilement, écrit-il, des chrétiens qui avaient gardé leur innocence baptismale que des pécheurs qui ont fait pénitence comme il convient »¹⁵¹. Il se trouvait donc un nombre important de chrétiens qui restaient fidèles aux promesses de leur baptême, mais le régime pénitentiel s'avérait inadapté aux autres.

Quelques témoignages recueillis dans les œuvres d'Augustin peuvent aider à mieux saisir différents processus de cette décadence, et ils sont d'autant plus significatifs que le régime pénitentiel africain semble avoir été plus libéral.

Trop de baptisés, d'abord, entraient dans l'Eglise par intérêt ou convenance, sans vraie conversion ; ils y introduisaient les mœurs païennes auxquelles ils n'avaient renoncé qu'en paroles et certaines fautes devenaient si communes qu'elles en paraissaient normales : « Des péchés même graves et horribles, quand ils sont passés dans la coutume, sont considérés comme légers ou inexistants, et c'est à ce point que non seulement ils ne paraissent pas devoir être cachés, mais qu'ils semblent dignes d'être proclamés et divulgués... Ainsi, de notre temps, certains vices sont passés si ouvertement en usage que nous n'osons plus à cause d'eux, non seulement excommunier un laïc, mais même dégrader un clerc »¹⁵². Augustin dénonce, par exemple, l'ivrognerie, l'adultère, les concubinages avec des esclaves, les pra-

150. SIRICE, *Epist.*, 1, 14, 18 ; INNOCENT I^{er}, *Epist.*, 17, 12 ; 39 (PL 13, 1145 ; 20, 534, 606).

151. *De paen.*, 2, 10, 96 (SC 179, p. 192).

152. *Enchir.*, 21, 80 (BA 9, pp. 248-250).

tiques superstitieuses et même la participation à des solennités païennes¹⁵³.

Existait vers le même temps un courant de pensée répandant la croyance que tous les baptisés, ou au moins tous les catholiques, ou tous les catholiques qui resteraient dans la véritable Eglise seraient finalement sauvés, quelle que soit leur manière de vivre¹⁵⁴. De telles croyances n'étaient guère faites pour encourager à la pénitence, puisqu'elles en niaient pratiquement la nécessité et même l'utilité.

Beaucoup de pécheurs du reste n'avaient pas besoin d'écouter ces bruits rassurants : les obligations de la pénitence étaient si contraignantes et si humiliantes qu'elles suffisaient par elles-mêmes à les décourager¹⁵⁵ ; la plupart surtout préféraient attendre et remettre au lendemain un devoir aussi pénible¹⁵⁶.

Quant à ceux qui acceptaient de se soumettre à la pénitence ou que l'évêque y avait obligé, beaucoup s'installaient dans cet état nouveau : ils continuaient sans souci à mener la même vie qu'auparavant et se montraient fort peu pressés d'obtenir un pardon qui devait terminer pour toujours leur vie de péché et après lequel ils n'auraient plus aucun recours : « Les pénitents sont nombreux ici, remarque Augustin dans l'un de ses sermons ; quand on leur impose les mains, ils forment une très longue file... Quelques-uns ont demandé d'eux-mêmes le lieu de la pénitence, d'autres que nous avons excommuniés ont été obligés d'occuper le lieu de la pénitence ; ceux qui l'ont demandé veulent continuer à faire ce qu'ils faisaient, et ceux que nous avons obligé à occuper ce lieu de la pénitence en les excommuniant ne veulent pas en sortir, comme si ce lieu de la pénitence était une place de choix. Ce qui doit être le lieu de l'humilité devient le lieu de l'iniquité »¹⁵⁷. Léon le Grand signale de même que beaucoup de

153. Cf. *Sermo.*, 17, 3, 3 ; 82, 9, 11-10, 13 ; 153, 5, 6 ; 224, 3, 3 (PL 38, 125 ; 511-512 ; 828 ; 1095) ; *In Io. ev. tr.* 7, 2 et 12 (BA, 71, pp. 409, 433).

154. Cf. *De civ. Dei*, 21, 19-22 ; *De fide et oper.*, 1, 12 (BA 37, pp. 458-464 ; 8, pp. 354-356). Sur ces courants laxistes, cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Pénitence et réconciliation des pénitents d'après saint Augustin », *Rev. ét. august.*, 1967, pp. 273-274.

155. Cf. *Enchir.*, 22, 82 (BA 9, p. 253).

156. Cf. *In Io. ev. tr.*, 33, 7 ; *Sermo.*, 20, 4 ; 87, 9, 11 ; 224, 4, 4 ; 352, 3, 9 (PL 35, 1651 ; 38, 140-141, 536, 1095 ; 39, 1560).

157. *Sermo.*, 232, 7, 8 (PL 38, 1111).

pénitents tardent à demander l'absolution, comme s'ils avaient plus longtemps licence de pécher¹⁵⁸.

Dans ces communautés de plus en plus nombreuses, la solidarité se distendait entre les membres, on se connaissait moins, on se montrait plus indifférent à l'égard des autres ; les fidèles n'exerçaient plus que très rarement le devoir de la correction fraternelle et ils se refusaient à dénoncer les fautes graves qu'ils pouvaient connaître, les uns faute de preuve assurée, les autres par complicité, pour pouvoir bénéficier du même silence¹⁵⁹.

A l'intérieur de son église, l'évêque avait à exercer le jugement que lui avait confié le Seigneur¹⁶⁰, mais il était pris lui-même dans de multiples embarras. Il pouvait savoir qu'un tel était un homicide, mais il ne voulait pas risquer, en le soumettant à la pénitence, de le livrer à la vengeance d'un ennemi ou à la justice civile¹⁶¹ ; il savait parfois, mais il était incapable de prouver¹⁶² ; parfois même, pour ne pas troubler la communauté, il s'abstenait d'excommunier de faux chrétiens malgré toutes les raisons graves qu'il aurait eues de le faire¹⁶³. Augustin confie un jour à Paulin de Nole les perplexités qu'il éprouve et les incertitudes au milieu desquelles il se débat dans sa charge d'évêque responsable de la pénitence :

« Quand il s'agit de punir ou de ne pas punir, quel embarras ! Tout ce que nous voulons, c'est contribuer au salut de ceux à l'égard desquels nous nous décidons à user de rigueur ou d'indulgence. Et la mesure à garder dans la punition, — car il faut tenir compte non seulement de la nature et du nombre des fautes, mais des forces morales de chacun, de ce que le coupable peut supporter ou non, autrement c'est l'arrêter dans ses progrès et même l'exposer à des chutes, — quelle tâche mystérieuse et qui soulève tant de questions ! Je me demande même si la crainte de la punition suspendue sur les hommes n'en a pas gâté plus

158. *Epist.*, 108, 5 (PL 54, 1013).

159. *Sermo.*, 351, 10 (PL 39, 1546). Ce sermon n'est pas d'Augustin, mais son témoignage est intéressant pour souligner, dans la distension des liens communautaires, un autre principe de la décadence pénitentielle.

160. Cf. *De civ. Dei*, 20, 9, 2 (BA 37, p. 236).

161. *Sermo.*, 82, 8, 11-9, 12 (PL 38, 511-512).

162. *Sermo.*, 4, 32, 34 (PL 38, 51).

163. *Ad Donat. post collat.*, 20, 28 ; *De octo Dulc. quaest.*, q. 1, 14 (BA 32, pp. 314-316 ; 10, pp. 608-610) ; *In Io. ev. tract.*, 61, 1 ; (PL 35, 1799).

qu'elle n'en a corrigés. Et n'arrive-t-il pas aussi qu'en punissant le coupable souvent on le perd et qu'en le laissant impuni souvent on en perd un autre ? J'avoue que, dans ces matières, je me trompe tous les jours et que j'ignore quand et de quelle manière je dois observer ce qui est écrit : *Reprends devant tout le monde ceux qui pèchent afin d'inspirer aux autres de la crainte* (1 Tm 5, 20), et ce qui est écrit : *Reprends-le seul à seul* (Mt 18, 15), et ce qui est écrit : *Ne jugez personne avant le temps* (1 Co 4, 5), ... et ce qui est écrit : *Qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui ? Qu'il tombe ou reste debout, cela regarde son Maître. Mais il se tiendra debout, car Dieu a le pouvoir de le soutenir* (Rm 14, 4) ; l'Apôtre manifeste ainsi qu'il parle de ceux qui sont à l'intérieur (de l'Eglise), mais il ordonne par contre qu'ils soient jugés quand il dit : *Qu'ai-je à juger ceux du dehors ? Ne jugez-vous pas vous-mêmes ceux du dedans ? Retranchez le méchant du milieu de vous* (1 Co 5, 12-13). Même quand il semble qu'on doive le faire, quel souci et quelle crainte pour que n'arrive pas ce que l'Apôtre demande d'éviter alors, que celui qu'on frappe ne soit accablé d'une trop grande tristesse (2 Co 2, 7) ... Que d'incertitudes dans tout cela, mon cher Paulin, saint homme de Dieu. Ah ! oui, que de sujets de trembler et quelles ténèbres ! »¹⁶⁴.

Eclairé par son expérience de pasteur, Augustin met donc en question la sévérité de la discipline pénitentielle, mais, même si l'on pressent au travers de ses lignes quelques interrogations plus fondamentales, il ne songe en fait à rien d'autre qu'à adapter ces rigueurs aux possibilités de chaque pénitent. Pourtant, il en sait encore les inconvénients par sa propre histoire et à quel paradoxe l'horreur de la pénitence pouvait mener certaines familles chrétiennes, qui prenaient au sérieux les préceptes de l'Evangile et les règles de l'Eglise. Sa mère, la chrétienne Monique, lui avait fait donner, dès ses premiers jours, le sacrement des catéchumènes, mais elle s'était bien gardé de le faire baptiser, en prévision, explique-t-il, des tentations à venir et par crainte que le péché ne devienne, après le baptême, une charge plus lourde et plus dangereuse¹⁶⁵. L'usage devait être largement répandu dans le milieu africain, car on imagine mal que la tradi-

164. *Epist.*, 95, 3 (CSEL 34, 2, pp. 508-509) ; traduction, légèrement modifiée, de P. de LABRIOLLE, dans *Choix d'écrits spirituels de saint Augustin*, Paris, 1932, pp. 136-138.

165. *Conf.*, 1, 11, 17-18 (BA 13, pp. 302-306).

tionnaliste Monique ait pu innover dans un pareil domaine. Est-ce pour la même raison que ces autres fils de familles très chrétiennes, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, ne furent pas, eux non plus, baptisés dans leur enfance ?

Mais sans doute faut-il voir dans cette grève du baptême, non seulement un calcul de prudence, mais la protestation d'une élite contre sa dégradation. Augustin morigène à plusieurs reprises des catéchumènes qui refusaient le baptême, en alléguant qu'ils en savaient plus et qu'ils vivaient mieux que beaucoup de baptisés¹⁶⁶. Vers le même temps, il était possible en effet de rencontrer des chrétiens, « baptisés tout enfants, puis éduqués avec négligence, qui menaient la vie la plus honteuse dans les ténèbres de l'ignorance, ne sachant absolument pas ce que la loi chrétienne ordonne ou défend, quelles sont les promesses et quelles sont les menaces, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut espérer, ce qu'il faut aimer »¹⁶⁷.

Qu'on jette un regard d'ensemble sur toute cette période de l'histoire de l'Eglise, elle apparaît marquée avant tout par l'afflux massif des nouveaux convertis. Conséquence de la faveur officielle, cette entrée en masse dans l'Eglise se répercute à différents niveaux sur sa vie. Les assemblées chrétiennes prennent une taille sans précédent, qui distend les liens entre les fidèles et permet à la plupart d'échapper à la sollicitude de l'évêque. Une organisation nouvelle devient nécessaire, et l'Eglise se donne une législation qui s'amplifie et se précise au fil de ses conciles : le pouvoir des responsables en est augmenté et la loi devient un écran supplémentaire dans leurs rapports avec les fidèles. Dans la foule même des nouveaux convertis, beaucoup se présentent avec des mobiles intéressés, et le nombre de ces conversions douteuses accentue le relâchement éthique qui se manifestait déjà au 3^e siècle. A mesure que les baptêmes d'enfants se multiplient, il se trouve de moins en moins de chrétiens à recevoir la formation du catéchuménat. En s'intégrant à la société, l'Eglise en subit la pesanteur et les faveurs du pouvoir ne vont pas non plus sans contrepartie.

Les évêques ne manquent pas sans doute de rappeler l'idéal, l'Eglise n'en est pas moins contrainte à vivre en état de compro-

166. *In Io. ev. tract.*, 4, 13 ; 5, 8 ; 13, 6-7 (BA 71, pp. 281, 309, 685-687) ; *En. in Ps.*, 90, ser. 2, 6 (PL 37, 1164).

167. *Epist. ad Rom. inch. exp.*, 16 (PL 35, 2100).

mis. Certains refusent ces compromis et prennent le chemin du désert pour vivre dans la rigueur. A ceux au contraire qui acceptent la situation nouvelle l'institution pénitentielle s'impose de plus en plus comme une nécessité, mais, en la rendant plus sévère, la législation la rend aussi de plus en plus inadaptée aux possibilités de ceux qui en auraient le plus besoin.

IV. LA PENITENCE RITUELLE

En 452, quand Attila se présente aux portes de Rome, c'est le pape Léon le Grand qui marche à sa rencontre et s'entremet pour la protection de la Ville. Dans le monde ancien qui s'écroule sous la poussée des invasions germaniques, l'Eglise est la seule puissance qui résiste et qui demeure. Elle n'en tient que plus à rester telle qu'elle est et elle cherche moins à faire du nouveau pour accueillir les peuples barbares qui se convertissent qu'à conserver ce qui existe et lui paraît fort par sa permanence.

Crise de la pratique pénitentielle

L'Eglise donc défend ses institutions, et les plus menacées sont les plus défendues. La place que tient la pénitence dans la correspondance des papes, les canons des conciles, la prédication de certains évêques suffit à montrer qu'elle est en crise¹⁶⁸. Il est admis par tous qu'on ne peut la recevoir qu'une fois, mais il faut souvent rappeler qu'elle n'est pas un acte temporaire, qu'elle inaugure un état définitif et que ses interdits continuent à peser jusqu'à la mort sur ceux qui l'ont reçue¹⁶⁹.

168. La majeure partie de ma documentation pour cette période provient des études de C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris, 1952 ; « Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles gallo-romains et mérovingiens », *Revue de droit canonique*, 1952, pp. 5-29 ; 171-194 ; 311-328 ; « La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX^e siècle. Le dossier hagiographique », *Revue des sc. rel.*, 1956, pp. 1-26 ; 157-186.

169. Cf. LÉON I^{er}, *Epist.* 147, 7, 10-12 (PL 54, 1205-1207) ; cf. *supra*, n. 145 et *infra*, n. 170.

La plus lourde de ces obligations est sans nul doute la continence perpétuelle. Il est donc prescrit « de ne pas donner la pénitence aux gens mariés sans le consentement du conjoint »¹⁷⁰. Le pape Léon a beau déclarer, « sans vouloir établir de règle », que le mariage d'un jeune qui a fait pénitence peut être considéré seulement comme une faute vénielle¹⁷¹, cette indulgence ne parvient pas à s'implanter en Gaule. Aussi, quand il s'agit de *iuuenes*, c'est-à-dire d'hommes et de femmes ayant moins de 30 ou 35 ans¹⁷², afin de leur éviter l'excommunication prévue pour les fautes d'abandon, le concile d'Agde demande-t-il, en 506, de ne leur accorder que difficilement la pénitence¹⁷³, tandis que celui d'Orléans, en 538, ordonne de la leur refuser et précise que, même avec le consentement du conjoint, on ne peut la donner qu'aux époux qui sont d'un âge avancé¹⁷⁴.

Ces décisions manifestent au grand jour l'impasse où aboutit la sévérité de la discipline pénitentielle, une fois que le christianisme est devenu religion de naissance et de routine et qu'a disparu pratiquement la formation du catéchuménat. Plus de cinquante ans auparavant, déjà, au témoignage du pape Léon, beaucoup de pécheurs attendaient leurs derniers moments pour demander la pénitence¹⁷⁵, et même des malades, voyant leur santé s'améliorer, refusaient alors d'accueillir le prêtre qu'ils avaient pourtant réclamé¹⁷⁶. Les sanctions des conciles montrent pareillement qu'en Gaule nombre de pénitents abandonnaient leur état, soit avant, soit après la réconciliation¹⁷⁷. Maintenant, de par la législation même, c'est toute une partie du peuple chrétien qui est soustraite au domaine de la pénitence publique : le remède n'est jamais contesté, on ne cherche pas non plus à le trans-

170. Concile d'Arles, canon 22 (CC 148, p. 118).

171. *Epist.*, 147, 13 (PL 54, 1207).

172. Cf. J. DE CHELLINCK, « Iuuentus, grauitas, senectus », *Studia mediaevalia in honorem R.-J. Martin*, Bruges, 1948, pp. 40-44.

173. Canon 15 (CC 148, p. 201).

174. Canon 27 (CC 148 A, p. 124).

175. *Epist.*, 108, 5 (PL 54, 1013).

176. *Epist.*, 147, 9 (PL 54, 1206).

177. Concile d'Angers, 453, canon 5 ; concile de Tours, 461, canon 8 ; concile de Vannes, 461, canon 3 ; concile d'Orléans, 511, canon 11 ; concile d'Epaone, 517, canon 23 ; concile d'Orléans, 538, canon 28 ; concile d'Eauze, 551, canon 1 (CC 148, pp. 138, 146, 152 ; 148 A, pp. 8, 30, 124, 168).

former, il est officiellement déclaré inapplicable en raison de ses conséquences.

Gennade de Marseille¹⁷⁸ et l'auteur anonyme d'un sermon sur la pénitence¹⁷⁹ affirment de leur côté que la pénitence publique n'est pas nécessaire aux pécheurs qui se font moines ou deviennent « convertis », puisque toutes leurs fautes sont effacées le jour où ils renoncent au siècle et promettent à Dieu de vivre dans la justice. Il convient du reste de le remarquer, le genre de vie des « convertis » ressemble de très près à celui des pénitents : comme eux, ils continuent à vivre dans le monde, auprès de leur famille, ils portent des habits sombres, ils sont engagés définitivement dans un état qu'ils ne peuvent abandonner et, même mariés, ils ont à pratiquer la continence. Une différence pourtant les sépare, et elle est d'importance : loin d'entraîner l'infamie, la « conversion » apparaît digne de louange et de nombreux conciles l'exigent comme préparation aux ordres sacrés¹⁸⁰.

Comme pénitents valides et volontaires, on ne trouve plus guère, semble-t-il, durant ces cent cinquante ans que quelques chrétiens d'élite qui se soumettent à cette rude épreuve, par piété et en esprit d'humilité, sans avoir toujours de fautes graves à expier. Peut-être aussi faut-il expliquer leur décision par la croyance, répandue en certains milieux, que les péchés véniels, en s'accumulant, finissent par équivaloir à un péché mortel¹⁸¹. Au début du 5^e siècle, d'ailleurs, le pape Innocent 1^{er} avait déclaré qu'on pouvait faire pénitence, soit pour des péchés graves, soit pour des fautes plus légères¹⁸².

178. *De eccl. dogm.*, 53 (PL 58, 994).

179. PSEUDO-FAUSTE DE RIEZ, *Sermo* 3 (PL 58, 875-876).

180. Concile d'Orange, 441, canon 21 ; concile d'Arles, canon 2 ; concile d'Agde, 506, canon 16 ; concile d'Epaone, 517, canon 37 ; concile d'Arles, 524, canons 1 et 2 ; concile d'Orléans, 538, canon 6 ; concile d'Orléans, 549, canon 9 (CC 148, pp. 84, 114, 201 ; 148 A, pp. 34, 43-44, 116, 151).

181. C'est du moins l'idée qui paraît se dégager de certaines images employées par CÉSAIRE D'ARLES, *Sermo.*, 61, 1 ; 101, 2 ; 179, 1 ; 234, 4 ; 235, 2 (CC 103, pp. 267, 417, 104, pp. 934-935, 936-937). Les textes d'Augustin auxquels sont empruntées ces images avaient un tout autre sens, cf. « La vigilance à l'égard des fautes légères », dans BA 71, pp. 933-934.

182. *Epist.*, 25, 7, 10 (PL 20, 559).

La pénitence réservée aux mourants

La pénitence publique est donc devenue insupportable aux chrétiens en bonne santé et elle est canoniquement reconnue comme telle : tous néanmoins tiennent à la recevoir avant de mourir et ce sont les plus frustes sans doute qui l'attendent avec le plus d'assurance comme l'infailible moyen d'obtenir la vie éternelle : le rite, détaché de ses raisons d'être primitives, apparaît efficace par lui-même. Malgré les prises de position très nettes des papes¹⁸³, certains évêques de Gaule continuent à s'interroger sur la valeur de cette réconciliation de la dernière heure. Fauste de Riez répond catégoriquement à l'un de ses consultants qu'elle ne saurait remettre les péchés graves puisque le mourant, s'il est encore capable de demander la pénitence, n'a plus le temps ni les forces de mériter son pardon par une juste satisfaction¹⁸⁴. Sans se masquer les difficultés, Gennade de Marseille¹⁸⁵ et Avit de Vienne¹⁸⁶ se situent dans une ligne plus augustinienne et font davantage confiance au mystère de la grâce qui peut effacer en un moment les péchés de toute une vie.

Avec Césaire d'Arles commence un nouveau moment de l'évolution. Le bilan qu'il établit est sévère : il constate que le nombre trop grand des pécheurs interdit aux prêtres de sévir¹⁸⁷ et il préside, en 506, le concile d'Agde, qui prononce la faillite de la pénitence publique, en la réservant pratiquement aux vieillards¹⁸⁸. Mais il sait aussi que tous les fidèles veulent la recevoir avant de mourir¹⁸⁹ et il organise sa pastorale en fonction de ce désir : comme il a conscience que l'efficacité du remède varie avec les dispositions des pécheurs¹⁹⁰, il cherche à acheminer ceux-ci vers la réconciliation finale en priant pour eux, en les réprimandant, en leur rappelant les exigences des lois divines, en les exhortant

183. INNOCENT I^{er}, *Epist.*, 6, 2, 6 ; CÉLESTIN I^{er}, *Epist. ad episc. Vienn. et Narbon.*, 1 ; LÉON I^{er}, *Epist.*, 108, 4-5 (PL 20, 498-499 ; 56, 577-578 ; 54, 1012-1014).

184. *Epist.*, 5 (CSEL 21, p. 184).

185. *De eccl. dogm.*, 80 (PL 58, 998).

186. *Epist.*, 4 (PL 59, 220-221).

187. *Sermo.*, 43, 5 (CC 103, p. 192).

188. Canon 15 (CC 148, p. 201).

189. *Sermo.*, 60, 4 (CC 103, pp. 265-266).

190. *Sermo.*, 60, 1-3 (CC 103, pp. 263-265).

surtout à faire pénitence tout au long de leur vie, à regretter leurs fautes graves et à expier leurs fautes vénielles par la pratique des bonnes œuvres, les aumônes et la prière¹⁹¹. La pénitence reste toujours unique, mais elle est repoussée aux derniers moments, elle est devenue l'ultime préparation à la mort et si grande est alors l'importance attachée à ce dernier geste du chrétien que l'auteur du Sacramentaire léonien compose cinq oraisons à l'intention de ceux qui sont morts sans avoir pu l'accomplir¹⁹².

Aux temps mérovingiens, la pénitence apparaît parfois comme une peine coercitive¹⁹³, qui s'accompagne dans certains cas de la réclusion¹⁹⁴. C'en est bien fini de la pénitence ancienne qui avait pour caractéristique principale d'être publique et dont Césaire d'Arles pouvait encore dire qu'elle avait pour but de « demander l'aide du peuple chrétien tout entier »¹⁹⁵. Les récits édifiants révèlent d'une autre manière la profondeur des changements survenus et comment l'aveu devient alors l'essentiel de la pénitence : les uns racontent que Dieu a pardonné immédiatement à des pécheurs qui lui avaient confessé leurs fautes et qu'il a même parfois manifesté son pardon par un miracle¹⁹⁶ ; selon d'autres, de saints évêques engagent à s'approcher aussitôt de l'eucharistie les coupables dont ils viennent de recevoir les aveux, sans leur imposer la moindre pénitence¹⁹⁷ ; pour d'autres encore, l'abondance des aumônes¹⁹⁸ et l'errance des pèlerinages¹⁹⁹ semblent des moyens suffisants pour obtenir la rémission de ses péchés. L'Eglise franque va donc pouvoir accueillir sans étonnement ni protestation la pénitence nouvelle qui lui vient d'Irlande.



191. *Sermo.*, 60, 4 ; 64, 4 ; 65, 1 et 4 (CC 103, pp. 266, 277, 279, 281-282).

192. XXXIII, 1141-1146 (éd. MOHLBERG, p. 18).

193. CHILDEBERT (PL 71, 1160).

194. Concile de Narbonne, 589, canon 6 (CC 148 A, p. 255) ; *Sacr. géol.*, XVI, 83 (éd. MOHLBERG, p. 18).

195. *Sermo* 67, 1 (CC 103, p. 285).

196. GRÉGOIRE DE TOURS, *De glor. conf.*, 33 ; 93 ; *Mirac.*, i, 53 ; 2, 10 ; FORTUNAT, *Vita s. Germani*, 23 (PL 71, 854, 898, 755, 808 ; 88, 462) ; *Vita s. Sulpitii*, 8 (*Acta Sanct.*, Jan., II, p. 537).

197. FORTUNAT, *Vita s. Marcelli*, 8 ; *Vita s. Amantis*, 9 ; *Vita s. Sulpitii*, 7, 32 (*Acta Sanct.*, Nov., I, p. 265 ; Nov., II, p. 280 ; Jan., II, p. 536).

198. *Vita Sigeb.*, 5, 16 (PL 87, 312).

199. GRÉGOIRE DE TOURS, *De glor. conf.*, 87 ; *Vitae patrum*, 8, 6 ; (PL 71, 894, 1046). Sur cette *peregrinatio* expiatoire dans les siècles postérieurs, cf. C. VOGEL, « Le pèlerinage pénitentiel », *Revue des sc. rel.*, 1964, pp. 113-154.

De cette longue histoire, brièvement résumée, il faut retenir d'abord à quel point le régime pénitentiel a varié au cours des six premiers siècles. Encore n'est-il possible que de tracer les grandes lignes de cette évolution et ne fait-on qu'entrevoir les différences qui séparent, à certains moments, la pratique des églises.

Mais il convient de le souligner tout autant, cette évolution de la pénitence, dont nous avons marqué les principales étapes, a répondu elle-même aux transformations qui se sont produites à l'intérieur de l'Eglise sous la pression de facteurs externes.

A la lumière de ces réflexions, il est enfin facile de comprendre comment, conçue pour des communautés de confessants, la pénitence publique s'est montrée de plus en plus inadaptée pour aboutir finalement à l'échec dès lors qu'on a voulu la prolonger dans une Eglise qui rassemblait la multitude.

Marie-François BERROUARD, o.p.