

La Maison-Dieu, 134, 1978, 74-84.
Joseph LÉCUYER

LA CONFESSION SACRAMENTELLE AU CONCILE DE TRENTE

IL convient de donner l'importance qu'il mérite à l'essai publié par Angelo Amato sur les déclarations du Concile de Trente concernant la nécessité de la confession sacramentelle, particulièrement sur les Canons 6-9 de la session XIV^e en date du 25 novembre 1551¹. L'ouvrage est paru il y a déjà quelques années, mais son intérêt demeure, car le sujet traité rejoint l'une des préoccupations les plus actuelles de la pastorale.

Le sujet n'est pas nouveau, mais, à notre connaissance, il n'avait jamais été abordé avec un tel soin, en particulier en ce qui concerne l'étude des sources, encore en partie inédites, et aussi la méthode suivie par l'auteur et dont il fait, d'ailleurs, un exposé préalable dans une première partie intitulée : Prolégomènes à une herméneutique des propositions dogmatiques (pp. 21-58). On ne s'arrêtera pas ici à ces considérations, qui dépassent de beaucoup l'objet précis de la recherche qui suit, mais qui montrent du moins le sérieux de la réflexion de l'auteur sur son métier de théologien.

1. Angelo AMATO, SDB, *I Pronunciamenti Tridentini sulla necessità della Confessione sacramentale nei Canonici 6-9 della Sessione XIV (25 novembre 1551)* Saggio di Ermeneutica Conciliare, Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1974, 398 p.

Le contexte des controverses

On trouvera nombre de précisions intéressantes dans la seconde partie qui trace l'histoire de la rédaction du Décret sur le Sacrement de la Pénitence depuis les premiers travaux à Bologne en 1547, jusqu'à la formulation définitive à Trente en 1551. Tout n'est pas nouveau dans cet exposé, et l'essentiel se trouve chez les historiens du Concile, spécialement chez H. Jedin. Mais A. Amato a une information de première main qu'on trouverait difficilement rassemblée ailleurs. Il ne se contente pas, d'ailleurs, de retracer l'histoire intérieure des discussions conciliaires sur la Pénitence, mais il la situe dans le contexte des controverses théologiques suscitées depuis le début du 16^e siècle par les positions protestantes (pp. 72-87) ; les théologiens et les Pères de Trente avaient déjà à leur disposition des travaux antérieurs de grande valeur, et spécialement les prises de position des Universités de Cologne et de Louvain, dès 1519, puis de l'Université de Paris, en 1521, 1535 et 1542, sans parler de la Bulle *Exsurge Domine* du 15 juin 1520. En montrant que le Concile s'appuie sur tous ces travaux antérieurs, A. Amato peut rejeter l'accusation, souvent formulée, de hâte ou de précipitation, dans le déroulement de la session XIV, pour ce qui concerne les *Canons* sur le sacrement de Pénitence ; il n'en est pas tout à fait de même, semble-t-il, pour ce qui concerne le texte du chapitre doctrinal, qui ne fut discuté pour la première fois en Congrégation Générale que le 23 novembre 1551, deux jours avant la promulgation du Décret. On a donc l'impression très nette que les Pères eux-mêmes n'avaient pas l'intention de donner au texte du chapitre doctrinal la même importance dogmatique qu'aux *Canons* ; comme l'écrivait H. Jedin en 1970, à propos de ces derniers : « Ceux-là, et ceux-là seuls, contiennent les décisions du concile en matière de foi au sens strict. Le chapitre doctrinal poursuit un but pastoral². »

Les positions du Concile de Trente

Dans l'étude des 4 *Canons* qui concernent la nécessité de la confession sacramentelle (can. 6-9), A. Amato s'arrête aux points suivants : a) exposé de la pensée de Luther (et des autres théo-

2. H. JEDIN, « La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente », dans *La Maison-Dieu*, 104 (1970), p. 112.

logiens protestants) ; b) les prises de position des théologiens catholiques du début du 16^e siècle et spécialement des controversistes ; c) les déclarations des *théologiens* et des *Pères* du Concile ; d) étude du texte définitif. Nous ne donnerons ici que quelques-unes de ces conclusions.

1) sur l'institution divine de la confession

Le canon 6 affirme que la confession sacramentelle est *de droit divin*. S'appuyant surtout sur Jo 20, 23, les Pères du Concile déclarent que la confession est instituée par le Christ et donc nécessaire. Toutefois, il ressort clairement des débats conciliaires que cette nécessité porte seulement sur la confession *en général*, et non sur les modalités concrètes de sa réalisation, en particulier sur la confession privée et secrète ; celle-ci, disent les Pères du Concile, est un usage très ancien, qui a été pratiqué par l'Eglise dès les origines et sans interruption (« *ab initio semper* »). Pour étayer cette affirmation théologiens et Pères du Concile ont apporté des témoignages patristiques dont la valeur est contestable ; on peut regretter que A. Amato n'ait pas davantage explicité ces témoignages et discuté leur valeur. En fait les Pères ont voulu avant tout rejeter l'affirmation luthérienne selon laquelle la confession secrète et privée serait une innovation du 4^e Concile du Latran de 1215 (can. 21 ; DS. 812), ce qui est manifestement inexact, car cette coutume remonte certainement à plusieurs siècles auparavant.

Il faut donc dans ce premier canon distinguer soigneusement deux parties bien distinctes : la première, fondée sur l'Écriture, affirme comme une vérité de foi que la confession des péchés (de quelque manière qu'elle se fasse, publique ou privée, générique ou détaillée...) est instituée par le Christ et nécessaire au salut *de droit divin*. Encore le Concile n'a-t-il pas eu l'intention d'exclure d'autres moyens d'obtenir le pardon, comme le martyre, ou même la contrition dite parfaite (*caritatem perfectam*), mais dans ce cas il faut supposer un certain vœu ou désir (au moins implicite) de la confession.

La deuxième partie du Canon 6 affirme, comme une vérité certaine, que la confession privée et secrète, pratiquée dans l'Eglise depuis une très haute antiquité, n'est pas contraire à l'intention du Christ lorsqu'il a institué et prescrit la confession. C'est dire, en d'autres termes, que ce mode de confession est une des façons

légitimes de réaliser l'intention du Christ : la pratique pluriséculaire de l'Eglise est la garantie de cette légitimité.

Il faut donc se garder de donner une interprétation absolument univoque à l'*anathema sit*, qui termine ce canon, et considérer comme « hérétique » au sens de Vatican I et du Code de Droit Canon (can. 1325, § 2), tout ce qui y est condamné. Selon le langage du Concile de Trente, est « hérésie », et donc digne d'anathème, non seulement ce qui est contre la foi, mais aussi ce qui est contre la pratique de l'Eglise et contre l'obéissance due à l'autorité légitime ; des études nombreuses, spécialement celles de P. Fransen, ont démontré ce point avec précision. En ce qui concerne notre canon, on peut donc dire : a) nier le droit divin de la *confession sacramentelle en général*, est hérétique au sens strict ; b) nier l'antiquité historique de la pénitence privée, est simplement erroné ; c) nier la légitimité de cette façon particulière de réaliser le précepte du Christ, est contre la pratique de l'Eglise et contre son autorité.

2) sur l'intégrité de la confession

Le canon 7 de Trente (D.S. 1707) ne présente pas moins de difficultés. Il s'agit de l'intégrité de la confession sacramentelle, qui doit révéler tous les péchés mortels dont on se souvient.

Selon Luther, l'homme est si profondément corrompu dans son libre arbitre par le péché originel, que toutes ses œuvres sont des péchés (graves). En fait le péché est la situation humaine de base, la condition fondamentale de l'homme, dont les péchés particuliers ne sont que des fruits, et que le baptême lui-même ne supprime pas. Ce qui importe c'est donc de reconnaître et de confesser avec douleur *son* péché, plutôt que ses péchés : une confession détaillée et intégrale est d'ailleurs impossible et favorise un climat d'angoisse insupportable. L'intégrité de la confession n'a donc jamais été de droit divin et ne saurait être imposée ; tout au plus peut-on conseiller la confession de certains péchés dont le souvenir pèse particulièrement sur la conscience, comme moyen de formation et de consolation.

Dès avant le Concile de Trente, les théologiens catholiques avaient maintenu, contre Luther, l'existence de péchés « ponctuels » graves contre la loi de Dieu, et la nécessité de les confesser tous, cette nécessité découlant surtout pour eux de la nature « judi-

ciaire » du sacrement de Pénitence, telle qu'on la découvrait dans Jo 20, 2-3. Pendant le déroulement du Concile, théologiens et évêques insisteront sur ce caractère « judiciaire » du « tribunal » de la Pénitence, et donc sur la nécessité d'une information donnée au confesseur-juge, tant pour qu'il puisse pardonner que pour qu'il puisse donner la pénitence convenable. On mentionne aussi le caractère « médicinal » du sacrement, mais c'est encore pour conclure à la nécessité de découvrir ses plaies au confesseur-médecin.

Cependant les Pères du Concile n'ignoraient pas — et l'un d'eux, l'évêque de Chioggia, le rappela publiquement — qu'il y a des cas où l'Eglise admet des exceptions à la confession *détaillée* (scandale, danger de tort grave ou d'infamie pour soi ou pour autrui, empêchements physiques); ce point ressort de l'examen des livres liturgiques du temps (qui concordent d'ailleurs avec les livres liturgiques antérieurs) et aussi de l'enseignement des canonistes et moralistes médiévaux. Or cela semble contre la lettre du canon que nous étudions; Melchior Cano l'avait bien vu, et, au cours même du Concile, un mois avant la conclusion de la Session XIV^e, il avait pris une position assez étonnante: dans ces cas exceptionnels (en particulier le cas du malade qui n'a plus l'usage de la parole), il ne s'agit pas du sacrement de Pénitence, puisque dans ces conditions le caractère *judiciaire* de l'absolution n'est pas sauvegardé; il s'agit donc d'un autre genre de réconciliation. Ainsi, plutôt que de remettre en question ou de relativiser l'aspect judiciaire du sacrement, Cano préfère admettre un autre rite de pardon pour les péchés, ce qui va certainement contre la présentation des livres liturgiques. Mais on reviendra plus loin sur ce point à propos du can. 9.

Reste une difficulté: indépendamment même du caractère judiciaire du sacrement, le texte même du Concile affirme que la confession complète et détaillée des péchés est nécessaire *de droit divin* (*necessarium... jure divino*). Comment concilier cela avec les exceptions dont nous parlions, car l'Eglise elle-même ne pourrait pas adopter des coutumes qui seraient contre la volonté de Dieu clairement manifestée?

Ici encore l'histoire du Concile de Trente permet d'entrevoir une solution. Dans le langage des théologiens conciliaires, on distingue plusieurs sens de l'expression « jus divinum », et certains d'entre eux, spécialement les Conventuels, en distinguent quatre degrés: est de « droit divin » au sens strict, ce qui se trouve dans les

Écritures ; un deuxième degré est constitué par les conclusions qu'on peut déduire formellement de l'Écriture ; les usages ecclésiastiques remontant aux apôtres constituent un troisième degré ; enfin est aussi de droit divin à un quatrième degré, ce qui a été décidé par les Conciles généraux. Or les mêmes théologiens, parlant de l'intégrité de la confession, affirment qu'elle est « de droit divin » au 3^e ou au 4^e sens de cette expression, et s'appuient sur le can. 21 du 4^e Concile du Latran. Si l'on observe, de plus, que dans la discussion à Trente, aucun Père ne parle explicitement du « droit divin » de l'intégrité de la confession, il peut paraître étonnant que les mots « *jure divino* » aient été introduits six jours avant le vote final dans le can. 7, et encore plus tard dans le chapitre doctrinal.

On voit que tout n'est pas parfaitement clair, et il est peut-être vain de vouloir arriver à une plus grande précision ; il semble toutefois certain que le Concile de Trente n'a pas voulu condamner l'usage séculaire d'absolutions données, en cas exceptionnels, sans une confession détaillée préalable du pénitent ; le « droit divin » de l'intégrité de la confession doit donc se comprendre dans un sens qui ne contredise pas à ces usages. Il reste, et c'est ce qui constitue l'intention première du Concile, que la position protestante rejetant l'usage de toute confession complète et détaillée, est manifestement contre une tradition vénérable de l'Église, qui ne peut pas, en dernier ressort, ne pas être en accord avec la volonté du Christ.

3) sur l'absolution comme jugement

Nous ne nous arrêterons pas au Can. 8 du Décret sur la Pénitence, qui ne fait que préciser les deux canons précédents, et défendre la pratique de la confession annuelle rendue obligatoire par le 4^e Concile du Latran.

En revanche, il faut étudier avec soin l'exposé détaillé que fait A. Amato du Can. 9, qui a pour objet le caractère « judiciaire » de l'absolution, et comme conséquence, la nécessité de la confession. Bien que cet aspect ait déjà été abordé dans les pages qui précèdent, en fait c'est uniquement le can. 9 qui en parle explicitement.

Faisant une exception à sa méthode habituelle, A. Amato commence par un excursus historico-dogmatique, dans lequel il étudie, à partir du 6^e siècle, les données sur la structure « judi-

ciaire » du sacrement. Avec l'introduction de la pénitence privée et surtout des pénitentiels, on insiste sur le rôle du confesseur qui doit adapter les peines aux péchés confessés et aux circonstances, et qui doit déclarer officiellement la réconciliation, tout cela selon son propre jugement, « iudicio sacerdotis ». Des expressions de ce genre, toutefois, ne semblent pas inclure l'idée d'un « jugement » au sens juridique de ce mot, mais uniquement celle d'un jugement « prudentiel ». Ce n'est qu'au 8^e siècle, avec Alcuin, qu'une réflexion sur le pouvoir des clés donné à S. Pierre (Mt 16, 19) s'oriente vers l'idée d'un tribunal où le prêtre est *juge* ; mais sa fonction demeure exprimée bien plus explicitement sous la métaphore, traditionnelle depuis les Pères de l'Eglise, du médecin qui guérit les âmes des pécheurs. Le 4^e Concile du Latran de 1215 unit explicitement les deux présentations (DS. 813-814), et le caractère judiciaire de la pénitence passera au premier plan dans les grands théologiens du 13^e siècle, spécialement S. Bonaventure et S. Thomas, en même temps que se clarifiera chez le dernier le caractère véritablement causal de l'absolution : celle-ci n'est pas seulement un acte déclaratif du pardon déjà accordé par Dieu, mais elle est véritablement cause de la remise du péché ; le confesseur agit comme un juge qui instruit le procès (d'où la nécessité de la confession) et prononce la sentence qui véritablement *lie* ou *délie*. C'est dans cette ligne que les théologiens prétridentins et le Concile de Trente lui-même vont se placer pour rejeter les théories de Luther et de ses disciples.

Pour Luther, l'absolution n'est qu'une proclamation de la Parole de Dieu annonçant la rémission des péchés ; si le pénitent a foi à cette parole, non pas seulement de manière abstraite et générale, mais avec une pleine confiance que la promesse divine du pardon s'accomplit spécialement pour lui, il est pardonné. Le ministre de l'Eglise n'est donc pas juge, et n'a nul besoin de connaître les péchés. Si la confession détaillée est maintenue, c'est dans les cas où elle peut être utile pour la formation ou la consolation du pénitent.

Les Pères du Concile vont donc insister sur l'aspect « judiciaire » de l'absolution. Toutefois, eux-mêmes savent que ce n'est pas le seul aspect qu'on puisse considérer : dans le chapitre doctrinal qui correspond au can. 9, ils déclarent même explicitement que l'absolution du prêtre est « la dispensation d'un bienfait qui ne vient pas de lui », mais aussi, bien qu'elle ne se réduise pas à cela, un « ministère qui consiste à annoncer l'Evangile ou à déclarer que les péchés sont remis » (DS. 1685). Il reste que

l'accent est mis sur le caractère judiciaire : le confesseur-juge prononce une sentence.

On comprend que cette insistance, qui s'explique par les nécessités de la controverse avec les novateurs, ait une influence profonde et durable sur les théologiens catholiques ; longtemps ceux-ci non seulement affirment que le confesseur est un juge, mais, en fait, ils assimilent son rôle à celui d'un juge profane : tout au plus peut-on déceler chez quelques auteurs, comme Palmieri et de San, quelques réserves. Cependant, sur le plan civil, on en venait peu à peu à distinguer clairement le pouvoir judiciaire (ou *contentieux*) et le pouvoir administratif (ou *volontaire*) ; à ce dernier appartient le droit de grâce reconnu au souverain ou au chef suprême, tandis que le juge ne peut qu'appliquer la loi, et ne peut grâcier celui qu'il a reconnu coupable.

Or le confesseur a le pouvoir de grâcier ; il remet non seulement la peine, mais même la faute... Il est donc normal que, à notre époque, des théologiens ou canonistes aient cherché une interprétation moins strictement judiciaire du Concile de Trente : tel est le cas, entre autres, de K. Mörsdorf, F. Gil de las Heras, mais aussi de O. Semmelroth, Z. Alszeghy, etc.

Ces auteurs reconnaissent que Trente parle de tribunal, de juge, de coupable, de crime, de sentence ou acte judiciaire, et d'un pouvoir de juridiction (pouvoir des clefs), qui n'est pas arbitraire, mais se fonde sur la connaissance de la cause. Mais ils remarquent aussi, comme on l'a déjà dit, que, selon le Concile, l'absolution donnée par le ministre est « la dispensation d'un bienfait qui vient d'un autre » ; cette expression reprend presque à la lettre une formule de Mélanchthon. Mais, alors que pour ce dernier, une telle conception de l'absolution est inconciliable avec celle d'un acte judiciaire, il n'en est pas ainsi pour les Pères de Trente. Pour eux l'absolution est bien la dispensation d'un bienfait qui vient du Christ, mais cette dispensation se fait comme le Christ l'a voulu, à la manière d'un jugement.

On doit en conclure qu'à Trente, les mots « *actus judicialis* » ont un sens large, incluant des actes du pouvoir administratif, comme l'exercice du droit de grâce par un souverain. Les confesseurs sont des juges qui ont aussi reçu du souverain le pouvoir de grâcier, selon les conditions établies par le souverain lui-même, en pleine connaissance de cause. Peut-être, dans ce sens, est-il possible de souligner un mot du chap. 5 de la Doctrine : « Notre

Seigneur Jésus-Christ, ... a laissé les prêtres pour tenir sa place en qualité de *présidents* et de juges. » (DS. 1679).

Pour une meilleure compréhension des textes de Trente

Ce bref résumé du livre d'A. Amato montre qu'il soulève nombre de problèmes. L'auteur les indique brièvement dans une conclusion dont on peut indiquer au moins quelques points qui nous paraissent plus importants.

a) La confession des péchés est définie par le Concile de Trente comme étant nécessaire de droit divin *au sens strict* ; on ne saurait en dire autant des modalités concrètes dont cette confession s'est réalisée historiquement : confession publique ou privée, générique ou spécifique, individuelle ou communautaire ; aucune de ces formes acceptées par l'Eglise n'est étrangère ou contraire à la volonté du Christ. Cette conclusion, remarque A. Amato, donne un fondement à la recherche théologique et liturgique de nos jours, dans le sens de la possibilité de coexistence dans l'Eglise de diverses formes concrètes de célébration de la Pénitence à côté de la confession privée dont l'importance ne saurait être sous-estimée ; on pourrait, en particulier, tenir compte davantage de la dimension ecclésiale et communautaire du sacrement, mais aussi de la redécouverte du péché comme attitude fondamentale, autant et plus que comme acte ponctuel, etc.

b) La confession détaillée de tous les péchés graves (intégrité de la confession) est affirmée aussi par le Concile comme nécessaire *de droit divin* : on a vu que ces derniers mots ne doivent pas être pris *au sens strict*, au point qu'aucune absolution ne pourrait être donnée sans un aveu complet et détaillé. La pratique de l'Eglise, rappelée au Concile même, reconnaît des cas où une telle confession est humainement impossible, et où cependant le pénitent peut être réconcilié. Le but de la déclaration conciliaire est de défendre, contre les protestants, l'usage de la confession intégrale comme conforme au droit divin, et non d'affirmer que ce soit le *seul* mode possible de se confesser ; une telle affirmation « exclusive » ne se comprend que si on absolutise l'aspect judiciaire du sacrement de pénitence, en ignorant ses autres aspects. A. Amato conclut donc qu'une certaine ouverture à une confession seulement générique n'est pas contraire au Concile de Trente ; il n'a pas voulu s'engager, sur ce point précis, dans l'étude de la tradition chrétienne d'Orient, que les travaux du P. L. Ligier, entre autres,

ont fait connaître ; on ne saurait le lui reprocher, car cela sortait du domaine précis de sa recherche. Avec lui, il faut reconnaître que, pour le Concile de Trente, le mode *ordinaire*, normal, de la confession, est la confession intégrale, détaillée, ce qui, d'ailleurs, est en parfait accord avec la conception médicinale du rôle du confesseur³.

c) Il faut enfin dire un dernier mot du caractère « judiciaire » de l'absolution. Le Concile de Trente affirme que le confesseur est un juge, et que le sacrement de la Pénitence est un tribunal. Mais A. Amato montre bien que le but premier de cette affirmation est de défendre l'*efficacité* du pouvoir des clefs, contre les protestants qui n'acceptaient qu'une prédication ou une annonce de la parole de Dieu, sans véritable efficacité ; le Concile voulait aussi maintenir que l'absolution ne peut pas être arbitraire mais qu'elle doit être faite en connaissance de cause.

Toutefois le Concile de Trente lui-même, tout en mettant l'accent sur l'aspect judiciaire, admet aussi explicitement que l'absolution a d'autres aspects : elle est dispensation d'un bienfait de Dieu, elle est aussi annonce efficace de la bonne nouvelle du pardon divin. De plus, la distinction faite de nos jours entre le pouvoir judiciaire et le pouvoir administratif, ne permet plus de donner au mot *juge* toute l'amplitude qu'il pouvait avoir au Concile de Trente ; un roi (ou un président de la république) qui fait grâce à un condamné, aujourd'hui, n'est pas considéré comme un *juge* ; ce dernier ne peut que punir celui qui est reconnu coupable et non le grâcier. Or c'est le pardon, la grâce de Dieu, que le confesseur dispense, au point qu'il ne saurait refuser d'absoudre un pénitent convenablement disposé ; s'il y a donc un jugement prononcé par lui, il faut le comparer beaucoup plus au jugement du médecin sur le malade qui se présente à lui, qu'à celui du juge qui dénonce et punit le coupable. Cette conception traditionnelle, du confesseur comme médecin et comme représentant d'un souverain qui pardonne, mériterait, pense A. Amato, d'être remise en meilleure lumière aujourd'hui, et « serait peut-être plus facilement acceptable par notre contexte culturel » (p. 332). Nous faisons nôtre ce souhait.



3. C'est ce que nous avons essayé de montrer, il y a vingt ans, dans l'article : « Les actes du pénitent », dans *La Maison-Dieu*, 55 (1958), pp. 51-56.

La réforme liturgique qui a été accomplie depuis Vatican II et dont l'*Ordo Paenitentiae*, publié en 1974, est le fruit, s'est orienté, sur bien des points, dans le sens indiqué ici. Il n'est pas certain que les nombreuses suggestions pastorales que contient cet Ordo aient été suffisamment méditées et mises en œuvre par tous les confesseurs ; pourtant la désaffection de beaucoup de chrétiens envers le sacrement de Pénitence nous invite, dans la catéchèse comme dans la pratique de la Confession, à un effort persévérant de renouveau. Le livre d'A. Amato peut aider valablement à une réflexion sur ce point.

J. LÉCUYER, c.s.sp.