

La Maison-Dieu, 118, 1974, 131-180.

André DUVAL, o.p.

LE CONCILE DE TRENTE ET LA CONFESSION

PRÉCISANT dans quelles circonstances et à quelles conditions l'absolution sacramentelle peut être donnée collectivement à un ensemble de fidèles, les *Normae pastorales* promulguées le 16 juin 1972 par la Congrégation pour la doctrine de la foi se réfèrent au concile de Trente pour rappeler le « précepte divin » selon lequel « la confession, individuelle et intégrale, et l'absolution, demeurent le seul mode ordinaire de réconciliation des fidèles avec Dieu et avec l'Eglise, à moins d'une impossibilité physique ou morale venant excuser de ce type de confession »¹.

* Au cours de cet article nous utiliserons les sigles ou abréviations suivants dont nous donnons ici la transcription.

CD : *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Istituto per le Scienze Religiose — Bologna), Rome-Fribourg, etc, Herder, 1962. — CT : *Concilium Tridentinum*, édition de la Görresgesellschaft, Fribourg-en-Br. (Les références correspondent au tome, page, ligne). — D-S : *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum quod primum edidit H. DENZINGER et quod funditus retractavit... A. SCHÖNMETZER*, Ed. 32, Barcelona, Herder, 1963. — DUMEIGE : G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, 1961. — FRIEDBERG : AEM. FRIEDBERG, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879. — PFEILSCHIFTER : G. PFEILSCHIFTER, *Acta reformationis catholicae ecclesiam germaniae concernentia saeculi XVI*, Regensburg, 1959 sq.

1. « Firmiter tenenda et fideliter in praxi applicanda manet doctrina S. Concilii Tridentini (...) Praeter praeceptum divinum, in Concilio Tridentino declaratum, ad hoc urget maximum animarum bonum (...) Individualis

Dans le décret sur le sacrement de pénitence promulgué à la session XIV du concile de Trente (25 novembre 1551) on peut lire en effet les canons suivants :

Canon 6. Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle soit instituée ou soit nécessaire au salut, de droit divin ; ou s'il dit que la manière de se confesser en secret au prêtre seul, que l'Eglise catholique a toujours observée depuis le commencement et observe encore, est contraire à l'institution et au précepte du Christ et qu'elle est une invention humaine, qu'il soit anathème.

Canon 7. Si quelqu'un dit que, dans le sacrement de pénitence, il n'est pas nécessaire, de droit divin, pour obtenir la rémission des péchés de confesser les péchés mortels, tous et chacun, dont on se souvient après un examen convenable et sérieux, même les péchés cachés et ceux qui sont contre les deux derniers commandements du Décalogue, ni les circonstances qui changent l'espèce du péché, mais que cette confession n'a d'autre utilité que de former et de consoler le pénitent, et qu'elle n'a été en vigueur jadis que pour permettre d'imposer une pénitence canonique ; ou s'il dit que ceux qui s'appliquent à confesser leurs péchés ne veulent rien laisser à pardonner à la miséricorde divine ; ou qu'enfin il n'est pas permis de confesser les péchés véniels, qu'il soit anathème.

Canon 8. Si quelqu'un dit que la confession de tous les péchés, telle que l'Eglise l'observe, est impossible et qu'elle est une tradition humaine que les âmes pieuses doivent abolir ; ou que les fidèles des deux sexes, tous et chacun, n'y sont pas tenus une fois l'an, selon la prescription du grand concile de Latran, et que, pour cette raison, on doit conseiller aux fidèles du Christ de ne pas se confesser au temps du Carême, qu'il soit anathème².

Dans quel contexte ces décisions ont-elle été prises ? Quelle en était la visée ? Quelle en est la portée ?³

et integra confessio atque absolutio manent unicus modus ordinarius, quo fideles se cum Deo et Ecclesia reconciliant, nisi impossibilitas physica vel moralis ab hujusmodi confessione excuset. » *Acta Apostolicae Sedis*, 1972, p. 511 (voir *Documentation catholique*, 1972, p. 713).

2. D-S, 1706 (traduction DUMEIGE, 841-843).

3. Voir E.F. LATKO, ofm, « Trent and auricular confession », *Franciscan Studies* 14, 1954, pp. 3-33 ; J.A. DO COUTO, *De integritate confessionis apud Patres concilii Tridentini*, Rome, 1963 ; D.M. MANZELLI, *La confessione dei peccati nella dottrina penitenziale del concilio di Trento*, Sotto il Monte, 1966 ; G. ESCUDE CASALS, *La doctrina de la confesión integra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento*, Barcelona, 1967 ; C.J. PETER, « Auricular confession and the council of Trent », *The Jurist* 28, 1968, pp. 280-297 ; H. JEDIN « La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente », *La Maison-Dieu* (104), 1970, pp. 88-115 ; Z. ALSZEGHY et M. FLICK, « La dottrina tridentina sulla necessità della

I. QUELQUES ASPECTS DU CONTEXTE PASTORAL

S'il est vrai que les interventions du concile de Trente en matière dogmatique sont immédiatement commandées par les prises de position de ceux qu'on appelle alors les « novateurs », voire les « hérétiques », Luther, Melanchthon, Calvin, il n'est pas néanmoins sans intérêt de s'interroger sur le contexte pastoral de ces controverses doctrinales, surtout lorsqu'il s'agit des sacrements. Ceux-ci sont des réalités dont l'Eglise vit avant de réfléchir sur leur sens.

Comment, au 16^e siècle, le peuple chrétien use-t-il du sacrement de pénitence, ce « nerf de la discipline chrétienne »⁴ que d'aucuns mettent plus ou moins gravement en question ? Quelques remarques rapides ne suffiront pas pour répondre ; il y aurait matière pour un gros livre.

Fréquence des confessions ?

Une enquête serait possible sur la fréquence des confessions, par exemple à partir des comptes rendus de visites pastorales, le visiteur s'informant généralement de l'application du canon *omnis utriusque sexus* sur l'obligation de la confession annuelle au propre prêtre et de la communion pascale⁵ : quels sont les noms de ceux qui n'ont pas communié à Pâques ? pourquoi ?

confessione », *Magistero e morale*, Bologne, 1970, pp. 101-192 ; F. NIKOLASCH, « Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte », *Liturgisches Jahrbuch* 21, 1971, pp. 150-167 ; C. PETER, « L'intégrité de la confession et le concile de Trente », *Concilium* (61), 1971, pp. 91-100 ; M. NICOLAU, « *Jus divinum* acerca de la confesión en el concilio de Trento », *Revista española de Teología* 32, 1972, pp. 419-439.

Pour situer les canons sur la confession dans l'ensemble des décisions du concile sur le sacrement de pénitence, on se reportera soit à A. MICHEL, « Les décrets du concile de Trente », in : HÉFÉLÉ LECLERCQ (eds.), *Histoire des conciles*, Paris, 1938, t. X/1^{ère} partie, pp. 288-384, soit plutôt à H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, III, Fribourg-en-Br., 1970, pp. 315-337, où l'on trouvera l'essentiel de la bibliographie.

4. « Cum confessio sit nervus disciplinae christianae... » Mémoire de Jean Eck au pape Hadrien VI (1523) sur les réformes à opérer dans l'Eglise, dans PFEILSCHIFTER I, 1959, p. 122.

5. IV^e concile du Latran (1215), canon 21 (CD, p. 221).

les sanctions prévues leur sont-elles appliquées ? — D'autres sources étant interrogées, la variété des résultats se préciserait peut-être selon les régions et les milieux. A côté de nombreux couvents ou monastères maintenant l'usage médiéval de la confession plusieurs fois par semaine, on relèverait des zones où la confession est délaissée depuis plusieurs années. La situation que déplorent dans les années 1540 les évêques de la province ecclésiastique de Mayence⁶ s'explique peut-être en partie par une certaine contagion du mouvement luthérien ; mais la quasi-inexistence de pratique sacramentelle que les premiers jésuites découvrent dans des petites villes d'Italie a certainement d'autres causes⁷...

Confession-formalité et confession-conversion

Que peuvent signifier d'ailleurs des constatations de régularité, telles que pouvaient en faire encore au 15^e siècle des visiteurs de la région parisienne⁸ ? Le style des confessions intéresse autant que leur fréquence.

Au prédicateur franciscain Michel Menot dénonçant les pénitents du samedi-saint — usuriers, luxurieux, blasphémateurs — qui, parce qu'ils ne s'accusent jamais, ne trouvent rien à dire à un confesseur pressé de passer au suivant⁹, font écho les réflexions de Jean Eck sur les pénitenciers de S. Pierre, à Rome :

« Comment se fait-il qu'ils n'aient pas de traitement ? — les voici assis à tendre la main et donnant l'absolution à ceux qui se

6. « Publica [tamen] fama referente cum gravi animi moerore cognovimus plures, immo infinitos provincie nostrae subditos incolas et inhabitatores multis annis non fuisse confessatos nec sacrosanctum eucharistiae sacramentum recepisse... » (PFEILSCHIFTER IV, 1971, p. 79).

7. Voir textes rassemblés par P. TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Vol. I, partie la, 2a ediz., Rome, 1931, p. 55 et sq.

8. Voir J.-M. ALLIOT, *Visites archidiaconales de Josas*, Paris, 1902 ; pour certaines années la notation « omnes communicaverunt » revient comme un refrain, coupé de temps en temps par le nom de quelque paroissien faisant exception.

9. « Quomodo posses confiteri qui non es confessus ab anno, et venis in sancta hebdomada ad sacerdotem, orans eum ut te expediat citissime ? (...) At, ergo, sacerdos ille qui non querit nisi expeditionem et pecuniam, expedit te immediate hore ; dat tibi absolutionem et dicit tibi : O, Amice, vade. — Et quo ibit cum tale absolutione ? ad omnes diabolos, et confessori suo servabit locum... » [*Sermons choisis de Michel Menot*, nouvelle édition par Joseph Nève, Paris, 1924, p. 257].

confessent ; c'est un scandale de les voir précipiter les confessions de braves gens accusant des choses énormes, en leur disant " ce n'est rien, ce n'est rien, dites ce qui est grave ". Ce ne sont pas les âmes qu'ils cherchent, mais deux ou trois sous [julios], — il faut donc aller vite pour entendre plus de monde !...¹⁰ »

Célèbre est la confession du soldat, imaginée par Erasme dans un de ses Colloques. Ce soldat raconte à son interlocuteur tout ce qu'il a pu faire dans sa vie de mercenaire comme vols, rapines, etc. L'autre lui dit alors :

« Je ne vois pas comment tu pourrais expier des crimes pareils sans un recours à Rome.

— Oh, j'ai un moyen plus expéditif.

— Lequel ?

— Eh bien, j'irai chez les dominicains, et en peu de temps j'aurai fait une composition.

— Même s'il s'agit de sacrilèges ?

— Bien sûr ! Aurais-je dépouillé le Christ lui-même, lui aurais-je coupé la tête, j'aurais autant d'indulgences et de possibilités d'arriver à composition.

— Eh bien, tu as de la chance si Dieu accepte et ratifie des arrangements de ce genre.

— Oh ce n'est pas tellement lui que je crains ; ce serait plutôt le Diable, car lui, Dieu, par nature, est porté à s'apaiser.

— Et quel prêtre vas-tu choisir pour cela ?

— Celui que je vais découvrir comme le moins intelligent.

— A telle bouche, telle salade, n'est-ce pas ? Et alors tu seras pur pour t'approcher du corps du Seigneur !

— Pourquoi pas ? Une fois que j'aurai déversé tout mon fardeau dans la coule du moine, je serai dégagé. A lui de se débrouiller, qui m'aura donné l'absolution.

— Qu'est-ce que tu en sais, qu'il te donne l'absolution ?

— Si, je le sais.

— Mais à quel indice ?

— Parce qu'il me met la main sur la tête [l'imposition des mains fait alors partie du rite de la confession], en murmurant je ne sais trop quoi.

— Oui, il t'impose les mains, mais peut-être est-ce pour te rendre tous tes péchés. Je t'absous de tout le bien que tu as fait, parce que je n'en trouve aucun chez toi, et je te restitue à tes mœurs ; je te renvoie tel que je t'ai reçu...

— Qu'il dise ce qu'il voudra ! Pour moi, du moment que je me crois absous, cela me suffit...¹¹ »

10. PFEILSCHIFTER I, p. 116.

11. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis primi tomus tertius*, Amsterdam, 1972, p. 157. — La *Confessio militis* parut pour la première fois dans l'édition des *Colloquia* de mars 1522, chez Froben, à Bâle.

La caricature est-elle si forcée ? — A l'opposé, voyons la place reconnue par Ignace de Loyola, dans sa vie comme dans celle des autres, à la confession soigneusement préparée¹². Dans le mouvement des *Exercices spirituels*, à la fin de la première semaine, la confession générale s'insère normalement comme une démarche décisive. Le sacrement de pénitence retrouve là tout son sens dans un cheminement de conversion.

L' « Exomologesis » d'Erasme

Entre ces deux extrêmes, de nombreux faits et textes pourraient être présentés, soulevant diverses questions. De presque toutes on trouve écho dans l'*Exomologesis* ou *Methodus confitendi* d'Erasme (1524)¹³. Le genre littéraire n'est pas nouveau¹⁴ ; le manuel *Defecerunt* de saint Antonin, dont on ne compte pas moins de 119 éditions incunables, n'est pas le seul à connaître un gros succès de librairie. Mais le traité d'Erasme est un exemple d'une certaine évolution du genre qui, marqué davantage jusque-là par la préoccupation de bien inventorier et qualifier les fautes, dans une accusation méthodiquement exhaustive, se porte désormais sur les conditions et appuis de la conversion du cœur. L'accueil fait au petit ouvrage est assez mélangé, aussi bien chez les catholiques que chez les réformateurs, dont certains, tels Guillaume Farel, expriment assez grossièrement leur mépris. En raison même des ambiguïtés qu'on lui reproche, l'*Exomologesis* permet d'inventorier les principales questions d'actualité autour de la confession :

L'origine de la confession : dispute académique ou question brûlante ?

Les premières lignes de l'*Exomologesis* sont pour écarter un problème préalable :

12. Les ennuis rencontrés par Ignace, peu après sa conversion, soit à Alcalá soit à Salamanque, ne lui vinrent-ils pas pour une part de son zèle pour éclairer certaines personnes dans le discernement de leurs fautes intérieures ? Propos et attitudes de certains *alumbrados* expliquent aisément la sensibilité particulière des inquisiteurs espagnols sur tout ce qui touche à la confession sacramentelle. Voir à ce sujet M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937, index analytique.

13. *D. Erasmi... Opera omnia*, Leyde, 1704, V, col. 145-170.

14. Voir les travaux de P. MICHAUD-QUANTIN, et spécialement *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII^e-XVI^e s.)*, Louvain, 1962. Une étude d'ensemble serait à entreprendre pour le 16^e siècle.

« Dans ce labyrinthe de questions où se débattent les savants — pouvoir des clés, restitution, satisfaction, indulgences —, j'en vois une particulièrement disputée aujourd'hui : la confession des péchés, par laquelle chaque année nous découvrons chacun à un prêtre les plaies de notre conscience (...).

Cette confession dérive-t-elle des saintes Ecritures ? a-t-elle été instituée par le Christ ? ce qui revient à dire : est-il au pouvoir des hommes de la supprimer ?

Ou bien, introduite par les anciens [Majores], a-t-elle pris peu à peu vigueur au point de s'imposer comme si elle avait été instituée par le Christ, en raison surtout de sa sanction par le Pontife romain et le consentement du peuple chrétien ?

Et alors, si on admet que la confession est d'institution humaine, quel est le plus utile : la maintenir, en raison de ses nombreux avantages ? ou la supprimer, en raison de tout le mal dont elle est l'occasion (...) ?

N'attends rien à ce sujet dans ce livre, cher lecteur, soit parce que tout cela a déjà été traité par des gens très savants, soit parce qu'il ne faut pas toucher à des plaies encore à vif.

(...) Certes les arguments sont nombreux et forts contre l'institution de la confession par le Seigneur lui-même. Mais comment nier la sécurité où se trouve celui qui s'est confessé à un prêtre qualifié ? Les disciples de Luther n'avouent-ils pas eux-mêmes les bienfaits de la confession ? (...)

Pour moi, face à la ténacité des adversaires je ne serais pas capable de trouver dans les Ecritures des arguments irréfutables pour établir que la confession, telle qu'elle est actuellement en usage, a été instituée par le Christ ou même les Apôtres. Mais j'estime qu'il faut la conserver religieusement ; ce n'est pas sans impulsion de l'Esprit Saint [non sine afflatu Divini Spiritus] que les notables de l'Eglise [ob Ecclesiae proceribus] ont amené la confession à ses conditions d'aujourd'hui¹⁵. »

A se reporter aux *Questiones sur le IV^e livre des Sentences* publiées en 1516 chez Josse Bade par l'écossais Jean Mayor, maître de Paris, on pourrait penser qu'il s'agit d'une dispute académique. Dans les cinq colonnes très serrées que le théologien consacre à établir de quel type de droit relève l'obligation de la confession¹⁶, on chercherait en vain des allusions à l'actualité pastorale. Du point de vue théologique qui est le sien, Jean Mayor ignore encore les discussions provoquées en Espagne, quelque trente-cinq à quarante ans plus tôt, par les affirmations de Pedro

15. *D. Erasmi opera omnia*, V, 145-146.

16. *Johannis Majoris in Quartum sententiarum questiones...* Paris, Josse Bade, 1516, fol. CXXVIIr^ob — CXXVIIIv^oa. Ces développements portent sur la Dist. 17 du IV^e Sent.

de Osma contre le droit divin de la *confessio peccatorum in specie*, et les censures ecclésiastiques qu'elles ont provoqué¹⁷.

Mais quatre ans à peine après la publication de Jean Mayor, la question est devenue brûlante, car elle rencontre les problèmes posés par Luther sur la nature et les conditions du salut, le sens et les possibilités d'une réconciliation du pécheur avec Dieu par Jésus Christ. Le débat historique est introduit par Jean Oecolampade en 1521¹⁸, et les théologiens de Louvain, avec Jacques Latomus¹⁹, ne tarderont pas à s'engager dans la controverse. Celle-ci a toutefois immédiatement ses répercussions pratiques. Si les modalités de la confession sont modifiables parce que d'origine purement ecclésiastique, la liberté ainsi retrouvée est utilisée par les réformateurs non pour supprimer la confession, mais pour la revaloriser selon leur propre sens. Le même Oecolampade s'applique à expliquer que la confession ne doit pas être onéreuse aux chrétiens²⁰. Dès 1520, Luther publie une méthode de confession²¹.

Il est important de le rappeler, la propagation de la Réforme s'est effectuée tout autant par voie liturgique que par voie littéraire. Traités théologiques et tracts n'atteignent qu'un public limité ; mais les idées que ces écrits proposent passent dans l'opinion par une prédication qui se déploie dans le cadre d'une

17. Il faudra attendre, semble-t-il, la *Summa Conciliorum* de B. Carranza (Venise, 1546, fol. 378r^o — 379 r^o) pour que les propositions de Pedro de Osma, condamnées par Sixte IV en 1479 (D-S, 1411-1419), soient accessibles aux théologiens ; cf. A. DUVAL, « La *Summa conciliorum* de Barthélémy Carranza », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 41, 1957, p. 422. — En Espagne du moins, le souvenir de l'affaire Pedro de Osma s'était suffisamment maintenu pour affleurer encore en 1530, précisément dans des disputes sur le « droit divin » de la confession auriculaire ; voir M. BATAILLON, *Erasmus y España*, 2a ed., Mexico, 1966, p. 441. L'historien espagnol Menendez y Pelayo qualifiait Pedro de Osma de « premier protestant espagnol » [cité par M. BATAILLON, *op. cit.*, p. 26, n. 15].

18. *De confessionis obligatione, divina ne sit aut humana, et quatenus Christianos arctet...* 1521. — E. STAEHELIN, *Oekolampad-Bibliographie*, Bâle, 1918, n. 43.

19. *De confessione secreta*. Louvain, 1525. — *Responsio ad Helleboron Joannis Oecolampadii, id. Voir Jacobi Latomi... opera...*, Louvain, 1550, fol. 106-132.

20. *Quod non sit onerosa christianis confessio Paradoxon Ioannis Oecolampadii*, Augsbourg, 1521 ; Bâle, 1521. Cf. E. STAEHELIN, *Oekolampad-Bibliographie*, nn. 38, 42.

21. *Confitendi ratio*, 8 éditions latines, 4 en allemand, la même année 1520. *D. Martin Luthers Werke*, VI, Weimar, 1888, pp. 154-169.

liturgie renouvelée, façonnant progressivement des représentations nouvelles, tandis que la pratique catholique traditionnelle pouvait entretenir chez un certain nombre de braves gens des conceptions quelque peu magiques de l'ordre sacramentel. Ceci se vérifie pour l'Eucharistie bien sûr, mais aussi pour le sacrement de pénitence. Ce n'est pas par hasard qu'un ouvrage historique sur « les chemins de l'hérésie » en France commence par présenter quatre « manières de se confesser »²². Un des livrets ainsi étudiés n'est autre d'ailleurs que l'*Exomologesis* d'Erasme traduite en français²³. Les disciples des réformateurs peuvent s'y retrouver en effet à certaines pages, mais on comprend aussi qu'ils récusent la manière dont l'humaniste se déclare sans ambages pour l'usage catholique de la confession :

« Le mépris de la confession [entendons : au sens catholique] m'apparaît comme le premier pas vers ce paganisme où nous voyons tant de gens retomber sous le faux prétexte de liberté évangélique »²⁴.

Ayant ainsi pris position, à sa manière certes, sur la question des origines de la confession, Erasme peut en aborder les aspects pratiques, qui sont l'objet même de son propos.

Autour du comportement des confesseurs

Les manuels de confession, estime Erasme, ont trop considéré les pénitents, alors qu'en tout premier lieu c'est des confesseurs qu'il faut se préoccuper, surtout de nos jours où moines et prêtres, incompetents et moralement corrompus, s'imposent à la masse des gens qui n'y connaissent rien²⁵.

L'observation est presque banale. Quelques mois avant l'opuscule d'Erasme, Jean Eck pouvait écrire à Hadrien VI : « Pourquoi les responsables des pénitents sont-ils aussi ignorants des Ecritures et des canons des Pères qu'un âne peut l'être de la

22. E. DROZ, *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, Genève, 1970, I, pp. 1-86.

23. *Ibid.*, pp. 3-43. La traduction de Claude Chansonnette, effectuée pendant l'impression de l'*Exomologesis*, parut en même temps.

24. *D. Erasmi opera*, V, p. 153 B.

25. *Ibid.*, col. 146 C ; voir aussi de pertinentes réflexions sur le risque de contagion morale chez certains confesseurs, 153 CF ; le développement chez d'autres d'un certain impérialisme moral (*dominium*), 154 BC.

musique ? »²⁶. Semblables propos s'entendront au Concile lorsqu'y seront abordés les aspects pratiques d'administration du sacrement²⁷. Le document de travail distribué le 29 août 1547 dénonce en tout premier lieu, comme le plus pestilentiel de tous les abus dont souffre l'Eglise de Dieu, le fait que n'importe quel prêtre, sans aucune considération de compétence ou de valeur morale, puisse entendre les confessions. Là est la source de beaucoup d'autres déviations, et de multiples scandales quotidiens. On parle de ces mauvais médecins qui aggravent le mal au lieu de le soigner, de ces hommes indignes qui abusent du secret de la confession, imposent en pénitence des aumônes à leur propre profit personnel, profitent de l'intimité de la confession pour solliciter les femmes²⁸.

Rien d'étonnant alors que le projet de canons sur la discipline du sacrement commence par rappeler les qualités requises des confesseurs :

« Ils doivent connaître parfaitement les préceptes de la loi divine, aussi bien ecclésiastique qu'évangélique, savoir différences et circonstance des péchés, ne pas ignorer le dynamisme de la pénitence et quelles sont ses parties ; qu'ils sachent aussi, s'aidant des canons pénitentiels, verser avec discernement sur les plaies du pécheur l'acidité du vin et la douceur de l'huile à la manière du bon samaritain. Que leur comportement ne leur attire pas la réplique : médecin, guéris-toi toi-même ; que l'on ne puisse dire d'eux : Ecoutez et faites ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils font²⁹. »

Les exigences ici formulées sont pratiquement celles qu'exprimait déjà le canon *omnis utriusque sexus* de IV Latran. Et cependant, il se trouve des évêques pour crier à l'irréel. « S'il faut de telles qualités, jamais on ne trouvera de confesseurs ! »³⁰.

26. PFEILSCHIFTER I, p. 115.

27. Pendant le temps du transfert à Bologne, de mars 1547 à février 1548, le Concile, réduit à une cinquantaine d'évêques, poursuit ses travaux, sans promulguer finalement aucun des documents élaborés. En ce qui concerne le sacrement de pénitence, après avoir mis au point une série de canons dogmatiques, très proches de ceux qui seraient promulgués à notre Session XIV, on prépara de la même façon (août 1547 — février 1548) un ensemble de dispositions pratiques.

28. CT VI, 403.

29. CT VI, 476, 14-20.

30. Sebastien Lecavella, o.p., évêque de Naxos (CT VI, 679, 34) ; cf., dans le même sens (683,20-24 ; 706, 21 ; 713, 79), et aussi, pour défendre le texte proposé (710, 21-25).

Qu'un mauvais médecin ne puisse soigner convenablement un malade, — assurément, déclare l'archevêque d'Aix ; mais s'il s'agit d'absoudre, des prêtres sans compétence peuvent en avoir le pouvoir³¹.

Si isolées soient-elles, pareilles réactions méritent néanmoins d'être relevées, venant de Pères qui, à peu près en même temps, lorsqu'ils discutent dogmatiquement, ne démordent pas d'un pouce sur le caractère essentiellement judiciaire de l'absolution, requérant de soi une accusation complète et circonstanciée.

Le comportement du pénitent : d'abord se confesser à Dieu.

« C'est d'abord à Dieu qu'il faut se confesser, écrit Erasme. Et cette confession-là est la plus difficile, car Dieu n'entend que la voix du cœur. Si on y arrive, il sera facile ensuite de se confesser à un homme. Il faut donc avant tout appliquer son effort à cette confession-là, comme si elle suffisait à elle seule³². »

Rien de plus traditionnel qu'un tel propos, conforme aux paroles mêmes du *Confiteor*, aux textes anciens recueillis dans le Décret de Gratien ou les *Sentences* de Pierre Lombard³³. La recommandation prend néanmoins ici, comme dans la *Confitendi ratio* de Luther³⁴, une force nouvelle. Si l'analyse que fait Erasme du développement de la contrition dans un propos radical de conversion correspond assez bien, dans un autre vocabulaire, à ce qu'enseignera le Décret de Trente sur la justification³⁵, elle se termine par une remarque sur la fréquence relative des deux confessions, qui pourrait sembler déprécier quelque peu la confession sacramentelle. La confession à Dieu devrait être quotidienne, à la rigueur hebdomadaire ; quant à l'autre, si elle doit

31. CT VI, 580, 27 ; même réflexion du Général des frères mineurs conventuels (*ibid.*, 587, 48). — Ce petit débat ne sera jamais repris dans la suite du concile, même lorsqu'on préparera le canon 15 de la Session XXIII (15-VII-1563) (CD, 725) sur l'examen préalable antérieur à la concession des pouvoirs de confession, examen dont la matière était précisément indiquée dans le projet d'août 1547, cité plus haut.

32. *D. Erasmi opera*, VI, 157 B.

33. *De Poenitentia* [= Causa XXIII, Quast. III], D. I, c. 89-90 : FRIEDBERG I, 1189 ; *IV Sent.*, d. 17.

34. *D. Martin Luthers Werke*, VI, Weimar, 1888, 159.

35. D-S, 1525 sq.

toujours exister « in voto », elle peut attendre temps et occasion³⁶. Erasme ne cache pas d'ailleurs son manque d'enthousiasme pour le développement dans l'Eglise des rites pénitentiels, englobant dans son énumération aussi bien le sacramental que le sacramentel, si on peut employer ici un langage qui n'est pas le sien³⁷.

Sans doute la même veine est exploitée par les Réformateurs dissidents³⁸. Mais ne s'agit-il pas ici d'une de ces données que doit reprendre tout effort catholique de revalorisation du sacrement ? On le voit bien par exemple, dans le gros manuel de catéchisme à l'usage des curés publié par Jean Gropper au len-

36. *D. Erasmi opera*, V, 157 F. — Le colloque *Pietas puerilis* (1^{ère} publication : Bâle, 1522) propose les mêmes considérations ; on y retrouve d'ailleurs, dans un excellent raccourci, l'essentiel des idées développées dans l'*Exomologesis*. Voir *Opera omnia D. Erasmi*, ordinis primi tomus tertius, Amsterdam, 1972, pp. 177-179 ; dans l'édition 1704 des *Opera*, I, 651-652.

37. « Les hommes sont ainsi faits que, lorsqu'ils ont commencé à approuver quelque chose, ils n'en ont jamais assez. » Erasme développe ici en exemple l'augmentation progressive des invocations à la Vierge Marie dans la liturgie, et il poursuit :

« la même chose pour la confession ! Il a d'abord paru normal de se confesser une fois [le contexte signifie : une seule fois, après le baptême, dans toute l'existence]. L'ordre est venu ensuite de le faire tous les ans, ce qui semblait suffisant. On a commencé alors à le demander deux fois pendant le carême, au-delà du précepte de l'Eglise. Il ne manque pas de gens pour prétendre qu'il faut la recommencer, chaque fois que l'homme commet une faute grave. Certains demandent qu'on y reprenne intégralement le récit de toute son Illiade de malheurs, pour le cas où l'on aurait oublié quelque chose, — à moins qu'on ne s'adresse au même confesseur que la fois précédente. On a inventé différentes raisons de renouveler la confession. On n'a jamais fini de se confesser. Chaque fois qu'il va célébrer la messe, le prêtre se confesse à un autre prêtre. Arrivé à l'autel, il en redescend pour commencer la messe par une confession ; ce rite est là, semble-t-il, pour l'instruction du peuple. Puis, après la lecture de l'Evangile, en Italie — peut-être aussi en d'autres pays —, le curé se retourne et, avant son homélie, prononce une formule solennelle de confession et absolution. En outre selon un usage ancien on asperge d'eau bénite ceux qui entrent à l'église, et encore à la sortie ; c'est là encore une sorte de confession. Ajoutons que l'Eucharistie ne se donne aux laïques que s'ils se sont confessés ; et encore, lorsqu'ils s'agenouillent à l'autel, il y a encore une confession, au moment où il conviendrait que le prêtre dise quelques mots pour exhorter les participants à l'amour de celui dont ils reçoivent le corps et le sang. Enfin, quand arrive le moment de la mort, combien de fois encore la confession ! Alors que l'âme n'est déjà plus que sur le bout des lèvres, il y a là un prêtre ou un moine pour demander si on n'a pas oublié quelque chose, et qui prononce encore une absolution sur celui qui vient de mourir... » [*D. Erasmi opera*, V, 159 D — 160 A].

38. Voir en quel sens Etienne Dolet présente en 1542 une nouvelle édition de la traduction française de l'*Exomologesis* ; E. DROZ, *Chemins de l'hérésie*, I, pp. 42-43.

demain de l'important concile provincial de Cologne (1536). L'auteur y présente la confession à Dieu comme premier et indispensable mouvement de la démarche pénitentielle³⁹.

Comment pratiquer l'aveu sacramentel

Pourquoi cette insistance sur la nécessité de se renouveler sans cesse dans une attitude intérieure de confession à Dieu ? — parce que trop souvent, en concentrant l'attention des fidèles sur l'examen détaillé des fautes, on la détourne de ce qui est l'essentiel. Les manuels de confession en sont les premiers responsables ; en cela, dit Erasme, ils sont plus dangereux qu'utiles⁴⁰.

Il n'est pas seul à penser ainsi, car sur ce point les pasteurs les plus engagés ont alors des réactions assez diverses. Tandis que l'évêque de Verone, Matteo Giberti, fait imprimer une édition en langue vulgaire du *confessionale* de S. Antonin⁴¹, Jean Gropper dénonce une certaine nuisance des manuels⁴². La même divergence se rencontrera dans les délibérations du Concile, en 1547⁴³.

Ces réticences ne reposent pas, chez les uns et chez les autres, sur les mêmes raisons. Ce que propose Erasme, c'est avant tout

39. *Enchiridion christianae institutionis* [1538], édition de Verone, 1543, fol. 134 et 135. Sur cet ouvrage et son influence, cf. G. G. MEERSSEMAN, « Joh. Groppers Enchiridion und das tridentinische Pfarrerideal », *Reformada. Festgabe für Hubert Jedin*, Münster, 1965, II, pp. 19-28.

40. *D. Erasmi opera*, V, 160 B ; voir aussi sa critique de Gerson, 151 B.

41. Dans les *Constitutiones* promulguées par lui en 1542 pour la réorganisation pastorale de son diocèse, Giberti (+ 1543) rend obligatoire l'étude du *confessionale* de S. Antonin pour la préparation de l'examen en vue des pouvoirs de confession. Voir *J.M. Giberti episcopi veronensis opera*, Verone, 1733, p. 96. L'évêque déclare avoir fait imprimer ce livre en langue vulgaire, à cet effet ; je n'ai pas trouvé trace, jusqu'ici, de cette impression. — L'influence des *Constitutiones* de Giberti sur les décisions pastorales du concile de Trente et les réformes opérées dans la même ligne par S. Charles Borromée a été assez souvent soulignée. Pour relever un détail au passage, l'usage du meuble appelé confessionnal ne remonte pas à S. Charles Borromée, mais au moins à Giberti qui prescrit en effet, pour la confession des femmes, l'usage d'une planche percée d'une petite fenêtre avec un grillage, dispositif que nous appelons « confessorium », dit-il (*Ibid.*, p. 98).

42. *Enchiridion...*, fol. 174 v. Gropper y reprend d'ailleurs, sans le dire, les expressions mêmes d'Erasme.

43. Le document de travail du 29 août 1547 suggère que les évêques fassent lire à leurs curés soit le *Sacerdotale* (d'Albert Castellano) soit le *defecerunt* de S. Antonin (CT VI, 404, 22-24). La proposition suscite quelques avis contraires (cf. CT VI, 581, 3 ; 585, 2, 21 ; 586, 21 ; 587, 1 ; 588, 8).

un examen portant sur la vie de foi et la pratique effective de la charité évangélique. Pour le reste, il ne veut pas que l'on s'encombre de détails. Sa critique rejoint pratiquement celle de Luther lorsqu'il entend exclure de la confession une attention excessive aux circonstances, aux fautes de pensée, aux péchés véniels⁴⁴. Sans doute cette critique érasmiennne est de type purement psychologique, alors que pour Luther c'est la condition irrémédiablement pécheresse de l'homme qui est en cause, quoi qu'il en soit de ses actes, et l'absence de toute médiation effective de l'Eglise. Erasme, lui, croit au pouvoir des clés. Mais il n'en reste pas moins que sa critique porte précisément sur les éléments que le concile, face à Luther, déclarera essentiels à la constitution du sacrement.

Le pouvoir des clefs

Bien des questions concrètes se rattachent au pouvoir des clefs, concernant la juridiction propre des curés et les interventions, plus ou moins bien contrôlées, des frères mendiants, — les lettres ou *confessionalia* accordant en certains cas liberté pour le choix du confesseur, les cas réservés, les censures, etc. Les statuts synodaux établis ici ou là se préoccupent beaucoup de ces aménagements. Erasme s'y arrête à peine. Tout en reconnaissant la légitimité de ces dispositions prises par les autorités ecclésiastiques, il souhaiterait voir simplifier cette discipline, à tout le moins par la réduction des recours à des supérieurs lointains⁴⁵. Par contre il s'intéresse, à propos de la satisfaction, aux « pénitences » à imposer par le confesseur. Il préconise soit des œuvres de charité très positives, soit surtout des lectures, évangéliques ou patristiques, dont il espère un bienfait pour l'éducation de la foi des fidèles⁴⁶. Jean Gropper, qui à plusieurs reprises s'inspire d'Erasme, est-il encore ici son tributaire lorsque, à la fin de son manuel, il propose un ensemble de textes du Nouveau Testament,

44. Sur l'importance excessive accordée selon lui aux circonstances, cf. *Opera*, B V, 155 DE, 157 F, 158 C, 162 B ; les fautes de pensée, 155 CD 6° ; les fautes vénielles, 151. Tout cela détourne de l'essentiel, « totius negotii caput », 157 B.

45. Du pouvoir des clefs « les théologiens ont si abondamment parlé qu'il ne semble pas nécessaire de répéter tout cela ici ». *Opera*, V, 152 E. — Sur les diverses questions canoniques, voir 158 ABC.

46. *Opera*, V, 166 B — 167.

qui sont à faire valoir en confession par le prêtre selon l'état et la fonction sociale des pénitents ⁴⁷.

L'urgence pastorale ?

A la veille du concile de Trente, où est l'urgence pastorale en ce qui concerne la confession sacramentelle ?

Réinsérer la pratique du sacrement dans une dynamique de la perpétuelle conversion du cœur, répondront Erasme et beaucoup d'autres avec lui, catholiques ou dissidents.

Mais d'autres pensent autrement : Ne faut-il pas avant tout maintenir — et justifier doctrinalement — la manière séculaire d'une accusation explicite de tous les péchés commis ? — Il y va de l'essentiel. La conversion peut-elle ou non s'envisager normalement en dehors du pouvoir confié par le Christ à son Eglise ?

Cette deuxième manière de voir sera celle du Concile.

II. VISEES ET PERSPECTIVES DU CONCILE

Les canons 6-8 sur la confession font partie d'un ensemble. Ils demandent à être considérés selon la place qu'ils occupent dans cet ensemble, et plus encore selon la nature et les visées de cet ensemble.

A) Les canons 6-8 dans le décret « de sacramento poenitentiae »

Le décret sur le sacrement de pénitence ⁴⁸ comporte un exposé, ou *Doctrina* en 9 chapitres (D-S, 1667-1693) et une série de

47. « Loci communes ex scripturis divinis excerpti, quos in numerato debet Parochus ad commonendum quemque, praesertim quum Exomologesin facit, officii et functionis suae, secundum aetatem, ordinem, affectum ac vitae genus quod amplectitur » : *Enchiridion christianae institutionis*, Verone, 1543, fol. 178v^o — 181v^o.

48. Le même document est doublé d'une *Doctrina* et de canons sur l'Extrême-Onction (D-S, 1694-1700, 1716-1719). Préparation et discussion des deux ensembles ont été faites simultanément, du 15 octobre au 25 novembre 1551. Pour la chronologie et les étapes du travail, voir A. DUVAL, « L'Extrême-Onction au concile de Trente », *La Maison-Dieu* (101), 1970, pp. 138-142.

15 canons (D-S, 1701-1715) ; le plan de l'un et l'autre élément est le même.

Il y a dans l'économie de la Loi nouvelle un sacrement de pénitence institué par le Christ. Le chrétien, retombé dans le péché après son baptême, ne se réconcilie pas avec Dieu et l'Eglise par le seul souvenir de son baptême, mais bien par un sacrement distinct (chap. 1-2, can. 1-3). L'activité propre du pénitent dans le sacrement se développe selon trois « actes » énumérés (can. 4, chap. 3) puis successivement décrits : contrition (can. 5, chap. 4), confession (can. 6-11, chap. 5-7), satisfaction (can. 12-15, chap. 8-9) à propos de laquelle des précisions sont apportées sur le pouvoir des clefs et les peines temporelles.

La section sur la confession s'intéresse d'abord au pénitent (chap. 5) pour affirmer la nécessité de cette confession (can. 6) comme personnelle, secrète et intégrale (can. 7), obligatoire une fois l'an (can. 8). Quant au ministre du sacrement, il intervient par l'absolution, acte judiciaire (can. 9) dont les prêtres seuls ont le pouvoir (can. 10), pouvoir dont les évêques peuvent d'ailleurs limiter l'extension en se réservant certains péchés (can. 11).

B) Un décret « dogmatique »

Conformément à une décision arrêtée en janvier 1546 — non sans difficultés d'ailleurs, car l'ordre des travaux impliquait une certaine politique générale, voire un diagnostic, face à la crise présente de l'Eglise —, le concile de Trente a toujours mené de front, à chacune de ses trois périodes, une double activité, selon que l'on visait l'affirmation de la foi contre les hérésies nouvelles, ou la réforme du droit et le renouveau de la pastorale. Activités juxtaposées plus que communicantes d'ailleurs, mettant en jeu des réflexes intellectuels assez différents. Les agressivités n'y jouent pas en effet de la même façon. Défenseurs et adversaires de la centralisation romaine s'affrontent, assez âprement parfois, sur des questions de réforme ; qu'il s'agisse de doctrine au contraire, on se retrouve dans un même consensus d'opposition à l'hérésie. Les tensions d'école entre thomistes et scotistes peuvent alors affleurer encore ici ou là, elles sont habituellement dominées par une volonté ferme de s'en tenir à la stricte formulation de ce qu'on estime être l'essentiel de la foi. Ainsi les

mêmes personnages semblent-ils changer de lunettes selon qu'ils se préoccupent de la réforme de l'Eglise ou de l'intégrité de la foi. C'est celle-ci qui est en cause dans le décret sur la pénitence.

La présentation des documents

Les décrets dogmatiques du concile de Trente comportent, pour la plupart, un exposé ou *doctrina*, et une série de canons. L'équilibre entre les deux éléments n'est pas toujours le même :

La *doctrina* peut être le document majeur, dont les canons se présentent comme des corollaires. Ainsi en va-t-il dans le Décret sur la justification (Session VI). La rédaction de la *doctrina*, plusieurs fois reprise, représente six mois de travail, la mise au point des canons ne s'étant opérée que par voie de conséquence. L'étude du document doit évidemment en tenir compte. C'est dans l'exposé positif qu'il faut chercher l'enseignement conciliaire, dont les canons viennent simplement indiquer quelques pointes.

Le décret sur le sacrement de pénitence se présente tout autrement. Le travail des théologiens et des Pères s'est concentré presque exclusivement, du 15 octobre au 24 novembre, sur la rédaction des canons, formulés en fonction de propositions « hérétiques » présentées le 15 octobre. Elaborée par une commission, la *Doctrina* ne fut distribuée que le 22 novembre ; discutée le 23, elle était votée le 25. C'est dans les canons que le concile a engagé son autorité ; c'est sur eux qu'il faut raisonner⁴⁹.

L'autorité dogmatique des canons

Mais précisément, comment le Concile engage-t-il ici son autorité ? Quel est le sens de la formulation des canons « Si quis dixerit..., si quis negaverit..., anathema sit » ? La portée en est-elle la même en tous les cas ? Le contrevenant est-il toujours, indistinctement, taxé d'hérésie ? Comment l'affirmer, si on considère certaines des réalités protégées par cette censure : l'ordonnance des cérémonies et le port de vêtements liturgiques pour la célé-

49. Voir à ce sujet les remarques de H. JEDIN, *La Maison-Dieu* (104), 1970, pp. 88-115.

bration de la messe (D-S, 1757), la récitation du canon à voix basse (D-S, 1759), ou, dans le décret sur la pénitence, l'obligation de la confession annuelle, l'usage de la confession pendant le carême (canon 8) ?... Plusieurs auteurs ont montré quels discernements étaient nécessaires, l'intégrité de la foi n'étant pas toujours nécessairement en cause⁵⁰.

Une hésitation demeure cependant, à laquelle invite le canon 11 du Décret sur l'Eucharistie (Session XIII, 15 octobre 1551 ; D-S, 1661). Deux affirmations y sont condamnées, concernant les conditions d'accès à l'Eucharistie : que la foi seule est une préparation suffisante, — que pour l'homme en état de péché le recours à la confession ne serait pas nécessaire. Quiconque soutient la première proposition est frappé d'anathème ; enseigner la seconde fait encourir seulement l'excommunication. La distinction entre les deux censures ne manifeste-t-elle pas le poids que le Concile attache à la première ? — En l'occurrence, les Pères étaient divisés. Unanimes sur la nécessité de la confession avant la communion, ils ne l'étaient plus sur la qualification de la thèse contraire, certains se refusant à y voir de l'« hérésie ». Mais alors, penseraient-ils tous « hérésie » dans les cas cités plus haut ?

A suivre minutieusement le détail des interventions dans l'examen des propositions empruntées aux écrits des Réformateurs, on constate à la fois l'ambiguïté du vocabulaire chez quelques-uns⁵¹, mais aussi chez un certain nombre l'équivalence entre l'anathème et la qualification d'hérésie⁵². C'est très résolument, et non par inadvertance, que deux évêques déclarent proprement « hérétique » quiconque s'en prend à la recommandation de se

50. Voir A. DUVAL, *La Maison-Dieu* (101), 1970, pp. 152-153 ; Z. ALSZEGHY et M. FLICK, *op. cit.* (*supra*, note 3), pp. 126-134.

51. Ainsi l'archevêque de Zagreb : Examinant l'un après l'autre les propositions empruntées à Luther, Mélanchthon ou Calvin, il utilise, selon les cas, tout un jeu de qualifications : « haereticus », « falsus », « impius », « blasphemus », « scandalosus », « erroneus »... et finalement il conclut : « omnes igitur articuli... damnandi sunt sub anathemate » (CT VII, 295) ; cf. intervention analogue de J. Fonseca, évêque de Castellamare (VII, 302). Par contre, l'évêque de Camerino, après avoir affirmé que « omnes igitur articuli de poenitentia haeretici sunt », demande des qualifications diverses dans leur condamnation : « Non omnes tamen positiones eodem modo damnandae sunt ; aliquae enim sunt haereticæ, aliquae scandalosæ, aliquae temerariæ, etc... » (VII, 301, 1-5). Voir aussi une intervention de même type de Jer. Beccadelli, év. de Syracuse (VII, 304, 21-22).

52. Voir, par exemple, CT VII, 294, 3-5 ; 296, 9, 11-12 ; 300, 18 ; 303, 15 ; 314, 30-31 ; 316, 19-20 ; 318, 47.

confesser pendant le carême. Pourquoi ? — parce qu'il s'agit d'une louable coutume de l'Eglise, dit l'un⁵³ ; — parce que, selon l'autre, le Concile lui-même a déjà « défini » la nécessité de la confession avant la communion, laquelle est prescrite à la fin du carême⁵⁴. Dans le même sens, le franciscain espagnol Alonso Contreras déclare hérétique toutes les propositions étudiées, parce qu'elles vont contre l'enseignement de la sainte Eglise, à qui il appartient de décider dans les choses de la foi⁵⁵.

L'hérésie, qu'entendent dénoncer avant tout, par l'*Anathema sit*, les Pères du concile, ne serait-elle pas alors celle qui consiste à refuser à l'Eglise le *pouvoir de déterminer* les diverses modalités de la pratique sacramentelle, voire tout simplement celle qui mettrait en question sa pratique du moment ?

S'il ne faut pas négliger l'A.S., ce n'est peut-être pas non plus à cause de cette clause que les canons de Trente sur la confession ont une portée contraignante, mais plutôt en raison des connexions avec la foi que leur rédaction entend exprimer.

C) Un décret de « dogmatique sacramentaire »

Venant immédiatement après un décret sur l'Eucharistie (Session XIII, 11 octobre 1551), le décret sur la pénitence s'insère dans la série des documents sur les sacrements qui constituent en effet l'élément matériellement le plus important de toute l'œuvre du concile de Trente. Des problèmes spéciaux de méthode s'y trouvent engagés.

En effet, si la réflexion sur la nature de la justification ne met directement en œuvre aucune donnée historique, lorsqu'il s'agit des sacrements au contraire on se réfère tout autant à une pratique qu'à une doctrine. Il s'avère alors difficile de respecter la distinction sur laquelle repose l'organisation pratique du travail conciliaire : foi — réforme, doctrine — pastorale.

53. l'évêque de Badajoz : « quia habetur ex laudabili ecclesiae consuetudine » (CT VII, 307, 18-19).

54. Aeg. Foscarari, o.p., évêque de Modène, (CT VII, 319, 16-20). Se référant au canon 11 de la session précédente (D-S, 166, 1), il en force même plutôt la portée.

55. CT VII, 282, 37-39.

Le drame du déchirement de la foi au 16^e siècle ne s'est-il pas principalement réalisé, actualisé, par un bouleversement de la pastorale sacramentelle ? A quelle théologie s'en sont pris les Réformateurs ? à celle qu'eux-mêmes avaient appris dans les écoles certes ; mais tout autant et plus encore peut-être à celle que véhiculait pratiquement la pratique courante des fidèles. N'est-ce pas là le véritable terrain des transformations ? Il est sain sans doute de vouloir corriger, par la modification de quelques usages, une conception trop magique des sacrements ; mais dès lors que ces innovations apparaissent aux yeux des responsables de l'Eglise comme fruits, germes ou supports de doctrines erronées, on fait barrage. Le raidissement catholique en matière de liturgie sacramentaire est une réaction de tuteurisme. Si la foi est quelque peu en cause, n'est-il pas plus sûr de maintenir intégralement le *statu quo* sacramentel, quitte à en pousser la justification doctrinale jusque dans les détails.

Un exemple : l'Eucharistie

La complexité des problèmes sacramentaires apparaît dans la manière dont sont abordées les questions relatives à l'Eucharistie.

Si l'enseignement du concile de Trente est morcelé en plusieurs décrets⁵⁶, cela ne tient pas uniquement aux interruptions imposées à l'Assemblée par la conjoncture politique, mais d'abord à l'éclatement des pratiques eucharistiques dans le peuple chrétien⁵⁷. Il y a d'une part le culte de la présence réelle, dont les fréquentes processions du Saint-Sacrement sont la manifestation la plus familière, — d'autre part la communion, quelques fois dans l'année seulement, — enfin, troisième chose, le sacrifice de la messe, auquel on assiste, ou que l'on demande pour « ses » intentions. Trois domaines bien distincts, porteurs chacun d'éléments fondamentaux de la foi eucharistique. Personne au Concile ne semble avoir songé à une présentation synthétique du mystère

56. 1^o de SS. *Eucharistia* (Sess. XIII, 11 octobre 1551) : D-S, 1635-1661 ; 2^o de *communione sub utraque et parvulorum* (Sess. XXI, 16 juillet 1562) : D-S, 1725-1734 ; 3^o de ss. *Missae sacrificio* (Sess. XXII, 17 septembre 1562) : D-S, 1738-1759.

57. Voir A. DUVAL, « Le concile de Trente et le culte eucharistique », *Studia eucharistica...* Anvers, 1946, pp. 379-413.

eucharistique, qui en effet n'aurait pas correspondu à ce qu'était la vie eucharistique concrète de l'Eglise.

La même conjoncture pastorale entraîne le Concile à justifier doctrinalement les usages liturgiques les plus récents. La présence réelle n'inclut pas nécessairement les processions du Saint-Sacrement, mais les contestations et manifestations hostiles dont elles sont l'objet là où se propage la Réforme font de leur maintien l'occasion d'une véritable profession de foi ; les supprimer, ne serait-ce pas paraître céder non sur l'opportunité mais sur la légitimité même ?⁵⁸.

Pour nourrir la conviction que la messe n'est pas le simple mémorial d'une action passée, dont la prédication doit rappeler le souvenir, mais qu'elle est porteuse d'une réalité de salut toujours en acte, au-delà même de ce que les participants peuvent percevoir, on considère comme des questions de principe l'usage d'une forme liturgique dont tous les éléments ne sont pas immédiatement « parlants » : la langue latine, la récitation secrète du canon, etc.⁵⁹.

Le « pouvoir » sacramentel de l'Eglise

Et pourquoi frappe-t-on d'anathème quiconque s'en prend à l'usage de verser quelques gouttes d'eau dans le calice ?⁶⁰. On revient ici à ce qui a été dit plus haut. Il s'agit, en fin de compte, du pouvoir sacramentel dont l'Eglise est dépositaire.

Si on peut la schématiser ainsi, la doctrine luthérienne du salut ne connaît que la Parole de Dieu qui révèle et promet le salut opéré par Jésus Christ d'une part, et d'autre part l'accueil que l'homme en fait par la foi. S'il y a des médiations entre cette Parole de Dieu et la foi, ce ne sont que des médiations d'actualisation de la Parole de Dieu, de stimulation de la foi. Il n'y a pas à proprement parler un troisième élément, qui serait une activité permanente du Christ par et dans l'Eglise, une activité autre que sa Parole. Dans cette perspective il n'y a pas présence aujourd'hui agissante du Christ à travers des hommes et à travers des gestes, — à travers des hommes spécialement investis de

58. D-S, 1643-1644, 1656.

59. D-S, 1745, 1748, 1749.

60. D-S, 1759.

cette responsabilité, à travers des gestes qui se rattacheraient à sa volonté. Autrement dit, entre la Parole de Dieu et la foi il n'y a pas intervention d'un certain « pouvoir ». C'est précisément à propos de la pénitence que Luther s'exprime le plus clairement sur ce point dans son traité sur *La captivité babylonienne de l'Eglise* (1520) :

« Dans son Eglise ce ne sont pas des pouvoirs ni des dominations qu'il a institués, mais des ministères, comme nous l'a enseigné l'apôtre. Que chacun nous considère, dit-il, comme des serviteurs du Christ "et comme des dispensateurs des mystères de Dieu". On voit donc qu'il appelle et suscite la foi de ceux qui doivent être baptisés, comme il le fait ailleurs et lorsqu'il dit : "quiconque croira et sera baptisé sera sauvé". Il veut ainsi que, par la promesse de cette parole, celui qui croit et qui est baptisé soit assuré que le salut lui sera accordé. Aucun pouvoir n'a été donné : c'est le ministère de ceux qui baptisent qui a été institué. Tel est encore le cas lorsque Christ dit : "Tout ce que tu lieras, etc..." Il appelle et suscite la foi du pénitent pour que, par la promesse de cette parole, il soit assuré que, délié par la foi, il l'est réellement dans le ciel. En vérité, il ne s'agit pas d'un pouvoir mais bien du ministère de celui qui prononce l'absolution. Ce qui est arrivé à ces hommes aveugles et arrogants est bien propre à surprendre : ils n'ont pas tiré le même parti de la promesse baptismale, pour s'arroger un pouvoir tyrannique. Mais, s'ils ne l'en tirent pas pourquoi ont-ils eu cette présomption à propos de la promesse pénitentielle ? Le ministère, en effet, est le même de part et d'autre, la promesse est semblable, le sens du sacrement est le même, tellement que — il faut bien le reconnaître — si on ne reçoit pas le baptême du seul Pierre, les clefs aussi ne sont attribuées au seul Pape qu'au prix d'une tyrannie impie...⁶¹ »

On est ici au cœur des problèmes. Au-delà des éléments de pratique sacramentelle qu'il s'applique à justifier point par point, ce que le Concile tient comme instinctivement à défendre, c'est en réalité le mystère même de l'Eglise. Non pas encore peut-être au sens de l'Eglise-Sacrement, selon la formulation de Vatican II, — mais l'Eglise comme *potestas*.

L'origine, la nature, l'extension de la *potestas* dans l'Eglise du Christ, tel est sans doute le problème central du concile de Trente, peut-être encore le moins étudié. Sans doute plusieurs travaux récents ont mis en lumière la recherche ecclésiologique

61. *M. Luthers Werke*, Weimar, VI, 543-544 [trad. française de M. Esnault, *Martin Luther Oeuvres*, II, Genève, 1966, pp. 223-224].

sous-jacente aux discussions les plus tendues de 1562-1563 : On y affrontait, à propos de l'épiscopat, des problèmes qui seraient encore loin d'être clarifiés à la veille de Vatican II ; mais peut-être s'est-on insuffisamment interrogé encore sur la notion de sacerdoce impliquée dans la plupart des documents conciliaires, bien au-delà des textes de la Session XXIII sur le sacrement de l'ordre. Toute la réflexion des Pères du concile demeure dominée, comme par un principe premier, par la distinction si vigoureusement exprimée dans le *Décret de Gratien* « duo sunt genera christianorum... »⁶². C'est à travers elle qu'on s'interroge sur la portée des paroles du Christ à la Cène « mangez-en tous... buvez-en tous » ; c'est grâce à elle que la confession secrète *au prêtre* est reconnue comme évidente dans Jacques 5, 16 « confitemini alterutrum peccata vestra ».

Si en tout domaine il faut préserver, affirmer les pouvoirs de l'Eglise, comment ne pas veiller à expliciter toutes les implications du pouvoir des clefs ? N'est-ce pas l'économie même du salut qui est en cause ?

D) Un décret inséparable du décret sur la justification

« Bien qu'il ait été déjà obligé, dans le décret sur la justification, de faire plusieurs fois mention du sacrement de pénitence, par suite de l'étroite relation des sujets, la masse des erreurs sur ces questions est néanmoins si considérable en notre temps que le saint Concile [...] a jugé qu'il serait très utile au bien général d'en donner une définition plus exacte et plus complète... »⁶³

La connexion affirmée dans les premières lignes du décret de la Session XIV n'invite pas seulement à compléter l'étude du décret sur la justification par celle du décret sur la pénitence ; plus encore elle manifeste la nécessité d'interpréter le deuxième document sous la vive lumière du premier.

La réconciliation du baptisé pécheur

C'est évidemment au chapitre 14 du *De justificatione* qu'il faut se référer, là où il est traité de la réconciliation du baptisé qui est retombé, « lapsus », dans le péché :

62. C. 7, C XII, Q 1 (FRIEDBERG I, 678).

63. D-S, 1667 (traduction DUMEIGE, 814).

« Quant à ceux qui, après avoir reçu la grâce de la justification, en sont déchus par le péché, ils pourront être de nouveau justifiés si, poussés par Dieu, ils font effort pour retrouver, par le sacrement de pénitence fondé sur le mérite du Christ, la grâce qu'ils ont perdue... C'est en effet pour ceux qui, après le baptême, tombent dans le péché que le Christ a institué le sacrement de pénitence quand il a dit : " Recevez le Saint-Esprit ; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. »

On doit donc enseigner que la pénitence du chrétien qui a péché diffère beaucoup de la pénitence baptismale ; elle comporte non seulement l'abandon des péchés et leur détestation, ou " un cœur contrit et humilié ", mais encore leur confession sacramentelle, ou du moins le désir de la faire quand l'occasion se trouvera, et l'absolution par un prêtre, ainsi que la satisfaction par les jeûnes, les aumônes et les prières... ⁶⁴ »

Ce chapitre énonce donc sommairement ce qui sera explicité dans les canons de la Session XIV ; du fait même, ces canons sont à lire eux-mêmes en continuité avec les chapitres qui précèdent. Deux remarques sont à faire.

La confession, dans un dynamisme de conversion

L'ensemble du décret sur la justification se présente comme une analyse finement précise de l'enchaînement de dispositions et d'actes qui, à partir de l'initiative de Dieu suscitant un premier mouvement de foi, conduit progressivement le pécheur non seulement à la réconciliation, mais encore à une vie nouvelle où le don de Dieu, toujours renouvelé jusqu'à la persévérance finale, se déploie en fruits savoureux de bonnes œuvres.

Les trois actes — contrition, confession, satisfaction — que les canons tridentins s'emploient à caractériser s'insèrent dans ce dynamisme de la conversion. Le canon 5 sur la contrition suppose évidemment ce qui a été dit du rôle initial et permanent de la

64. D-S, 1542-1543 (traduction DUMEIGE, 576-577) Il est question ici de la confession sacramentelle, *saltem in voto et suo tempore faciendam* ; de même, quelques lignes plus loin, à propos de la *poena aeterna* due au péché, *quae vel sacramento vel sacramenti voto una cum culpa remittitur*. Le *vel* ne porte pas sur la nature et les modalités de réalisation du sacrement ; le désir du sacrement est pris ici dans le même sens que le désir du baptême aux chapitres 4 et 6 (D-S, 1524, 1526). Il n'y a donc pas lieu de penser que les canons de la Session XIV sur la pénitence auraient fermé une porte que le décret de la Session VI aurait laissé ouverte.

foi dans le processus de la conversion. Et ceci appelle une pastorale de la confession où l'élément de stimulation et de nourriture de la foi ne doit pas être négligé, comme l'ont signalé, chacun à leur façon, un Erasme ou un Gropper.

Conversion dit plus que simple réconciliation ; justification dit plus que simple certitude d'un salut non encore effectif. C'est en cela que la doctrine tridentine de la justification s'oppose le plus à Luther, en affirmant une réelle transformation du cœur de l'homme et une nouvelle qualité de son agir, sous la grâce. Le sacrement de réconciliation se situe dans cette perspective. La question de l'aveu détaillé des fautes n'est donc pas à voir du seul point de vue du pardon, mais aussi de celui des conditions concrètes de la persévérance, des conseils pratiques à donner ou à recevoir.

Une problématique plus individuelle que communautaire

La problématique du décret sur la justification, dans la mouvance duquel se situent les canons sur la pénitence, est une problématique strictement individuelle et personnelle, comme celle de Luther. Refusant l'intervention de toute médiation de « pouvoir » entre lui et le Seigneur, Luther laisse à l'arrière-plan en effet, sans pour autant le nier, l'appui stimulant — stimulant par des signes et par des gestes de consolation fraternelle — que continue de représenter pour lui la communauté croyante. Réalité qui m'aide à prendre conscience de la parole de Dieu et me fortifie dans la foi, la communauté croyante me laisse néanmoins seul en face du Christ. C'est entre lui et moi que se jouent ma foi et mon salut. Le décret sur la justification demeure centré lui aussi sur la démarche personnelle du pécheur qui se convertit, ou qui se convertit de nouveau après son baptême.

Est-ce à dire que toute perspective communautaire serait absente des canons sur la confession ? Les canons 8 et 11 ne maintiennent-ils pas, à l'arrière-plan, une véritable dimension sociale ?

L'application du canon *Omnis utriusque sexus* représente encore de fait, dans la société chrétienne du 16^e siècle, une composante assez forte de l'unité paroissiale, un point d'appui encore valable pour la mise en œuvre de ce qui subsiste en fait de pénitence publique. Quant à la « réserve » de certains péchés, elle manifeste

elle aussi à sa manière que la réconciliation du pécheur ne se joue pas uniquement face à Dieu, mais aussi vis-à-vis de la société ecclésiastique.

III. CONDITIONNEMENTS DU TRAVAIL CONCILIAIRE

L'interprétation des canons sur la confession doit tenir compte en tout premier lieu de leur contexte littéraire, immédiat ou plus général ; elle ne doit pas pour autant négliger les conditions selon lesquelles ces textes ont été rédigés : conditions de temps et de personnes, plus encore d'outillage intellectuel et de mentalité.

A) Sérieux du travail et qualification théologique des Pères

Si la simple considération du peu de temps et de forces consacrés à la préparation et à la discussion des textes interdit toute interprétation quelque peu majorisante des décisions du concile de Trente concernant l'Extrême-Onction, semblable argument ne saurait être mis en avant à propos du Décret sur la pénitence. Les deux sacrements ont été étudiés simultanément, du 15 octobre au 25 novembre 1551. Le traitement parcimonieux accordé à l'Extrême-Onction est dû au fait que la pénitence, polarisant davantage l'attention, a absorbé presque tout le temps du travail. Les décisions du 25 novembre sur la confession ont été soigneusement préparées.

De bons théologiens

Quels ont été les artisans de ces textes ? Environ 60 évêques, se distinguant eux-mêmes en « canonistes » et « théologiens » (= anciens professeurs), et une quarantaine de théologiens professionnels encore en exercice. Les principaux foyers de théologie du temps ont en quelque sorte leurs porte-parole au concile. Les deux jésuites, Lainez et Salmeron, envoyés par le Pape et à ce titre les premiers à prendre la parole en chaque débat, ne représentent que d'assez loin Paris où ils prirent leurs grades. Voici

par contre Alcalá et Salamanque bien présentes, grâce à une douzaine de théologiens, dont quelques-uns sont plus notoires, tels le franciscain Alonso de Castro et le dominicain Melchior Cano, l'un et l'autre déjà un peu plus attentifs que d'autres à la connaissance des sources. Quelques docteurs de Louvain, autour de leur Doyen et Chancelier Ruard Tapper, apportent les réflexes d'un milieu déjà familiarisé avec la controverse anti-luthérienne. Quant aux allemands, leur sensibilité aux problèmes de la Réforme est riche à la fois de leur connaissance du terrain pastoral et d'une certaine expérience — finalement assez décevante d'ailleurs — de dialogue théologique avec les dissidents ; ainsi en va-t-il tout spécialement de Jean Gropper, de Cologne. Des évêques italiens comme celui de Bitonto, le franciscain Cornelio Musso, ou celui de Chioggia, Jacques Nacchianti O.P., se sont acquis une bonne réputation de théologiens par leur enseignement et leurs publications. L'évêque espagnol de Cadix, Martin Pérez de Ayala, est l'auteur de l'ouvrage catholique le plus élaboré sur le rôle des traditions dans l'Eglise. Savant éditeur d'écrits hagiographiques, l'évêque de Vérone Luigi Lippomano, apporte à la direction des débats du concile, dont il est le troisième président, une certaine habitude des textes anciens. Il n'est pas inutile de remarquer que, sur l'ensemble des évêques présents, 18 ont participé aux travaux de 1546 sur la justification, et quelques-uns même à ceux de 1547 sur les différents sacrements. Ce n'est pas sans préparation qu'ils ont pu aborder en 1551 l'étude du sacrement de pénitence.

L'opposition aux Réformateurs

Avec ces théologiens et ces évêques, assez bien représentatifs de la réflexion catholique de leur temps, c'est la théologie classique de la pénitence, héritée des docteurs médiévaux, qui, au concile de 1551, affronte les contestations et les principes théologiques nouveaux des réformateurs, c'est-à-dire Luther, Mélancthon commentateur de la Confession d'Augsbourg, Calvin. Conditionnés les uns et les autres par la préoccupation de dessiner plus nettement les contours de l'hérésie, en en désignant, par l'anathème, les points forts, peuvent-ils pousser bien loin un effort de compréhension positive, que le recul du temps seul rendrait possible ?

L'habituel procédé de travail, où débats et rédactions dépendent quasi totalement non d'exposés systématiques de la doctrine des adversaires mais de quelques « propositions » choisies par deux ou trois théologiens, risque évidemment de rétrécir considérablement l'horizon de la réflexion. En l'occurrence le prélèvement initial apparaît comme assez pertinent. Le relevé, au cours des discussions, de quelques inexactitudes de formulation, témoigne, pour l'un ou l'autre au moins, d'une certaine fréquentation directe des écrits mis en cause. La présence officielle à Trente, pendant cette fin d'année 1551, de quelques délégués protestants — non admis, il est vrai, à assister aux séances de travail — ne semble pas avoir eu d'autres effets que d'obliger les Pères à une certaine courtoisie. Ainsi a-t-on jugé préférable de ne pas prendre immédiatement position sur la communion *sub utraque*. Mais on chercherait en vain, au cours des débats sur la pénitence, une allusion quelconque aux protestants effectivement présents dans la ville, — pas plus d'ailleurs qu'aux problèmes de pastorale concrète. On en est à l'heure où chacun prend ses distances, les possibilités de dialogue étant déjà étouffées.

Historiens et interprètes du décret de Trente sur la pénitence analysent habituellement le *status quaestionis* — selon la théologie médiévale d'une part, les thèses des réformateurs d'autre part — qui conditionne de manière immédiate le travail et les décisions du concile⁶⁵. Mais peut-être convient-il de s'interroger aussi sur d'autres conditionnements — moins immédiatement perceptibles ?

B) Quelle conception du péché ?

La confession personnelle et détaillée de tous les péchés mortels est essentielle au sacrement de pénitence, dit le concile de Trente. Mais qu'entend-il par péché ? Faut-il lire aujourd'hui ces textes, demandent des théologiens, en faisant abstraction de toute la réflexion contemporaine sur la culpabilité ?

Au concile même, on voit le théologien allemand Jean Gropper exprimer le souhait que soit expliquée la nature du péché contre le Saint-Esprit, la différence entre péchés mortels et péchés

65. Voir par ex. Z. ALSZEGHY, *op. cit.* (*supra*, note 3), pp. 109-120.

véniels⁶⁶. Ainsi apparaît-il que ces questions ne sont pas absolument claires pour tout le monde. Critiquant les considérations des manuels de confession sur les péchés d'omission, Erasme y dénonce une notion du péché mortel trop liée à un système de préceptes ecclésiastiques d'ordre purement positif. Ne devrait-il pas s'agir plutôt, estime-t-il, d'infidélité ou de mépris par rapport aux exigences évangéliques les plus profondes ?⁶⁷.

Resituant les canons sur la confession dans la perspective de conversion radicale qui est celle du décret sur la justification, quelques interprètes diraient volontiers que le Concile n'envisage pas directement le cas de la majorité des fidèles pratiquants à qui il arrive de commettre des fautes graves sans pour autant consentir à mettre en cause leur fidélité essentielle au Christ et à l'Eglise... Mais bien au contraire, si les Pères du Concile ont cette conception très matérielle du péché que vise Erasme, leur exigence de confession personnelle détaillée n'en a-t-elle pas plus de force ?

A supposer un certain flottement chez les Pères du concile sur la manière de distinguer entre péchés mortels et péchés véniels, les décisions finales ne sont-elles pas à voir plutôt en face de la conception luthérienne du péché, qui — pour le mal comme pour le bien — s'intéresse moins aux « actes » de l'homme qu'à sa « condition » permanente ? Le chrétien n'est-il pas *simul peccator et justus* ? Ses actes ne sont-ils pas toujours d'une manière ou de l'autre marqués par le péché ? Plutôt que de laisser le fidèle s'absorber dans la considération de ses actions pour en apprécier la valeur, ne faut-il pas l'inviter à raviver la conscience de sa condition radicalement pécheresse pour renouveler en même temps ses énergies par la foi en Jésus qui sauve ? Qu'importe alors le détail de l'accusation dans la démarche du pénitent ? Mais ne serait-ce pas cela que précisément le concile récuse, si la rémission des péchés n'est pas seulement une promesse à laquelle il faut croire, mais un principe réel de conversion, une réalité que la grâce de Dieu fait fructifier en nous, selon une croissance et des crises que jalonnent des actes déterminés ?

66. Cf. CT VII, 268, 32-34.

67. *D. Erasmi opera*, V, 162 E - 163.

C) Une représentation très inadéquate de l'histoire pratique pénitentielle

Dans l'équilibre rédactionnel des canons sur la confession, l'affirmation selon laquelle la manière de se confesser en secret au prêtre seul a *toujours* été observée dans l'Eglise *depuis le commencement* (canon 6), — même si elle n'est pas elle-même l'objet direct de la définition conciliaire — semble jouer un rôle essentiel de pivot.

On sait la complexité de l'histoire de la pratique pénitentielle, les zones d'obscurité qu'elle comporte encore. N'a-t-il pas fallu attendre le 20^e siècle pour que le terrain de cette recherche difficile commence à être balisé ? S'il n'y a pas à s'étonner de la mauvaise information des Pères de Trente, il y a lieu néanmoins de s'interroger sur le rôle joué par la considération historique dans leurs raisonnements et leurs formulations.

Pièges de la documentation

Une recherche pourrait être instituée sur le dossier documentaire des théologiens du 16^e siècle sur la pénitence. Le seul examen du matériel rassemblé dans le Décret de Gratien manifesterait le rôle néfaste des apocryphes. Les pseudo-Chrysostome et les pseudo-Augustin brouillent toutes les perspectives. On sait comment l'attribution à saint Augustin d'un traité du 12^e siècle, *De visitatione infirmorum*, a pu peser sur le travail conciliaire autour de l'onction des malades⁶⁸ ; le *De vera et falsa poenitentia*, texte du 11^e siècle surabondamment cité par Gratien sous le nom de l'évêque d'Hippone, a joué un rôle analogue dans la réflexion sur la pénitence, par son insistance sur l'obligation de l'accusation circonstanciée des fautes, l'allusion au caractère judiciaire de l'intervention du prêtre⁶⁹. En dépit des affirmations déjà anciennes d'Oecolampade, Luther ou Erasme sur son inauthenticité, il ne semble pas qu'il y ait eu hésitation chez l'un ou l'autre

68. Voir *La Maison-Dieu* (101), 1970, pp. 143-144.

69. Cf. spécialement le canon *In poenitentia autem*, C.XIII, D.5 (FRIEDBERG I, 1238).

Père du concile à utiliser le *De vera et falsa poenitentia* en invoquant saint Augustin.

Cette absence de préoccupation de l'authenticité n'est qu'un élément d'une mentalité que l'on pourrait appeler « a-historique ». Cette mentalité se manifeste mieux encore dans la représentation que l'on se fait de l'histoire pénitentielle, schéma assez simple qui conditionne la lecture des textes plus qu'il n'en découle.

Comment on se représente l'histoire de la pénitence

La manière même dont se déroulent les séances de travail par un examen assez pointilliste d'« articles hérétiques » et de « projets de canons » ne donne guère aux Pères l'occasion d'exposés un peu construits sur le développement historique de la discipline pénitentielle ; c'est à travers des allusions furtives que se manifestent les lignes principales d'une représentation qui est peut-être assez commune. Mais ces allusions rejoignent assez bien l'évocation de cette histoire que propose Jean Gropper dans son *Enchiridion christianae institutionis* (1538) et dont s'inspirent ses propres interventions au cours du concile⁷⁰.

L'idée dominante est moins celle d'une évolution que d'une continuité linéaire des éléments essentiels, plus ou moins affectée de pratiques liées aux circonstances de temps et de lieux. Ce qui est continu, des apôtres jusqu'au 16^e siècle, c'est la pratique de la confession secrète, — sur laquelle se sont greffés des usages comme ceux de l'accusation publique des fautes publiques, l'instauration d'une discipline publique de pénitence soit en raison de fautes publiques soit en référence à des fautes secrètement confessées, — discipline dont un certain nombre d'éléments se sont conservés jusque dans la discipline canonique et les usages liturgiques, tels ceux du mercredi des cendres et du jeudi saint.

En fait cette représentation ne procède pas d'une recherche historique, mais tout simplement de la conviction *a priori* que ce que l'Eglise fait aujourd'hui, à quelques détails près elle l'a toujours fait... Quelques exemples montreront comment ce schéma commande la lecture et l'interprétation des textes.

70. Edition de Vérone, 1543 ; fol. 137r^o - 140v^o.

L'autorité de saint Jacques

« Confitemini alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem, ut salvemini » (Jc 5, 16). Ne s'agit-il pas là de ce que Gropper lui-même appelle la « confessio fraterna » ? Pourtant il semble évident à tous que ce texte ne vise pas autre chose que la confession *au prêtre*... — n'est-ce pas ainsi que « l'Eglise et les Pères l'ont toujours interprété » ?⁷¹ — et on le lie à Jn 20, 23 pour montrer que le *quorum remisistis peccata* s'accomplit moyennant la confession au prêtre⁷²...

Cette lecture n'a rien d'original. Le *Décret de Gratien* en effet l'a rendue classique grâce à un texte provenant, non sans remaniements, du Pénitentiel de Théodore de Cantorbéry. Tandis que dans sa teneur originale celui-ci se bornait à distinguer la confession qui se fait seulement à Dieu et celle qui se fait aux prêtres, sans rien dire de la pratique historique de l'une ou de l'autre, seul le « confiteamur alterutrum » étant rattaché à l'institution apostolique, la version proposée par Gratien souligne le caractère obligatoire de la confession à un homme, reconnaissant dans la confession au prêtre l'usage de quasi toute la sainte Eglise, les Grecs étant seuls à penser autrement⁷³...

D'un côté à peu près toute la « sainte Eglise », de l'autre « les Grecs » ! Ce remaniement du Pénitentiel relève d'une attitude de pensée assez séparatiste, tendant à considérer l'Eglise d'Orient comme moins représentative de l'authentique tradition catholique. En ce qui concerne la pénitence en tout cas, ce point de vue ne s'impose pas d'emblée ; c'est en se basant en effet sur l'usage

71. Jean Arze, CT VII, 252, 17-18.

72. Cf. CT VII, 243, 5 ; 255, 30 ; 260, 7 ; 276, 5.

73. Les additions au texte primitif sont imprimées ci-après en italiques : « Quidam Deo solummodo confiteri debere peccata dicunt, *ut Graeci*. Quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent, *ut fere tota sancta Ecclesia*. Quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam, ita dumtaxat, ut Deo, qui remissor est peccatorum, peccata nostra confiteamur, *et hoc perfectorum est*, et cum David dicamus : Delictum meum cognitum tibi feci (...) *Sed tamen* Apostoli institutio nobis sequenda est, ut confiteamur alterutrum peccata nostra, et oremus pro invicem, ut salvemur. Confessio itaque, quae soli Deo fit, *quod justorum est*, purgat peccata. Ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque, salutis et sanctitatis auctor et largitor, *plerumque prebet hanc suae penitenciae medicinam invisibili administratione*, plerumque medicorum operatione. » [C.XXIII (*de poenitentia*) D.I, c. 90 : FRIEDBERG I, 1189].

grec que la Glose du Décret considère la confession auriculaire comme d'origine purement ecclésiastique⁷⁴. Mais, depuis les mises en question de la Réforme, les choses se sont durcies. La thèse de l'institution de droit divin de la confession auriculaire se doit en quelque sorte de pulvériser toute argumentation s'appuyant sur la pratique sinon totalement contraire, du moins discontinuée, de l'Eglise grecque. Il faudra donc tenter de réduire les textes (les nombreux pseudo-Chrysostome permettront de le faire en toute bonne foi), ou alors de récuser purement et simplement le témoignage d'une Eglise « qui s'est déjà trompée sur tant de points » !⁷⁵.

Le patriarche Nectaire et la confession privée

A Constantinople le patriarche Nectaire (387-397), prédécesseur immédiat de Jean Chrysostome, fut amené, à la suite d'un petit scandale, à supprimer dans son Eglise la fonction du « presbyter super poenitentes », chargé de recevoir secrètement les aveux des pénitents mais aussi de leur imposer selon les fautes une certaine pénitence publique. Le récit des faits par l'historien grec Sozomène⁷⁶ a trouvé place — mais dans une version latine qui ne contribue pas à éclaircir un exposé dont l'interprétation est difficile — dans l'*Historia tripartita* de Cassiodore⁷⁷. Au 16^e siècle les controverses sur la pénitence argumentent autour de ce texte.

74. « ... Dicunt quidam [oris confessio] institutam fuisse in paradiso statim post peccatum, dicente Domino ad Adam : *Adam ubi es?* (...) Alii dicunt, quod sub lege fuit primo instituta, quando Josue praecepit Acham crimen suum confiteri (...) Alii dicunt, quod in Novo Testamento a Iacobo dicente *Confitemini alterutrum peccata vestra* [...].

Sed melius dicitur eam institutam fuisse a quadam universali Ecclesiae traditione potius quam ex novi vel veteris Testamenti auctoritate. Et traditio Ecclesiae obligatoria est (...) ergo necessaria est confessio in mortalibus apud nos, apud graecos non : quia non emanavit apud illos traditio talis : sicut nec conficiunt in azymis sed in fermentatis (...) Ilud ergo Jacobi, *confitemini alterutrum peccata vestra*, fuit consilii primo, alioquin ligaret et Graecos, non obstante eorum consuetudine... » Sur *Decretum C. XXIII, de poenitentia, Dist. V, can. 1 in poenitentia; Corpus Juris canonici, Turin, 1588, I, 2119-2120.*

75. « Erravit igitur Nectarius sicut alias in multis Ecclesia graeca », Melchior Cano (CT VII, 263, 22).

76. *Histoire ecclésiastique* VII, 16 (PG 67, 1457-1464).

77. PL 69, 1151-1152. Le catalogue des imprimés de la B.N., Paris, signale six éditions de l'*Historia tripartita* entre 1472 et 1534.

De Jean Oecolampade⁷⁸ à Calvin, les adversaires de la discipline pénitentielle catholique voient dans cet épisode la preuve d'une discontinuité dans la pratique de la confession secrète :

« ... Qu'ils dressent l'oreille ici, tous ces ânes ! Si la confession auriculaire était une loi de Dieu, quelle audace pour Nectaire de la supprimer ? Faudra-t-il donc que ce Nectaire, saint homme de Dieu, que tous les témoignages de ses amis approuvaient, soit accusé d'hérésie et de schisme ?

Mais il faudrait condamner aussi l'Eglise de Constantinople, où cet usage de la confession a été interrompu, non pas seulement en passant, mais au moins jusqu'au temps de Sozomène [= au moins un siècle plus tard]. Les tenants du droit divin de la confession auriculaire en viennent ainsi à accuser non seulement l'église de Constantinople, mais toutes les Eglises d'Orient d'avoir transgressé un précepte inviolable fait par le Christ à tous les chrétiens...⁷⁹ »

Mais un an avant que Calvin ne fasse appel (1539) à ce « *documentum non obscurum* », Jean Gropper n'hésitait pas à le tirer dans un sens tout opposé.

« Invoqué contre la confession auriculaire, ce texte plaide au contraire en sa faveur, puisqu'il commence par en souligner les bienfaits et à en attester l'existence dans l'Eglise grecque. La suppression du *presbyter super poenitentes* ne signifie pas la suppression de la confession secrète, mais simplement celle d'une pénitence publique pour des fautes secrètes. En quel sens Nectaire a-t-il laissé chacun au jugement de sa conscience avant de communier ? à chacun de juger s'il doit ou non demander une satisfaction publique de ses fautes avant de communier. Mais que la confession secrète ait été supprimée, *cela ne me semble pas vraisemblable*. Il suffit d'ailleurs, pour s'en convaincre, de lire S. Jean Chrysostome, successeur de Nectaire [voilà nos apocryphes !] dont de multiples passages attestent le maintien de cet usage...⁸⁰ »

La réaction de Gropper est significative ; elle revient à nier le fait. Non par mauvaise foi ; mais, comme il l'avoue pratiquement, en raison d'une conviction préalable : « c'est invraisemblable ! ».

78. Je n'ai pu accéder directement aux œuvres d'Oecolampade. Mais le lovaniste J. Latomus, dans les écrits de 1525, se réfère explicitement, pour y répliquer, à son argumentation autour de Nectaire. *J. Latomi opera*, Louvain, 1550, fol. 121 v° ; voir aussi fol. 36 r°, 114 r°.

79. *Institutio religionis christianae*, édition de 1539, XI, 22 ; *Corpus reformatorum*, XXIX, 700.

80. *Enchiridion christianae institutionis* [1538], édition de Verone, 1543,

Au Concile, où l'incident Nectaire est évoqué à plusieurs reprises, un théologien de Louvain rédige même un rapport spécial sur la question⁸¹ — Jean Gropper reprend son argumentation de l'Enchiridion ; quelques autres raisonnent de la même manière⁸². La décision de Nectaire visait à défendre le secret de la confession, non à supprimer la confession secrète, estime Juan Jubi, suffragant de Barcelone⁸³. Cette intervention, faite sur la suggestion d'un mauvais prêtre égyptien, dit Juan Arze, n'a-t-elle pas été blâmée ?⁸⁴ — « Si l'on en croit Ruffin, ajoute Melchior Cano, ce Nectaire n'était qu'un homme de cour sans expérience [préfet de ville ordonné prêtre aussitôt après un baptême non précédé de catéchuménat] ; rien d'étonnant à ce qu'il se soit trompé en voulant remédier à de simples défauts extérieurs ; d'ailleurs l'Eglise grecque s'est trompée en tant de cas !⁸⁵ »

Ainsi l'attitude mentale est bien la même : fort des pseudo-Chrysostome, on s'efforce de réduire des faits ou un texte s'intégrant mal avec la représentation acquise.

La lettre de S. Léon à l'évêque de Fréjus

Traitant de la pénitence comme second moyen, après le baptême, de réconciliation avec Dieu⁸⁷, S. Léon insiste sur le danger qu'il y a à attendre d'être en danger de mort pour demander à un prêtre la réconciliation [il s'agit de réconciliation publique]. Si le fidèle malade a tant tardé qu'il n'est plus en mesure de s'exprimer, le témoignage de son entourage est suffisant pour garantir son propos, — il ne faut donc pas lui refuser la réconciliation.

fol. 149 r° - 150 v° ; voir aussi 139 v°, 173 r°.

81. Jean Lenaerts, de Hasselt (cf. CT VII, 254, 17-23).

82. CT VII, 268-269.

83. Thomas Campeggio (CT VII, 299, 36) ; le bénédictin Georges Flach, suffragant de Würzbourg (*ibid.*, 310, 12-16) ; Al. Lippomano, 3^e président du Concile (323, 30-31).

84. CT VII, 308, 12.

85. CT VII, 252, 26-28.

86. CT VII, 263, 20-23. Déjà en 1547 on avait argumenté à partir du même texte : cf. CT VI, 212 (M. Cervini) ; *ibid.*, note 1 (J. Conseil).

87. PL 54, 1011 *sq.*

Il s'agit là non pas d'une confession auriculaire considérée comme impossible (l'aveu du péché, ou sa constatation, est déjà chose faite, puisque l'intéressé est dans la condition publique de pénitent), mais de l'impossibilité où se trouve le malade de manifester son désir d'être réconcilié.

L'insertion, dans le décret⁸⁸, du seul dernier paragraphe — sur le malade devenu incapable de s'exprimer — n'en fausse pas le sens, puisque l'ensemble de la *Quaestio* où ces lignes prennent place traite de la réconciliation publique des pénitents. On se réfère à peine à ce texte pendant le concile⁸⁹, mais il n'a pas échappé à Melchior Cano que certains adversaires l'invoquaient pour nier la nécessité d'un aveu *intégral* des fautes en confession⁹⁰. Il réplique avec raison que la lettre de S. Léon, comme d'autres textes allégués, ne traite pas de la confession privée, mais de la réconciliation publique ; mais cela revient pour lui à dire qu'en l'occurrence ce n'est pas le *sacrement* de pénitence qui est en cause, puisque celui-ci ne saurait être administré autrement que par mode de jugement⁹¹. Il semble bien qu'il s'agit pour lui d'une évidence. Dans le regard qu'il peut porter sur l'histoire de la discipline sacramentelle, le discernement entre ce qui est « sacramentel » et ce qui ne l'est pas se fait à partir du vécu actuel.

A propos de Jean 20, 23

Selon J. Lainez, le verset « Quorum remiseritis peccata... » (Jn 20, 23) ne saurait viser une simple *confessio generalis*, au sens d'accusation globale non détaillée, car autrement l'Eglise se serait trompée, ce qui est hors de question puisqu'elle est la colonne même de la vérité⁹². Le « quia alias Ecclesia errasset » laisse donc

88. C.XXXI, Q.6, 6.10 (FRIEDBERG I, 1038).

89. En 1547, la référence est donnée, avec quelques autres, comme attestant l'usage de la confession auriculaire ! (CT VI, 74, 11 ; 86, 4).

90. CT VII, 261, 19-22 ; 242, n. 13.

91. « De confessione non necessaria in infirmo, qui non potest loqui, etc. Patres in illis casibus non loquuntur de sacramentali absoluteione, sed de quadam reconciliatione, quae eo tempore in usu erat. Et concilia de poenitentia publica intelligebant ; alias hoc sacramentum non administraretur ut iudicium » (CT VII, 263, 6-10).

92. « Neque etiam de generali confessione intelligenda sunt verba illa Ioannis, quia alias Ecclesia errasset, quod impium est, cum sit columna veritatis » (CT VII, 243, 21-22).

supposer que l'Eglise a *toujours* interprété ce texte d'un aveu intégral et circonstancié, comme elle l'interprète maintenant.

Nous voici donc renvoyés une fois encore à ce qui semble bien être la conviction fondamentale des Pères du concile : le pouvoir de l'Eglise sur les sacrements. Ce qu'elle décide en matière de sacrements est bon, et si ce qu'elle fait aujourd'hui est bon, c'est parce qu'elle l'a toujours fait. Le *statu quo* ne peut se justifier que par un appel au « toujours » ; un « toujours » que l'on affirme plus qu'on ne le prouve. Lorsqu'il s'agira de discuter avec les protestants sur la communion sous les deux espèces l'argument sera : pour cet usage on ne peut se réclamer d'un « toujours ».

Certes ce n'est pas directement le « toujours » qui est défini dans le canon 6 ; mais la conviction, finalement médiocrement étayée, du « toujours », semble bien avoir pesé dans ce qui a été défini.

IV. LES CANONS SUR LA CONFESSION

L'enseignement fondamental du concile de Trente sur l'obligation de la confession semble pouvoir se schématiser en trois précisions :

1. Ce qui est de droit divin :

- la confession sacramentelle (canon 6 : D-S, 1706, « si quis negaverit... »), c'est-à-dire :
- l'aveu ou confession spécifique de tous les péchés mortels (canon 7).

2. Ce qui est impliqué par ce droit divin :

- le mode secret de cette confession faite à un prêtre (canon 6 : « Si quis dixerit... »), implication manifestée par la pratique constante de l'Eglise, qui en cela n'a pas eu d'initiative.

3. Ce qui prolonge légitimement le droit divin :

- la détermination par l'Eglise des conditions d'application du précepte (canon 8).

Quelle est alors la base de ce droit divin ?

- la révélation immédiate par le Christ du *pouvoir des clés* (canons 3 et 10) ;

- lequel pouvoir des clés implique *jugement* ;
- lequel jugement implique connaissance résultant d'une *confession* (canon 9).

De cette présentation schématique il ressort que les deux points-clés sont le droit divin d'une part, d'autre part l'exercice du pouvoir des clés par mode de jugement.

A) Le « jus divinum »

Ancienneté et complexité de la notion de « jus divinum »

Lorsque s'ouvre le concile de Trente, la notion de « jus divinum » a déjà une longue histoire, laquelle d'ailleurs n'a pas encore été systématiquement étudiée⁹³. Les notes qui suivent ne signalent que quelques aspects.

Présente dans le décret comme simplement équivalente au *jus naturale*, par opposition au *jus humanum* au sens de droit positif⁹⁴, l'expression s'étend chez saint Thomas à l'ordonnance divine de l'économie du salut⁹⁵. Saint Thomas est d'ailleurs le premier, semble-t-il, à parler de la confession sacramentelle comme étant de droit divin, tandis que ses contemporains, marqués par leur vision biblique de l'homme, inclinent à y voir une réalité du *jus naturae*⁹⁶.

S'élargissant du droit promulgué par Dieu à celui qui est déterminé par les hommes d'Eglise représentants de Dieu, la notion

93. K. RAHNER ne fait à peu près aucun appel à l'origine et aux diverses acceptions historiques de l'expression dans son importante réflexion théologique « Ueber den Begriff des Jus divinum im katholischen Verständnis », *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln, 1962, pp. 249-277 ; voir trad. fr. dans *Ecrits théologiques*, VI, Paris, 1936, pp. 9-38. — Autour des problèmes posés par K. Rahner, voir C.J. PETER, « Dimensions of Jus divinum in roman catholic Theology », *Theological Studies* 34, 1973, pp. 227-250.

94. *Decretum*, D. 8, c. 1 (FRIEDBERG I, 12-13) ; texte emprunté à S. Augustin, *Tract. in Joannem* VI, 25.

95. *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 57, a. 2, 3 m. Le droit divin — « quod divinitus promulgatur » — correspond encore au droit naturel, au sens où un précepte divin éclaire l'homme sur des obligations qui découlent de la nature même des choses ; mais il y a un domaine propre du droit divin, celui où les préceptes manifestent l'ordre qui existe, comme objectivement, ex institutione, entre les réalités du salut.

96. *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, qc 2 et 3 ; voir S. Albert et S. Bonaventure sur la même dist. 17.

de *Jus divinum* devient chez les Décrétistes un instrument de distinctions assez complexes dans les problèmes de dispenses des lois⁹⁷. Désormais l'expression pèse d'un poids différent selon qu'elle est manipulée par les canonistes ou par les théologiens. Elle appuie l'intransigeance de Cajetan dans l'appréciation de l'obligation épiscopale à la résidence⁹⁸; elle entre subtilement dans des argumentations en faveur d'institutions ecclésiastiques assez relatives⁹⁹.

Les Réformateurs prennent-ils à leur compte l'expression « droit divin », ou ne l'emploient-ils que pour la contester ou manifester certaines incohérences des positions catholiques¹⁰⁰? une recherche spéciale sur ce point serait nécessaire. Mais lorsqu'il s'agit par exemple de justifier certains de leurs usages liturgiques, la communion sous les deux espèces par exemple, leur manière d'argumenter est telle que leurs adversaires catholiques l'entendent spontanément dans leur vocabulaire « droit divin ».

Comment étudier la notion de « jus divinum » au concile de Trente ?

Les auteurs qui essaient de préciser la portée du recours au *jus divinum* dans les canons sur la pénitence limitent généralement leur enquête aux travaux préparant immédiatement les textes de notre Session XIV. Le P. M. Nicolau observe qu'il y aurait sans doute intérêt à étudier la manipulation de cette caté-

97. Voir *Panormitanus, In Decret. I, tit. IV, c. 11, n. 3* [d'après CH. LEFEBVRE, « Panormitanus », *Dictionn. de droit canonique VI*, 1207].

98. Commentaires sur II^a II^{ae}, q. 185, a. 5 : *S. Thomae Aq. Opera omnia* (éd. Léonine), X, pp. 475-479.

99. Répondant, dans un document de 1524, à la mise en question par les princes allemands, parmi bien d'autres *gravamina*, des nombreuses amendes imposées aux pécheurs, les trois Grands Electeurs ecclésiastiques (les archevêques de Cologne, Mayence et Trèves) partent du *jus divinum* selon lequel « constitutum est quod, secundum qualitatem delicti debet esse plagarum modus, a quo neque canones sacri neque iura civilia ad latum unguem debent dissidere ». C'est parce que les pécheurs riches et puissants refusent à se soumettre aux peines spirituelles méritées que leur sont imposées des sanctions financières tournant au bien des pauvres, des églises et des voies publiques (PFEILSCHIFTER I, 464).

100. Par exemple lorsque Luther accuse d'arbitraire un pouvoir pontifical qui dispense des vœux de religion, lesquels sont pourtant tenus comme étant de droit divin. Cf. *De captivitate babilonica : Martin Luthers Werke*, Weimar, VI, 541 [traduction citée, *Martin Luther, Œuvres*, Genève, 1966, II, p. 220].

gorie dans les laborieuses discussions d'avril 1562 sur les obligations de la charge épiscopale¹⁰¹. En effet l'enquête, qui devrait d'ailleurs partir des débats de 1546¹⁰² — car le problème fut posé dès ce moment — révélerait de notables divergences dans la manière d'apprécier ce qui relève ou non du droit divin et quelles possibilités demeurent ou non d'échapper à ses obligations¹⁰³.

Mais personne, semble-t-il, ne s'est engagé sur la piste de recherche ouverte par les délibérations autour de la communion *sub utraque* : Serait-elle de droit divin, comme le prétendent équivalement les Réformateurs, ou non ? — Il y a en effet analogie entre cette discussion et celle qui concerne la confession, puisque dans les deux cas il s'agit de référer une pratique sacramentelle actuelle aux origines néo-testamentaires. Si dans les deux cas, le concile entend maintenir le *statu quo*, c'est en invoquant le droit divin pour la confession, en le refusant pour la communion.

Non seulement les deux problèmes sont proches, mais les débats eux-mêmes sont pour une part contemporains. Du droit divin de la communion au calice, on a discuté au concile non seulement en 1547 et en 1562, mais aussi en 1551, immédiatement avant d'engager le travail sur la pénitence. N'y a-t-il pas intérêt à éclairer l'une par l'autre les deux discussions ?

Communion au calice et « droit divin »

La manière dont est posée la question de la communion *sub utraque* est significative de ce qu'on entend par *jus divinum* : est de droit divin ce qui a été institué directement par le Seigneur, et non par l'Eglise.

101. Article cité (*supra*, note 3) : *Revista española de Teología* 32, 1972, p. 421. Mais, dans cette contribution, le P. Nicolau ne tente pas cette recherche.

102. Parmi les écrits de cette période, voir notamment le Mémoire de Francesco Romeo de Castiglione, Mag. Gen. O.P., qui se réclame très explicitement de Cajetan (CT XII, 737-743).

103. En 1562 il y eut une telle pression pour que le Concile prit position que l'opportunité d'une telle intervention fit l'objet d'un débat spécial et d'un vote ; selon les chiffres officiels du secrétaire, le principe d'une déclaration pour ou contre le droit divin de l'obligation à la résidence fut écarté par 71 contre 66 (cf. CT VIII, 463-465). — Se situant pour les uns au niveau de la discipline canonique, le débat comportait pour d'autres un véritable enjeu doctrinal.

En 1551 comme en 1547 le point de départ de la discussion est une proposition présentée comme résumant la position des hérétiques :

« Il est de droit divin que le peuple lui aussi... communie sous les deux espèces ; c'est un péché d'empêcher le peuple d'avoir accès au calice...¹⁰⁴ »

Deux textes sont ajoutés, prélevés dans la littérature luthérienne, pour attester la fidélité de ce résumé. Le premier est tiré de la Confession d'Augsbourg (1530) :

« L'usage de communier sous les deux espèces procède du commandement du Seigneur, Mt 26, 27, *buvez-en tous* ; il y a un précepte manifeste du Christ, que tous boivent au calice¹⁰⁵. »

Les théologiens qui à Trente ont procédé à la rédaction des « articuli haereticorum » n'ont pas hésité à traduire « *mandatum Domini* » par « droit divin ».

Le deuxième texte figure dans l'*Ordonnance pour la messe et la communion* établie par Luther pour l'église de Wittemberg, en 1523 :

« Au cas où un concile déciderait ou permettrait [la communion *sub utraque*], nous serions les derniers à vouloir user des deux espèces : bien au contraire par mépris aussi bien de ce concile que de sa décision, nous voudrions avant tout qu'on use soit de l'une soit de l'autre espèce mais jamais des deux ; et vraiment on frapperait d'anathème quiconque s'autoriserait de ce concile et règlement pour communier sous les deux espèces¹⁰⁶. »

104. « De jure divino esse sub utraque specie etiam populum et parvulos communicare et propterea peccare eos qui cogunt populum altera specie uti » (CT VII, 113, 11-12). La rédaction de cet « article » est un peu plus serrée que celle de 1547 (CI VI, 870, 13-15).

105. CT VII, 113, 13-15 ; la citation exacte, cf. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 3, Göttingen, 1956, p. 85.

106. « Formula missae et communionis pro Ecclesia Wittenbergensi », 1523. *M. Luthers Werke*, Weimar, 1 XII, 217 ; cité par CT VII, 113, note 6. — Ce texte s'est trouvé cité aussi bien en 1547 qu'en 1551. La citation de 1547 (CT V, 870, 10-21) est correcte ; par contre celle de 1551 (CT VII, 113, 16-19) non seulement omet un ou deux mots — omission qui n'altère pas le sens —, mais en ajoute quelques autres ; la citation se termine ainsi : « ... plane eos anathema habere, quicumque [auctoritate] talis concilii potirentur utraque, *cum id habeamus de jure divino* » [en italique : les mots ajoutés]. Sans doute par le fait de transcriptions successives, on a incorporé dans le texte de Luther les mots d'un théologien exprimant dans son propre vocabulaire ce qu'il lisait clairement dans les propos du Réformateur.

Le nerf ici, on le voit, est le refus du droit de l'Eglise à intervenir en la matière ; les autorités, même suprêmes, de l'Eglise, n'ont rien à dire puisque c'est le Christ lui-même qui a déterminé ce qu'il fallait faire. Les théologiens de Trente ne trahissent pas Luther en formulant que, selon lui, la communion *sub utraque* est de *jure divino*.

Devant des assertions aussi formelles l'argumentation des Pères du Concile sera celle-ci : vous nous alléguiez des textes du Nouveau Testament ? Nous, nous refusons à y voir de véritables préceptes du Seigneur, — donc du « droit divin », puisque de fait la pratique de l'Eglise ne s'est pas réglée sur eux de façon constante. S'il n'y a que les textes de l'Ecriture pour fonder le droit divin, encore faut-il discerner quels textes sont effectivement normatifs ; c'est la continuité ou la discontinuité de l'interprétation pratique de l'Eglise qui permet un tel discernement.

Evolutions pratiques et pouvoir de l'Eglise sur les sacrements

La discussion sur la communion selon les deux espèces met en cause les évolutions historiques en matière sacramentelle. Dans le cas précis, le concile légitime ces évolutions puisqu'elles portent sur des éléments dont il déclare qu'ils ne sont pas de droit divin. Mais, puisqu'on était peu disposé à céder, n'était-il pas opportun d'élargir la base de résistance ? Au cours des débats, quelques théologiens ou Pères ont été ainsi amenés à proposer un autre argument : quand bien même on serait devant du droit divin, l'Eglise demeurerait en pouvoir d'introduire des changements. Tel est en 1551 l'avis de Martin Perez de Ayala et du Général des Augustins¹⁰⁷, vite contrés d'ailleurs par le deuxième président du concile, Sebastiano Pighini, « car l'Eglise, dit-il, ne peut pas modifier les éléments substantiels du droit divin ; elle ne peut donc changer ce qui est essentiel dans le sacrements »¹⁰⁸.

On le notera aussi, c'est cette menace d'anathème exprimée par Luther qui est passée dans l'« article » proposé à l'examen des conciliaires : « ceux-là commettent un péché qui obligent le peuple à ne communier que sous une seule espèce ». Traduction à verser au dossier de la notion d'anathème.

107. CT VII, 163, 22 ; 169, 29 sq.

108. CT VII, 173, 29 sq.

Dix ans plus tard l'argumentation sera reprise :

« Le Christ n'a fait aucun précepte sans laisser à l'Eglise pouvoir d'interpréter selon les lieux et les temps... Décision de l'Eglise, décision du Christ, c'est la même chose ; ce que l'Eglise a pu régler concernant l'usage du calice, c'est comme si le Christ lui-même l'avait ordonné. Le Christ a donc pu instituer la réception sous les deux espèces, mais l'Eglise a pu, elle aussi, sous la conduite de l'Esprit Saint, limiter cet usage...¹⁰⁹ »

L'on en vient ainsi, une fois encore sur suggestion de Martin Perez de Ayala, à l'idée d'ajouter au décret que l'on prépare un canon supplémentaire dans lequel on frapperait d'anathème quiconque nierait le pouvoir d'intervention de l'Eglise dans l'ordonnance sacramentaire, les éléments substantiels étant saufs ; l'intérêt d'un tel canon, remarque l'évêque de Cadix, est qu'il vaudrait pour d'autres cas que celui de la communion sous les deux espèces¹¹⁰. L'intervention n'aboutit qu'à moitié ; on n'introduisit pas un nouveau canon, mais on ajouta un nouveau chapitre à la Doctrina : « Ecclesiae potestas circa dispensationem sacramenti Eucharistiae »¹¹¹. On voit bien l'équilibre du principe, *salva eorum substantia* ; mais n'est-il pas délicat de faire intervenir ce que l'on croit être la continuité historique (cf. notre canon 6) pour discerner ce qui est essentiel ?

Divers degrés de droit divin ?

Pour autant que l'on peut s'en rendre compte à travers des procès-verbaux très sommaires, la manière dont les théologiens ou les Pères, au cours des séances de travail, parlent de « droit divin » à propos de tel ou tel élément du sacrement de pénitence

109. 15 juin 1562, Simon de Florence, OESA, théologien du cardinal Seripando, 2^e légat (CT VIII, 560, 8-24). — Le servite Amans de Brescia reprend son intervention du 17 juin dans une longue note écrite où il développe la même thèse (CT VIII, 566-569).

110. CT VIII, 641, 19-31.

111. D-S, 1728. Bien que le « *salva eorum substantia* » ait été impliqué, sous une formulation équivalente, dans les suggestions faites dès 1551, l'expression fut omise dans le chap. II de la « doctrina » proposée à l'examen des Pères le 14 juillet 1562 (CT VIII, 686, 25-37). Quarante-quatre évêques donnèrent leur placet sans sourciller avant que l'évêque espagnol de Gerone, Arias Gallego, ne demandât l'insertion de cette précision (VIII, 689, 41), suggestion reprise ensuite par l'évêque de Nîmes (690, 17) et celui de Lugo (690, 36).

manifeste que les uns et les autres ne mettent pas exactement le même contenu sous l'expression. Une note rédigée en 1547 par des théologiens franciscains distingue plusieurs degrés de droit divin ; même si les Pères de 1551 n'en ont pas eu connaissance, elle permet néanmoins de situer avec une certaine vraisemblance la formulation retenue dans les canons ¹¹².

Au premier degré de droit divin appartient ce qui est contenu dans l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament. — Ce qui est déduit de l'Écriture par une voie de conséquence bonne et formelle, *bona et formali consequentia*, voilà le deuxième degré. — Au troisième degré correspond ce qui, sans être ni directement formulé dans l'Écriture ni lié de manière nécessaire à ses affirmations évidentes, est conservé dans l'Église comme un usage reçu des Apôtres ; on sait bien en effet que certaines décisions des Apôtres n'ont pas été transmises par des écrits, mais par la pratique. — On considère enfin comme de droit divin, c'est le quatrième degré, ce qui a été décidé dans les conciles généraux pour le bon gouvernement de l'Église.

Reprenons les distinctions de cette note sans nous préoccuper des applications qu'elle-même en fait aux éléments de la confession :

Dans la pensée des Pères, et donc dans l'intention du concile, le « droit divin » du canon 6, et aussi bien celui du canon 7, relève du deuxième degré : une déduction, par une conséquence bonne et formelle, de ce qui, en toute évidence, est de droit divin au premier degré, à savoir Jean 20, 23, « Quorum remisieritis peccata... », — soit que l'expression *consecutio necessaria* ¹¹³ soit employée dans le texte même des procès-verbaux, soit que l'inférence soit effectivement suggérée même si elle n'est pas mise en forme ¹¹⁴.

Il s'agit en fait d'une inférence en deux temps. Du pouvoir des clés affirmé dans Jean 20, 23, on infère que ce pouvoir

112. Cette note a été trouvée et éditée par G. ESCUDÉ CASALS, *La doctrina de la confesión integra desde el IV concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento*, Barcelone, 1967, pp. 23-24. Je n'ai pu consulter cet ouvrage, mais le texte en question est reproduit par M. Nicolau, *art. cit.* (cf. *supra*, note 3), pp. 437-439. Le mémoire franciscain porte d'ailleurs sur l'ensemble des problèmes concernant la pénitence, l'onction des malades, l'ordre et le mariage.

113. CT VII, 304, 28-29.

114. CT VII, 308, 9-14 ; 19-21 ; 316, 25-26.

s'exerce dans un jugement ; puisqu'il y a jugement, il n'est possible que moyennant une connaissance préalable du dossier acquise par la confession.

Mais peut-être les conciliaires de Trente auraient-ils refusé cette explication. La manière dont sont rapportés leurs propos sur l'implication de l'*actus judicialis* [canon 9] dans Jean 20, 23 conduirait plutôt à penser que pour eux il s'agit là de droit divin au premier degré : une affirmation évidente de l'Écriture.

Ce qui est dit du troisième degré dans la note franciscaine correspond à peu près aux déclarations du concile, un an plus tôt, dans le décret « de libris sacris et de traditionibus recipiendis »¹¹⁵. Mais en fait ce qui est mis en œuvre c'est une conception plus profonde de la tradition, qui joue aussi bien dans la considération des deux degrés précédents. C'est à travers une pratique séculaire que Jean 20, 23 est lu comme impliquant évidemment un pouvoir « judiciaire » ; et c'est à travers l'expérience d'une pratique discontinuée que les paroles de l'institution eucharistique n'apparaissent pas comme impliquant *evidenter* la participation sous les deux espèces.

Dans le canon 6, le mode secret de la confession, tout en étant présenté comme pleinement cohérent avec l'institution et le précepte du Christ, n'a pas été déclaré comme étant de droit divin. Pourquoi ? — en raison de divergences assez accusées entre les Pères. Ces divergences ne portent pas seulement sur le degré de *jus divinum* auquel se rattache la *confession secreta*, mais davantage, semble-t-il, sur le désir ou le refus d'intégrer également dans le *jus divinum* d'autres formes historiques de la confession, à savoir les formes publiques. Déclarer en effet que la confession privée était de droit divin, c'eût été, aux yeux de quelques-uns comme déclarer illicite la pénitence publique¹¹⁶, alors que, pour certains au moins, elle était, au même titre que l'autre, de droit divin, appartenant elle aussi à l'ordre sacramentel¹¹⁷.

115. D-S, 1501.

116. Ainsi l'archevêque de Grenade (CT VII, 297, 1-4), les évêques de Castellamare (301, 31-37), León (313, 5-12), Oviedo (313, 17-23), Guadix (316, 1-6), Salamine (317, 17-21).

117. L'évêque suffragant de Barcelone (CT VII, 308, 6-9), les évêques de Bossano (318, 27-28), Chioggia (308, 38-40), Salamine (317, 17-21).

B) L'absolution sacramentelle, « *actus judicialis* »

Pour autant que l'on peut saisir la manière de raisonner des Pères du Concile, le caractère judiciaire de l'absolution sacramentelle apparaît comme un véritable ressort de la réflexion, un pivot d'argumentation absolument indiscuté sur lequel on s'appuie comme d'instinct. Mais ce caractère judiciaire est aussi l'objet d'une affirmation formelle :

« Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais un simple ministère où l'on prononce et où l'on déclare que les péchés sont remis à celui qui les confesse, pourvu qu'il se croie lui-même absous, même si le prêtre ne l'absout pas sérieusement, mais par plaisanterie ; ou s'il dit que la confession du pénitent n'est pas requise pour que le prêtre puisse l'absoudre, qu'il soit anathème ¹¹⁸. »

Quelle est la portée de cette affirmation ?

Le ton est plus catégorique que dans le canon analogue préparé, mais non promulgué, en 1547, où il était dit : « si quis negaverit... absolutionem esse *tanquam iudicium*... », comme une sorte de jugement ¹¹⁹ ; il ne s'agissait que d'une comparaison. L'abandon du *tanquam* manifeste-t-il, de la part des conciliaires de 1551, une conviction plus assurée ? — Peut-être faut-il plutôt souligner la discrétion de la formulation par rapport à l'orchestration du thème chez certains animateurs du Concile.

Fonction judiciaire du sacerdoce, selon S. Pighi

Si l'évocation du caractère judiciaire de l'absolution est fréquente dans les interventions des théologiens ou des Pères au cours des débats, il est assez rare que les procès-verbaux en prennent note avec quelque détail, tant la chose semble aller de soi pour tous. Ce qui est rapporté des propos de Sébastien

118. Canon 9. « Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudiciale... » (D-S, 1709 ; DUMEIGE, 844).

119. Canon 7. « Si quis sacerdotalem absolutionem, qua sacramentum poenitentiae perficitur, negaverit esse tanquam iudicium, quod sacerdos vice Christi, cuius est minister, inter Deum et hominem exercent, atque ideo dixerit sacerdotem ipsum posse peccata, ut libet, remittere et retinere sine sufficienti eorum et circumstantiarum necessarianum cognitione, A.S. » (CT VI, 287, 28-32).

Pighi, deuxième président du concile, le 15 novembre 1551, n'en a que plus d'intérêt :

« ... La pénitence n'a été efficacement et formellement instituée qu'après la Passion — Jn 20, 23 *quorum remisistis* (...), de même que le baptême — Mt 28, 18. Dans cette institution du baptême les disciples ne reçurent qu'un simple ministère [*nudum ministerium*] lorsque le Christ dit *omnis potestas data est FILIO in coelo et in terra*. Mais dans la pénitence le Christ a donné aux disciples tout son pouvoir [*omnem potestatem*], et c'est pourquoi il peut dire : le Fils ne juge personne, mais afin que tous glorifient le Fils... [Jn 5, 22 *sq.*]. C'est cette glorification que lui donnent les hommes en effet quand ils s'agenouillent devant les prêtres auxquels il a donné le jugement. Dans l'ancienne Loi il n'en allait pas ainsi ; tout se portait sur Dieu, car Dieu n'avait pas encore remis le jugement à son Fils ni celui-ci aux prêtres, comme c'est le cas dans la Loi nouvelle. Aussi dans l'ancienne Loi la contrition seule suffisait, qui se réalise en face de Dieu ; aucune confession n'était requise, sinon à Dieu seul, puisqu'il n'y avait pas d'autre juge que lui. *Tibi soli peccavi et malum coram te feci*, pouvait dire David. Du moment que les prêtres ont été constitués juges par le Christ, la confession au prêtre est nécessaire, — et il est de droit divin qu'elle soit secrète. La confession publique n'est pas exclue ; bien plus celui qui se confesserait publiquement s'humilierait davantage et satisferait davantage au précepte ; mais seule la confession secrète est nécessaire... ¹²⁰ »

On aura noté la forte connexion entre jugement et pouvoir. Peut-être est-ce à l'intervention personnelle de S. Pighi, deuxième président du Concile, que l'on doit une forte insistance sur les mêmes thèmes dans l'avant-projet « de doctrina » communiqué aux Pères le 16 novembre ¹²¹.

120. CT VII, 322, 19-33.

121. Sans doute, c'est le Légat, ou premier président, qui propose le texte préparé « cura ipsius Legati a quibusdam doctis et piis viris », comme dit le procès-verbal (CT VII, 324, 16-17). Il est peu probable cependant que Marcello Crescenzi, qui n'était pas théologien, se soit mêlé de quelque manière de la rédaction des textes doctrinaux ; ce rôle, tout en lui étant officiellement attribué, pouvait être exercé par son second. Le texte visé ici est très probablement celui qu'a édité A. THEINER, *Acta genuina... concilii tridentini*, Zagreb, 1874, I, 582-590. Il sera fortement amendé et pratiquement réduit de moitié par une commission de neuf membres avant d'être présenté à la discussion de tous, sous sa forme quasi définitive, dans la soirée du 23 novembre.

Pouvoir, jugement, confession dans la « Doctrina »

Cet avant-projet, très long, ne semble pas être autre chose qu'un « document de travail » comme on dit aujourd'hui, attendant corrections et coupures. S'il s'agit plus ou moins d'un texte de premier-jet, il révèle chez son rédacteur un souci de souligner l'aspect judiciaire de la confession comme lieu propre d'exercice du pouvoir sacerdotal. Les premières lignes du chapitre sur le ministre du sacrement rappellent l'origine de ce pouvoir :

« Jésus Christ, notre Seigneur et Rédempteur, à qui le Père a remis tout jugement, avant sa Passion a promis à Pierre, dont il avait décidé de faire son vicaire sur la terre, d'être le ministre de son pouvoir. Mais après la Résurrection, avant de monter au ciel, ce n'est plus à Pierre seulement — bien que celui-ci seul en ait eu toute la plénitude — mais à tous les autres disciples [entendons, selon le contexte du document, les apôtres], établis sur terre dispensateurs de ses sacrements, qu'il a remis ce divin pouvoir de juger qu'il avait lui-même reçu du Père, *divinam illam suam judicandi potestatem quam a patre acceperat communicavit...*¹²² »

Le texte définitif laissera tomber ce préambule. Semblablement il abandonnera les mots de « tribunal », « amendes » (*mulctae*) insérés au début du chapitre sur la confession, mais pour garder néanmoins ceux de « présidents », « juges », « cause », « sentence », « peine »... Tout en simplifiant les formules, il maintiendra aussi l'insistance sur la nécessité d'un aveu détaillé pour l'exercice réel du pouvoir des clés¹²³.

L'incontestable volonté de sobriété rédactionnelle qui a présidé à la refonte de l'avant-projet pour aboutir au texte de la XIV^e session a-t-il été renforcé par un souci, plus immédiatement doctrinal, de discrétion dans l'affirmation de l'aspect judiciaire du sacrement ? Il n'y a pas d'indices pour l'affirmer, sinon la concision même du canon 9, là où le concile engage plus fermement sa pensée.

L'absolution sacramentelle, une décision créative

Peut-être pourrait-on, pour mieux saisir la mentalité des Pères du concile, étudier quelles représentations leur époque se donne

122. A. THEINER, *op. cit.*, 586 a.

123. Il y aurait intérêt à comparer sur ce point la rédaction de l'avant-projet (THEINER, 584 b) et celle de la doctrina de la Session XIV (D-S, 1679).

de la fonction judiciaire. Quelles réalités évoque, pour un homme du 16^e siècle, l'expression « *actus judicialis* » ? ¹²⁴ — Mais, dans sa rédaction même « *si quis dixerit, absolutionem... non esse... sed...* », le canon 9 n'invite-t-il pas à considérer ce qu'il nie tout autant que ce qu'il affirme ?

Ce qui est ici nié, rejeté, condamné par anathème, c'est la réduction de la confession sacramentelle à une simple opération psychologique de stimulation de la foi.

Comme tous les autres canons, ce canon 9 a été formulé à partir de l'examen critique de quelques propositions considérées comme particulièrement représentatives des positions des réformateurs ¹²⁵. Si on parcourt les textes (Luther, Melanchthon, Calvin) auxquels renvoient les théologiens qui ont établi le catalogue des « *articuli haereticorum* », on voit que, même si une fois ou l'autre la notion d'absolution-jugement y est explicitement récusée ¹²⁶ —, tout leur poids est de montrer que, dans l'acte de la confession, il ne se passe rien d'autre qu'une prise de conscience par le pénitent du pardon qui lui est promis en Jésus Christ, prise de conscience rendue possible par cette sorte de prédication de la foi que représente une absolution dont la valeur est purement déclarative. S'il y a pouvoir des clés, il appartient à la communauté chrétienne qui rend ainsi possible pour chacun sa rencontre dans la foi avec la miséricorde du Seigneur. C'est cette réduction que condamne le canon 9 ¹²⁷.

Z. Alszeghy semble bien exprimer exactement la portée du canon 9 lorsqu'il écrit : « L'acte judiciaire est contre-distingué

124. Une recherche de ce genre a été faite par F. GIL DE LA HERAS, « *Caracter judicial de la absolución sacramental, según el concilio de Trento* », *Burgense. Collectanea scientifica* (Burgos), 1962, n. 3, pp. 117-175. Selon Z. Alszeghy (*op. cit.*, p. 137), le résultat de cette enquête serait assez peu éclairant.

125. Il s'agit, dans la série des « *articuli haereticorum* » présentés le 15 octobre 1551, de l'article 7 (CT VII, 236). Comparer avec l'article 7 de la série présentée le 29 mars 1547 (CT VI, 13).

126. Dans les « *articuli* » présentés le 29 mars 1547, l'art. 7 est accompagné d'une citation de l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, de Melanchton, où se lit cette assertion « *absolutio est exquisitio alieni beneficii, non iudicium* » (CT VII, 13, 28). En d'autres éditions de l'Apologie, on lit « *ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est iudicium seu lex* », *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* 3, Göttingen, 1956, p. 273.

127. Le projet similaire de canon, admis le 12 juillet 1547 mais non promulgué, allait dans le même sens, mais moins vigoureusement : voir texte *supra*, note 119.

de l'acte de prêcher, d'exciter la foi, — en tant qu'il produit quelque chose, c'est-à-dire qu'il est en soi efficace¹²⁸. La description de l'acte judiciaire comme une décision « créative » (et non seulement comme un appel à la foi, « générale » ou « spéciale ») est l'unique élément défini en ce qui concerne le caractère judiciaire de l'absolution sacramentelle »¹²⁹.

Au-delà de la formule « acte judiciaire », ce qui est en question, c'est la consistance du pouvoir des clés, la manière dont le Christ agit dans le régime de la Loi nouvelle. Nous voici ramenés, une fois de plus, à ce qui est le cœur de la foi tridentine : la médiation réelle de l'Eglise, par l'exercice irremplaçable du sacerdoce ministériel, dans l'économie du salut. Dans la conjoncture du 16^e siècle, il est apparu aux Pères de Trente que cette donnée fondamentale de la foi catholique se trouvait gravement compromise si l'aveu intégral et circonstancié des péchés en confession cessait d'être considéré comme essentiel au sacrement de pénitence.

André DUVAL, o.p.

128. D'où la double insistance sur le comportement du prêtre qui absout : qu'il soit lui-même en état de péché mortel, son pouvoir reste le même (canon 10); par contre qu'il tienne sérieusement ou non (*non serio sed joco*) son rôle de juge, ce n'est pas indifférent (canon 9).

129. *Op. cit.*, p. 138.