

La Maison-Dieu, 119, 1974, 131-139.

A.-M. ROGUET, o.p.

ÉTUDES SUR LA PÉNITENCE

1. LIPINSKI, E. *La liturgie pénitentielle dans la Bible*. Paris: Cerf (coll. « Lectio divina », 52), 1969, 118 p.
2. KARPP, H. *La pénitence*. Textes et commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Eglise ancienne. Version française par A. Schneider, W. Rordorf et P. Barthel. Neufchâtel/Paris: Delachaux et Niestlé (coll. « Traditio christiana », 1), 1970. 356 p.
3. AMBROISE DE MILAN. *La pénitence*. Intr. et trad. par R. Gryson. Paris: Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 179), 1971. 280 p.
4. VOGEL, C. *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*. Paris: Cerf (coll. « Chrétiens de tous les temps », 15), 1966, 214 p.
5. VOGEL, C. *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*. Paris: Cerf (coll. « Chrétiens de tous les temps », 30), 1969. 246 p.
6. POSCHMANN, B. *Pénitence et conction des malades*. Trad. de l'allemand [Busse und letzte Oelung. Freiburg, 1951]. Paris: Cerf (coll. « Histoire des dogmes, IV : Sacrements », 3), 1967. 232 p.
7. THOMAS D'AQUIN, S. *Somme théologique. La pénitence*, t. III, trad. franç. de H.-D. Gardeil, renseignements techniques de D. O'Callaghan. Paris-Tournai-Rome: Desclée/Paris: Cerf, 1971. 160 p.

8. BRAECKMANS, L. *Confession et communion au Moyen Age et au concile de Trente*. Gembloux: Duculot (coll. « Recherches et synthèses, Section morale », VI), 1971. 236 p.
9. PLANTE, G. *Le rigorisme au XVIII^e siècle, Mgr de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence*. Gembloux: Duculot (coll. « Recherches et synthèses, Section morale », VIII), 1971. 190 p.
10. HAERING, B. *Paix sur vous. Nouvelles perspectives sur le sacrement de pénitence*. Paris: Apostolat des Editions, 1971. 316 p.

1. On serait évidemment déçu si l'on espérait trouver dans la Bible des éléments préfabriqués et immédiatement utilisables pour les célébrations pénitentielles d'aujourd'hui. La liturgie pénitentielle dans la Bible est plus souvent suscitée par un événement redoutable, une calamité, que par un besoin habituel de purification. Elle s'apparenterait assez aux supplications des Quatre-Temps, par exemple, dont le Concile a supprimé la célébration uniforme, mais en demandant aux Conférences épiscopales de la fixer à certains jours. (J'ignore si cela a été fait quelque part dans le monde.) Mais Lipinski montre, sans forcer la note, que bien des éléments peuvent nous inspirer, car ils préfigurent notre sacrement : importance donnée à la conversion du cœur et à ce que nous appelons le ferme propos. Il n'est pas jusqu'à l'oracle et à la bénédiction sacerdotales qui ne préfigurent notre absolution.

2. Voici un recueil précieux de tous les textes originaux, avec traduction, concernant la pénitence dans l'Eglise ancienne jusqu'à saint Cyprien, en commençant au Nouveau Testament. L'avant-propos de cet ouvrage initialement publié en allemand signale à bon droit que la « pénitence » prêchée par Jean Baptiste et Jésus, et qui constitue la première communauté « ne peut être comprise comme la fondation, l'inauguration du sacrement de pénitence, acte ecclésiastique... Le mot... a un autre sens dans l'appel eschatologique de Jésus à la conversion... que dans l'usage ecclésiastique ultérieur » (p. IX). Il faudrait s'en souvenir dans le choix des lectures pour une célébration pénitentielle, ou du moins dans leur commentaire. Cette conversion fonde pourtant le sacrement de pénitence, de façon au moins médiate, en ce que le sacrement s'enracine dans la vertu de pénitence et en ce qu'il est, croyons-nous, une reprise du baptême, lequel suppose la *métanoia* évangélique, conversion radicale et définitive.

Il n'y a pas *tous* les textes. Pour ne pas dépasser le nombre de pages fixé, le volume n'inclut pas le témoignage de la *Didascalie des Apôtres* particulièrement intéressant du fait que celle-ci peut être répétée, comme son équivalent juif : les analogies juives de la Didascalie, que Karl Rahner a soulignées, font-elles entrevoir quelque chose des origines de la pénitence chrétienne ? Le recueil de Karpp eût été encore plus utile s'il avait offert, comme celui de A. Hänggi pour la Prière eucharistique, des textes juifs à titre de comparaison.

En s'arrêtant au 3^e siècle, ce recueil très soigné (mais dont l'introduction est parfois un peu indigeste, peut-être par la faute des traducteurs) laisse le sacrement de la pénitence « unique et publique » (p. XIII) dans une impasse d'où il ne sortira pas de sitôt.

3. Cyprien s'était heurté au rigorisme de Novatien qui refusait d'admettre les *lapsi* à la pénitence. Plus de cent ans après, Ambroise polémique contre les sectateurs de Novatien. A la différence de leur éponyme, ils admettent les pécheurs graves à la pénitence, c'est-à-dire qu'ils acceptent de les « lier » mais ils refusent de les « délier » en réservant le pardon à Dieu. Ceci prouve qu'ils se reconnaissent hérétiques, qu'ils n'ont pas parmi eux de vrais prêtres et que le Saint-Esprit n'habite pas leur Eglise (p. 29). Ambroise va donc insister sur le pouvoir des clés, donné par le Christ à l'Eglise, en notant que les prêtres ne délient pas seulement de la pénitence qu'ils ont imposée, mais du péché lui-même. Toutefois s'ils demandent le pardon à Dieu, c'est Dieu qui pardonne (pp. 44-45).

Le principal intérêt du *De Paenitentia*, bien mis en lumière dans l'introduction, est là. Il est encore dans la magnifique synthèse que fait Ambroise de tous les textes scripturaires qui montrent combien Dieu aime à pardonner. Certains de ces textes nous paraissent cependant interprétés de façon allégorique, comme ceux qui appliquent à la pénitence la résurrection de Lazare : c'est Jésus qui ressuscite ; les hommes se contentent de délier les bandelettes qui paralysaient le mort. Mais ce qui reste étonnant, c'est que ce beau florilège ne cite jamais ni Luc 18, 3 ni Matthieu 18, 15 sur le renouvellement sans limites du pardon. Ambroise, lui aussi, reste prisonnier d'une discipline qui restreint la pénitence au point de la rendre unique, par une fausse assimilation avec le baptême (p. 48).

L'excellente introduction de R. Gryson s'achève en notant qu'à la même époque Chrysostome « paraît avoir admis la réitération de la pénitence canonique » (p. 49) et que le rigorisme pratique maintenu en Occident, et jusqu'au 6^e siècle en Gaule, ferait que « la pénitence sacramentelle tombe pratiquement en désuétude, sauf sous la forme de la réconciliation *in extremis*. Dès lors la porte était grande ouverte

à l'invasion de la pénitence tarifée venue d'Irlande », système qui « contribua à augmenter l'importance de l'aveu exact et précis des fautes » (p. 50).

4. Cette évolution ou, pour mieux dire, cette véritable révolution est parfaitement exposée dans les deux petits volumes de C. Vogel. Ils permettent le contact direct avec les textes (en français), des textes dont les genres littéraires variés permettent de saisir l'institution pénitentielle à ses différents stades et sous différents angles : traités subapostoliques et patristiques, décisions conciliaires et pontificales, extraits de manuels pour confesseurs, etc. En outre, dans chaque volume, une introduction substantielle d'une parfaite clarté pédagogique fournit une table d'orientation.

Dans la première, l'auteur met en garde à juste titre contre des confusions de vocabulaire ou des anachronismes qui faussent fréquemment notre jugement sur l'histoire de la pénitence. Ainsi l'expression de « pénitence publique » ne suppose pas la coexistence avec une pénitence privée (p. 10) et elle ne comporte pas de confession publique (p. 35). Le principe « à péché mortel occulte, pénitence privée, à péché grave public, pénitence publique, n'a aucun sens pour les six premiers siècles » (p. 34). Il n'y a jamais eu alors de pénitence sacramentelle privée (p. 26). Il est arrivé trop souvent que des théologiens fassent en cette matière du concordisme pour trouver la pénitence de l'Eglise actuelle toute préformée dans l'Eglise antique.

La rigueur primitive n'a fait que s'accroître au point que la pénitence a fini par n'être plus donnée que sur le lit de mort, et encore aux chrétiens âgés. Les interdits, qui rendaient toute vie normale impossible à celui qui était entré dans l'ordre des pénitents, continuaient en effet à peser sur lui, même après qu'il avait obtenu la réconciliation.

On rencontre ici une question délicate : tous ces chrétiens qui ne pouvaient « entrer en pénitence » et qui avaient commis des fautes graves, devaient-ils désertier entièrement l'Eucharistie ? Il semble qu'on leur conseillait de s'en abstenir temporairement, tout en exigeant le minimum, par exemple, de trois communions annuelles (pp. 48-49).

5. Le volume consacré au Moyen Age nous fait assister à l'invasion irrésistible d'un mode tout nouveau de pénitence, institué par les moines celtes. L'A. montre avec précision en quoi cette « pénitence tarifée » s'oppose à la discipline antique et ressemble à notre pratique

actuelle : elle est indéfiniment réitérable, célébrée avec discrétion et ne comporte aucun interdit dans la suite de l'existence. Mais elle reste profondément différente de notre pratique ; là encore évitons le concordisme. L'absolution ne se donne qu'après l'expiation, si bien que le pénitent doit se présenter deux fois au confesseur. L'aveu, rendu possible par le tête-à-tête, est devenu nécessaire pour permettre au confesseur de fixer, d'après son pénitentiel, la taxation adéquate. Mais l'essentiel demeure encore l'expiation, souvent fort rude. On n'arrive à la discipline actuelle que vers le 12^e siècle, lorsque l'aveu lui-même, suivi immédiatement de l'absolution, sera considéré comme constituant par lui-même un début d'expiation. Alors la rupture avec la discipline ancienne sera totale ; « confession » deviendra le nom usuel du sacrement, et la « satisfaction » apparaîtra comme une sorte d'appendice.

L'expiation tarifée par les pénitentiels étant sévère, on lui trouve des commutations, souvent pécuniaires. Il semble, selon C.V., que leur combinaison avec la restauration d'une certaine pénitence publique soit cause de l'importance prise au Moyen Age par les pèlerinages, et ait influencé les croisades.

Quelques pages sont consacrées à la confession faite aux laïcs, en parallèle avec la communion, souvent mentionnée dans les chansons de geste, sous les espèces d'un brin d'herbe. On a parfois voulu expliquer la première par la croyance à la puissance d'intercession de l'Eglise et au sacerdoce des laïcs. Mais le soldat mourant se confessait parfois à son épée ou à son cheval. Et que pouvait signifier la communion à un brin d'herbe ? Il me semble que ces pratiques étranges s'expliqueraient plutôt par un certain sens du sacrement *in voto*.

On voudrait que tous ceux qui ont à étudier les modifications actuelles de la pénitence aient lu attentivement ces deux volumes pour mesurer l'extraordinaire capacité d'évolution de ce sacrement et la grande marge laissée à l'Eglise pour en fixer les modalités.

6. Cette évolution, mais cette fois jusqu'au concile de Trente, est retracée par B. Poschmann dans un ouvrage qui, s'il a le genre littéraire du manuel, se fonde sur les études approfondies du même auteur. On sait que l'œuvre de Poschmann (1878-1955) a dominé l'histoire de la pénitence chrétienne depuis près d'un demi-siècle. Il l'a résumée lui-même en 1951 dans une présentation d'ensemble dont la traduction française met à jour la bibliographie jusqu'en 1966. Dans une collection d'histoire des dogmes, il s'attache à l'étude des institutions mais aussi à celle des doctrines, avec une aisance qui rend sa lecture agréable.

On nous permettra cependant de relever un point important où l'auteur ne nous paraît pas avoir saisi la véritable pensée de saint Thomas. Il reconnaît bien que celui-ci a su, mieux que tout autre théologien, articuler fortement entre eux les différents actes de la pénitence. Mais il lui reproche d'avoir rendu l'absolution habituellement inutile, la contrition ayant déjà opéré la rémission des péchés. L'absolution ne serait donc vraiment efficace que dans un cas, assez accidentel et exceptionnel : celui du pénitent qui croit, de bonne foi mais à tort, se confesser avec une contrition suffisante. P. ne peut pas croire à l'efficacité de l'absolution par le « vœu » de celle-ci, inclus dans toute contrition véritable et efficace. Il lui paraît impossible qu'un sacrement agisse avant d'être administré. Cependant cette théologie du sacrement *in voto* n'est pas un expédient inventé par saint Thomas pour se tirer d'affaire dans la théologie de la pénitence. Elle est essentielle à sa théologie du baptême (justification anticipée du catéchumène vraiment converti) et de l'Eucharistie, par exemple pour le petit baptisé. Refuser cette doctrine vient de ce qu'on réduit le « sacrement » au rite célébré de façon ponctuelle, alors que le sacrement existe, même abstraction faite d'une célébration particulière, du fait de l'institution sacramentelle, de l'existence d'un organisme sacramentel qui se fondent sur l'existence et l'activité du Verbe Incarné auquel nous adhérons par la foi et par les sacrements de la foi.

7. La Somme Théologique, dite de la Revue des jeunes, vient d'achever par un troisième volume le traité de la pénitence. Volume unique dans cette collection : il ne comporte que le texte et sa traduction, ni avant-propos, ni notes. Sans doute les institutions étudiées là par saint Thomas sont-elles à peu près périmées et sans grand intérêt pour nous. On aurait cependant aimé pouvoir les situer un peu et savoir à quelle réalité institutionnelle correspondait, par exemple, cette « pénitence solennelle » de la question 28. Les questions 25-27 concernant les indulgences, nous pouvons lire, sous la rubrique « renseignements techniques » un intéressant exposé de Denis O'Callaghan sur ce sujet, qui tient compte en particulier de la doctrine explicitée dans la Constitution apostolique de Paul VI, *Indulgentiarum doctrina* (1967).

Les éditeurs n'auraient-ils pu adapter la bibliographie, selon laquelle les livres bien connus ici d'Anciaux et de Poschmann semblent n'exister qu'en anglais ?

8. L'objet de la thèse doctorale que le P. Braeckmans a naguère présentée à l'Université grégorienne est beaucoup plus limité que ne

le laisserait croire son titre. Il s'agit d'étudier l'origine et la valeur de l'obligation communément reçue dans l'Eglise, et sanctionnée par le concile de Trente, de ne pas communier avant de s'être confessé si l'on a conscience d'avoir commis un péché mortel.

Nous ne pouvons passer en revue toutes les études que l'auteur consacre à ce qu'ont dit ou statué sur ce thème les commentateurs de 1 Co 11, 27-28, l'auteur des *Sentences* et ses commentateurs, les conciles, les sources canoniques, les Réformateurs, les théologiens du concile de Trente et enfin le concile lui-même. L'auteur conclut que, pour celui-ci, l'obligation n'est pas d'origine divine mais seulement d'origine ecclésiastique. Ce qui ne signifie pas qu'elle ait une valeur purement disciplinaire. « La prescription appartient à la catégorie des normes disciplinaires sauvegardant une vérité générale d'ordre doctrinal... telles que celles de la communion pascale, de la confession annuelle ou du jeûne eucharistique par lesquelles l'Eglise dirige la pratique sacramentelle des fidèles en rapport avec une vérité révélée » (p. 195).

Cette conclusion nuancée semble juste. On nous permettra cependant de formuler une réserve sur l'orientation générale de ce livre si documenté et si loyal. C'est qu'il est trop soucieux de juridisme ; il recherche quelle est la gravité de l'obligation, à quel auteur (Dieu ou l'Eglise) elle remonte, etc. L'étude du fondement proprement théologique de l'obligation est à peine esquissée. Ainsi (p. 15) la citation du commentaire de saint Thomas sur 1 Co 11 [ch. XI, lect. 7, éd. Marietti, 346 a] s'arrête juste au moment où saint Thomas va expliquer le motif de théologie sacramentelle qui éclaire sa position. On cite (p. 47) un extrait du commentaire sur les *Sentences*, à la distinction 17, sur la confession, qui est assez creux. Mais on aurait pu citer la distinction 9 [éd. Moos, nn. 90-92] où il est montré qu'on ne peut communier en état de péché mortel parce que c'est contraire au *sacramentum tantum* : seul un vivant peut assimiler une nourriture ; à la *res et sacramentum* : cette communion d'un pécheur attente à la sainteté du Christ ; enfin à la *res tantum*, qui est l'unité du Corps mystique, dont le pécheur, par hypothèse, s'est exclu.

L'auteur (p. 48, n. 44) s'excuse de ne pas citer la *Somme théologique*, parce qu'elle ne parlerait pas de la pénitence. Mais cette question est abordée dans le traité de l'Eucharistie, à la question 79, article 3, qui se demande (comme au commentaire sur les *Sentences*) si « l'effet de ce sacrement est la rémission du péché mortel », et où saint Thomas répond, comme dans les deux ouvrages cités plus haut, sur un plan d'*ontologie sacramentelle* et non de discipline ecclésiastique (il faut voir encore la question 80, surtout aux articles 3 à 6).

Ce problème de la confession avant la communion est particulièrement actuel aujourd'hui. Si, à notre époque permissive, on ne veut

lui donner que des règles relevant du droit, des obligations, de la discipline, on ira tout droit au laxisme. Sans doute faut-il reconnaître que la position théorique de saint Thomas ne se vérifie guère dans les cas concrets. Le pécheur qui, aujourd'hui, veut communier sans avoir à se confesser, n'est pas un ennemi du Christ, ni quelqu'un qui s'est mis volontairement hors de la communion ecclésiastique ! Il peut cependant être un pécheur d'habitude dont la réception relativement fréquente de l'Eucharistie risque de fausser gravement la conscience. De telles déviations ne seront redressées ni par des exhortations rigoristes, ni par une minimisation des lois de l'Eglise. Il y faut une catéchèse et une pratique pastorales, et de la pénitence et de l'eucharistie, éclairées par la théologie. Une théologie qui s'appuie non pas sur les décisions ou les tolérances de l'Eglise, mais sur la nature profonde des choses. Rien n'est plus fort que la remarque de saint Thomas à ce sujet : ce qui est grave, c'est que le pécheur qui communie viole ce sacrement en manquant à sa *vérité*.

9. Mgr de Saint-Vallier, deuxième évêque de Québec, eut une vie agitée (exilé treize ans loin de son diocèse, prisonnier cinq ans des Anglais), fut un pasteur zélé et autoritaire. Ses prescriptions concernant le sacrement de pénitence invitaient fréquemment au délai prolongé, sinon au refus de l'absolution. On nous montre bien qu'il n'était nullement janséniste, mais qu'il participait au rigorisme de toute la pastorale contemporaine.

En refermant ce livre pittoresque et bien documenté, on se pose une question sans doute insoluble. Ce rigorisme était imposé, semble-t-il, par la dissolution des mœurs et la tiédeur religieuse. Comment se fait-il alors qu'il ait été efficace et n'ait pas abouti à la disparition de toute pratique chrétienne ? Cela tenait-il au prestige du clergé ? A une foi indéracinable chez des paroissiens qui semblent par ailleurs au-dessous du médiocre ? A un sens de l'obéissance qui nous est devenu tout à fait étranger ?

10. Ayant apprécié le beau livre du P. Häring, *La loi du Christ*, j'espérais trouver ici une étude magistrale, pour notre temps, du sacrement de pénitence. J'avoue avoir été déçu par un mode d'exposition qui m'a paru capricieux. Certaines formules sont même critiquables. Mais peut-être est-ce la faute de la traduction ? Est-il exact, par exemple, que la « signification immédiate et la principale grâce du sacrement de pénitence est de restaurer notre unité avec le peuple de Dieu et par là de nous unir de nouveau à notre créateur » ? (p. 28).

Certes, on peut dire que la réconciliation avec Dieu passe — puis-

qu'elle est ici sacramentelle — par la réconciliation avec l'Eglise. Sur ce point, j'adopterais la critique adressée par Poschmann à saint Thomas. Je croirais volontiers que la réconciliation avec l'Eglise est la *res et sacramentum* de la pénitence (car, dans tous les sacrements, cet élément intermédiaire présente, de façon très analogique d'ailleurs, les mêmes caractéristiques de stabilité et de portée communautaire.) Mais cela dit, il reste que la *res tantum* de la pénitence, la fin du sacrement et par conséquent sa « grâce principale », est la réconciliation avec Dieu. Si nos célébrations pénitentielles ont le mérite de mettre en valeur l'aspect communautaire du péché et de la pénitence, elles ne doivent pas rejeter au second plan leur valeur théologique.

L'auteur préconise (p. 32) une célébration commune de la pénitence avec absolution générale, mais en y mettant une « condition » : les fidèles « pourraient aller communier, mais ils devraient par la suite — pour autant que cela leur serait possible — confesser leurs péchés mortels, avec comme limite le temps pascal. » Outre que cette « limite » semble difficile à réaliser, car le manque de confesseur se fait particulièrement sentir au temps pascal, je suis troublé de voir recommander l'absolution conditionnelle (p. 68). La question posée par le P. Häring a depuis fait l'objet des *Normes pastorales sur l'absolution sacramentelle collective* de la Congrégation pour la doctrine de la foi (1972). Selon la doctrine qui y est contenue, les conditions pour recevoir avec fruit une telle absolution est que, au moment où les fidèles la reçoivent, ils aient l'intention de confesser « debito tempore » les fautes graves qu'ils auraient commises.

Je suis confus d'avoir fait ces réserves, qui me paraissent importantes. Au reste, l'ensemble du livre pourra utilement remédier au juridisme qui menace bien des confesseurs, en les ouvrant à une vision dynamique de la grâce qui doit permettre de faire confiance à la bonne volonté des pénitents, en dépit de leur faiblesse présente.

A.-M. ROGUET, o.p.