

LA DOCTRINE PÉNITENTIELLE DE SAINT RAYMOND DE PENYAFORT, O. P.

I

POSITION DE SAINT RAYMOND DE PENYAFORT DANS L'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU SACREMENT DE PÉNITENCE

Si le témoignage des livres saints est formel quant à l'existence du pouvoir sacerdotal de remettre les péchés ou de les retenir, il est complètement muet sur les conditions et le mode d'exercice de ce pouvoir. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les paroles du Sauveur: "Ce que vous délierez sur la terre, sera délié au ciel", semblent exiger une sorte de jugement basé sur une connaissance du délit. D'autre part cette sentence de l'autorité ecclésiastique obtiendra son effet. Le Christ s'y engage: les péchés seront remis non seulement devant l'Eglise mais aussi devant Dieu, sans cela, ces paroles n'auraient qu'un sens insuffisant. Mais ce pardon de la part de Dieu requiert l'intervention de la grâce et il suffira d'un raisonnement bien simple pour en déduire plus tard le caractère sacramental de la Pénitence. Voilà ce qui est contenu implicitement dans les paroles évangéliques, mais on ne saurait guère aller plus loin (1).

Si les conditions et le mode d'exercice de ce pouvoir ne sont pas précisés davantage, il appartient à l'Eglise d'en organiser le fonctionnement suivant les circonstances. Cette organisation pourra varier, non sans doute sur les points essentiels, mais sur les points accessoires. De fait, il serait puéril de soutenir que la Pénitence fut administrée depuis l'origine jusqu'à nos jours d'une façon identique, mais le fait de transformations ne peut faire conclure à des variations dans le dogme catholique. En effet, ce qui est essentiel est

(1) Pour avoir un exposé plus développé et plus détaillé sur l'histoire des doctrines pénitentielles, au moyen âge, on pourra consulter l'ouvrage de A. TEEAERT, O. CAP., *La confession aux laïques dans l'Eglise Latine*, Bruges, Beyaert, 1926.

resté invariable, et aux différentes époques de cette institution, nous trouvons toujours en substance les mêmes éléments : un juge, un coupable, une sentence, bref, un jugement sommaire. Le reste est sujet au changement et l'Église qui a présidé à ce changement, s'est montrée la maîtresse absolue de la discipline, comme elle est la gardienne scrupuleuse et la dépositaire incorruptible du dogme. Que la confession soit secrète ou publique, que la satisfaction soit laborieuse ou légère, publique ou privée, qu'elle consiste dans l'exclusion de l'Église et de la liturgie, ou qu'elle se compose d'aumônes, de prières, de flagellations, etc., que la sentence de réconciliation ou l'absolution soit exprimée par une formule déprécative, indicative ou impérative, tout cela, pour important qu'on le juge, relève néanmoins de l'autorité de l'Église, tout cela est du domaine de la discipline, où l'Église peut se mouvoir en toute liberté, en vue du bien des âmes. Les variations dans la pratique de l'administration de la Pénitence sont donc en réalité des modifications apportées dans la procédure d'un jugement dont l'essence demeure fixe.

On peut y distinguer trois phases, caractérisées par des notes bien tranchées, bien que la ligne de démarcation entre ces différentes phases ou époques ne soit pas toujours facile à tracer et que la transition de l'une à l'autre ne se soit pas toujours faite sans secousse. Il faut placer en premier lieu ce qu'on est convenu d'appeler la pénitence publique. Cette discipline primitive a été remplacée dans la suite par une pratique assez différente, que plusieurs auteurs ont appelée la pénitence tarifée. La transition entre ces deux disciplines, la conciliation de leurs différences dans l'unité substantielle d'un même sacrement est un problème aussi difficile qu'intéressant. La pénitence tarifée, à son tour, a subi des adoucissements successifs. S'il y eut toujours imposition de la satisfaction, elle n'a pas toujours eu lieu d'après un tarif fixé d'avance, mais d'après l'estimation personnelle du confesseur. Dès lors, nous entrons dans la troisième période, celle des pénitences arbitraires, où l'aveu plus sévèrement réglementé et l'absolution formelle prouvent l'importance que n'a plus la satisfaction.

La Pénitence, dans les premiers siècles de l'Église, était généralement publique pour les péchés capitaux, et cela pour les diverses parties du sacrement : la confession, la satisfaction et l'absolution. Nous ne nions point par là l'existence de la Pénitence privée, à côté de la Pénitence publique.

La discipline de la Pénitence publique, qui consistait primitivement dans l'exclusion de la société chrétienne, avec l'imposition de pénitences longues et sévères et qui constituait le pécheur dans un état spécial — l'état des pénitents — cette discipline se modifia et s'adoucit graduellement au cours des âges.

Quand l'Église, débordant l'Empire Romain, eut pénétré en Angleterre et en Germanie, les moeurs de ces peuples barbares rendirent nécessaire une

toute autre méthode de pénitence, que celle usitée à Rome et la chrétienté durant les premiers siècles du christianisme. L'exclusion de la société chrétienne qui, jusque là, avait constitué la peine principale, ne pouvait, en effet, leur sembler une peine bien sévère. Mais comme, d'après les lois des peuples barbares, les coupables devaient compenser, par une peine pécuniaire, légalement estimée, le dommage causé par leur faute, ainsi il leur était naturel d'imposer aux pécheurs, à la suite d'une estimation semblable, une réparation de l'offense faite à Dieu par le péché. C'était le *Wergeld* appliqué à la vie spirituelle.

De fait, dans les églises d'Irlande et de Grande Bretagne, il ne reste aucune trace d'une pénitence ou d'une réconciliation publique. Il est même très probable qu'elles n'y ont jamais été en vigueur et le Pénitentiel de Théodore de Cantorbéry fournit une preuve en faveur de cette assertion, où il dit : "Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est" (2). A la place de la pénitence publique, nous constatons que, dans ces contrées, le degré de culpabilité est établi par le prêtre qui impose des oeuvres de pénitence proportionnées aux fautes commises. Tel est le système que nous appelons "la pénitence tarifée", ou le "système des livres pénitentiels". On désigne sous cette dernière dénomination des recueils, destinés à guider le ministre de l'Église dans l'administration de la Pénitence, surtout dans l'application à chaque faute d'une peine conforme à un tarif de compensation. Le plus ancien de ces livres provient de l'Irlande et porte le nom d'un certain Vinniaus (vers 570); mais c'est sans conteste le pénitentiel de Théodore, moine grec, mort archevêque de Cantorbéry, en 690, qui a exercé la plus grande influence dans l'espèce. Ces livres pénitentiels, originaires de l'Irlande, furent introduits en Gaule vers l'an 600 par Saint Columban († 615) et ses disciples.

Le système de la pénitence tarifée amena de profonds changements dans la discipline générale de la Pénitence, telle qu'elle avait été exercée et pratiquée jusque là en Gaule et prépara la théorie et la pratique du moyen âge. En dehors des changements multiples que le système de la pénitence tarifée entraîna dans la pratique pénitentielle, comme la disparition de l'état de pénitent, l'adoucissement des peines infligées, l'abolition de l'exclusion de la société chrétienne, etc., ce nouveau régime exerça également une grande influence sur la confession. Comme les pénitences à imposer étaient fixées par les livres pénitentiels proportionnellement aux fautes commises, la confession détaillée, l'aveu précis et exact des divers péchés commis, devait constituer désormais une condition nécessaire, pour que le prêtre fût en état d'imposer les pénitences prescrites par les pénitentiels, en proportion avec la gravité de la faute.

(2) Lib. I, cap. 13, n.º 4, dans F. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendlandischen Kirche*, Halle, 1851, p. 30.

Bien plus, puisque les peines imposées étaient proportionnées au péché, il convenait et il était même utile de recourir à la Pénitence, non seulement pour les péchés graves, mais aussi pour les autres péchés. Aussi voyons-nous figurer, dans les pénitentiels, à côte des fautes graves, des fautes légères, extérieures et intérieures, et, pour la discipline monacale, de simples manquements rituels.

Le Concile de Châlon-sur-Saône, tenu vers 650, ne fait que sanctionner cet enseignement et cette pratique, en proclamant que la pénitence, précédée de la confession, est chose salutaire et utile à tous, sans faire une distinction entre les coupables de péchés graves et les coupables de simples fautes légères (3).

La pénitence que ce Concile déclare utile à tous les hommes et que les prêtres doivent imposer aux pécheurs, après avoir entendu leur confession, ne saurait être l'antique pénitence, consacrée par les canons. Il s'agit évidemment ici d'une institution qui offre un certain caractère de nouveauté. En effet, puisque ce Concile déclare la pénitence utile à tous, ce ne sont pas seulement les grands pécheurs qui sont soumis à la Pénitence, mais tous les fidèles sont invités à recevoir ce sacrement. Par conséquent la confession comprend, outre les péchés graves, qui en sont la matière nécessaire, les péchés véniels ou légers qui n'en sont que la matière libre.

Il en suit que la pénitence publique perdit peu à peu son importance, grâce au principe généralement admis, que les péchés publics seuls doivent être expiés par la pénitence publique, tandis que les péchés secrets étaient considérés comme devant être expiés par la pénitence secrète (4).

Sous l'influence de la pénitence tarifée, la confession gagna de plus en plus en importance. Le vénérable Bède († 735) remarque déjà que les péchés ne peuvent être remis sans la confession, signe de l'amendement du pécheur. Le mérite d'avoir fixé la doctrine de la nécessité de la confession revient à Alcuin († 804), qui en a fourni la première démonstration scripturaire. Scandalisé de la conduite des fidèles du Midi, qui refusaient de se confesser aux prêtres, il essaie d'établir par l'Écriture la nécessité de la confession. Après avoir cité le passage de saint Mathieu où le Sauveur confère à saint Pierre

(3) De poenitentia vero peccatorum, quae est medela animae, utilem omnibus hominibus esse censemus, et ut poenitentibus a sacerdotibus data confessione indicetur poenitentia universitas sacerdotum noscitur consentire. HEFELLE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. III, partie 1^{re}, Paris, 1909, p. 283.

(4) Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse poenitentia. Quorum peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero sive episcopo ab eis revelata fuerint, horum occulta debet esse poenitentia secundum iudicium presbyteri sive episcopi, qui confessi sunt, ne infirmi in ecclesia scandalizentur, videntes eorum poenas quarum ignorant causas. RHABAN MAUR, *De clericorum institutione*, lib. II, cap. 30, *PL*, t. 107, 343.—Cf. encore: *Concilium Remense* (813), can. 31; *Concilium Cabilonense* (813), can. 25; *Concilium Arelatense* (813), can. 26, dans HEFELLE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. III, partie 2^e, pp. 1135-1144.

et aux apôtres le pouvoir de lier et de délier, il observe: "Qu'est ce que le pouvoir sacerdotal pourra délier, s'il ne connaît pas les liens qui enchaînent le pécheur? Les médecins ne pourront plus rien faire le jour où les malades refuseront de montrer leurs blessures et leurs maladies." Il rappelle ensuite la guérison des lépreux, la résurrection de Lazare, le texte de Saint Jacques: "Confitemini alterutrum peccata vestra", et il ajoute: "Pourquoi le Christ, après avoir guéri le lépreux lui a-t-il ordonné d'aller se montrer aux prêtres? Pourquoi, après avoir ressuscité Lazare, a-t-il laissé à ses apôtres le soin de le délier? Et le mot "alterutrum" de saint Jacques ne prouve-t-il pas que l'homme doit s'adresser à l'homme, le coupable au juge, le malade au médecin?" Il fait même appel à une série de textes de l'Ancien Testament (de la Sagesse, d'Isaïe, de David). Alcuin a donc rassemblé pour la première fois des textes qui, jusque là, se trouvaient disséminés dans les écrits des Pères, ou même n'avaient pas encore été utilisés. Depuis Alcuin, tous les auteurs sont unanimes à reconnaître la nécessité de la confession: nous pouvons citer, entre autres, Rhaban Maur, élève d'Alcuin et archevêque de Mayence († 858) et fondateur des études théologiques en Germanie; Walafride Strabon, abbé de Reichenau († 849) et Hincmar, archevêque de Reims († 882).

Cependant, malgré l'importance toujours croissante qu'acquiert la confession durant la période carolingienne, la partie principale et la plus importante de la Pénitence resta toujours la satisfaction. La confession n'est pas encore exigée pour elle-même, mais seulement en fonction de la satisfaction à imposer. Ainsi parlent Alcuin, Théodulphe d'Orléans, le concile de Châlons-sur-Marne de 813, Réginon de Prüm, etc.

Depuis que la pénitence tarifiée avait été introduite dans la discipline pénitentielle, l'importance attachée durant les premiers siècles de l'Église à la pénitence, allait toujours en décroissant. D'abord, la pénitence, qui constituait, à l'origine, un état proprement dit, est remplacée par un ensemble d'exercices ou d'œuvres satisfactoires, qui consistent principalement en aumônes, flagellations, pèlerinages et jeûnes. La pénitence à imposer aux pécheurs fut tarifée d'après les fautes commises et appliquée d'après les livres pénitentiels. Bientôt après, quand les pénitences accumulées étaient devenues trop onéreuses ou trop longues à accomplir, il fallait établir une sorte d'équivalence entre les œuvres prescrites. Vu le tarif des fautes, établi dans les pénitentiels, un pécheur chargé de crimes n'aurait jamais pu s'acquitter de la dette qu'il avait contractée, si le ministre de la Pénitence ne se fût relâché des rigueurs du pénitentiel et n'en eût diminué ou commué les peines. Le principe de la commutation ou de l'équivalence une fois admis, on arrive promptement au rachat des peines, et, en particulier, au rachat par l'aumône ou par une compensation pécuniaire. On vit, dès lors, figurer parmi les œuvres satisfac-

toires, les dons faits aux églises, les pieuses fondations et les ouvrages d'utilité commune (5).

La satisfaction s'adoucit davantage encore avec l'introduction des pénitences arbitraires. Les pénitentiels n'ayant, dans la détermination de la pénitence, aucun égard à l'âge, au sexe et à la condition du pénitent, plaçaient, de la sorte, le confesseur bien souvent dans l'impossibilité d'appliquer les canons et les prescriptions des pénitentiels. Il fallut donc laisser au ministre du sacrement la détermination dernière de la pénitence à accomplir. Les collections de Régino de Prüm († 915) (6) et de Burchard de Worms († 1025) (7), parmi les conseils détaillés donnés au confesseur, insistent peu sur l'obligation d'appliquer les anciens tarifs. Le prêtre lui-même pèse la gravité du péché et détermine la pénitence à accomplir. Avec ce système de la pénitence arbitraire, les satisfactions sont tellement mitigées et adoucies qu'elles perdent tout prestige aux yeux du peuple, tandis que la confession grandit en importance et en considération. Les théologiens, témoins de la diminution progressive de la pénitence, s'efforcèrent de justifier ce phénomène. Pour expliquer l'introduction des pénitences adoucies et mitigées, ils placent la vertu rémissive des péchés dans la confession elle-même.

Ils considèrent la confession comme une pénitence, à cause de l'*erubescencia* qu'elle provoque. à cause de l'humiliation qu'elle fait naître. Cette doctrine explique la place prédominante, réservée à la confession, dans la pratique pénitentielle depuis la fin du X^e siècle et l'abandon de plus en plus grand des pénitences sévères antérieures.

Les auteurs du IX^e siècle, en effet, tout en accordant déjà une valeur rémissive à la confession, continuaient encore à subordonner l'aveu à la pénitence. Celle-ci constituait, d'après la doctrine générale, l'élément principal, la partie essentielle de la Pénitence, dans le *processus* de la rémission des péchés et elle était considérée comme opérant le pardon des fautes. Un des premiers théologiens qui aient attribué la rémission des péchés à une vertu inhérente à la confession elle-même, paraît être Rhaban Maur. Il enseigne que la confession justifie le pécheur et obtient le pardon des fautes commises en vertu de la honte ressentie et de l'humiliation subie par l'aveu de sa culpabilité. Cette théorie, encore très peu répandue au IX^e siècle, gagnera un terrain considérable au cours du X^e et finira par s'imposer universellement au XI^e siècle. Le grand prestige dont cette doctrine jouissait déjà au X^e siècle, ressort du fait qu'elle figure déjà dans plusieurs collections de canons, comme p. ex. dans les *Canones sub Edgardo Rege* (959-975). Au début du XI^e siècle,

(5) F. FUNK, *Bussdisciplin*, dans *Kirchenlexicon*, Fribourg-en-Br., t. II, col. 1584-1587 et SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, pp. 144-157.

(6) *PL*, t. 132.

(7) *PL*, t. 140.

la conception, qui fait de la confession la partie la plus importante de la satisfaction, se traduit fréquemment dans la conduite des fidèles. Ainsi Thietmar, évêque de Mersebourg († 1018), raconte qu'un ecclésiastique mourant, tout en s'étant déjà confessé à un prêtre, mit encore ses péchés par écrit pour en faire part au prêtre. La raison alléguée, c'est que la confusion deviendra plus grande par cet acte.

Cette théorie est formulée et accréditée, pour la première fois, en termes explicites dans le fameux traité attribué, de ce temps, à saint Augustin et intitulé *De vera et falsa poenitentia* (1050-1075). Au XI^e siècle, cette conception gagna de plus en plus en importance et finit par prévaloir chez tous les théologiens et canonistes. Elle constitue le fondement de la nécessité absolue de la confession et de la vertu rémissive qui lui est attribuée par les théologiens de cette époque: "sans confession, pas de rémission".

Vers la fin du X^e siècle et au commencement du XI^e, la base principale sur laquelle repose la nécessité de la confession n'est donc plus d'ordre pratique et scripturaire, comme antérieurement, mais avant tout d'ordre théologique. La confession est nécessaire et obligatoire parce qu'elle constitue une partie importante de la satisfaction, parce qu'elle est la satisfaction par excellence, à cause de l'humiliation causée, à cause de la confusion et de l'*erubescencia* subie. Puisque d'après cette conception, régnante encore à ce temps, la pénitence était censée remettre les péchés et que, d'un autre côté, la confession constituait la pénitence par excellence, il en résulte que la confession devint nécessaire et obligatoire pour elle-même. Et de même qu'auparavant, on admettait universellement l'impossibilité de la remission des péchés sans la pénitence, ainsi, vers le XI^e siècle, prévalut la croyance: "sans confession, point de pardon". Cette théorie exerça une influence durable et profonde sur les siècles suivants et fut reprise et défendue par tous les théologiens et canonistes, même les plus grands et les plus renommés, comme un saint Bonaventure, un Albert le Grand, un saint Thomas d'Aquin, par lesquels elle est développée, justifiée et accréditée plus longuement et plus efficacement.

Au XII^e siècle, l'attention des théologiens se concentre principalement sur l'efficacité de la contrition qui est regardée, à cette époque, comme l'élément principal et la partie la plus importante de la discipline pénitentielle. Sous l'influence des mitigations des peines, introduites successivement par l'Église, les satisfactions et les oeuvres de pénitence perdirent le prestige, dont elles avaient joui aux siècles antérieurs. De plus, la pénitence publique, qui s'était conservée encore durant le haut moyen âge pour les péchés publics, devint le plus en plus rare au XI^e siècle, pour disparaître peu à peu au cours du XII^e et du XIII^e.

La spéculation suivit la pratique et chercha des arguments pour justifier les changements introduits. Nous avons déjà montré comment les auteurs

tâchèrent de justifier la mitigation introduite au XI^e siècle, en affirmant que la confession elle-même constituait une satisfaction, et même la satisfaction par excellence, et qu'elle remplaçait de la sorte les oeuvres de pénitence longues et sévères des siècles antérieurs. Avec la disparition progressive de la pénitence publique, une autre explication, une autre justification de ce phénomène se fait jour chez les théologiens, à savoir : "dans la rémission du péché, il faut attacher plus d'importance à la pénitence intérieure qu'à la pénitence extérieure, car Dieu fait plus de cas des dispositions intérieures du pécheur, que des oeuvres de pénitence qu'il accomplit". Il exista certes déjà des vestiges de cette doctrine pendant la période préscolastique chez Yves de Chartres (8), Réginon de Prüm (9), Burchard de Worms (10) et Saint Anselme (11).

Toutefois le mérite d'avoir acrédié la théorie de la nécessité et de la valeur rémissive de la contrition, revient à Abélard (12), qui a été suivi dans cette voie par tous les premiers scolastiques, tels que la Somme des Sentences (13), Hugues de Saint-Victor (14), Robert Pulleyn (15), Pierre Lombard (16), Pierre de Poitiers (17), Alain de Lille (18), Gratien et tous les décrétistes (19) de cette époque, de sorte qu'il peut à bon droit être appelé "le docteur de la contrition". Sous l'influence de la théologie contritionniste abélardienne, reprise par tous les docteurs suivants, jusqu'à saint Thomas, la confession perdit peu à peu le grand prestige et la haute importance, dont elle avait joui, autrefois, dans la discipline pénitentielle. Elle fut peu à peu supplantée par la contrition qui, à partir de la fin du XI^e siècle, fut considérée comme la partie principale de la discipline pénitentielle, comme l'élément qui opère le pardon des péchés, même avant la confession et l'absolution.

Partant de cette doctrine, plusieurs questions surgirent nécessairement dans l'esprit des théologiens : puisque la rémission est opérée par la contrition, à quoi peut servir encore la confession ? La confession ne peut-elle pas être négligée comme une partie de la Pénitence, devenue désormais inutile pour la rémission des péchés ? Comme réponse à ces questions, tous les scolastiques exigent au moins la volonté de se confesser et de recevoir l'absolution pour que la contrition puisse remettre les péchés. Ensuite, bien qu'ils attribuent le

(8) *Decretum*, Pars 15, *De Poenitentia*, cap. 26, 43 et 49, dans *PL*, t. 161, col. 862. 867. 869.

(9) *De ecclesiasticis disciplinis*, lib. I, cap. 110, *PL*, t. 132, col. 213.

(10) *Decretum*, lib. 18, cap. I, *PL*, t. 140, col. 937.

(11) *Oratio 6 et 13*, *PL*, t. 158.

(12) *Ethica*, cap. 19, *PL*, t. 178, col. 664-665.

(13) *PL*, t. 176, col. 133.

(14) *De Sacramentis*, lib. 2, pars. 14, cap. 2, *PL*, t. 176, col. 554-555.

(15) *PL*, t. 186, col. 910.

(16) *IV Sent.*, d. 17, cap I, Quaracchi, 1916, t. II, p. 848.

(17) *PL*, t. 211, col. 1056.

(18) *PL*, t. 210, col. 170.

(19) Cf. A. TEETAERT, *op. cit.*, pp. 87-89.

pardon à la contrition, ils sont unanimes à reconnaître la nécessité de la confession pour la réconciliation avec Dieu.

Cette conception est fondée sur le principe, généralement admis avant saint Thomas, que le pardon du péché n'était point conçu comme la rémission de la faute et de la peine éternelle, mais comme la rémission de la faute et de toutes les peines, éternelle et temporelles. Toutes les parties du sacrement concouraient à obtenir cet effet : la contrition remettait la faute et la peine éternelle ; la confession, comme signe de la contrition, contribuait indirectement à la rémission tant de la faute que de la peine éternelle ; de plus elle constituait par elle-même une grande partie de la satisfaction ; celle-ci remettait une partie des peines temporelles ; l'absolution, enfin, tout en remettant une partie des peines temporelles, concourait au pardon définitif des péchés en les déclarant définitivement remis.

Comme de l'avis unanime des théologiens et des canonistes, antérieurs à saint Thomas, la confession est requise, non seulement pour la rémission des peines temporelles, mais aussi, d'une façon indirecte, pour le pardon de la faute et de la peine éternelle, elle est considérée comme obligatoire et comme nécessaire au pardon. La raison fondamentale de l'obligation et de la nécessité de la confession est qu'elle fut considérée comme le signe décisif de la vérité de la contrition. Durant cette période, tous les théologiens considèrent la contrition comme l'élément principal, la partie essentielle de la discipline pénitentielle, de sorte que, sans elle, la rémission du péché est considérée comme absolument impossible. Or, de cette nouvelle conception de la Pénitence apparaît également une nouvelle raison de la nécessité de la confession : l'aveu est nécessaire parce qu'il constitue le signe extérieur de la contrition et même une partie intégrante de la contrition. Telle est la doctrine de tous les théologiens et canonistes antérieurs à saint Thomas. Selon tous les auteurs, seul le pénitent qui ne rougit pas de s'accuser de ses péchés, peut être considéré comme véritablement contrit et repentant. D'où ils ont logiquement conclu à la nécessité et à l'obligation de la confession.

Quant à l'origine et à la nature de cette obligation les scolastiques ne s'entendent point : les uns y voient un accomplissement d'un précepte du Christ, d'autres la fondent sur un commandement des apôtres, principalement de l'apôtre saint Jacques : "Confitemini peccata alterutrum" ou sur un simple précepte de l'Église. Aucun docteur ne songe encore à fonder l'obligation de la confession sur les paroles mêmes de l'institution, en vertu desquelles le Christ a conféré aux apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre et de retenir les péchés ; aucun ne fait encore dépendre l'obligation de l'aveu des péchés du pouvoir des clefs. Saint Thomas est le tout premier qui développa cet argument, et, après lui, cette preuve a été reprise et développée par tous les théologiens suivants, et devint la preuve traditionnelle de la nécessité de la

confession. Avant lui, la confession n'était point exigée en vertu de l'absolution à donner, mais uniquement en vertu de la contrition, c'est-à-dire, pour obliger les pénitents à manifester par l'aveu la sincérité de leur repentir.

Pour avoir un aperçu général sur la doctrine pénitentielle à travers les âges, jusqu'à à saint Raymond de Penyafort, il faut encore traiter de l'absolution ou de la réconciliation.

La doctrine des effets sacramentels, attribués à l'absolution, a subi, au cours des siècles une évolution très riche. Le progrès ne consiste pas seulement dans la conception sur la coopération de l'élément objectif et de l'élément subjectif dans le *processus* de la rémission des péchés, mais aussi, en ce que l'effet attribué à l'absolution a varié chez les théologiens. Tous les auteurs de tous les temps et tous les pays ont admis, toujours et partout, que les prêtres seuls possèdent le pouvoir des clefs, à savoir, le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés et que, par conséquent, seule la confession faite à un prêtre constitue une confession sacramentelle. C'est là une des vérités les mieux établies dans l'histoire de la théologie. Les opinions diffèrent quand il s'agit de déterminer de quelle façon s'applique le pouvoir des clefs et quels effets sacramentels il faut lui attribuer.

Tous les scolastiques, comme d'ailleurs tous leurs prédécesseurs, ont proclamé que le prêtre a seul le droit de lier et de délier les consciences, de remettre ou de retenir les péchés, d'absoudre les pécheurs ou de leur refuser l'absolution.

Mais quelle est exactement la portée de l'absolution? Efface-t-elle le péché ou le suppose-t-elle au contraire déjà préalablement remis? Et dans cette dernière hypothèse quel rôle a-t-elle à remplir?

Jusqu'au XII^e siècle on avait demandé la solution de ce problème à l'histoire des dix lépreux, rapportée dans l'Évangile, à la résurrection de Lazare et surtout aux formalités que la loi mosaïque imposait aux lépreux. Les prêtres juifs ne guérissaient point la lèpre, mais leur rôle se bornait à constater l'état de maladie ou de guérison de ceux qui se présentaient à eux: le pouvoir du prêtre chrétien ne dépasserait pas celui des prêtres juifs. Les lépreux de l'Évangile étaient guéris avant de se présenter aux prêtres et Lazare était ressuscité quand les disciples reçurent l'ordre de délier ses bandelettes; ainsi le pécheur est déjà absous par Dieu avant de se présenter au prêtre.

Depuis le XII^e siècle, lorsqu'avec Abélard on considère la contrition comme le facteur principal de la rémission des péchés, on s'appuie de préférence sur le texte d'Ézéchiel: "In quacumque hora peccator ingemuerit, salvus erit", pour promettre le pardon aux pécheurs repentants. Les scolastiques suivants ont recueilli ce texte du prophète, ils ont emprunté à l'Écriture deux ou trois formules analogues, et ils ont repris des théologiens antérieurs l'histoire de la guérison des dix lépreux, celle de la résurrection de Lazare et les prescrip-

tions du Lévitique. Puis, réunissant tous ces matériaux, ils proclament la contrition, l'élément principal de la discipline pénitentielle, seul capable d'obtenir de Dieu la rémission du péché. Quant au pouvoir des clefs, dont personne ne nia l'existence, il se manifesta, d'après l'opinion générale, dans l'attestation du pardon obtenu de Dieu par la contrition, et dans la rémission d'une partie des peines temporelles dues pour le péché.

Cette théorie s'explique et se justifie quand on la replace dans son milieu. Les premiers scolastiques n'avaient reçu des Pères et des théologiens antérieurs que quelques indications pratiques, au sujet de la coopération de l'élément subjectif et de l'élément objectif dans le processus de la rémission des péchés. Les applications traditionnelles de l'histoire des lépreux, de la résurrection de Lazare et des prescriptions lévitiques, semblaient s'opposer à l'efficacité de l'absolution relativement à la faute. De plus, les formules d'absolution étaient généralement déprécatives, le prêtre se contentait d'implorer de Dieu la rémission des péchés. Ajoutons à cela la grande influence exercée sur les scolastiques par Abélard, qui attachait une importance si grande à la contrition. Si l'on tient compte de toutes ces circonstances, dans lesquelles les premiers scolastiques ont élaboré leur système au sujet de l'absolution, on ne s'étonnera pas de les voir regarder l'absolution du prêtre comme une attestation du pardon, obtenu de Dieu en vertu de la contrition. Cette doctrine est la conclusion logique de l'opinion universelle à cette époque : "Dieu n'accorde le pardon qu'à la contrition".

Le rôle du prêtre se réduisit donc à la constatation du pardon obtenu. Toutefois, vers le milieu du XII^e siècle, s'éleva une voix pour protester contre l'interprétation purement déclarative de l'absolution : c'est la voix de Hugues de Saint-Victor. Il lui sembla qu'une telle explication supprime en réalité le pouvoir accordé par le Christ aux prêtres d'absoudre les péchés. Il distingue dans le péché deux liens qui enchaînent le pécheur ; un lien intérieur, l'endurcissement ou l'aveuglement de l'âme et un lien extérieur, la dette de la damnation pour la vie future.

Dieu, par sa grâce, nous délivre lui-même du lien intérieur en vertu de la contrition, mais c'est, par le ministère du prêtre, qu'il nous délivre ensuite du lien extérieur ou de l'obligation de subir la damnation. Hugues pense donc que la contrition et l'absolution viennent tour à tour débarrasser le pécheur des divers liens dont le péché l'avait enchaîné. Cette solution n'était pas faite pour satisfaire les esprits. Comment expliquer, en effet, qu'une âme, dans laquelle réside la charité, reste condamnée à l'enfer ? Aussi l'opinion du Victorin trouva-t-elle bientôt un adversaire en Pierre Lombard. Ce célèbre docteur démontre que, si la contrition, informée par la charité, efface la tache du péché, elle doit également ouvrir au pécheur la porte du ciel, de sorte que le lien de la damnation doit être nécessairement tranché, en même temps que la tache

est effacée. La protestation de Hugues n'a pourtant pas été inutile. Grâce à elle, on comprit que réduire l'absolution à une simple constatation du pardon, accordé par Dieu, était ravir une partie de leur vertu aux paroles divines, qui avaient institué le pouvoir des clefs. Aussi Pierre Lombard, après avoir réduit l'absolution à un certificat du pardon préalablement obtenu, reconnaît à l'absolution une valeur effective et accorde au prêtre le pouvoir de délier de la satisfaction qu'il a imposée et, conséquemment, d'une partie des peines temporelles. Le prêtre lie le pécheur en imposant une pénitence et le délie, soit en le dispensant d'une partie de la satisfaction et en remettant une partie des peines temporelles, soit en le réconciliant avec l'Église. Ne posant pas mieux la question que Hugues de Saint-Victor et regardant aussi la contrition et l'absolution comme agissant successivement et produisant des effets différents, Pierre Lombard est entraîné par la logique des choses à une conclusion également inexacte.

L'opinion de Pierre Lombard exerça une influence considérable sur tous les docteurs de la fin du XII^e siècle et de la première moitié du XIII^e jusqu'à saint Thomas, qui ne firent subir à la doctrine de Pierre Lombard que quelques changements accessoires. Ainsi Richard de Saint-Victor a travaillé à combiner les opinions de Pierre Lombard et de son maître Hugues de Saint-Victor. D'un côté, il admet qu'en vertu de la contrition la tache du péché et la damnation éternelle sont remises avant la confession: il est d'accord en cela avec Pierre Lombard. D'un autre côté, il prétend qu'avant la confession la dette de la damnation n'est remise que conditionnellement, c'est-à-dire à condition qu'on reçoive l'absolution du prêtre: il se rapproche par là de Hugues de Saint-Victor. Quelques docteurs, comme le Prévostin, et Pierre le Mangeur, ont partagé dans la suite cette opinion de Richard (20).

La plupart des théologiens se sont ralliés cependant étroitement au Maître des Sentences pour leurs théories sur la valeur de l'absolution. Et cela ne s'est pas seulement réalisé pour les premiers scolastiques, mais même pour tous les grands scolastiques, antérieurs à saint Thomas, comme saint Bonaventure, Alexandre de Halès et Albert le Grand. D'après les deux premiers docteurs franciscains, l'absolution ne s'étend à la rémission de la faute et de la peine éternelle que "per modum deprecantis et impetrantis absolutionem" et nullement "per modum impertientis", en d'autres mots: "ex opere operantis" mais pas "ex opere operato". Elle réconcilie cependant le pécheur avec l'Église et lui remet une partie des peines temporelles "ex vi sacramenti" (21). Albert le Grand, de son côté, tout en attribuant la rémission de la faute et de la peine éternelle au pouvoir des clefs, dans le cas où l'on n'a pas encore reçu le sacrement de Pénitence, nie également l'efficacité du pouvoir des clefs dans la ré-

(20) A. TEETAERT, *op. cit.*, pp. 76-80 et 85-101.

(21) A. TEETAERT, *op. cit.*, pp. 262-266.

ception effective du sacrement et en restreint, dans ce cas, l'activité à la rémission d'une partie des peines temporelles (22). Comme on le voit, par cet exposé, tous les docteurs antérieurs à saint Thomas, en attribuant la justification principalement à la contrition, restreignaient nécessairement les effets de l'absolution, dont, pour se conformer à la doctrine traditionnelle, ils affirmaient néanmoins l'efficacité: elle remettait "vi clavium" et par conséquent "ex opere operato" les peines temporelles qui restent dues après la rémission de la faute et de la peine éternelle.

Malgré les nombreuses tentatives, faites par les théologiens antérieurs et contemporains du Docteur Angélique, pour concilier l'élément objectif et subjectif, pour rapprocher l'élément divin de l'élément humain, dans le *processus* de la justification, personne n'avait encore réussi à établir une connexion définitive entre la contrition et l'absolution. La solution défectueuse et incomplète de ce problème compliqué doit être attribuée principalement au fait qu'avant saint Thomas, tous les auteurs considéraient les diverses parties du sacrement de Pénitence comme agissant successivement, et chacune pour son propre compte. Ils distinguaient, en effet, divers éléments dans le péché, à savoir la faute, la peine éternelle, les peines canoniques, les peines du purgatoire, etc.

Or, d'après tous les théologiens, chaque partie du sacrement contribuait à la rémission de l'un ou de l'autre élément du péché. De plus, ils distinguaient formellement la réconciliation avec Dieu de la réconciliation avec l'Eglise. Le mérite de saint Thomas est d'avoir réglé toutes ces divisions et toutes ces distinctions et d'avoir considéré le sacrement de Pénitence comme constituant un tout, une entité, dont toutes les parties concouraient à produire un même effet, la rémission du péché. Cette solution n'a pas été découverte de toutes pièces, il est vrai, par le Docteur angélique; elle a été préparée par les théologiens antérieurs, qui ont contribué, pour une part plus ou moins grande, à la solution définitive du problème de l'efficacité du sacrement de Pénitence, telle qu'elle est proposée par saint Thomas: le sacrement de Pénitence, considéré dans son entier, remet "ex opere operato" la faute et la peine éternelle et une partie des peines temporelles (23).

De la sorte saint Thomas est le premier théologien qui a réussi à combiner harmonieusement l'activité de la contrition et de l'absolution, de l'élément subjectif et de l'élément objectif, dans la rémission des péchés. La solution magistrale donnée par saint Thomas au problème du rôle joué, dans la rémission des péchés, par les actes subjectifs du pénitent et l'absolution, par la grâce et l'activité sacerdotale, par Dieu et par l'homme, ne tarda pas à prévaloir dans le monde théologique: elle fut reprise et défendue par tous les

(22) A. ТЕТЯКЪ, *op. cit.*, pp. 267-271.

(23) A. ТЕТЯКЪ, *op. cit.*, pp. 271-275.

scolastiques suivants, tant du clergé séculier que régulier, tant franciscains que dominicains.

Bien que nous pourrions encore pousser plus loin l'examen et l'exposé de l'histoire du sacrement de Pénitence, nous nous arrêtons au Docteur Angélique, parce que saint Raymond de Penyafort, dont nous avons entrepris d'exposer les théories pénitentielles, doit être rangé parmi les docteurs antérieurs à saint Thomas.

* * *

Après avoir étudié très brièvement et très succinctement l'histoire doctrinale du sacrement de Pénitence, il faut encore exposer maintenant l'histoire intéressante des divers traités et de la littérature sur la Pénitence.

Au développement continu et progressif de la doctrine pénitentielle, telle que nous venons de l'exposer très brièvement, correspond, d'un autre côté, une évolution non moins intéressante du type littéraire traitant du sacrement de Pénitence. Relevant à la fois de la théologie et du droit canonique, le sacrement de Pénitence constitue une matière commune à ces deux sciences, dont l'une ou l'autre a prédominé au cours des siècles, suivant que des questions pratiques et canoniques ou des problèmes théologiques furent agités dans le monde scientifique touchant ce sacrement. Au début de l'Église, toute l'activité littéraire était consacrée presque exclusivement à la défense de la doctrine catholique contre les multiples hérésies, qui surgirent de tous côtés et tâchèrent d'ébranler l'Église et de la détruire. De là il se fait qu'au début de l'Église, les écrits sont principalement dogmatiques. Mais une fois l'empire romain disparu et les derniers représentants de sa civilisation dans le domaine littéraire réduits au silence, les peuples barbares demandèrent aux évêques et aux pasteurs du haut moyen âge autre chose que les savants écrits théologiques d'un Athanase ou d'un Augustin. La glorieuse période carolingienne, elle-même, a eu vite fini de briller, et la théologie, qui avait recommencé à prendre son essor, descendait encore une fois jusqu'à l'enseignement élémentaire de la foi et des pratiques du culte et de la morale. A part quelques exceptions trop clairsemées, il n'est plus question alors de spéculation ni de haute systématisation théorique. On lit les écrits du passé, sans toujours les comprendre; on en transcrit ce qui peut être immédiatement utile: on vise surtout la pratique.

Ainsi jusqu'à l'époque de Gratien, à laquelle des questions théologiques et dogmatiques touchant la nécessité et l'efficacité de la contrition et de la confession commencent à prédominer, l'étude du sacrement de Pénitence est plutôt tributaire des canonistes. A partir du XII^e siècle la relation s'établit en sens inverse. Abélard, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, pour ne

citer que quelques-uns des principaux noms, trouvent souvent écho chez les canonistes qui puiseront à pleines mains chez les théologiens, quand ils s'occupent de questions dogmatiques et spéculatives.

Au haut moyen âge prédominent les livres pénitentiels, à but exclusivement pratique, qui établissent la pénitence à imposer pour les péchés les plus divers et constituent de la sorte un livre indispensable pour les prêtres. Plus tard, avec l'introduction des pénitences arbitraires, les traités, consacrés au sacrement de Pénitence, gardent toujours leur caractère foncièrement canonique et pratique et ne se rencontrent que dans les écrits des canonistes. Ainsi Burchard de Worms a consacré tout le livre XIX^e de son décret à la Pénitence. Il constitue un des exposés les plus complets sur l'administration de la Pénitence que nous ait légués le haut moyen âge. Le point de vue qui le domine est purement pratique, il apporte les remèdes au pénitent et enseigne à tout prêtre, même peu lettré, la façon de porter secours à toutes les catégories de pécheurs. Ce n'est qu'incidemment que nous pouvons y trouver des vestiges d'une doctrine dogmatique. Par contre, la partie que nous appellerions la pastorale, y est amplement représentée : l'examen de conscience, l'interrogatoire par le confesseur, les modes de pénitence, etc., y remplissent des pages qui méritent d'être signalées. Le rôle prépondérant, occupé par le Décret de Burchard dans la série des collections canoniques, contribua à donner au *De Poenitentia* une place importante. Les auteurs des recueils canoniques, à l'époque de la réforme grégorienne, tels Anselme de Lucques, le cardinal Deusdedit et Bonizon de Sutri, puis les compilateurs du groupe français avec Yves de Chartres à leur tête, agirent comme Burchard et placèrent, au premier plan, les questions morales et la pratique de l'administration de la Pénitence, jusqu'au moment où Gratien fit entrer dans son traité de la Pénitence diverses questions dogmatiques (24).

Avec le développement progressif de la doctrine pénitentielle qui plaça, vers cette époque, la partie principale dans la contrition, et sous l'influence de la méthode abélardienne, introduite en théologie, de nombreuses discussions s'étaient engagées entre les diverses écoles théologiques touchant plusieurs points de la doctrine pénitentielle, principalement touchant la nécessité de la confession et la valeur de la contrition. Sous l'influence de ces discussions théologiques, Gratien donna pour la première fois une extension marquée aux questions doctrinales, relatives à la Pénitence. De la sorte, s'ouvre avec Gratien une nouvelle période dans l'histoire du droit pénitentiel ; la théologie y prend définitivement place. A l'encontre de Burchard, d'Yves et des collections italiennes qui donnent une large place à la partie pratique de la Pénitence, le *De Poenitentia* de Gratien aborde directement le côté dogmatique de la question

(24) J. DE GHELLINCK, S. J., *Le mouvement théologique du XIII^e siècle*, Paris, Galbala, 1914, pp. 279-306.

et montre clairement le contre-coup des écoles de théologie dans l'enseignement du droit canonique.

L'examen des thèses énoncées alors par les théologiens et l'étude du texte même de Gratien fixe exactement le sens de la célèbre question, qui fait l'objet de la 1^e Dist. du *De Poenitentia*. "Si sola contritione cordis... crimen possit deleri", ainsi que des *quaeritur*, qu'elle soulève: "Utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione, absque oris confessione, quisque possit Deo satisfacere". Ce n'est pas la nécessité, d'une manière absolue, de la confession qui fait l'objet de ces chapitres: elle était admise sans conteste mais le rôle propre de la confession dans le *processus* de la rémission. A partir de cette époque, le traité de Pénitence gagna en importance et en étendue chez les canonistes et chez les théologiens qui, tous, lui consacrèrent un exposé plus ou moins long et détaillé.

De plus, une série de théologiens, avec Pierre le Chantre à leur tête, introduisirent, à leur tour, des questions canoniques et pratiques dans leur traité de la Pénitence et inaugurèrent de la sorte la casuistique. Ils se posèrent une multitude de cas pratiques et formulèrent un grand nombre d'objections contre des principes admis, qu'ils s'efforcèrent ensuite de solutionner. Ainsi l'on peut voir les cas les plus bizarres posés par Pierre le Chantre par rapport à la confession aux laïques (25).

Le droit canonique, de son côté, à cause de son évolution continuelle durant le XI^e et le XII^e siècle, avait pris, au début du XIII^e siècle, une extension considérable et embrassait une multitude de matières qui n'intéressaient proprement que le droit civil. De plus, les éléments canoniques et théologiques, nécessaires ou utiles à l'administration des sacrements, se trouvaient dispersés à des endroits différents de volumes énormes, composés depuis le milieu du XII^e siècle, et étaient éparpillés dans diverses collections et gloses du Décret, ainsi que dans différentes compilations, qui étaient venu grossir le matériel canonique rassemblé dans le Décret. Les sommes tant théologiques que canoniques, ainsi que les compilations et leurs gloses, n'étaient destinées d'ailleurs qu'aux professeurs et hommes versés dans le droit canonique et les études théologiques, de sorte que les simples prêtres, souvent pauvres et sans instruction étendue, ne pouvaient se servir de ces ouvrages trop érudits et trop coûteux. La nécessité s'imposait donc, au début du XIII^e siècle, de composer pour les simples prêtres une sorte de manuel dont ils pouvaient se servir avec fruit dans l'administration des sacrements et surtout du sacrement de Pénitence. Ces manuels qui ont pris naissance au début du XIII^e siècle, ont reçu le nom de *Summae Confessorum*. Ces nouvelles Sommes ne contiennent pas seulement des leçons théoriques, mais principalement des exposés prati-

(25) A. TEETAERT, *op. cit.*, pp. 198-204 et 164. Cf. aussi J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, pp. 306 et suiv.

ques, se rapportant aux divers sacrements, mais surtout au sacrement de Pénitence. Les auteurs de ces Sommes posent des cas pratiques, tels que les confesseurs peuvent en rencontrer, les développent et y donnent la solution désirée; ils y rassemblent en même temps toutes les questions qui se rapportent à l'administration des sacrements et conséquemment et principalement à l'administration de la Pénitence. Ces Sommes étaient ainsi d'une grande utilité pour les confesseurs, ordinairement peu instruits et peu versés en théologie et en droit canonique, de sorte que leur signification pour la pratique était d'une grande importance (26).

Le premier théologien-canoniste, qui est entré dans cette nouvelle voie, est l'anglais Robert de Flamesbury, Pénitencier de l'Abbaye de Saint-Victor, près de Paris. Son *Pœnitentiale*, qui doit avoir été écrit vers 1207-1215, constitue un recueil méthodique de cas de conscience, rencontrés probablement lorsque, d'après un usage établi et approuvé par Innocent III, il entendit à Saint-Victor, les confessions des étudiants de Paris. Le Pénitencier de Saint-Victor s'efforce de rassembler et de condenser dans cet ouvrage toutes les connaissances juridiques nécessaires au confesseur. Cette nouvelle direction, imprimée aux exposés sacramentaires et aux pénitentiels, et inaugurée par Robert de Flamesbury, a été suivie durant les siècles postérieurs, par un grand nombre de théologiens-canonistes, dont le plus grand et le plus important est sans conteste saint Raymond de Penyafort (27).

La nécessité de ces manuels pratiques devint encore plus évidente après la promulgation du canon 21^e du Concile de Latran, en 1215, dans lequel il fut statué que tous les fidèles, arrivés à l'âge de raison, sont tenus de se confesser, au moins une fois l'an, à leur propre prêtre. Ce même canon contient en outre toute une réglementation touchant la conduite du confesseur vis-à-vis du pécheur: "le prêtre devra être prudent et sage, savoir verser le vin et l'huile sur les blessures, discerner les circonstances du péché et l'état d'âme du pécheur, afin de pouvoir trouver les conseils à donner et les moyens à employer pour guérir le malade" (28). Le prêtre avait donc le devoir d'examiner les consciences et de se prononcer sur les cas de conscience proposés. Considérant en outre que sous l'influence de la scolastique, la morale avait pris une forme casuistique, de même que le droit ecclésiastique, il ne doit pas nous étonner que cette direction, imprimée à la théologie et au droit, avec les exigences pratiques du ministère sacerdotal, ont provoqué la casuistique théologique, appelée la *jurisprudencia divina* (29). Comme le ministère du prêtre

(26) A. TEETAERT, *op. cit.*, pp. 233-234 et J. DIETTERLE, *Die Summae Confessorum*, dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, t. 24, 1903.

(27) A. TEETAERT, *op. cit.*, p. 234.

(28) DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, Fribourg, 1921, p. 194, n.º 437.

(29) FR. VON SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, Stuttgart, 1877, t. II, pp. 512-525.

dans le confessionnal présentait de multiples ressemblances avec l'activité du juge civil, la transition de la casuistique à la jurisprudence se faisait d'autant plus facilement que le droit et la morale se rencontrent continuellement sur un terrain commun. Il était d'autant plus difficile de les distinguer que le droit ecclésiastique, dans sa préoccupation de concilier les données du droit avec celles de la morale, amena bien souvent une fusion intime entre les domaines de ces deux sciences. Et même là, où ils existaient séparés, il n'était souvent pas possible au confesseur de ne pas examiner le côté juridique d'un cas de conscience proposé.

De la sorte, le droit était intimement lié à la morale et la connaissance de l'un et de l'autre était absolument requise dans le confesseur. Les *Summae confessorum* lui offrirent cela abondamment et lui présentèrent tout ce dont il avait besoin dans l'administration du sacrement de Pénitence, et même toutes les connaissances requises pour l'exercice de son ministère sacerdotal en général. C'est dans les *Summae confessorum* que les confesseurs puisèrent la solution de tous les cas de conscience. Elles lui offrirent toutes les déclarations officielles, principalement du droit canonique, nécessaires pour l'exercice de son ministère auprès des fidèles. Les *Summae confessorum* constituaient de la sorte des canaux par lesquels la science et les connaissances nécessaires furent transmises aux confesseurs. Et à ce point de vue, elles étaient d'une importance considérable et présentaient un intérêt indéniable.

Parmi ces *Summae confessorum*, indispensables aux confesseurs, la *Summa casuum* de saint Raymond de Penyafort occupe certes une place d'honneur et constitue sans conteste la somme la plus célèbre et la plus importante par son intérêt élevé et son influence considérable. Nous ne pouvons retracer ici la vie détaillée du grand Docteur Catalan, ni soumettre à une critique serrée les divers événements de sa vie et les divers problèmes critiques soulevés par rapport à ses ouvrages. Nous nous contenterons donc de résumer brièvement nos conclusions à ce sujet.

Saint Raymond a vécu dans une période qui doit être comptée parmi les plus glorieuses de l'histoire ecclésiastique, non seulement à cause de l'importance des événements qui s'y sont déroulés, mais aussi et principalement à cause de la grande richesse en hommes de science et d'art qui, à cette époque, ont illustré l'Église. Dans leurs luttes avec les Hohenstaufen, les papes étaient parvenus à se les soumettre et à briser la grande puissance de l'empire et à faire monter l'Église au plus haut sommet du pouvoir et de la domination. Parmi les défenseurs les plus acharnés de la Papauté, se sont distingués principalement les nouveaux ordres mendiants des franciscains et des dominicains qui, à cette époque, ont fourni des hommes, qui ont dépassé tous les savants et tous les penseurs de tous les temps. Les franciscains se glorifient à juste titre d'un Alexandre de Halès, d'un saint Bonaventure et d'un Jean

Duns Scot, tandis que les dominicains comptent parmi leurs gloires les plus éminentes Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Raymond de Penyafort.

Pendant sa longue carrière (1176 (1180)-1275) saint Raymond de Penyafort, appartenant par son origine à la célèbre et glorieuse Catalogne, s'est mêlé aux principaux événements de l'histoire politique et religieuse de son temps. Professeur de Bologne, chanoine de l'église cathédrale de Barcelone, où il était revenu en 1219, et plus tard, en 1222, Frère-Prêcher, saint Raymond de Penyafort a rempli les plus graves et les plus importantes fonctions, d'abord auprès du cardinal Jean d'Abbeville, légat du Saint-Siège en Espagne, puis à la cour pontificale, où il avait été appelé en 1230 sur les recommandations glorieuses du Cardinal-Légat Jean d'Abbeville. Le pape alors régnant, le célèbre Grégoire IX, fit de Raymond son Chapelain et son Pénitencier et lui confia, ainsi que ses successeurs jusqu'à Grégoire X, des missions délicates et ardues. Grégoire IX, le chargea de faire une nouvelle collection de toutes les décrétales et décisions pontificales, destinée à remplacer les multiples autres compilations existantes. Le nouveau compilateur mena son oeuvre avec une grande activité et acheva, dans le bref espace de quatre ans, la nouvelle collection qui, par la bulle *Rex Pacificus* du 5 septembre 1234, envoyée de Spolète aux universités de Paris et de Bologne, revêtit le caractère d'une collection officielle.

Rentré en 1234, à cause de maladie, dans son couvent de Barcelone, il fut élevé en 1238 au généralat, dont il se démit en 1240. Jacques le Conquérant l'honorait de sa confiance et de son amitié et recourait bien souvent à son ministère et à ses conseils. Prédicateur zélé et homme de grande doctrine, Saint Raymond a favorisé et propagé l'apostolat catholique auprès des Juifs et des infidèles d'Espagne et d'Afrique, et il a travaillé efficacement et avec succès à la répression de l'hérésie dans sa chère Catalogne, sa patrie bien-aimée. Il a eu une large part dans la fondation de l'ordre de la Merci et les frères Prêcheurs, dont il a été le troisième maître général, lui doivent une meilleure ordonnance de leurs constitutions primitives.

Docteur éminent, il a donné de nombreuses consultations juridiques qui rendent témoignage de sa sagesse, de sa science profonde du droit et de son parfait esprit de justice et d'équité. Quelques-unes de ces réponses, pourvues de l'approbation explicite du pape, sont venues jusqu'à nous dans la collection, intitulée : *Dubitalia cum responsionibus ad quaedam capita missa ad Pontificem*. Fr. von Schulte a retrouvé cette collection intéressante pour la jurisprudence pénitentielle et l'a publié dans *Canonische Handschriften* (Prague, 1868, p. 98 et suiv.). Après avoir mené une vie toute d'abnégation et de renoncement, de sacrifices et de prière, après avoir brillé par les vertus les plus admirables et les plus héroïques, le Docteur catalan mourut, en odeur de

sainteté, à Barcelone, le 6 janvier 1275. Quatre années après sa mort édifiante, l'archevêque de Tarragone déposa déjà une supplique pour sa canonisation. Celle-ci fut cependant retardée encore durant trois siècles et ne fut proclamée qu'en 1601 par le Pape Clément VIII (30).

Malgré les multiples occupations de toute espèce et les nombreux travaux de tout genre, auxquels Saint Raymond était obligé de se consacrer et de s'adonner comme professeur, pénitencier et maître général, malgré le peu de santé dont il jouissait, malgré l'apostolat intense auquel il se consacrait tout entier, le grand docteur catalan trouva cependant encore les loisirs nécessaires pour écrire des ouvrages importants et immortels. Ainsi, lors de son professorat à Bologne, donc avant 1219, il doit avoir écrit une *Summa juris*, inconnue jusqu'à ces derniers temps et passée inaperçue chez tous les biographes du saint. H. Denifle (31) et Fr. von Schulte (32) ont tiré cette somme de l'oubli général dans lequel elle était tombée. Elle est conservée dans le Cod. Borgh. 261 de la Bibliothèque Vaticane et commence par les mots: "Frequens instantia et ignita karitas sociorum, nexibus aureis indissolubilter vinculata, meum diu pulsaverunt animum ut quasi pignus amoris aliquod mei laboris memoriale relinquerem eis et posteris profuturum".

Il a coordonné et édité la collection des *Décrétales*, dite de Grégoire IX. Cette oeuvre gigantesque et grandiose fut terminée en 1234. Il doit avoir collectionné vers la même époque, mais après l'achèvement des *Décrétales*, un certain nombre de *Décrétales*, extraites de la compilation récemment publiée par le Souverain Pontife, qu'il jugeait les plus utiles à ses Frères pour l'exercice de leur saint ministère, en attendant qu'ils pouvaient avoir des copies suffisantes et authentiques de la collection des *Décrétales* de Grégoire IX. Ces *décrétales* sont conservées dans le cod. K. 12 du Chapitre métropolitain de Prague, et commencent par les mots: "Venerabilibus et carissimis Patribus et Fratribus Ordinis Praedicatorum". A ce manuscrit que Fr. von Schulte (33) considère comme le seul existant, je puis ajouter deux autres manuscrits qui contiennent ces *décrétales*, à savoir le cod. Z. 50, Sup. de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan et le Cod. B. XI, 2 de la Bibliothèque de l'Université de Bâle. Saint Raymond a rédigé encore, vers la même époque, des *réponses canoniques* données au nom du Pape Grégoire IX au Prieur des Frères Prêcheurs et le ministre des Frères Mineurs demeurant dans le royaume de Tunis. Elles sont contenues dans le cod. K. 12 du Chap. Métropolitain de Prague et

(30) *Raymundiana*, dans *Monumenta ordinis praedicatorum historica*, Rome, 1898, t. VI, fasc. I. Avant-propos.

(31) *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885, t. I, p. 15, note 76.

(32) *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, Stuttgart, 1877, t. II, pp. 410-411, note 6.

(33) *Die canonischen Handschriften der Bibliotheken Prags*, Prague, 1868, pp. 97-98.

éditées par Fr. von Schulte (34) et les *Raymundiana* (35). A ces multiples écrits il faut encore ajouter les *Dubitalia cum responsionibus ad quaedam capita missa ad Pontificem*, mentionnés plus haut, et une *nouvelle rédaction des Constitutions des Frères Prêcheurs*, dont aucun exemplaire n'a pu être retrouvé jusqu'ici (36).

Le travail le plus important, l'ouvrage le plus célèbre, dû à la plume du Docteur catalan, est sans conteste sa fameuse Somme universellement connue et renommée, la *Summa Casuum*, ou la *Summa de poenitentia et de matrimonio*, ou la *Summa de casibus conscientiae*. Peu de travaux, en effet, ont connu une diffusion aussi grande que cette somme. Elle repose, à l'état de manuscrit, dans toutes les bibliothèques, même les plus petites, de l'Europe, et bien souvent encore en plusieurs exemplaires. Ce qui prouve que la diffusion manuscrite de cette somme est vraiment prodigieuse. Il faut remarquer cependant que le plus grand nombre de ces manuscrits datent de 1250 à la fin du XIV^e siècle et qu'un nombre très minime remonte seulement au XV^e siècle. D'où il faut conclure que l'influence exercée par la Somme de Saint Raymond est allée en décroissant et que, peu à peu, l'oeuvre du Docteur catalan a été remplacée par d'autres traités de la même espèce, plus complets et mieux adaptés aux besoins nouveaux des temps postérieurs. Tels sont, en effet, les Sommes du mineur Astesan, du prêcheur Barthélémy de Sancto Concordio, de Silvestre de Priérias et de Saint Antonin de Florence.

La Somme de l'illustre catalan constitue, comme l'auteur lui-même en convient dans le prologue, un assemblage "ex diversis auctoribus et majorum meorum dictis", parmi lesquels il faut citer Vincentius Hispanus, Huguccio, Jean le Teutonique, Bernard de Pavie, Laurent d'Espagne, Roffredus et Tancredus. En dehors du droit canon, il a utilisé également le *corpus juris civilis*, c'est à dire les *Institutiones*, les *Pandectae*, et le *codex juris civilis*.

Le but que s'était proposé Saint Raymond, en rédigeant sa Somme, était de venir en aide à ses confrères et aux autres prêtres, et de leur donner des règles utiles et des normes, d'après lesquelles ils pourraient se guider pour aider, par leurs conseils salutaires, leurs pénitents et les diriger dans les voies de la perfection et à l'aide desquelles ils pourraient solutionner les cas de conscience qui se rencontrent habituellement au confessionnal. C'est en ces termes d'ailleurs qu'il s'exprime lui-même dans son prologue "ut si quando fratres ordinis nostri, vel alii circa iudicium animarum in foro poenitentiali forsitan dubitaverint, per ipsius exercitium, tum in consiliis, quam in judi-

(34) *Die canonischen Handschriften der Bibliotheken Prags*, Prague, 1868, pp. 98-104.

(35) *Raymundiana*, Rome, 1901, pp. 28-37.

(36) H. DENIFLE, O. P., *Die Constitutiones des Predigerordens in der Redaction Raymunds von Pennafort*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1889, t. 5, pp. 530-564.

ciis, quaestiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos valeant enodare” (37). D’après ce texte, Saint Raymond ne se serait point proposé d’écrire une somme pour être employée dans les écoles et être enseignée aux élèves, comme cela ressort d’un passage d’un des plus anciens manuscrits de cette somme, qui lit: “Tam in judiciis quam in scolis” au lieu de “tum in consiliis quam in judiciis” (38). Que ce fut là le but poursuivi par Saint Raymond ressort abondamment de l’ancienne vie du Saint catalan, rédigée avant 1351 (39), dans laquelle il est raconté que Saint Raymond a rédigé sa somme à la demande du provincial d’Espagne, le P. Suéro Gomez, un des premiers disciples de Saint Dominique. Connaissant la haute prudence et la science profonde de Saint Raymond, ce provincial l’aurait sollicité à écrire une somme “ad informationem et directionem fratrum et omnium confessionum audientium, ut consilia salutaria confitentibus possint dare” (40). Le même témoignage ajoute que Saint Raymond, en fils obéissant, acquiesça à cette demande paternelle de son provincial. Le Docteur catalan semble d’ailleurs faire allusion à cette sollicitation, lorsqu’il écrit dans son prologue: “Spem figens totaliter in bono obedientiae” (41). Cette oeuvre fut accueillie de la façon la plus favorable par tous les confrères du Saint. Ce qui s’explique, si l’on considère que les deux ordres mendiants nouvellement fondés, les franciscains et les dominicains, jouissaient du privilège, exceptionnel à cette époque, de pouvoir entendre les confessions des fidèles, et se constituaient de la sorte les rivaux des curés auxquels, jusque là, il appartenait exclusivement d’entendre les confessions. Ils saluaient donc l’apparition de la somme de Saint Raymond avec le plus grand enthousiasme, parce qu’elle devait leur mettre dans les mains les moyens les plus efficaces de s’acquitter dignement de leur tâche d’entendre les confessions, et de surmonter de la sorte les obstacles de ce ministère. Cette somme exerça également une grande influence en dehors de l’ordre des prêcheurs et fit grandir considérablement l’estime et la considération que les confesseurs, étrangers à l’ordre, tant séculiers que réguliers, nourrissaient pour l’ordre dominicain.

La somme de Saint Raymond constitue un travail systématique et est divisée en trois parties, dont le Docteur catalan lui-même résume le contenu dans le prologue: “Distinguitur ergo per tres particulas, in quarum prima agitur de criminibus, quæ principaliter et directe committuntur in Deum. In secunda de hiis quæ in proximum. In tertia de ministris et irregularitatibus, sententiis, poenis et remissionibus” (42). La première partie comprend 16 ti-

(37) S. RAYMUNDUS DE PENYAFORT, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, Rome, 1603. Ad Lectorem.

(38) Cod. 370 de la Bibl. de l’Arsenal de Paris.

(39) *Raymundiana*, Rome, 1898, fasc. I, p. 19, note 1.

(40) *Raymundiana*, Rome, 1898, fasc. I, pp. 21-22.

(41) S. RAYMUNDUS, *Summa de Poenitentia et de Matrimonio*, Rome, 1603, Prologus.

(42) *Ibid.*

tres, la seconde 8 et la troisième 34, qui, à leur tour, sont sousdivisés en paragraphes. Après l'achèvement de la Somme proprement dite, Saint Raymond a ajouté un *Tractatus specialis de matrimonio*, qui, tôt déjà, fut désigné comme le *liber quartus* ou la *pars quarta* de la *Summa de casibus*. Il est cependant très douteux que Saint Raymond ait eu originairement et primitivement l'intention de faire du *tractatus de matrimonio* la quatrième partie de sa Somme. Le contraire semble bien plus vraisemblable (43).

D'après une étude que nous avons publié ailleurs, il semblerait que, primitivement, Saint Raymond se serait contenté de reprendre la *Summa de matrimonio* de Tancrede, et qu'il aurait retravaillé quelques années plus tard seulement la somme de Tancrede pour lui donner la forme qu'elle a actuellement dans la Somme. Et même, dans cette forme, Saint Raymond aurait transcrit encore littéralement la somme de Tancrede en omettant les parties qui ne convenaient pas avec les Décrétales de Grégoire IX et en y ajoutant les nouvelles Décrétales parues depuis la publication de la Somme de Tancrede.

Quant à la méthode employée par le Docteur catalan, il nous renseigne encore lui-même à ce sujet dans son prologue. Il en ressort qu'il s'est servi de la même méthode que tous les autres scolastiques. Il expose d'abord la matière annoncée dans chaque titre et chaque paragraphe, et y ajoute ensuite des *questiones* et des *casus*. Il s'est efforcé de fournir un exposé complet de la matière traitée et il a visé aussi à rejeter tout le superflu et à éviter toutes les répétitions inutiles. Le Docteur catalan a ajouté enfin des notes précieuses de droit, qui se rapportent à la matière traitée et qui exposent des opinions déterminées et certaines touchant les diverses questions qu'il examine.

Le prologue nous fournit également une base suffisante pour admettre que Saint Raymond doit avoir composé sa somme dans son couvent de Barcelone. Il y écrit en effet qu'il a composé sa somme "ad honorem beate Catherinæ". Or Sainte Cathérine était la patronne du couvent de Barcelone et la tradition manuscrite témoigne qu'à cette époque les écrivains composaient généralement leurs ouvrages en l'honneur des saints patrons du couvent ou de l'endroit où ils vivaient.

Quant à la date de composition de la *Summa de casibus*, nous pouvons résumer comme suit les conclusions que nous avons développées plus longuement ailleurs (44). Il aurait écrit sa Somme, dans son couvent de Barcelone, entre 1222 et 1230, c'est-à-dire, entre la date de son entrée dans l'ordre des Prêcheurs et la date de son départ de Barcelone pour la Cour Pontificale.

(43) Cf. l'étude que nous avons écrite à ce sujet dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1928, fasc. I.

(44) A. TEETAERT, O. CAP., *La Somme de Saint Raymond de Penyafort*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1928, fasc. I.

Cette opinion serait la plus probable pour la Somme proprement dite ou pour les trois premiers livres de la Somme actuelle. Il y aurait ajouté ensuite le *Tractatus de matrimonio* de Tancrede, qu'il aurait retravaillé plus tard, dans la forme qu'il présente actuellement. Ce *tractatus* aurait pris alors la dénomination de *Pars IV Summæ Raymundi*.

Il ressort de ces conclusions que, puisque la somme doit avoir été probablement écrite vers 1222-1230, Saint Raymond doit être compté parmi les docteurs qui, d'après ce que nous avons exposé, considèrent la contrition comme la partie principale de la Pénitence et restreignent de la sorte l'effet sacramentel de l'absolution. L'exposé que nous donnerons des théories pénitentielles de Saint Raymond, donnera une idée claire et précise de la conception doctrinale que se faisaient de ce sacrement les docteurs scolastiques antérieurs à Saint Thomas et nous revivrons de la sorte une période de l'histoire doctrinale du sacrement de Pénitence. De plus la connaissance du système pénitentiel de Saint Raymond nous permettra de comprendre les doctrines pénitentielles d'un nombre considérable de docteurs postérieurs à Saint Thomas, particulièrement des canonistes et des auteurs de *Summæ confessorum* qui, malgré la solution magistrale et définitive donnée par le Docteur Angélique à l'efficacité sacramentelle du sacrement de Pénitence, continuaient cependant à reprendre et à répéter les théories pénitentielles enseignées avant Saint Thomas. Une des explications les plus satisfaisantes de ce fait doit être cherchée dans l'influence considérable que la Somme de Saint Raymond a exercée sur les canonistes et les *Summæ confessorum* postérieurs.

La Somme de Saint Raymond fut en effet déjà retravaillée d'une façon métrique, avant 1250, par Arnulphe de Louvain, l'abbé du couvent des Cisterciens de Villers. De très bonne heure aussi, des docteurs de diverses nationalités se sont appliqués à gloser la somme de Raymond comme Guillaume de Rennes. Ce fait prouve dans quelle grande estime les savants doivent avoir tenu la somme de Raymond. L'histoire prouve, en effet, que les seuls grands ouvrages, universellement reçus et adoptés, comme le Décret de Gratien, les compilations anciennes, les Décrétales de Grégoire IX, ont eu l'insigne honneur d'être glosés. Or, à la somme de Saint Raymond a été réservé le même honneur. Jean de Fribourg l'a retravaillée ensuite et expliquée. Burchard de Strasbourg a utilisé, dans une forte mesure, la somme de Raymond pour la rédaction de sa *Summa casuum* qui, au fond, ne constitue qu'un grand extrait de la Somme de Raymond. De plus la somme du Docteur catalan est à la base et constitue le fondement principal de toutes les autres *Summæ Confessorum* postérieures de Jean de Fribourg, de Berthold, qui a travaillé la somme de Jean de Fribourg en allemand, de Monald, de Guillaume de Cayeux, etc. Vincent de Beauvais, s'est également inspiré dans une forte mesure de la somme de Raymond pour son *Speculum doctrinale*, composé déjà avant

1254. Plusieurs sommes abrégées enfin ont été composées sur le modèle et le type de la somme de Raymond et en ont été extraites en grande partie et appelées *Summulae de Summa Raymundi*. La plus célèbre est celle d'Adam, O. P. La plupart cependant sont anonymes, et se rencontrent, comme la somme de Saint Raymond, dans toutes les Bibliothèques de l'Europe.

De cette influence extraordinaire, exercée par Saint Raymond de Penya-fort sur les docteurs scolastiques, contemporains et postérieurs, il ressort abondamment combien intéressante et combien importante doit être l'étude de la doctrine pénitentielle du grand Docteur catalan, qui, à cette époque, était une des questions théologiques les plus étudiées et les plus discutées.

II

DOCTRINE PÉNITENTIELLE DE SAINT RAYMOND DE PENYAFORT

Après avoir traité de la laideur et de l'énormité du péché, après en avoir exposé toutes les suites et conséquences néfastes, après avoir attiré l'attention sur les nombreux pièges que l'homme pécheur se tend à lui-même au détriment du salut de son âme, après avoir énuméré les nombreux obstacles que le péché oppose aux hommes qui veulent travailler à leur sanctification, Saint Raymond en arrive, au titre 34^e du 3^eme livre de sa Somme, à exposer sa doctrine sur la Pénitence, dans un traité très étendu, qui est intitulé *De Pœnitentiis et remissionibus*. Le but primordial et principal que le Saint Docteur s'est proposé, en écrivant ce traité, est d'ordre essentiellement pratique, à savoir, rechercher la voie véritable et infaillible, que l'homme pécheur doit nécessairement suivre pour aboutir au port salutaire du bonheur éternel. Cette voie est unique pour celui qui, après le Baptême, a eu le malheur de se noyer dans le gouffre profond du péché, à savoir, la voie de la Pénitence. La vie de la grâce, communiquée au Baptême, renforcée à la Confirmation, nourrie et complétée par la Sainte Eucharistie, ne peut être retrouvée que par la Pénitence, quand elle a été perdue par le péché (1).

Le traité de la Pénitence occupe chez Saint Raymond, comme d'ailleurs chez tous les autres docteurs du XIII^e siècle, une place très importante dans sa Somme et s'étend sur un espace très étendu. Il n'est pas sans intérêt ni importance pour la meilleure compréhension de la doctrine pénitentielle du

(1) Post abyssum et laqueos Babylonis, de quibus superius aliqua memoravimus ad cautelam, videlicet, ut cognoscantur et cognita melius evitentur, restat ut ad portum quietis, ac serenitatis aeternae solliciti festinemus, inquirentes viam rectam, necessariam et infallibilem, quae quidam est poenitentia. *Summa de poenitentia et matrimonio*, Rome, 1603, p. 437.

Docteur catalan, de donner un aperçu général sur la suite des matières qu'il a traité dans son traité de la Pénitence. L'exposé débute par une étude sur la pénitence, considérée comme vertu. Il en donne la définition, les actes et les diverses espèces. Il détermine ensuite quels éléments sont requis pour le sacrement de Pénitence et étudie successivement toutes les questions relatives à la contrition, à la confession et à la satisfaction. Saint Raymond expose après cela ses théories touchant le pouvoir des clefs et les indulgences et termine ce traité intéressant, par un exposé pratique des principaux empêchements, qui retiennent et éloignent l'homme pécheur de la Pénitence. Il insère enfin, au cours de l'exposé de ces divers problèmes, des doutes et des questions pratiques qu'il s'efforce de résoudre et auxquels il tâche de trouver une solution satisfaisante.

L'ordre, dans lequel saint Raymond a traité et développé successivement les divers problèmes relatifs à la Pénitence, ne constitue point un exposé systématique de la matière, comme l'on peut en juger par l'énumération des diverses questions, telles qu'elles sont traitées dans le "De Poenitentiis et remissionibus". De plus, l'ordre suivi par la Docteur catalan le force à répéter plusieurs fois la même chose et à traiter à des endroits différents de la même matière. C'est pourquoi nous serons obligés de remettre ci et là un peu plus d'ordre dans la suite des idées exposées par Saint Raymond et à transférer l'exposé de plusieurs questions en des endroits différents de ceux, où elles sont traitées dans la Somme du Docteur catalan.

Ces changements laisseront toutefois intacte la doctrine et les théories de Saint Raymond, qui sont exposées à ces endroits.

Après ces remarques préliminaires nous pouvons passer à l'exposé de la doctrine pénitentielle du grand docteur catalan, telle qu'elle est contenue dans la *Summa de casibus*.

Comme tous les Sententiers et Sommistes de son époque, saint Raymond débute son traité de la Pénitence par un exposé assez détaillé de la vertu de pénitence. Il montre d'abord en quoi consiste la pénitence et en énumère ensuite les actes et les espèces.

Pour définir la vertu de pénitence, le docteur catalan en appelle à l'autorité, d'abord, de saint Ambroise, d'après lequel la pénitence consiste à pleurer les péchés passés et à former le ferme propos de n'en plus commettre à l'avenir et ensuite, à Saint Augustin, qui définit la pénitence comme "quaedam dolentis vindicta, puniens in se quod dolet commisisse" (2). Saint Raymond analyse aussi la signification étymologique du mot *poenitentiae* et le fait provenir de *poenae tentio*, du verbe *punire*, parce que, par la pénitence,

(2) Poenitentia est, ut ait Ambrosius, mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere. Item Aug.: poenitentia est quaedam dolentis vindicta, puniens in se quod dolet commisisse". *Ibid.*

l'homme punit et châtie en soi-même les péchés qu'il a eu le malheur de commettre (3).

Mais si la véritable pénitence embrasse le ferme propos de ne plus commettre le péché, se disent plusieurs, il faut en conclure que ceux qui retombent dans le péché n'ont jamais été véritablement pénitents, car celui qui se laisse conduire par une pénitence sincère, ne peut plus pécher à l'avenir (4). A cette objection ingénieuse, saint Raymond répond que le ferme propos requis dans toute véritable pénitence, ne doit se rapporter qu'au moment, où quelqu'un fait pénitence, c'est-à-dire, au moment où quelqu'un se repent et pleure d'avoir commis des péchés et se propose, au même moment, de n'en plus commettre à l'avenir. Il importe peu si le propos sincère et ferme, formé au moment du repentir, est rejeté et foulé aux pieds à l'avenir. Il suffit donc à la véritable pénitence qu'au même moment, que quelqu'un pleure les péchés commis, il prenne la ferme résolution de n'en plus commettre à l'avenir (5).

Après avoir déterminé en quoi consiste essentiellement la vertu de pénitence, saint Raymond en énumère les différentes sortes. Il en distingue trois avec saint Augustin. La première est celle qui se fait avant le Baptême et engendre un homme nouveau et contribue à délivrer le pécheur des liens de la faute originelle (6). Si le baptisé ne pleure point sa vie passée, il lui est impossible, dit saint Raymond, de commencer à vivre une vie nouvelle. Si cependant il reçoit le Baptême, dans ces dispositions, c'est-à-dire, sans repentir ni douleur aucune de ses péchés, il sera marqué du caractère ineffaçable imprimé par ce sacrement dans l'âme, mais ne recevra point la grâce ni le pardon des péchés, aussi longtemps qu'il persistera dans la fiction et qu'il n'ouvrira point son cœur au véritable repentir ni à une sincère pénitence. Dans ce cas donc, le Baptême sera valide, mais ne produira aucun fruit spirituel ni surnaturel dans l'âme du baptisé (7). Il faut remarquer cependant que, lors du Baptême, l'homme n'est point tenu à poser des actes extérieurs de pénitence;

(3) Dicitur autem poenitentia, quasi poenae tentio, a puniendo, quia per illam quis punit illicita, quae commisit. *Ibid.*

(4) Occasione illius verbi positi, in auctoritate Ambrosii, et plangenda iterum non committere, dixerunt quidam, quod si aliquis vere poenitet, nunquam postea peccabit mortaliter, et si contingerit ipsum peccare postea, probatur per hoc, quod prima non fuit vera poenitentia. *Ibid.*

(5) Ad hoc dicendum, quod verba posita in auctoritate praedicta Ambrosii, et similibus, non ad diversa tempora sed ad illud, in quo quis poenitet, sunt referenda, scilicet, ut tempore, quo plangit commissa mala, non committat opere, vel voluntate fienda... Sufficit ergo ad veritatem poenitentiae, ut quis plangat praeterita, et proponat in animo plangenda iterum non committere. *Ibid.*, p. 437-438.

(6) Actiones autem poenitentiae, ut ait Aug. sunt tres. Una est, quae novum hominem parturit, et fit ante baptismum. *Ibid.*, p. 439-440.

(7) Nisi enim baptizandus poeniteat vitae veteris, novam vitam inchoare non potest. Sed si baptizetur, recipit characterem, sed non gratiam, et peccatorum remissionem; donec recedat fictio de corde suo. *Ibid.*, p. 440.

la pénitence intérieure lui suffit (8). Saint Raymond signale encore que l'obligation de la pénitence ne concerne que les adultes; les enfants en sont exempts parce qu'ils n'ont point encore l'usage du libre arbitre (9).

Une autre sorte de pénitence est celle qui est faite par quelqu'un, qui, après le Baptême, s'est rendu coupable de péchés mortels (10). La troisième sorte de pénitence est celle qui se fait pour les péchés véniels et les fautes quotidiennes (11).

Saint Raymond insiste principalement sur la seconde sorte de pénitence, à savoir, celle qui se fait pour les péchés mortels et il en distingue trois espèces, à savoir, la pénitence solennelle, la pénitence publique et la pénitence privée (12).

La pénitence solennelle est celle qui se fait "in capite quadragesimae" avec solennité (13). On appelle aussi pénitence solennelle, quoique dans un sens moins propre, celle à laquelle quelqu'un est astreint, qui a été enfermé dans un couvent pour y faire pénitence (14). La pénitence solennelle ne pouvait être imposée que par l'évêque ou, avec sa permission, par un prêtre, et seulement pour un crime public et notoire, connu par toute la ville (15).

Cette pénitence solennelle est appelée aussi publique parce qu'elle se fait publiquement. Cependant, la pénitence publique proprement dite est celle qui se fait sans solennité, "in facie Ecclesiae", quand on impose un pèlerinage à travers le monde, "cum baculo cubitali et scapulari vel veste aliqua ad hoc consueta" (16). Chaque curé peut imposer cette pénitence à ses paroissiens, à moins que la coutume ne s'y oppose dans l'une ou l'autre église (17). De plus elle ne peut être imposée que pour un crime énorme et manifeste (18). La pé-

(8) Non tamen tenetur iste ad exteriorem poenitentiam agendam, quia sufficit ei poenitentia interior. *Ibid.*

(9) Ab hac poenitentia, cum baptizantur, soli parvuli sunt immunes, eo quod non possunt uti libero arbitrio. *Ibid.*

(10) Altera vero poenitentia est, sive actio poenitentiae, quam quis post baptismum facit de mortalibus peccatis. *Ibid.*

(11) Tertia est quae fit de peccatis venialibus et quotidianis. *Ibid.*

(12) Circa secundam autem actionem est, quantum ad praesentem materiam, principaliter insistendum. Species poenitentiae sunt tres: nam alia est solentis, alia publica, alia privata. *Ibid.*

(13) Solennis est, quae fit in capite quadragesimae, cum solennitate. *Ibid.*

(14) Dicitur etiam solennis, licet non ita proprie, quando aliquis invitatus ad poenitentiam agendam mittitur in monasterium. *Ibid.*

(15) Haec debet imponi ab episcopo tantum, vel de mandato ejus a sacerdote, et debet imponi pro crimine publico et vulgarissimo, quod totam commoverit urbem *Ibid.*, p. 440-441.

(16) Dicitur quandoque, quae supra dicta est, solennis, ideo quia publice fit; proprie tamen dicitur illa, quae fit in facie ecclesiae, non cum praedicta solennitate, sed cum iungitur peregrinatio per mundum cum baculo, cubitali et scapulari vel veste aliqua ad hoc consueta. *Ibid.*, p. 441.

(17) Hanc posset imponere quilibet sacerdos suo parochiano, quia non invenio sibi prohibitum, nisi consuetudo esset contraria in aliqua ecclesia. *Ibid.*

(18) Item nec debet imponi nisi pro crimine enormi et manifesto. *Ibid.*

nitence solennelle ne peut être réitérée, ni renouvelée; l'autre, au contraire, peut et doit être réitérée aussi souvent que l'homme est tombé dans le péché et veut sincèrement se relever (19).

La pénitence privée est celle, qui se pratique isolément, tous les jours, chaque fois que quelqu'un confesse ses péchés d'une façon secrète à un prêtre (20). Comme on l'a pu remarquer par ce qui précède, la pénitence publique et solennelle est releguée sur l'arrière-plan par le Docteur catalan, vu qu'il n'y consacre que quelques lignes insignifiantes. D'où l'on peut conclure que la pénitence publique avait perdu l'importance et le prestige, dont elle jouissait auparavant et était tombée tellement en désuétude, qu'à l'époque de saint Raymond, elle n'était plus guère pratiquée. Tous les autres docteurs scolastiques suivent d'ailleurs l'exemple du Pénitencier de Grégoire IX, et expédient, en quelques mots, les traités autrefois si étendus et si détaillés, sur la pénitence publique, pour s'arrêter longuement à l'exposé de leurs doctrines et de leurs théories sur la pénitence privée ou le sacrement de Pénitence (21).

Saint Augustin avait déjà, de son temps, ouvert largement la voie à la pénitence privée et déblayé le chemin des nombreux obstacles, qu'on lui opposait, et il attribuait le caractère sacramentel, aussi bien à la pénitence privée, qu'à la pénitence publique. La discipline pénitentielle revêtit un caractère privé pour tous les péchés secrets, même mortels, principalement pour les péchés actuels commis isolément. Bien plus, rien n'empêche d'étendre cette pratique aux temps primitifs de l'Eglise, bien que la pénitence privée fut plus générale à l'époque de saint Augustin, qui lui acquit un véritable droit de cité dans la vie intime de l'Eglise. L'importance et la haute signification de la pénitence privée pour les fidèles s'accrurent d'autant plus qu'elle pouvait être réitérée et renouvelée à chaque chute malheureuse: ce qui n'était pas le cas pour la pénitence publique. On peut voir par là comment le Docteur d'Hippone a préparé et jeté les fondements de la discipline pénitentielle, telle qu'elle fut pratiquée et enseignée au moyen âge.

Les éléments essentiels de la Pénitence sont restés toujours et partout les mêmes: la contrition, la confession, la satisfaction et la réconciliation ou l'absolution. L'importance attachée à l'une ou l'autre partie de ce sacrement a passé au cours des siècles d'un élément à l'autre. Tandis que, durant les dix

(19) Item solennis poenitentia non debet iterari; alia quaelibet, et debet et potest iterari, quoties homo peccat. *Ibid.*

(20) Privata dicitur illa poenitentia, quae singulariter fit quotidie, et cum quis peccata sua secretae sacerdoti confitetur. *Ibid.*, p. 442.

(21) Nous tenons à faire remarquer que, dans la doctrine de saint Raymond touchant le sacrement de Pénitence, nous n'avons jamais soutenu qu'il faut y distinguer le for interne du for externe, comme semble l'affirmer l'avocat D. J. O. Anguera de Sojo, d'après un compte-rendu paru dans *Lo Missatger del Sagrat Cor de Jesús*, 1927, août, num. 434, p. 423. Nous y lisons: "Amb subtil argumentació fa dos escolis, no pretenent donar-los altra valor que d'un assaig, a la doctrina del P. Teetaert: a)... b) En la doctrina de Sant Ramon no es distingia el fur intern del fur extern".

premiers siècles de l'Église, l'élément principal et primordial du sacrement de Pénitence était la satisfaction ou la pénitence, nous assistons, vers la fin du X^e siècle, à un changement important dans la discipline pénitentielle, préparé déjà depuis longtemps et remontant même jusqu'à saint Augustin. A cette époque l'importance, attachée auparavant à la pénitence, passa à la confession, qui devint l'élément principal du sacrement de Pénitence, à cause de l'humiliation qu'elle provoque. Cette humiliation, cette confusion, cette *erubescencia* sont considérées, en effet, à cette époque, par tous les docteurs, en pratique comme en théorie, comme obtenant et opérant la rémission des péchés. De là que, vers le x^e siècle, prévalut l'axiome : "sans confession, pas de rémission". C'est le traité anonyme *De vera et falsa Poenitentia* qui érigea, pour la première fois, cette doctrine en principe, et la promulgua et la répandit au nom du grand saint Augustin, qui était censé avoir écrit ce traité. Tous les docteurs partagèrent cette manière de voir et soutinrent cette doctrine, jusqu'à ce qu'au XII^e siècle, l'attention des théologiens se concentre sur la contrition, qui fut considérée comme la partie principale et l'élément le plus important de la Pénitence. La confession fut regardée alors comme le signe extérieur de la contrition. Cette manière de voir dura jusqu'à l'époque du docteur angélique qui, sous l'influence de la philosophie aristotélicienne, fit passer l'importance, attachée jusque là à la contrition, à la forme du sacrement, à l'absolution (22).

Depuis saint Augustin donc, l'attention des théologiens était concentrée sur ce que l'on appelait alors la pénitence privée, peu importe l'importance plus au moins grande, attachée, au cours des siècles, à l'une ou l'autre partie de ce sacrement. Il serait cependant exagéré de conclure de là, que la théorie sur la pénitence publique était complètement et entièrement négligée, même à l'époque de saint Raymond de Penyafort. Non, des vestiges importants de la grandeur passée et de l'importance ancienne de la pénitence publique survivaient encore dans les ouvrages et les traités; les canonistes principalement continuaient encore à consacrer des lignes enthousiastes à la pénitence publique. Plusieurs d'entre eux, en effet, s'obstinent à refuser le nom de sacrement à la pénitence privée pour le réserver à la seule pénitence publique. Teis sont, pour n'en citer que quelques-uns, le glossateur Rufin, l'auteur anonyme des *Sententiae Divinatis*, Maître Simon, Jean le Teutonique et le fondateur des *Summae Confessorum*, Robert de Flamesbury.

Les théologiens, au contraire, à cause du contact plus étroit, dans lequel ils vivent avec les principes qui dirigent l'évolution de la pénitence, ont négligé de bonne heure la pénitence publique, de sorte que, chez les commentateurs

(22) Cf. A. TEETAERT, O. Cap., *La confession aux laïques dans l'Église Latine*, Bruges, Beyaert, 1926. L'histoire du sacrement de Pénitence, depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle, y est décrite très longuement.

des Sentences, contemporains de Saint Raymond, elle n'occupe plus qu'une place tout à fait insignifiante.

Et le grand docteur catalan, a subi, dans une large mesure, l'influence doctrinale du milieu théologique des docteurs de son époque. Avec eux il néglige et refoule à l'arrière-plan la pénitence publique pour consacrer un traité étendu et détaillé à la pénitence privée ou au sacrement de Pénitence.

Pour que la pénitence privée soit parfaite, véritable et complète, il faut qu'elle comprenne trois parties : la contrition, la confession et la satisfaction (23). C'est là d'ailleurs l'enseignement unanime et la formule stéréotypée de tous les scolastiques. Saint Raymond tâche de prouver cette thèse par des textes empruntés aux Saints Pères et principalement à l'Écriture Sainte, dans lesquels le symbolisme joue un rôle très important et très intéressant, comme d'ailleurs chez la plupart des docteurs de cette époque, par ex. le séraphique Saint Bonaventure, qui peut être placé à leur tête. Saint Raymond, en appelle d'abord au témoignage de Saint Jean Chrysostome, qui a été repris par tous les docteurs : la pénitence parfaite contraint le pécheur à supporter le tout d'un cœur joyeux, la contrition dans le cœur, la confession dans la bouche, et l'humilité dans les actes ; tout cela constitue la pénitence fructueuse (24). De même que nous avons offensé Dieu de trois façons, par la délectation dans les pensées, par l'impudence dans le langage, et par l'orgueil dans les actes, ainsi nous devons satisfaire d'une triple manière : par la contrition, par la confession et par la satisfaction (25).

Le symbolisme ressort surtout des arguments empruntés à l'Écriture Sainte.

Le Docteur catalan, comme d'ailleurs la plupart des théologiens et des canonistes de cette époque, comparent les trois parties de la Pénitence aux trois morts ressuscités par le Christ : la fille de l'archisynagogue, le fils de la

(23) Sequitur videre quae sint necessaria in poenitentia vera et perfecta; et quidem tria, videlicet cordis contritio, oris confessio, operis satisfactio. *Ibid.*, p. 422. Nous devons faire remarquer ici que, contrairement à ce que défend l'avocat D. J. O. Anguera de Sejo dans *Lo Missatger del Sagrat Cor de Jesús*, 1927, août, p. 423, nous pensons qu'il n'est point prouvé et même qu'il serait très difficile, sinon impossible, de prouver que la pratique pénitentielle de l'Église primitive et principalement la formule "confessio oris, contritio mentis et propositum non reincidendi" dépendent d'une influence exercée par les rituels juifs sur les premiers chrétiens. Nous pensons au contraire que les rituels juifs se sont inspirés des pratiques et des formules pénitentielles en usage dans la primitive Église. Aussi longtemps qu'il n'est donc pas dûment prouvé que les chrétiens dépendent des juifs pour leurs pratiques et leurs formules pénitentielles, on peut négliger, sans aucun inconvénient pour l'histoire de la Pénitence, l'étude de ces pratiques et de ces formules dans les rituels juifs. C'est pourquoi, la remarque judicieuse de l'honorable avocat nous semble dénuée de tout fondement sérieux et décisif.

(24) Joannes os aureum: perfecta poenitentia cogit peccatorem libenter sufferre omnia: in corde enim contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas, haec est fructifera poenitentia. *Ibid.*

(25) *De Poenit.*, dist. 1, Perfecta: quia enim tribus modis Deum offendimus, cogitationis scilicet delectatione, impudentia locutionis et superbia operis secundum regulam, ut contraria contrariis curentur, tribus modis oppositis satisfaciamus. *Ibid.*

veuve de Naïm et Lazare. Le Christ a ressuscité la jeune fille dans la maison paternelle, voilà le péché de la pensée; le fils de la veuve à la porte de la ville éternelle, voilà le péché de langage; Lazare après qu'il eut déjà passé quatre jours dans le sépulcre, voilà le péché d'opération. Ou encore il a ressuscité la fille de l'archisynagogue par une parole, le fils de la veuve par un geste, et Lazare par des cris et des larmes (26). D'où les vers caractéristiques et stéréotypés suivants: "Mens rials mors intus; malus actus, mors foris; usus, tumba; puella, puer, Lazarus ista notant. Hanc verbo, hunc motu, lacrymando, suscitavit illum" (27).

Saint Raymond compare ensuite les trois éléments qui constituent la pénitence véritable aux trois jours que Moïse et les Hébreux passèrent dans la solitude, offrant des sacrifices et des oblations à leur Dieu tout-puissant, pour détourner de leurs têtes la peste et le glaive (28). Il les compare encore aux trois jours durant lesquels la Vierge Marie cherchait, anxieuse et pleine de tristesse, son fils divin (29), à l'échelle de Jacob qui montait de la terre au ciel. Cette échelle, composée de trois degrés, est soutenue par Dieu pour trois raisons: d'abord, pour qu'elle ne s'ébranle et ne se renverse point; ensuite, pour que Dieu puisse tendre, au moment propice, une main aidante et secourir de la sorte le pécheur dans sa marche pénible vers Lui; enfin, pour que le pénitent, dans les fatigues et les labeurs de la montée, puisse lever les yeux vers Lui, pour remonter de la sorte son courage et refaire ses énergies. La première marche de cette échelle mystérieuse est constituée par la douleur, la seconde par la pudeur et la troisième par le labeur. C'est le symbole de la contrition, de la confession et de la satisfaction (30).

Nous avons dans cet exposé caractéristique un exemple tout à fait typique du rôle important joué par le symbolisme dans les argumentations des théologiens et des canonistes du XIII^e siècle.

Mais puisque la pénitence privée est considérée comme un sacrement et puisque, de l'avis unanime des théologiens de cette époque, il faut retrouver

(26) Et isti sunt tres mortui quos legitur Dominus suscitasse, scilicet filia archisynagogi, filius viduae et Lazarus. Puellam suscitavit in domo, ecce peccatum cogitationis; puerum in porta civitatis, ecce peccatum locutionis; Lazarum, in sepulchro quatruiduanum et faetentem, ecce peccatum operationis... Item puellam verbo, puerum motu, Lazarum fremitu, clamore et lacrymis suscitavit. *Ibid.*

(27) *Ibid.*

(28) Haec poenitentia est illud felix triduum, de quo ait Moyses: Deus hebraeorum vocavit nos, ut eamus viam trium dierum in solitudine, ut sacrificemus Domino Deo nostro, ne forte accidat nobis, aut pestis, id est culpa in praesenti, aut gladius, id est poena in futuro. *Ibid.*

(29) In hoc triduo quaesivit Virgo Maria filium et invenit. *Ibid.*

(30) Haec est scala cum tribus gradibus, quam vidit Jacob erectam a terra usque in coelum, et Dominum innixum scalae propter tria. Primum: ut Gigas nomine substantiae fortiter eam sustineat. Secundum, ut manum, si necesse fuerit, ascendenti per eam porrigat. Tertium, ut ascendens, cum laboraverit, et fatigatus fuerit, in ipsum respiciat, jactans totam curam suam in eum. In prima dieta sive gradu est dolor, in secunda pudor, in tertia labor. *Ibid.*

dans tous les sacrements un *signum*, un *res et signum* et un *res tantum*, où faudra-t-il chercher dans la Pénitence ces trois éléments constitutifs du sacrement? Avec tous ses contemporains, Alexandre de Halès, Saint Bonaventure, Albert le Grand, Hugues de Saint-Cher, etc., Saint Raymond enseigne que la confession constitue le *signum tantum*, à savoir de la contrition; la contrition, de son côté, est à la fois le *signum et res*; elle est la *res* de la confession et le *signum* de la rémission; la rémission, à son tour, constitue la *res tantum* opérée immédiatement par la contrition, qui en est le signe, et médiatement par la confession, qui constitue le *signum* de la contrition (31).

D'après la doctrine de Saint Raymond, la confession constitue donc le signe de la contrition, qui, elle-même, à son tour, constitue le signe de la rémission. Le signe du sacrement de Pénitence est donc la pénitence extérieure, condensée dans l'acte de confession. Ce signe ou sacrement produit dans le pécheur une *res et sacramentum*, c'est-à-dire la pénitence intérieure ou la contrition, qui obtient alors de Dieu l'infusion de la grâce et conséquemment la rémission du péché. Remarquons que c'est là, non pas une théorie isolée, une doctrine propre au seul Saint Raymond ou à quelques docteurs, non, cette doctrine au sujet de l'essence du sacrement de Pénitence constitue une théorie universellement admise et défendue par tous les théologiens du XIII^e siècle, même les plus grands et les plus renommés et même par le Prince des théologiens, par l'Angélique Saint Thomas d'Aquin (32). Vu le sujet restreint de notre étude, il ne nous est pas possible de nous étendre plus longtemps sur ce sujet. Que ce coup d'oeil général suffise pour y attirer l'attention et diriger les recherches sur ce point si intéressant et si important de la théologie sacramentelle. Là, et là seul, en effet, se trouve la clef de la solution d'une controverse séculaire touchant le mode de l'efficacité des sacrements.

Saint Raymond expose ensuite ses théories et ses doctrines touchant chaque partie de la Pénitence: la contrition, la satisfaction, la confession et le pouvoir des clefs, et il examine, jusque dans les détails les plus intéressants, toutes les questions qui, vers cette époque, étaient à l'ordre du jour touchant chacun des éléments de la Pénitence.

Il commence par la contrition qu'il traite en quatre questions. Il examine successivement ce qu'est la contrition, quelles en sont les causes, ce que doit être la véritable contrition et quel est l'effet produit par la contrition dans l'âme du pécheur (33).

(31) Item circa ista nota quare confessio, sine poenitentia dicitur sacramentum. Sunt enim tria ibi notanda, scilicet confessio, contritio et mundatio. Confessio est signum tantum, scilicet contritionis, contritio est res et signum mundationis. Mundatio est res tantum contritionis. *Ibid.*, p. 447.

(32) Cf. A. TERTIERT, *op. cit.*, p. 256-231 et en particulier p. 313-321.

(33) Prima dieta est contritio, circa quam quatuor sunt consideranda, scilicet: quid ipsa sit, quae sint causae inductivae ipsius, qualis debeat esse et quis ejus effectus. *Summa de poenitentia*, p. 442-443.

Les développements, donnés par le Docteur catalan à cet exposé, retracent très bien la doctrine traditionnelle telle qu'elle fut enseignée avant Saint Thomas.

Qu'est-ce que la contrition? Dans sa réponse à cette question, Saint Raymond ne prend point le mot contrition, dans le sens spécifique, qu'on lui attribue de nos jours, mais dans le sens tout à fait général de douleur, sans aucun égard à l'attrition ou à la contrition. Avec toute la tradition, il définit la contrition comme étant "dolor assumptus pro peccatis cum proposito confitendi et satisfaciendi" (34). D'après Saint Raymond, la contrition en général comprend donc la douleur d'avoir péché et le ferme propos de se confesser et de faire pénitence. Dans ce repentir l'on peut distinguer plusieurs degrés: ou bien, il ne constitue que le commencement du détournement du péché, qui coïncide avec un retour encore imparfait à Dieu, c'est l'attrition; ou bien, il comporte un complet détournement du péché, avec un parfait retour à Dieu, c'est la contrition. La définition de Saint Raymond peut donc s'entendre aussi bien de l'attrition que de la contrition. De plus, bien que Saint Raymond n'expose point sa théorie au sujet de l'attrition et de la contrition d'une façon explicite et formelle, nous pouvons cependant déduire de plusieurs passages, qu'il reconnaît et accepte la valeur morale de l'attrition pour la rémission des péchés. C'était là encore une des questions épineuses, vivement discutées par les docteurs du XIII^e siècle. D'après les théologiens contemporains de Saint Raymond l'attrition et la contrition se distinguaient l'une de l'autre principalement par les motifs qui les inspirent. La contrition était motivée par l'amour de Dieu et informée, *informata*, par la grâce sanctifiante qui entraîne nécessairement la justification avec la rémission des péchés. L'attrition, au contraire, était une douleur du péché non motivée par l'amour de Dieu, mais par la crainte des peines, ou la douleur de la perte des biens célestes ou l'espoir de recouvrer la béatitude perdue, et n'était pas informée par la grâce sanctifiante. Il fallait donc, pour employer la terminologie de l'époque, que l'attrition devint contrition, que d'*attritus* le pécheur devint *contritus*, pour pouvoir obtenir le pardon des péchés (35).

Bien que saint Raymond n'expose point d'une façon explicite sa doctrine au sujet de la contrition et l'attrition, nous pouvons cependant déduire ses théories à ce sujet de plusieurs endroits, principalement de l'endroit où il traite des motifs et des causes qui peuvent produire la contrition. Parmi les motifs, il en énumère plusieurs qui ne peuvent convenir qu'à l'attrition, comme la crainte du jugement et des peines infernales, la douleur ressentie à cause de la perte de la patrie céleste, la turpitude de la violation de la loi divine, la hon-

(34) *Contritio est dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi. Ibid., p. 443.*

(35) A. TEETAERT, *op. cit.*, p. 258.

te ressentie pour les péchés commis et l'espoir de la récupération des biens célestes perdus par le péché (36). La contrition engendrée par ces différents motifs, ne constitue point la contrition parfaite mais la simple attrition. La contrition proprement dite est motivée au contraire par l'amour de Dieu, et conséquemment par la douleur et le repentir d'avoir offensé Dieu. De cet exposé, il ressort que Saint Raymond admet la valeur morale de l'attrition pour la rémission des péchés et qu'il attribue au mot contrition une signification tout à fait générale, qui peut s'entendre aussi bien de l'attrition que de la contrition, puisque parmi les causes qui peuvent produire, selon lui, la contrition, il énumère plusieurs motifs qui ne peuvent provoquer que l'attrition dans le cœur des pénitents.

Pour prouver la valeur morale des différents motifs énumérés et pour montrer que ces motifs peuvent produire la contrition et conséquemment la rémission des péchés, Saint Raymond allègue une multitude de textes et de témoignages, empruntés à l'Écriture Sainte et aux Saints Pères. Il est intéressant d'attirer encore l'attention sur l'emploi du symbolisme dans l'argumentation théologique. Parmi les preuves fournies par Saint Raymond pour démontrer que l'espoir de la rémission, de la récupération de la grâce et de la gloire, peut produire la contrition il allègue deux exemples typiques d'une argumentation symbolique. Il donne d'abord le texte du Cantique des Cantiques: "revertere, revertere, sunamitis, revertere, revertere ut intueamur te", qu'il commente de la façon suivante: "Nota, quater dicunt revertere (scil. Dominus et tota curia coelestis) propter quatuor genera peccatorum. Dicunt ergo: o sunamitis, id est anima captiva quam scilicet diabolus propter delicias hujus mundi captivam trahit ad inferos, revertere a peccato pravae cogitationis, revertere a peccato locutionis, revertere a peccato operationis, revertere a peccato pravae consuetudinis. Item: revertere per cordis contritionem, revertere per bonae vitae continuationem" (37). Le même symbolisme se retrouve dans le Commentaire du texte d'Osée, cap. 2: "Sponsabo te mihi in fide, sponsabo te mihi in iudicio, et justitia, et in misericordia, et in miserationibus, et sponsabo te mihi in sempiternum". Saint Raymond écrit à ce sujet: "Nota quod (Dominus per Osee ad animam peccatricem) ter dicit sponsabo, ad notandum triplicis dilectionis triplex testimonium, scilicet cordis, oris et operis. Unde ter quaesitum est a Petro, an diligeret Dominum. Item dicit, ter sponsabo quia tripliciter sponsatur peccatrix anima Christo, scilicet per confessionem, contritionem et satisfactionem" (38).

(36) Causae inductive contritionis sunt sex, cogitatio, et ex ea pudor de peccatis commissis, detestatio vilitatis ipsius peccati, timor iudicii et poenae gehennae, dolor de amissione patriae coelestis et multiplici offensa Creatoris, et spes triplex, veniae, gratiae et gloriae; veniae, qua remittuntur peccata, gratiae qua bene operabitur, gloriae, qua pro bono opere adhuc remunerabitur. *Summa de poenitentia*, p. 443.

(37) *Ibid.*, p. 444.

(38) *Ibid.*

Saint Raymond enseigne ensuite que, sans la contrition, la rémission des péchés est impossible; elle est nécessaire d'une nécessité de précepte divin pour tous ceux qui ont commis des péchés mortels après leur Baptême.

Il prouve cela par un texte de Joël, où Dieu lui-même ordonne, par la bouche du prophète, de se déchirer le coeur et non les vêtements. Saint Raymond, comme d'ailleurs toute la tradition antérieure et postérieure, voit dans ce texte le symbole de la nécessité absolue de la contrition (39).

La contrition doit être violente, plus violente et très violente: violente, parce que nous avons offensé Dieu, notre Créateur; plus violente, parce que nous avons offensé Dieu, notre Père céleste; très violente, parce que nous avons offensé notre Rédempteur, qui nous a délivré, par sa mort, des liens néfastes du péché (40). De plus, la véritable contrition doit être universelle et ininterrompue, c'est-à-dire, s'étendre à tous les péchés et à tous les instants de notre vie; elle doit aussi être accompagnée du ferme propos de confesser les péchés et de satisfaire (41). D'après ce texte, toute véritable contrition doit impliquer en même temps le désir de confesser et de satisfaire, de sorte que sans ce désir la contrition ne peut être véritable ni efficace, ni remettre les péchés.

Reprenant les théories pénitentielles universellement admises de son temps, Saint Raymond considère en effet la contrition comme la partie principale de la Pénitence et lui attribue en grande partie, la rémission des péchés. Les effets salutaires, produits par la contrition, peuvent être déterminés par la seule analyse du mot même de contrition: "dicitur enim contritio, quasi simul vel ex toto tritio". — Considérée à ce point de vue, la contrition peut être prise dans un sens passif et un sens actif; dans un sens passif, en tant que le coeur contrit est comme complètement broyé et brisé à cause de la douleur, du repentir, de l'indignation qu'il éprouve pour les péchés commis; dans un sens actif, parce que la contrition est comme une lourde machine broyant, sous son poids énorme, la masse des péchés, qui, semblables à un mur infranchissable, nous séparent de Dieu (42).

Pour nous donner une idée de la puissance et de l'efficacité de la contri-

(39) Hoc (scil. contritio) præcipitur a Domino per prophetam, ubi dicitur: scindite corcæ vestra et non vestimenta vestra. *Ibid.*, p. 443.

(40) Iste dolor debet esse triplex, ut ait Bernardus, acer, acrior, acerrimus. Acer, quia offendimus Dominum et Creatorem omnium. Acrior, quia Patrem nostrum cælestem, qui nos pascit multipliciter. Acerrimus, quia Redemptorem nostrum, qui nos liberavit proprio sanguine a vinculis peccatorum, a crudelitate daemonum et acerbitate gehennæ. *Ibid.*

(41) Sequitur qualis debeat esse contritio, scilicet quod sit universalis et continua, habens propositum confitendi et satisfaciendi. *Ibid.*, p. 445.

(42) Sequitur quis sit ejus effectus. Patet autem effectus ejus in parte ex vi ipsius nominis: dicitur enim contritio, quasi simul, vel ex toto tritio, quod et passive intelligendum est et active. Passive, quia totum cor ad litteram quasi teritur et scinditur prae nimia angustia, dolore, ira et indignatione, quae concepit circa peccata... Active, quia tanquam fortissima machina conterit congeriem peccatorum, quae quasi quidam murus separant nos a Deo. *Ibid.*, p. 445-446.

tion, saint Raymond la compare à Samson, qui trouva, dans ses longs cheveux, la force nécessaire pour secouer les colonnes du palais dans lequel il était enfermé, le faire chanceler sur ses bases et enfin s'effondrer. De même, le pécheur, quand il aura laissé croître ses cheveux, c'est-à-dire, quand il aura acquis les dons du Saint Esprit, par la contrition, il sentira ses forces perdues lui revenir, de sorte qu'il pourra ébranler et secouer les deux puissantes colonnes de la concupiscence de la chair et de l'orgueil de la vie, tuer en lui le vieil homme, démolir la maison infernale et affaiblir les forces du démon (43). Il résume ensuite en quelques mots les multiples effets salutaires produits par la contrition dans l'âme du pécheur : la contrition purifie l'âme de la faute ; elle délivre de la peine infernale, de la compagnie horrible des démons et de l'esclavage humiliant du péché ; elle rend les biens spirituels perdus et rend l'âme pénitente participante à la communion de l'Église et à toutes les bonnes œuvres qui se pratiquent dans son sein ; elle change le pécheur de fils de la colère, qu'il était, en fils de la grâce, de fils du démon en fils de Dieu, et le rend par conséquent de nouveau participant à l'héritage de la béatitude céleste (44). Il ressort de ce passage significatif que la contrition purifie le pénitent de ses péchés et le rétablit dans l'ordre de la grâce.

Mais ces effets salutaires sont-ils opérés par la seule contrition ? ou bien faut-il les attribuer à la contrition et à la confession ? (45). C'est là une question vivement discutée par les théologiens et les canonistes, principalement depuis Gratien, qui lui consacre toute la première question de son traité *De Poenitentia*. Après lui, tous les canonistes ont repris cette question, pour la tourner et la retourner dans tous les sens, et des canonistes elle a passé aux théologiens, qui lui consacrent également des exposés étendus et détaillés. Dans sa réponse à cette question épineuse, saint Raymond commence par donner un aperçu général des différentes opinions qui ont été soutenues et défendues à ce sujet. D'après les uns, il ne serait pas possible d'obtenir le pardon de ses péchés sans la confession, la contrition et la satisfaction, car, de même que nous offensois Dieu d'une triple manière, "corde, ore et opere", de même, il faut satisfaire d'une triple façon pour le péché commis. Dans ce cas

(43) Unde Samson postquam creverant capilli ejus, viribus restitutus, concussit duas columnas et corruit domus, ita quod ipse cum Philisthaeis est mortuus. Sic peccator, cum reparaverit capillos, id est, dona Spiritus Sancti per contritionem, vires sibi restituuntur, ita quod duas pessimas columnas, id est, concupiscentiam carnis, et superbiam vitae concutit, veterem hominem in se interficit, domum infernalem diruit, daemonum vires evolvat. *Ibid.*, p. 446

(44) Et breviter ista mundat animam a reatu culpa, liberat a poena gehennae, ab horrenda daemonum societate et a vilissima peccati servitute ; restituit bona spiritualia, quae amiserat per peccatum, et societatem, et spirituales communionem Ecclesiae, bonorumque omnium, quae in ea sunt, participationem ; de filio irae filium gratiae, de filio diaboli filium efficit Dei, et per consequens participem haereditatis aeternae. *Ibid.*

(45) Qualiter autem hoc sit intelligendum, utrum scilicet sola contritio sine confessione tollat peccata, an contritio cum confessione, variae sunt opiniones. *Ibid.*

les autorités qui soutiennent que la rémission peut être opérée par la seule contrition devraient s'entendre des cas, où il serait impossible de se confesser et de satisfaire (46).

D'après d'autres, la rémission des péchés, opérée par la contrition, ne serait que conditionnelle (47). D'autres enfin soutiennent que la seule contrition obtient le pardon des péchés à tous ceux, qui ressentent un repentir sincère et forment le ferme propos de ne plus pécher, de se confesser et de satisfaire pour les péchés commis (48). Saint Raymond semble embrasser cette dernière opinion, en affirmant que cette opinion est la plus célèbre et la plus répandue dans le monde des théologiens et des canonistes. Il se hâte cependant d'ajouter et de préciser dans quel sens il accepte que la contrition remet les péchés.

Il fait remarquer, en effet, qu'il serait inexact d'attribuer formellement et proprement à la contrition la rémission des péchés; à proprement parler, c'est Dieu qui les remet dans la contrition (49). Il prouve cette assertion par l'exemple de Lazare, qui est rendu à la vie par le Sauveur, avant d'être débarrassé de ses liens par les apôtres, et par celui des dix lépreux qui étaient déjà guéris avant d'arriver chez les prêtres. Il y ajoute encore un texte, emprunté au psaume 31: "Dixi: Confitebor, et tu remisisti impietatem peccati mei" (50).

Ce sont là d'ailleurs les preuves traditionnelles, invoquées par tous les docteurs, pour prouver la valeur rémissive de la contrition et pour attribuer la justification principalement à la contrition. Tous s'appuyaient sur ces textes significatifs de l'Écriture Sainte, pour en déduire que la contrition constitue la partie la plus importante et l'élément essentiel du sacrement de Pénitence. La doctrine de saint Raymond sur la contrition ne rompt donc point la tradition, mais entre parfaitement dans le cadre de l'enseignement traditionnel au sujet de l'efficacité de la contrition: pour lui, comme pour tous les autres théologiens et canonistes, c'est la contrition qui obtient de Dieu le pardon et opère la rémission des péchés.

(46) Dicunt enim quidam, quod sicut tribus modis Deum offendimus, corde ore et opere, ita tribus modis necessario satisfaciendum, alias non dimittitur peccatum... Auctoritates autem, quae dicunt peccatum dimitti sola cordis contritione, asserunt intelligendas esse, cum articulum necessitatis excludit oris confessionem et satisfactionem. *Ibid.*

(47) Alii dicunt: conditionalem fieri remissionem per cordis contritionem. *Ibid.*

(48) Tertii vero dicunt sola cordis contritione dimitti peccatum cuilibet adulto si vere conteritur, et proponit ab aliis abstinere, et illud confiteri et de eo satisfacere secundum iudicium Ecclesiae. *Ibid.*

(49) Haec ultima opinio celebrior est; verum non intelligas, quod contritio dimittat peccatum proprie loquendo, sed ipse Deus in contritione. *Ibid.*

(50) Quod ista opinio etiam sit vera, patet per exempla Lazari, quem primo suscitavit Dominus quam a discipulis solveretur, et per decem leprosos, qui in via, antequam venirent ad sacerdotes, mundati sunt. Psal. Dixi confiteor, et tu remisisti impietatem peccati mei. Dixi, id est, firmiter in animo proposui. *Ibid.*, p. 447.

* * *

Saint Raymond en arrive ensuite à traiter du second degré de l'échelle mystérieuse de la Pénitence, à savoir de la satisfaction. Cette partie du sacrement de Pénitence a eu une des évolutions les plus mouvementées, qui aient jamais existé au sein de l'Eglise catholique. Dans la primitive Eglise, la pénitence était généralement publique et consistait principalement dans l'exclusion des pécheurs de l'Eglise, c'est-à-dire de la messe et de la sainte communion et secondairement, dans la récitation de prières et la pratique de jeûnes et d'abstinences de toutes sortes. Pendant l'accomplissement de la pénitence publique, le pécheur était constitué dans un état spécial : "l'état des pénitents". La pénitence publique primitive se modifia et s'adoucit graduellement au cours des âges.

Une première mitigation importante fut apportée à la pénitence publique de l'Eglise primitive par l'introduction des livres pénitentiels sur le continent européen, au VI^e et VII^e siècles par saint Columban et ses disciples. Depuis cette époque, la pénitence qui constituait à l'origine un état proprement dit, est remplacée par un ensemble d'exercices ou d'œuvres satisfactoires, tarifés d'après les fautes commises et appliqués d'après les prescriptions des livres pénitentiels. Bientôt après, quand les pénitences accumulées étaient devenues trop onéreuses ou trop longues à accomplir, il fallait établir une sorte d'équivalence entre les œuvres prescrites. Vu le tarif des fautes, un pécheur, chargé de crimes, n'aurait jamais pu s'acquitter de la dette contractée, si le ministre de la pénitence ne se fût relâché des rigueurs du Pénitentiel et n'eût diminué ou commué les peines prescrites. Nous constatons donc que l'importance, attachée à la satisfaction, allait toujours en décroissant, depuis que la pénitence tarifée avait été introduite dans la discipline pénitentielle.

La satisfaction s'adoucit davantage encore avec l'introduction des pénitences arbitraires. Les Pénitentiels n'ayant dans la détermination de la pénitence aucun égard à l'âge, au sexe et à la condition du pénitent, il fallait laisser au ministre du sacrement la détermination dernière de la pénitence à accomplir, puisque dans de nombreux cas le confesseur était dans l'impossibilité d'appliquer les canons et les prescriptions des Pénitentiels. Avec le système des pénitences arbitraires, datant déjà du IX^e et du X^e siècle, les satisfactions étaient tellement mitigées et adoucies qu'elles avaient perdu tout prestige aux yeux du peuple. Durant les siècles suivants les pénitences perdent de plus en plus de leur importance et ne sont plus tenues en grande considération. Le prêtre impose désormais une satisfaction qui, selon son propre jugement, convient le mieux au pénitent (51).

Les théologiens, témoins de la diminution progressive de la pénitence,

(51) Cf. A. TERTRETT, *op. cit.*, p. 1-24 et 36-43.

s'efforcèrent de justifier ce phénomène. Pour expliquer cette mitigation étonnante, cet adoucissement extraordinaire, les théologiens du XI^e siècle ont recours à la raison suivante: la pénitence ne doit plus être si rigoureuse ni si sévère, vu que la confession, par la confusion qu'elle excite, tient en grande partie la place de la pénitence et constitue même la pénitence par excellence. Les auteurs du XII^e et XIII^e siècles ajoutent à la raison précédente un autre motif, pour justifier les adoucissements considérables apportés à la discipline pénitentielle. au cours des temps. Ils établissent notamment par plusieurs textes scripturaires que Dieu ne regarde pas tant les œuvres que le cœur. D'où ils tirent la conclusion que, dans l'économie de la rémission des péchés, ce ne sont pas tellement les œuvres de pénitence rigoureuses et sévères qui importent, mais avant tout la contrition: "dès que le repentir sincère s'empare du cœur du pécheur, au même instant le péché est remis". Il faudra ranger saint Raymond parmi les docteurs de la dernière catégorie, de sorte que, pour cette partie de la Pénitence, il restera encore parfaitement dans le courant doctrinal et historique de son temps (52).

Il faut noter un autre changement important, introduit au cours des siècles par rapport à la satisfaction. Au commencement, la réconciliation publique ou privée, l'absolution ne fut accordée en règle générale qu'après l'achèvement de la pénitence. Cependant d'assez bonne heure, il y eut des exceptions à cette règle, et on accorda la réconciliation aussitôt après la confession. Un vieil *ordo romanus*, inséré dans le Pontifical de Toulouse et dans le Pseudo-Alcuin, fait observer que "si le pénitent ne peut se présenter le jeudi-saint, soit pour cause de voyage soit pour toute autre occupation, ou si le prêtre ne peut le décider à attendre ce jour... il devra le réconcilier aussitôt après avoir entendu sa confession et lui avoir imposé la pénitence" (53).

Cet adoucissement de la discipline paraît remonter à saint Boniface de Mayence († 755) et s'étend également à la réconciliation privée. Pour ne pas abandonner complètement les canons, qui ont trait à la réconciliation des pénitents et dont l'application devenait extrêmement difficile, il recommande au prêtre, dans ses *Statuta*, de réconcilier les pénitents aussitôt après avoir entendu leur confession (54). La pratique de réconcilier les pécheurs avant l'accomplissement de leur pénitence, exceptionnelle encore au VII^e et au VIII^e siècle, devient de plus en plus générale aux siècles suivants, jusqu'à ce qu'elle finit par supplanter complètement et universellement la pratique primitive de l'Eglise.

De ces considérations trop courtes et trop brèves au sujet de l'évolution du régime pénitentiel, il résulte que, sous l'influence de diverses circonstances,

(52) Cf. A. TEETAERT. *op. cit.*, p. 37-43 et 85-101.

(53) A. TEETAERT, *op. cit.*, p. 22.

(54) *Ibid.*

la discipline pénitentielle primitive s'adoucit graduellement de siècle en siècle, d'abord, à cause de l'introduction des livres pénitentiels, ensuite, à cause des commutations et des rachats, qui remplacèrent la pénitence tarifée et, enfin, par l'apparition du système des pénitences arbitraires. Les pratiques pénitentielles dures et longues furent de plus en plus négligées, de sorte qu'elles finirent par perdre toute leur signification et toute leur importance et les théologiens perdirent peu à peu la notion exacte de la pénitence publique primitive.

Saint Raymond de Penyafort connaît une triple satisfaction ou pénitence: la pénitence solennelle, publique et privée (55). La pénitence solennelle consistait en ce que, le mercredi des Cendres, les pénitents publics se présentaient devant l'évêque et y étaient molestés publiquement, selon les rites d'un cérémonial solennel et reconduits ensuite à la porte de l'église; ils n'étaient réconciliés et admis à la communion que le jeudi-saint (56). La pénitence publique consistait du temps de saint Raymond, d'après son propre témoignage, dans une "peregrinatio per mundum cum baculo, cubitali et scapulari, vel veste aliqua ad hoc consueta" (57). La pénitence privée consistait au contraire en des prières, des jeûnes et des aumônes, ou si l'on préfère, continue le Docteur catalan, en des aumônes et des macérations de la chair (58).

Saint Raymond distingue une triple sorte d'aumônes. La première consiste dans la contrition du cœur et a lieu, quand quelqu'un s'offre à Dieu. La seconde consiste dans la compassion avec le prochain, par laquelle nous communiquons et nous prenons part aux souffrances et aux adversités du prochain, comme s'il s'agissait de nos propres affaires. La troisième sorte d'aumônes consiste à faire des dons et des largesses, à prendre la défense du prochain, à l'aider et à l'assister et à lui assurer et lui distribuer les soins corporels et spirituels; bref, la troisième sorte d'aumônes consiste dans des conseils et des secours de toute sorte, fournis ou donnés au prochain (59). La première aumône l'emporte sur les autres, vu que l'homme s'y offre à Dieu en holocauste, tandis que dans les deux autres sortes d'aumônes, il ne s'offre qu'en sacrifice, c'est-à-dire en hostie particulière (60).

(55) *Species poenitentiae sunt tres: nam alia est solennis, alia publica, alia privata. Summa de poenitentia, op. cit., p. 440.*

(56) *Solennis est, quae fit in capite quadragesimae cum solennitate. Ibid.*

(57) *Ibid., p. 441.*

(58) *Consistit satisfactio in tribus, scilicet oratione, jejuniis et eleemosyna... aliter etiam potest dici, videlicet quod satisfactio consistit in cuabus, scilicet in largitione eleemosynae et carnis maceratione. Ibid., p. 467-468.*

(59) *Eleemosyna autem est triplex. Prima consistit in cordis contritione, quando aliquis se offert Deo... Secunda consistit in compassione proximi, qua compatimur alienis adversitatibus, tanquam nostris... Tertia consistit in largitione manuali, advocacy. cura corporali et spirituali, et breviter in quocumque consilio et subsidio, quod impendimus proximo. Ibid., p. 468.*

(60) *Prima eleemosyna major est aliis, nam in illa offert se homo Deo tanquam holocaustum, id est, totum intensum, sed in aliis offert se quasi sacrificium, id est, hostiam particularem. Ibid.*

La macération de la chair comprend, selon la doctrine du Docteur catalan, la prière, les veilles, les jeûnes et les flagellations (61). La prière est une tendance, un élan, un sentiment de l'âme vers Dieu, qui s'exprime le plus souvent en paroles, pour éviter que l'esprit ne se livre à la paresse et au sommeil (62). Dans la prière il ne faut pas demander principalement et principalement les choses temporelles, mais les biens spirituels, éternels et surnaturels (63). Saint Raymond base cette assertion sur les paroles du Christ qui dit: "Quaerite primum regnum Dei" (64).

Il restreint les biens spirituels à la foi, l'espérance et la charité (65). Ce qu'il prouve par l'interprétation symbolique du texte de saint Luc: "Quis autem ex vobis patrem petit panem, numquid lapidem dabit illi? aut pisces, numquid pro pisce serpentem dabit illi? aut si petierit ovum, numquid porriget illi scorpionem?" Le Docteur catalan prétend que la charité est signifiée par le pain, la foi par le poisson et l'espérance par l'oeuf (66). Quand aux qualités qu'une bonne prière doit revêtir, saint Raymond assigne les treize suivantes: "exiguntur in oratione ista tredecim, scilicet quod sit fidelis, secreta, humilis, discreta, devota, verecunda, pura, lacrymosa, secreta, attenda, operosa, faecunda et assidua" (67).

Il prouve ensuite la nécessité de la seconde sorte de macérations du corps, à savoir, les veilles, par de nombreux textes, empruntés à l'Écriture Sainte, dont le principal est la parole du Christ, adressée aux apôtres lors de son agonie: "Vigilate et orate ne intretis in tentationem" (68).

Quant au jeûne, qui constitue la troisième sorte de macération, saint Raymond en énumère une triple sorte: le jeûne corporel, qui consiste à s'abstenir de la nourriture matérielle; le jeûne de l'âme, qui consiste à s'abstenir des joies de ce monde; le jeûne spirituel, qui consiste à s'abstenir du péché (69). Par ce triple jeûne nous devons nous efforcer à châtier notre corps, ou, pour employer le terme typique de saint Raymond, la jument. Il ne

(61) Carnis maceratio consistit in quatuor, scilicet orationibus, vigiliis, jejuniis et flagellis. *Ibid.*

(62) Est autem oratio pius affectus mentis in Deum tendens, plerumque, ne animus pigritetur in vocem prorumpens. Vel sic: oratio est congeries vocum ad aliquid impetrandum in Deum tendentium. *Ibid.*, p. 469.

(63) Item non debent peti in oratione temporalia, saltem principaliter, sed aeterna, supernaturalia et ad salutem pertinentia. *Ibid.*

(64) Unde Dominus in evangelio: Primum quaerite regnum Dei et omnia adjicientur vobis. *Ibid.*

(65) Item alibi restrictit ad tria, scilicet, fidem, spem, charitatem, quae praecipue sunt petenda. *Ibid.*

(66) Lucae xi: quis autem ex vobis patrem petit panem... In pane charitas, in pisce fides, in ovo spes intelligitur. *Ibid.*

(67) *Ibid.*

(68) De secundo, scilicet de vigiliis, Dominus in evangelio, Matth. 26: Vigilate et orate ne intretis in tentationem... *Ibid.*

(69) De tertio, scilicet de jejuniis, nota quod est triplex jejunium: primum est corporis a cibo materiali; secundum affectus a gaudio temporali; tertium spirituale a peccato mortali. *Ibid.*, p. 470.

sert, en effet, de rien de s'abstenir de la nourriture, si l'on ne s'abstient point du péché (70). Le Docteur catalan fait remarquer ensuite que le jeûne a été d'abord institué par Dieu au paradis et sanctifié, dans la suite, par le Christ, quand il s'est adonné au jeûne le plus rigoureux au désert, durant quarante jours et quarante nuits (71). De plus le jeûne, pour être salutaire et méritoire, doit être pourvu des quatre qualités suivantes : désintéressé, joyeux, pondéré et mesuré (72). Saint Raymond illustre toutes ces assertions de nombreux témoignages empruntés à l'Écriture Sainte et aux Saints Pères.

Par rapport à la quatrième et dernière sorte de macération du corps, c'est-à-dire les flagellations, saint Raymond en distingue quatre sortes : on a d'abord ce qu'il appelle les armes de la pénitence, à savoir, les cendres, le cilice et les larmes ; suivent ensuite la *tunsio pectoris*, la *jugi genuflexio* et les disciplines ; viennent en troisième lieu les pèlerinages douloureux et, enfin, les tribulations et les afflictions de tout genre (73).

Toutes ces œuvres constituent des pratiques de pénitence que le prêtre peut imposer au pécheur comme satisfaction pour les péchés commis et dont le pénitent peut se faire autant de moyens pour opérer son salut et satisfaire pour ses péchés, s'il les accomplit dans un esprit de véritable pénitence.

Saint Raymond en vient alors à traiter de la manière dont le prêtre doit procéder dans l'imposition de la satisfaction ou des œuvres de pénitence. Dans cette partie de son traité, le Docteur catalan considère principalement le côté pratique de la question et a surtout en vue le bien et le salut des âmes confiées aux soins des confesseurs. Il y parle successivement de la fausse pénitence, de la gravité des péchés et de la grandeur des peines à imposer suivant la grandeur des péchés commis (74).

La fausse pénitence ou fausse satisfaction consiste à faire pénitence pour un seul péché, en négligeant les autres fautes commises, ou à faire le propos de ne s'abstenir que d'un seul péché et de continuer à commettre les autres : car celui qui transgresse la loi et offense Dieu en une seule chose, l'offense en toutes, eu égard notamment à la vie éternelle. Quand quelqu'un serait absous de tous les péchés, excepté d'un seul, dont il ne veut point s'amender, il

(70) Et hoc triplici jejunio debemus castigare jumentum, id est corpus nostrum ; parum enim prodest jejunare a cibo, nisi jejunetur a peccato. *Ibid.*

(71) Item nota, quod Dominus instituit primo jejunium in paradiso, et postea sanctificavit, cum jejunavit quadraginta diebus et quadraginta noctibus in deserto. *Ibid.*

(72) Item semper jejunium debent haec quatuor concomitari, scilicet largitas, laetitia, hora et mensura. *Ibid.*

(73) De quarto et ultimo, scilicet de flagellis, nota quod quadripartita sunt. Primum consistit in armis poenitentialibus, scilicet in cinere, cilicio et lacrymis. Secundum in pectoris tunsione, jugi genuflexione et disciplinis. Tertium in afflictione peregrinationis. Quartum in tribulatione et cujuslibet aegritudinis afflictione. *Ibid.*

(74) Nunc videndum est, qualiter debeat procedere sacerdos circa impositionem satisfactionis. Unde primum inquiramus de falsa satisfactione, secundo de gradibus peccatorum, tertio de mensura poenarum secundum varietatem culparum. *Ibid.*, p. 470-471.

ne pourrait entrer dans la vie éternelle (75). Saint Raymond considère encore comme fause pénitence, celle qui est accomplie par quelqu'un, qui ne peut point abandonner un office ou un négoce, qu'il est impossible d'exercer sans se rendre coupable de péché; ou qui ne veut point pardonner les offenses qui lui sont faites, ou qui prend injustement les armes (76). Il appelle encore fausse pénitence, celle qui a été imposée sans avoir eu égard aux circonstances, dans lesquelles le péché a été commis et qui, par conséquent, n'est pas proportionnée à la malice ou à la grandeur de la faute, pour laquelle elle est imposée (77). Dans ce cas, la pénitence imposée sera raisonnable ou non. Si elle n'est pas raisonnable, si elle n'est pas proportionnée à la faute commise, elle est fause, elle ne vaut pas et elle ne doit donc pas être accomplie par le pénitent, puisque, dans ce cas, le confesseur abuse du pouvoir des clefs qui lui a été confié. Si la pénitence imposée est, au contraire, raisonnable le pénitent est obligé en conscience de l'accomplir dans la mesure de ses forces.

Quant aux différents degrés de gravité à distinguer dans les péchés, saint Raymond les réduit principalement à deux, suivant qu'il s'agit du même péché ou de fautes différentes (78). Dans le premier cas, un même péché peut revêtir une malice plus grande ou plus petite suivant les circonstances dans lesquelles il a été commis (79). Dans le second cas, une malice, une gravité plus grande ou plus petite peut exister entre différents péchés, soit que les péchés commis appartiennent à la même espèce, comme par exemple les péchés de luxure, soit qu'ils appartiennent à des espèces différentes, comme la luxure, l'homicide, le vol, etc. (80). Parmi les péchés de luxure, saint Raymond admet que l'adultère est plus grand que la fornication, l'inceste plus grand que l'adultère et le plus grand péché de luxure est la sodo-

(75) Falsam autem poenitentiam esse constat, cum sumptis pluribus, de uno solo poenitentia agitur; aut cum sic agitur de uno, ut non discedatur ab alio; unde scriptum est, qui totam legem observaverit, offendat autem in uno factum est omnium reus, scilicet quantum ad vitam aeternam; sicut enim si peccatis omnibus esset absolutus, ita, si in uno tantum mareat, aeternae vitae januam non intrabit. *Ibid.*, p. 471.

(76) Falsa enim est poenitentia cum poenitens ab officio, vel curiali negotio non recedit, quod sine peccatis agi nullatenus praevallet; aut si odium in corde gesserit; aut si offensus cuilibet non satisfaciat; aut si offensus offendenti non indulgeat; aut si arma quis contra justitiam gerat. *Ibid.*

(77) Item Greg.: falsas poenitentias dicimus, quae non secundum auctoritatem sanctorum patrum pro qualitate criminum imponuntur... Item quod ait Gregorius, falsas poenitentias dicimus, quae non secundum auctoritatem sanctorum Patrum, etc... expone, id est, consideratis circumstantiis, vel ubi certa poenitentia statuitur, si minor imponatur, falsa est, nisi ex causa temperetur. *Ibid.*

(78) De secundo, scilicet, de gradibus peccatorum, nota quod dupliciter dicuntur esse gradus in peccato. *Ibid.*

(79) Uno modo circo idem peccatum, quod dicitur gravius vel levius, secundum plures, vel pauciores, fortiores, vel debiliores circumstantias; et intelligas idem peccatum, quando ex circumstantia non mutat nomen. *Ibid.*, p. 471-472.

(80) Alio modo inter diversa peccata et hoc dupliciter, aliquando inter peccata ejusdem generis, puta luxuriae vel similis; aliquando inter peccata diversorum generum, ut homicidium et fornicatio, furtum et similia. *Ibid.*, p. 472.

mie (81). Quant à la gravité à distinguer entre différentes sortes de péchés, le Docteur catalan soutient avec saint Augustin, que l'homicide est plus grave que l'adultère et le sacrilège est plus grave que la violation d'un vœu (82). Dans un même péché, la gravité se mesure principalement aux trois conditions suivantes, à savoir, s'il a été commis par ignorance, par infirmité ou avec pleine liberté (84). Dans l'imposition de la satisfaction, de la pénitence salutaire, le confesseur devra donc tenir compte de toutes ces conditions, de toutes ces circonstances, qui peuvent aggraver ou amoindrir la malice d'un péché et peser consciencieusement la gravité respective des différents péchés commis.

Par rapport à la troisième question, traitée dans cette partie de la Somme, à savoir la taxation de la satisfaction, la détermination de la pénitence par le confesseur, saint Raymond enseigne que, d'après de nombreuses autorités, il faut laisser au ministre du sacrement la détermination dernière de la pénitence à accomplir. Le confesseur, dans la taxation de la satisfaction, devra considérer les nombreuses circonstances, dans lesquelles le péché a été commis et avoir égard au sexe, à l'âge et à la condition du pécheur: "circa hoc videtur per multas auctoritates dicendum, quod arbitrio sacerdotis poenae omnes taxentur, consideratis circumstantiis criminis, quantitate et dignitate et qualitate; item personae dignitate, officio, paupertate, infirmitate, debilitate, complexionem, consuetudine, societate, lacrymis et devotione; item regionis et temporis qualitate" (85). Il allègue ensuite plusieurs témoignages en faveur de son assertion et de sa thèse.

Pour venir en aide aux confesseurs, généralement peu instruits à cette époque et peu versés dans les sciences théologiques et canoniques, il donne une règle directive, à laquelle les prêtres pourront se conformer en pratique, dans l'imposition de la satisfaction, à savoir, que pour une fornication, un adultère, un homicide et les autres crimes capitaux, il faut imposer, en règle générale, une pénitence de sept ans (86). Les raisons alléguées en faveur de cette règle sont encore une fois d'ordre symbolique. Il faut imposer une pénitence de sept ans pour les crimes capitaux pour une double raison: la première, parce que Dieu a ordonné à Marie, soeur d'Aaron, frappée de lèpre,

(81) Adulterii malum vincit fornicationem; vincitur autem ab incestu: peius est enim cum matre, quam cum aliena uxore concumbere; et omnium horum pessimum est quod contra naturam fit, ut si vir membro mulieris non ad hoc concessio valuerit uti. *Ibid.*

(82) De tertio modo dicit Aug. gravius est homicidium quam adulterium, similiter sacrilegium quam fractio voti. *Ibid.*

(83) Ipsius peccati tres sunt differentiae, in corde, in facto et in consuetudine. *Ibid.*

(84) Sciendum quippe est, quod peccatum tribus modis admittitur: nam aut ignorantia, aut infirmitate, aut studio perpetratur; et gravius infirmitate quam ignorantia, sed multo gravius studio quam infirmitate peccatur. *Ibid.*

(85) *Ibid.*, p. 472-473.

(86) Ut ergo scias qualiter debeat procedere arbitrium sacerdotis, nota quod regulariter pro adulterio, perjurio, fornicatione, homicidio voluntario, et caeteris criminalibus vitiis septennis poenitentia est imponenda. *Ibid.*, p. 473.

de sortir durant sept jours du camp et de n'y être réadmise qu'après se guérir (87); la seconde, parce que, par le péché, l'homme a perdu la grâce septiforme du Saint Esprit. C'est pourquoi il lui faut une pénitence de sept ans pour recouvrer la grâce perdue (88).

Il faut remarquer cependant que ce n'est là qu'une norme tout à fait générale qui peut admettre, et qui admet de fait, plusieurs exceptions. Cette pénitence de sept ans pourra être augmentée ou diminuée suivant la gravité plus ou moins grande du crime, suivant les circonstances aggravantes ou diminuantes, dans lesquelles le péché a été commis (89). Saint Raymond allègue alors un grand nombre de cas, dans lesquels le confesseur ne pourra pas se conformer à la règle générale énoncée, et détermine les pénitences qu'il faudra imposer dans ces cas. Nous nous contenterons ici d'en énumérer quelques-uns pour donner une idée des graves et lourdes pénitences qui étaient encore imposées du temps de saint Raymond pour les péchés graves. Ainsi, d'après l'opinion du Docteur catalan, la pénitence devait dépasser les sept ans dans les cas où la personne, qui avait commis ces crimes, était d'une dignité plus haute et où les circonstances de ses péchés étaient plus aggravantes.

De la sorte un prêtre, qui s'était livré à la fornication, devait recevoir une pénitence de dix ans; si c'était un évêque, il recevait une pénitence de douze ans; de même le prêtre qui avait commis la fornication avec sa fille spirituelle. La femme, de son côté, devait entrer au couvent et y rester jusqu'à la fin de ses jours. Un matricide entraînait une pénitence de dix ans et un uxoricide une de douze ans et ainsi de suite (90). Toutes les sortes de péchés, grands et petits, avec les différentes pénitences à imposer, y sont passés en revue (91).

Le catalogue des pénitences achavé, saint Raymond nous apprend (92) qu'il a voulu énumérer cette série interminable de satisfactions à imposer, dans l'intention d'aider les confesseurs au point de vue pratique, et de les familiariser avec une méthode et un procédé qu'ils pourront suivre en toute con-

(87) Et hoc duplici ratione, una, quia Dominus praecepit (Num. 12) Mariam sororem Aaron stigmatē leprae percussam extra castra septem diebus egredi et post emundationem rursus eam in castra admitti... et secundum hoc per diem intelligimus annum. *Ibid.*, p. 473-474.

(88) Alia ratio est, sicut propter peccatum septiformem Spiritus Sancti gratiam amisit, ita per poenitentiam septennem recuperet. *Ibid.*, p. 474.

(89) Veruntamen, licet pro singulis peccatis talibus, scilicet criminalibus, sit statuta poenitentia septennis, magis vel minus aspera debet imponi, prout majoritas vel minoritas criminis cum coeteris circumstantiis hoc exposcit, ut patet in sequentibus. *Ibid.*

(90) Ab ista regula excipiuntur plerique casus in quibus propter peccantis dignitatem vel criminum enormitatem, imponitur major poenitentia. Nam presbyter, si fecerit fornicationem, debet agere poenitentiam decem annorum. Si est episcopus poeniteat duodecim annis, etc. *Ibid.*

(91) *Ibid.*, p. 474-477.

(92) Ex diligenti inspectione praedictae regulae, cum exceptionibus suis, poterit studiosus et diligens indagator invenire processum, ad satisfactionem pro diversis criminibus secundum poenitentiales canones imponendum. *Ibid.* p. 477-478.

science dans l'imposition des pénitences. Du temps de saint Raymond de vives discussions, en effet, étaient engagées entre les docteurs, pour savoir de quelle façon le confesseur pouvait imposer les pénitences pour les péchés commis. Le principe des pénitences arbitraires, par lequel la détermination dernière de la pénitence était laissé au ministre du sacrement, était admis par tous les théologiens et tous les canonistes. Les avis se partageaient quand il fallait préciser le mode suivant lequel ce principe devait être appliqué en principe. D'après les uns, le confesseur ne pouvait s'écarter en règle générale et en principe des satisfactions prescrites par les pénitentiels. Tout en les acceptant comme base de son jugement, il pouvait les augmenter et les diminuer, eu égard aux circonstances dans lesquels les péchés s'étaient commis, au sexe, à l'âge et à la condition des pénitents (93). D'après d'autres, les pénitences à imposer seraient complètement arbitraires et laissées entièrement au choix et au jugement des prêtres (94). Saint Raymond conclut que, de ces deux opinions, l'usage veut que l'on suive la seconde, bien que la première soit plus sûre, mais plus difficile à appliquer en pratique (*tutior licet difficilior*) (95).

De l'exposé que nous venons de donner au sujet de la doctrine de saint Raymond, il s'en suit que le Docteur catalan entre complètement et parfaitement dans le cadre de l'évolution doctrinale et pratique de cette partie de la Pénitence, telle qu'elle existait vers le milieu de XIII^e siècle. Le système des pénitences arbitraires prédominait déjà depuis des siècles en théorie et en pratique et, malgré de sérieux revirements et de nombreuses tentatives, qui avaient été faits et mis en œuvre durant les temps passés pour retourner à la rigueur des livres pénitentiels, et dont on peut voir encore un vestige dans la première opinion, citée par saint Raymond, nous avons pu constater que le Docteur catalan, malgré sa préférence personnelle pour l'opinion, qui voulait revenir à la sévérité et à la rigueur des pénitences imposées par les livres pénitentiels, enseigne cependant qu'il faut embrasser la seconde opinion, celle des pénitences franchement et complètement arbitraires, parce que, à son époque, c'était ce système, qui était en usage dans l'Eglise et qui était universellement pratiqué par tous les confesseurs et enseigné par tous les docteurs.

Un autre principe qui était universellement admis, en théorie et en pratique du temps de saint Raymond, c'est qu'il fallait imposer une pénitence qui était directement opposée au péché commis, et constituait de la sorte comme un contrepoison au mal. On devait prescrire à l'orgueilleux des prières et l'humilité, à l'avare de faire des aumônes, au glouton de pratiquer l'absti-

(93) *Nec debet sacerdos a forma praedicta recedere, nisi propter causam, et in hoc consistit ejus arbitrium, scilicet pro qua vel pro quibus circumstantiis et quantum, et quando possit augeri vel minui poena canonica. Ibid., p. 478.*

(94) *Alii vero dicunt indistincte omnes poenitentias arbitrarias. Ibid.*

(95) *Et hanc ultimam opinionem videtur amplecti consuetudo; prima tamen est tutior, licet difficilior. Ibid.*

nence, au luxurieux de s'adonner au jeûne et à la prière, de faire des pèlerinages ou de changer de lieu, pour éviter de la sorte des personnes avec lesquelles il s'adonnait au péché, et ainsi de suite (96).

Comme on le voit, la doctrine pénitentielle de saint Raymond, telle que nous l'avons exposée jusqu'ici, c'est-à-dire touchant la contrition et la satisfaction, est complètement conforme aux théories défendues et soutenues à ce sujet par tous les autres scolastiques antérieurs au Docteur Angélique, saint Thomas d'Aquin, de sorte que, par l'exposé des théories du Docteur catalan, on peut se faire une idée générale de la doctrine pénitentielle antérieure à l'Ange de l'Ecole.

* * *

Quant à la confession, elle est, d'après saint Raymond, "coram sacerdote legitima peccatorum declaratio" et elle est appelée confession, parce qu'elle est "quasi simul, vel ex toto, vel undique fassio"; car celui-là, en effet, est dit se confesser, qui déclare et manifeste le tout (97).

Le caractère obligatoire de la confession est formellement affirmé par le Docteur catalan, quand il soutient que l'aveu des péchés est absolument nécessaire pour en obtenir la rémission, à tel point que, si l'on ne peut s'acquitter de fait de cette grave obligation, il faut avoir au moins le vœu sincère de se confesser (98). Ce désir constitue une condition *sine qua non* du pardon. Quant aux raisons alléguées pour prouver la nécessité de la confession, il distingue un triple précepte, le précepte du Christ, des apôtres et de l'Eglise. Avec la plupart des théologiens de son époque, saint Raymond s'appuie sur le texte de saint Jacques: "confitemini alterutrum peccata vestra". Les docteurs de cette période déclarent qu'il faut considérer le précepte, donné par l'apôtre saint Jacques, comme l'expression de la volonté, d'une prescription tacite du Christ. Tel est l'enseignement net d'Alexandre de Halès. Saint Bonaventure, de son côté, reconnaît que le Christ n'a pas institué expressément la confession: il s'est servi à cet effet des apôtres comme intermédiaires, en leur conférant l'au-

(96) Item semper debet sacerdos injungere poenitentiam per contrarium respondentem ipsi peccato, utpote superbo orationem et humilitatem; avaro eleemosynarum erogationem et largitionem; guloso abstinentiam; luxurioso jejunium et orationem, et si videatur expedire, peregrinationem, vel alius loci mutationem, ut sic maceretur caro et non refricetur ad delectationem memoria facti, ex aspectu loci vel personae, in quo vel cum qua perpetratum est peccatum. *Ibid.*

(97) Secunda dieta est confessio... Confessio est coram sacerdote legitima peccatorum declaratio et dicitur confessio. quasi simul, vel ex toto vel undique fassio: nam ille confitetur, qui totum fatetur. *Ibid.*, p. 447-448.

(98) Tenetur poenitens necessario peccata sua confiteri. *Ibid.*, p. 448. Tertii vero dicunt sola cordis contritione dimitti peccatum cuilibet adulto, si vere conteritur et proponit ab aliis abstinere et illud confiteri et de eo satisfacere. *Ibid.*, p. 446.

torité requise pour établir cette institution. D'après ces deux franciscains la confession ne fut qu'insinuée par le Christ, instituée explicitement par les apôtres et promulguée par saint Jacques (99).

Les scolastiques font remonter l'obligation de la confession au Christ lui-même. Telle est aussi la thèse de saint Raymond qui, après avoir rappelé le texte traditionnel de saint Jacques, y ajoute que la confession a été prescrite et ordonnée par le Christ, quand il a dit: "Poenitentiam agite". De plus, de l'avis de saint Raymond, l'aveu des fautes a été prescrit et ordonné non seulement dans le Nouveau Testament, mais aussi dans l'Ancien, quand le Psalmiste dit: "Effundite coram illo corda vestra". C'est donc à tort que les protestants ont abusé des textes du Nouveau et de l'Ancien Testament, allégués par les scolastiques, pour combattre le caractère divin de l'obligation de la confession, puisqu'en dernière analyse, les théologiens et canonistes recourent à l'autorité même du Christ pour fonder la nécessité de la confession. De cet exposé saint Raymond conclut que la confession est nécessaire à celui qui veut obtenir la rémission de ses péchés, si du moins il peut trouver quelqu'un à qui se confesser (100).

Mais à qui doit-on se confesser? La réponse du Docteur catalan est claire et adéquate. Il faut se confesser, en règle générale, à un prêtre, parce que le Christ a donné aux seuls apôtres le pouvoir de lier et de délier, quand il a dit: "Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, etc.", Ioh. 20, 23 (101). Après quoi, saint Raymond fait remarquer qu'il n'est point permis de se confesser à n'importe quel prêtre. Bien que tous ont reçu le pouvoir de lier et de délier, ce pouvoir peut cependant être lié, de sorte qu'ils ne peuvent point l'exercer, aussi longtemps que la faculté ne leur en a été communiquée, soit par l'évêque diocésain, soit par le Siège Apostolique (102). Il ne suffit donc pas d'avoir reçu le sacrement de l'ordre pour entendre les confessions il faut encore la juridiction. De plus, même celui qui a reçu de l'évêque la juridiction requise et nécessaire, ne peut point entendre les confessions des fidèles d'une

(99) Fuit ergo confessio a Domino insinuata, ab apostolis auctoritate ipsis tradita a Domino in clavium collatione instituta, et ab apostolo Jacobo promulgata. ALEX. HALENSIS, *Summa Theologiae*, Pars IV, quaest. 18, membr. 3, art. 2. Cologne, 1622, p. 567. Et ideo confessio fuit a Domino insinuata, ab apostolis instituta, ab episcopo Jerosolymitano, scilicet Jacobo, promulgata. S. BONAV., *IV Sent.*, dist. XVII, pars 2, art. 1, quaest. 3. *Opera omnia*, t. IV, Quaracchi, 1889, p. 441.

(100) Confessio (praecipitur) in Tren.: Effundite sicut aquam cor tuum. Item psalm.: Effundite coram illo corda vestra. Et Jacobus: confitemini alterutrum peccata vestra... Item omnia haec praecipuntur a Domina cum dicit: Poenitentiam agite, etc. Ergo videtur, quod non est salus sine confessione; quod verum est, ubi quis potest habere. cui confiteatur, alias secus. *Ibid.*, p. 448.

(101) Debet quilibet regulariter confiteri sacerdoti, nam sacerdotibus dedit Dominus potestatem ligandi et solvendi, cum dixit Joann. II: Quorum remiseritis etc. *Ibid.*, p. 448.

(102) Non tamen cuilibet sacerdoti. Licet enim omnes sacerdotes aequè in ordinatione recipiant hanc potestatem, ligata est tamen ita, quod non possunt eam exequi, nisi data sibi auctoritate et potestate ab episcopo diocesano, vel ab apostolica sede. *Ibid.*

autre paroisse, parce qu'il est défendu de mettre la faux à la moisson d'autrui et de faucher dans les champs d'un autre (103).

Le pénitent est donc tenu et est obligé de se confesser à son propre prêtre ou à son propre curé (104). La raison générale alléguée par saint Raymond et les autres scolastiques pour prouver cette assertion est que le curé est responsable des âmes de ses paroissiens, pour lesquelles il devra un jour rendre compte devant le tribunal du Souverain Juge. Une autre raison est cherchée dans le fait, que le curé est tenu de distribuer l'Eucharistie et de conférer les autres sacrements à ses paroissiens. Or, il lui serait impossible de s'acquitter dignement et saintement de ce devoir, s'il ne sait à qui il les confère, et s'il ne connaît l'état de conscience de ceux qui s'approchent des sacrements. C'est pourquoi on peut lui appliquer la parole de l'Écriture Sainte: "agnosce vultum peccatoris tui" (Prov. 12) (105).

Il faut remarquer, continue le Docteur catalan, que ce n'est là qu'une règle générale qui a été portée par l'Église et qui a été sanctionnée et promulguée officiellement au IV^e Concile de Latran de 1215 au canon: "omnis utriusque sexus", dans lequel il est prescrit à tout fidèle, arrivé à l'âge de raison, de se confesser, au moins une fois l'an, à son propre curé. Cette règle souffre cependant, de l'avis de tous les docteurs plusieurs exceptions, dans lesquelles il est permis au pénitent de se confesser à un autre qu'à son propre curé. Dans ce cas, il faut cependant que l'autre prêtre, à qui il s'adresse, ait reçu de l'évêque ou du Saint Siège le pouvoir d'entendre les confessions. Ils énumèrent généralement cinq cas, dans lesquels il est permis à un curé d'entendre les confessions d'un pénitent, qui n'est pas son paroissien. Saint Raymond admet également les cinq cas suivants: quand le pénitent a péché dans sa paroisse; quand il a changé de domicile; quand il est vagabond; quand il a obtenu la permission de son curé de s'adresser à un autre, parce qu'il trouve son propre curé trop ignorant ou trop incapable, ou bien, quand entreprenant un long voyage, il a demandé à son curé de pouvoir se confesser à un autre durant le voyage; enfin quand le pénitent se trouve dans un cas de nécessité (106).

(103) Item posito quod alicui data est ab episcopo potestas, non propter hoc potest iudicare parochianos alterius, quia non debet mittere falcem in messem alienam. *Ibid.*, p. 449.

(104) Tenetur ego poenitens confiteri proprio sacerdoti. *Ibid.*

(105) Et est ratio, quia ipse, qui est praelatus suus, tenetur reddere rationem de anima ejus, et tradere sibi Eucharistiam, et alia sacramenta, in quorum collatione periculum sibi vertitur, nisi faciat posse suum, ut sciat cui det: et ideo dicitur ei per Salomonem: agnosce vultum peccatoris tui. *Ibid.*

(106) Fallit regula supradicta in quinque casibus, in quibus potest, cui est data potestas imponendi poenitentias, in aliqua parochia ab episcopo, audire confessiones alterius parochiani, videlicet, cum ille extraneus peccavit in parochia sua; item si mutavit domicilium; item si est vagabundus; item si petiit et obtinuit licentiam a sacerdote suo, quem videbat imperitum et insufficientem, volens adire alium discretum; vel quia arripiebat longum iter petebat licentiam confitendi in itinere; item in articulo necessitatis. *Ibid.*, p. 449-450.

Notez toutefois que, de l'avis de saint Raymond, il n'est point permis au pénitent de s'adresser dans les quatre premiers cas, à n'importe quel prêtre, non, il doit se confesser alors même à un prêtre, qui a reçu la faculté de son évêque d'entendre les confessions (107). En preuve de cette thèse, il allègue deux raisons, une, "quia isti non sunt modi dandi jurisdictionem ei qui alias non habet", l'autre, "quia licet ipsi poenitentes sint absoluti quod possint confiteri, non tamen sunt isti absoluti, quod possint audire" (108). De plus, le curé du pénitent ne peut point conférer la juridiction requise à un prêtre, qui n'a reçu aucune faculté pour entendre les confessions; l'évêque seul peut donner la juridiction nécessaire aux prêtres de son propre diocèse, et pas aux prêtres d'un autre diocèse (109).

Si cependant, il est interdit aux curés d'entendre les confessions des fidèles, étrangers à leurs paroisses, excepté dans les cas mentionnés, ils peuvent cependant leur donner des conseils pratiques; ce qui est même permis à tout prêtre instruit et discret. Ils peuvent même leur imposer des pénitences au nom du curé des pénitents, mais, dans ce cas, le curé étranger doit leur enjoindre de refaire, le plus tôt possible, la confession à leur propre curé et de déclarer à ce dernier la pénitence qui leur fut imposée par le curé étranger. S'il leur impose une nouvelle pénitence, les pénitents sont tenus de l'accomplir malgré qu'ils se soient déjà acquittés de la pénitence imposée par le curé étranger (110). De plus, saint Raymond conseille aux pénitents, qui, dans un des cinq cas précédents, se sont confessés à un curé étranger, de refaire cette confession à leur propre curé, aussitôt qu'ils le pourront (111).

Quant au cinquième cas, à savoir le cas de nécessité il est permis au pécheur de s'adresser à n'importe quel prêtre, qu'il ait juridiction ou non. Dans le cas de nécessité, quand, par exemple, quelqu'un est mortellement malade et sur le point de mourir, ou quand quelqu'un doit partir pour une guerre juste, et qu'il ne peut trouver un prêtre, il peut se confesser à son prochain, et cela, non seulement à un clerc, mais même à un laïque. Pour légitimer cette

(107) Sed numquid in his casibus poterunt audire confessionem illi sacerdotes quibus non est data potestas ab episcopo? Respondeo: dico indistincte quod non in primis quatuor casibus. *Ibid.*, p. 450.

(108) *Ibid.*

(109) Item proprius sacerdos non potuit talibus dare jurisdictionem, sive potestatem talem sed episcopus solus potest illis, qui sunt in suo episcopatu, non tamen alii, qui sunt in aliis episcopatibus. *Ibid.*

(110) Item nota, quod licet non possint sacerdotes, quibus data est potestas audiendi confessiones audire parochianos alienos, nisi in casibus praedictis possunt tamen dare eis consilium, quod etiam licet cuilibet discreto: possunt etiam dare poenitentiam nomine praelati ejus, qui vult confiteri ponentes spem in ratihabitione ipsius: et tunc debet sacerdos iste dicere poenitenti ut, quam cito poterit, repraesentet se praelato suo et confiteatur ei; postea dicat ei poenitentiam quam iste posuit sub spe praemissa. Si habuit ratum, bene est, sin autem, accipiat ab illo quod sibi consultus est. *Ibid.*, p. 451.

(111) Item consulo quod in omni casu, scilicet, in quo aliquis potest audire parochianum alterius confitentem, dicat ei quod cum poterit, confiteatur praelato suo, cui autea, si potest, vel saltem post, debet seipsum manifestare. *Ibid.*

assertion, saint Raymond, comme la plupart de ses devanciers et de ses contemporains, s'appuie sur l'autorité du pseudo-augustin, c'est-à-dire, sur le traité *De vera et falsa poenitentia*, qui fut attribué à saint Augustin et qui, le premier, a fixé en principe la licéité et l'obligation de l'aveu des péchés au prochain en cas de nécessité et dans l'absence d'un prêtre, en affirmant que l'efficacité de la confession est si grande qu'à défaut d'un prêtre, il faut se confesser dans la nécessité, à un laïque (112). Il faut remarquer toutefois, que saint Raymond ne considère point la confession aux laïques comme obligatoire et nécessaire pour la rémission des péchés, comme l'ont fait un grand nombre de premiers scolastiques et même les plus grands docteurs scolastiques de l'ordre dominicain, comme le bienheureux Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin (113). Pour le Docteur catalan, la confession aux laïques ne constitue l'objet que d'un simple conseil, bien qu'il la considère comme licite et méritoire (114). Il se rallie de la sorte plutôt à la primitive école franciscaine, représentée par Alexandre de Halès et saint Bonaventure, qui rejettent également la nécessité de la confession aux laïques (115). Saint Raymond conseille toutefois de ne pas se confesser en cas de nécessité à un hérétique, à un schismatique, ou à quelqu'un de semblable: il suffit alors au pénitent d'avoir la contrition et de se confesser dans son cœur à Dieu, parce que ces gens pourraient tromper le pénitent ou le pousser au désespoir, comme l'avaient fait les pharisiens avec Judas, qui, au moment où le traître leur confessait son péché, lui répondirent: Quid ad nos? tu videris (116).

Saint Raymond enseigne également que le propre curé pourra absoudre les paroissiens qui s'accusent à lui de leurs fautes, et leur imposer en même temps une pénitence salutaire, pour satisfaire pour les péchés commis. Il en excepte cependant cinq cas: dans lesquels il faudra remettre l'imposition de la pénitence aux évêques qui se la sont réservée, à savoir, quand il s'agit de l'imposition d'une pénitence solennelle, quand il s'agit d'excommuniés, quand le pénitent a contracté une irrégularité, quand il s'agit d'incendiaires et quand il s'agit de péchés que l'évêque s'est réservés d'après une coutume existante

(112) In quinto vero casu secus dico, quia, ut ait Aug., tanta est vis confessionis ut si immineat articulus necessitatis, vel quia infirmatur ad mortem, qui confiteri vult, vel debet intrare bellum justum, et deest sacerdos, confiteatur proximo: et ita non solum clerico sed etiam laico, vel socio posset tunc confiteri. De poenit., dist. 1, quem poenitet; de consecr., dist. 4. sanctum. *Ibid.*, p. 451.

(113) Cf. A. TEETAERT, *op. cit.*, p. 309-331.

(114) Et ita non solum clerico, sed etiam laico vel socio posset tunc confiteri. *Summa de poenitentia*, p. 451.

(115) Cf. A. TEETAERT, *op. cit.*, p. 295-305.

(116) Sed numquid in articulo necessitatis tenetur quis confiteri haeretico, schismatico, vel simili, si non potest invenire, catholicum? Credo quod non, immo, salvo meliori iudicio, consulerem quod nullo modo confiteretur ei, sed doleret de peccatis, et quia tantum distulit confessionem, et confiteatur in corde Deo, et sufficit ei: tales enim ponerent ipsum de facili in aliquo errore, vel desperatione, sicut Pharisei Judam, dicentes. cum confiteretur eis peccatum: quid ad nos? tu videris. *Summa de poenitentia*, p. 451-452.

dans plusieurs diocèses, comme c'est le cas par exemple pour les homicides, les sacrilèges, les faussaires et d'autres crimes énormes (117).

Quant à la matière de la confession, saint Raymond soutient qu'il faut confesser régulièrement tous ses péchés, tant véniels que mortels, au prêtre, parce que Dieu a donné à lui seul le pouvoir de lier et de délier (118). Pour les péchés mortels, l'obligation est formelle: "graviora vero sacerdoti pandimus" (119). Par rapport aux péchés véniels, il expose d'abord l'opinion du vénérable Bède et de nombreux docteurs, d'après lesquels il serait permis aux fideles de s'avouer mutuellement leurs fautes légères, même dans le cas, où ils pourraient s'adresser à un prêtre, pourvu que toutefois il ne le fassent point par mépris pour le prêtre. Il donne ensuite sa propre opinion et affirme qu'il est plus prudent et plus sûr de confesser tous ses péchés, tant véniels que mortels, au prêtre, parce que ce dernier possède le pouvoir de lier et de délier (120).

Après avoir noté quels péchés doivent être considérés, d'après saint Paul, dans l'épître aux Hébreux et aux Galates, comme mortels et quelles fautes doivent être regardées comme vénielles, saint Raymond conseille aux confesseurs de n'être pas trop prompts à faire partcut des péchés mortels, et de n'en voir que là, où c'est dûment prouvé par l'Écriture Sainte ou les Saints Pères, de peur de pousser les pécheurs au désespoir (121).

D'après saint Raymond, les péchés mortels ne peuvent être remis que par la Pénitence; c'est l'unique planche de salut après le Baptême, pour ceux

(117) Item numquid parochialis sacerdos, vel alius, cui episcopus dedit potestatem audiendi confessiones poterit imponere poenitentiam de omni crimine, an tenetur ad episcopum aliquos remittere? Ad hoc dico, quod de omni potest imponere nisi in casibus quinque. Unus de his quibus est sollemnis poenitentia imponenda: Alius de excommunicatis, quos potest aliquando absolvere, aliquando non... Tertius casus est ubicumque invenit irregularitatem contractam... Quartus est de incendiariis... Quintus, si sit consuetudo in aliquo episcopatu, quod aliqua certa crimina ad episcopum referantur, sicut obtinet consuetudo in plerisque ecclesiis de homicidiis, sacrilegis, falsariis, violatoribus emunitatis ecclesiasticae et aliis enormitatibus. *Ibid.*, p. 452-453.

(118) Debet quilibet regulariter confiteri sacerdoti, nam sacerdotibus dedit Dominus potestatem ligandi et solvendi. *Ibid.*, p. 448.

(119) *Ibid.*, p. 454.

(120) Quid de venialibus, numquid et illa tenetur quasi confiteri sacerdoti? Ad hoc dicit Beda quod non; exponens illum locum: confitemini alterutrum peccata vestra, ait enim: coequalibus quotidiana et levia; graviora vero sacerdoti pandimus, etc. et infra: sed et graviora coequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum, venialia etiam sacerdotis oblata copia, licet confiteri coequalibus. Et hoc sufficit, ut dicunt plerique Doctores, si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos. Alii vero dicunt et credo tutius, quod utriusque generis peccata sacerdotibus sunt pandenda, quibus est concessa potestas ligandi et solvendi, si habeatur eorum copia. *Ibid.*

(121) Si autem quaeras, quae peccata sunt mortalia, et quae venialia, potes notare imprimis mortalia peccata, omnes transgressiones decalogi. Item quaedam numerantur ab apostolo in epistola ad Romanos, cap. 1... Item in epistola ad Galatas, cap. 5... Multa etiam enumerat Aug. mortalia et venialia... Unum tamen consulo, quod non sis nimis pronus iudicare mortalia peccata, ubi tibi non constat per certam scripturam esse mortalia; sed potes dicere esse peccata, et inducere homines ad poenitentiam de talibus; alias enim possent induci homines cito in desperationem. *Ibid.*, p. 455.

qui se sont rendus coupables d'un péché mortel. Les fautes vénielles, au contraire, peuvent être remises, en dehors de la Pénitence, de plusieurs façons. Avec tous les théologiens et canonistes, le Docteur catalan en énumère les suivantes : la sainte Eucharistie, l'aspersion avec de l'eau bénite, l'aumône, la prière, principalement l'oraison dominicale, la confession générale qui se fait tous les jours dans l'Eglise, par laquelle non seulement les péchés véniels, mais aussi les péchés mortels oubliés sont remis, la bénédiction épiscopale et sacerdotale et par toute bonne œuvre (122).

Quant aux qualités requises dans toute véritable confession, saint Raymond donne les quatre suivantes : à savoir que la confession soit pénible, prompte, complète et fréquente (123). Il énumère ensuite cinq signes, auxquels on peut reconnaître qu'une confession est pénible, notamment la confusion, l'humilité, les larmes, la force d'âme ou le courage, et la promptitude à obéir (124). Il y reprend la thèse, développée auparavant dans le pseudo-augustin *De vera et falsa poenitentia*, et reprise ensuite par tous les docteurs, d'après laquelle celui, qui a honte de ses péchés pour le Christ, est digne de pardon, parce que la confusion et la honte constituent une grande pénitence (125). La confession doit être ensuite prompte. Pourquoi ? Pour cinq motifs, à savoir : à cause de l'incertitude de l'heure de la mort ; parce que celui, qui reste dans le péché, accumule péché sur péché, parce que plus on remet la confession, plus on s'éloigne de Dieu, et plus difficile devient la confession ; parce que dans la maladie, il est difficile de faire pénitence et enfin, parce que si l'on ne se confesse pas dans cette vie, on devra se confesser à sa honte, dans l'autre vie (126).

La confession doit être fréquente, d'abord, parce que celui qui tombe souvent, doit se relever souvent par la pénitence et ensuite, parce que celui qui se

(122) Ad illud vero quod tertio quaerebatur, resp. quod venialia delentur sex modis, scilicet per dignam Eucharistiae sumptionem... Item per aquae benedictae aspersionem... Item per eleemosynarum erogationem... Item, per orationem praecipue dominicam, scilicet pater noster... Item per generalem confessionem quae fit quotidie in Ecclesia, ubi non solum venialia, sed etiam mortalia oblita credendum est deleri... Item per episcopalem, sive sacerdotalem benedictionem... Item videtur, quod non solum per ista specialiter numerata sed etiam per quodlibet bonum opus deleantur. *Ibid.*, p. 488-489.

(123) Sequitur quae sunt necessaria ad veram confessionem. Ad hoc dicas, quod quatuor, videlicet, ut sit amara, festina, integra et frequens. *Ibid.*, p. 455.

(124) Signa hujus amaritudinis sunt quinque, verecundia, humilitas, lacrymae, fortitudo vincens pudorem et pronitas obedientiae. *Ibid.*

(125) De primo signo, scilicet verecundia, Aug. : laborat mens patiendo erubescantiam ; et quoniam verecundia est magna poena, qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia... *Ibid.*

(126) Item debet esse festina confessio... Debet ergo festinare propter quinque. Primum, propter incertitudinem horae mortis... Secundum est, quod morans in peccato semper accumulatur peccatum peccato et per consequens poenam poenae... Tertium est, quod quanto majorem moram fecerit in peccato, tanto magis elongabitur a Deo ; et per consequens tanto difficilior erit conversio... Quartum, quia in extrema aegritudine vix potest aliquis poenitere vel etiam cogitare... Quintum, quia, nisi in vita praesenti exaudierit Dominum clamantem, clamabit ipse postea ad Dominum et non audietur... *Ibid.*, p. 456-457.

confesse souvent de ses péchés, en obtiendra d'autant plus facilement le pardon et la rémission (127). Il n'existe toutefois aucune obligation à cet effet, en dehors de la constitution "omnis utriusque sexus" du IV^e Concile de Latran, qui prescrit à tous les fidèles, arrivés à l'âge de raison, de se confesser au moins une fois chaque année (128). La confession doit être enfin complète et parfaite, ce qui consiste à accuser tous ses péchés au même prêtre (129). Pour que la confession ait cette qualité, il faut que neuf conditions soient remplies: d'abord qu'elle soit pleinement volontaire et libre (130). Ensuite qu'elle soit *fidelis*, c'est-à-dire, que le pénitent et le confesseur soient dans la foi catholique et que la confession se fasse selon la doctrine catholique (131). Encore qu'elle soit *propria*, à savoir que le pénitent ne s'accuse que lui-même et pas d'autres personnes, à moins que les circonstances ne l'y obligent (132). Il faut aussi que la confession soit *accusatoria*, c'est-à-dire, que le pécheur s'accuse sincèrement et ne cherche point à s'excuser (133); qu'elle soit *vera*, à savoir que l'on dise toute la vérité, sans y mêler aucune fausseté (134); qu'elle soit *nuda*, c'est-à-dire que l'on ne doit pas confesser ses péchés par une tierce personne, ni par lettre, mais de vive voix et en présence du prêtre (135). Cette dernière condition implique aussi que le pénitent doit nommer ses péchés de leur véritable nom et qu'il doit accuser toutes les circonstances dans lesquelles le péché a été commis, soit qu'elles soient antécédentes ou concomitantes (136). Saint Raymond distingue trois catégories de circonstances: celles qui adhèrent au péché lui-même, celles qui adhèrent à la personne qui pèche, et celles qui n'adhèrent ni à l'un ni à l'autre, mais leur sont extrinsèques (137). Parmi les circonstances qui sont inhérentes au péché lui-même, saint

(127) Item debet confessio esse frequens, quod dupliciter est intelligendum. Uno modo ut si frequenter ceciderit, frequenter resurgat per poenitentiam... Alio modo, ut eadem peccata frequenter confiteatur. *Ibid.*, p. 457.

(128) Non tamen tenetur quis... Item, nota constitutionem emanasse contra negligentes confiteri peccata, scilicet quod saltem semel in anno tenetur quilibet, postquam ad annos discretionis pervenerit, confiteri omnia peccata sua. *Ibid.*

(129) Item debet confessio esse integra, scilicet, ut peccata omnia dicat integra, non dividendo etiam ea inter diversos sacerdotes, sed uni. *Ibid.*, p. 458.

(130) Voluntaria debet esse. *Ibid.*

(131) Fidelis scilicet, ut tam ipse confitens, quam sacerdos, cui confitetur, sint in fide catholica et fiat confessio secundum doctrinam ecclesiae, non secundum doctrinam haereticorum. *Ibid.*

(132) Propria, ut seipsum tantum accuset et non alium... Fallit hoc, ubi circumstantia facti talis est, quod alias non posset confiteri peccatum. *Ibid.*

(133) Accusatoria, ut dicat se commisisse peccatum ex propria malitia, accusando se fortiter non praetendens excusationes in peccatis. *Ibid.*, p. 459.

(134) Vera, id est, non tacens verum, nec admiscens falsum. *Ibid.*

(135) Nuda, quia non debet confiteri per nuncium, nec per epistolam, sed viva voce et ore proprio et praesentialiter. *Ibid.*

(136) Item debet confiteri circumstantias concomitantes ipsum peccatum, et etiam praecedentes, atque allicientes ad peccatum. *Ibid.*, p. 460.

(137) Item nota, quod quaedam circumstantiae adhaerent proprie ipsi peccato, quaedam personae ipsius peccantis, quaedam nec peccato, nec personae, sed extrinsecus considerantur. *Ibid.*

Raymond énumère la "detestatio" dans la sodomie, l'"horribilitas" dans l'homicide, la "qualitas", s'il s'agit d'un péché occulte ou public, la "quantitas", dans tout péché (138). Les circonstances inhérentes à la personne sont la dignité, la liberté, la science, l'âge et le sexe (139). Les circonstances extrinsèques au péché et à la personne sont le lieu, le temps et d'autres semblables (140). Toutes ces différentes circonstances doivent être accusées par le pénitent, qui doit se repentir d'avoir commis ces péchés, dans de telles circonstances, et former le ferme propos de ne plus commettre le péché dans ces circonstances (141).

La confession doit encore être *discreta*, ce qui veut dire, que tous les péchés doivent être manifestés distinctement et séparément, et que le pénitent doit se choisir un confesseur instruit et prudent et qu'il ne doit pas confesser publiquement les péchés commis en secret (142). La confession doit également être *pura* quant à l'intention, c'est-à-dire, qu'elle ne doit pas se faire par vaine gloire ou par hypocrisie ou par crainte servile, mais plutôt par crainte filiale et sans aucune fiction (143). Elle doit se faire enfin avec calme, sans précipitation, afin de pouvoir augmenter ainsi la piété, la contrition et la confusion (144).

Par cet exposé, nous avons pu voir combien Saint Raymond avait à cœur de travailler au bien des âmes et de fournir aux confesseurs des leçons pratiques, plutôt que purement théoriques : ce qui constitue un vide déplorable dans nos traités modernes sur la Pénitence, qui veulent être avant tout purement et simplement théoriques, alors que la matière traitée est fondamentalement pratique. C'est pourquoi, nous devons aller à l'école chez les docteurs du moyen âge, principalement pour ce qui regarde le côté pratique de la Pénitence et nous en retirerons toujours des fruits abondants, non seulement pour nous-mêmes, mais aussi pour ceux qui se sont confiés à notre direction. Le langage du moyen âge est toujours si simple et si captivant, que nous ne regretterons jamais les heures consacrées à cette étude, si hautement nécessaire et si profondément fructueuse, comme on a pu le voir par l'exposé de plusieurs questions, qui se rapportent au système pénitentiel de S. Raymond.

(138) Peccato adhaerent detestatio, ut in sodomitico, horribilitas, ut in homicidio, qualitas, ut in peccato occulto vel manifesto, quantitas, ut in parvo, mediocri, vel enormi, vel simili. *Ibid.*

(139) Personae, ut dignitas, libertas, scientia, aetas, sexus. *Ibid.*

(140) Nec peccato, nec personae, ut locus et tempus et similis. *Ibid.*

(141) Tales circumstantias debent omnes confiteri pro posse, et de omnibus dolere ac poenitere, necnon in posterum abstinere. *Ibid.*

(142) Discreta similiter debet esse confessio, scilicet, ut distincte ac separatim confiteatur singula peccata, non confuse... Item ut eligat peritum iudicem... Item ut secreta peccata non publice, sed secreta confiteatur, manifesta, manifeste. *Ibid.*, p. 461.

(143) Pura, quo ad intentionem, ut non ad vanam gloriam, vel hypocrisim, vel timore servili, sed timore filiali fiat et sine omni fictione. *Ibid.*, p. 462.

(144) Item morosa, ut non dicantur peccata in transcurso, sed cum mora et deliberatione, ut ex hoc accendatur devotio et major habeatur contritio et verewardia. *Ibid.*

Nous pourrions encore développer des idées très intéressantes au sujet des interrogations à faire par le confesseur, et faire ressortir combien le côté pratique l'emporte ici encore sur le côté théorique et combien les docteurs se laissent guider alors par leur souci profond du bien des âmes. Saint Raymond y consacre des pages très belles et très instructives (145), même pour nos confesseurs modernes, qui trop souvent ne se laissent entraîner que par des questions purement spéculatives et théoriques. Mais cela nous mènerait trop loin. Pour en donner une idée générale, qu'il suffise de dire, que, d'après le Docteur catalan, le confesseur doit interroger son pénitent sur les péchés commis et les circonstances dans lesquelles ils ont été commis; ce qu'il résume dans les versets suivants :

Quis, quid, ubi, per quos, quoties, cui, quomodo, quando,
 Quilibet observet, animae medicamenta dando...

Il consacre ensuite des pages pleines d'intérêt au mode dont l'interrogatoire doit se faire (146). Je le sais, de nos jours la doctrine actuelle est fondamentalement la même que celle d'autrefois et l'enseignement est resté le même, mais quelles différences dans l'exposé et le développement accordés aux questions essentiellement pratiques. De nos jours, ces questions sont pour ainsi dire éliminées de nos traités de Pénitence alors que, chez les scolastiques, elles occupaient une place d'honneur et pour cause. Les confesseurs doivent, en effet, avant tout et principalement connaître, comment ils doivent procéder en pratique dans l'administration du sacrement de Pénitence. La littérature scolastique est à ce sujet très intéressante et très instructive, et pourrait être consultée avec les plus grands fruits. Notons même encore que plusieurs de ces questions ont presque complètement disparu de beaucoup de nos manuels, comme par exemple les questions qui regardent la façon et le mode dont l'interrogatoire doit se faire, qui constitue cependant une des questions, qui intéressent au plus haut point tous les confesseurs. C'est pourquoi, aussi longtemps que toutes ces questions pratiques ne seront pas réintégrées dans les traités de la Pénitence et n'auront pas recouvert leur place d'honneur, le vide déplorable que tout le monde doit ressentir nécessairement à la lecture et à l'étude de nos manuels de Pénitence, restera et s'aggravera toujours de plus en plus.

* * *

Après avoir traité successivement de la contrition, de la confession et de la satisfaction, Saint Raymond se pose enfin la question épineuse suivante: "Puisque, d'après notre doctrine, Dieu lui-même remet les péchés et purifie l'âme dans la contrition, sans le ministère du prêtre, à quoi servent alors les

(145) *Ibid.*, p. 462-464.

(146) *Ibid.*, p. 464-467.

clefs que le Christ a confiées aux prêtres, en disant : "Quorum remisieritis peccata, remittuntur eis", et qu'est ce que le prêtre peut encore remettre dans celui, qui, déjà purifié de ses péchés, s'approche de lui dans le sacrement de Pénitence?" (147). Dans sa réponse à cette question, le Docteur catalan développe toutes les questions traditionnelles, qui se rapportent au pouvoir des clefs et leur donne des solutions généralement admises par les docteurs de son époque. Saint Raymond commence par affirmer qu'il ne peut en aucune façon être tiré en doute, que les prêtres possèdent le pouvoir des clefs, le pouvoir de remettre et de retenir les péchés (148). Ce qu'il prouve par plusieurs témoignages, empruntés à Saint Augustin, ou plutôt au pseudo-Augustin, le traité "De vera et falsa poenitentia" (149).

Il explique ensuite ce qu'il faut entendre par les clefs "claves", qui ont été conférées par le Christ aux apôtres et, par ces derniers, aux prêtres. Le pouvoir des clefs consiste, dit Saint Raymond, dans la science de discerner la gravité des différents péchés et dans le pouvoir de lier et de délier (150).

Quant à la question, fortement discutée à cette époque, touchant le nombre des clefs, le docteur catalan expose d'abord la thèse de ceux qui soutiennent qu'il existe deux clefs, à savoir, la science et le pouvoir de lier et de délier (151). Il expose aussi les arguments, allégués par les défenseurs de cette opinion, dont le principal consiste "en ce que le Seigneur a employé le pluriel, quand il a dit à Saint Pierre: "tibi dabo claves regni coelorum" (152). D'après eux, il se peut que quelqu'un possède une clef et soit privé de l'autre. Ainsi, il se peut que quelqu'un possède la science sans le pouvoir ou le pouvoir sans la science (153). Il expose ensuite l'opinion de ceux, qui soutiennent qu'il n'existe qu'une seule clef, et il se rallie à cette dernière thèse, parce qu'il la croit plus proche de la vérité. Cette clef unique, dit-il, est le pouvoir de lier et de délier, ou la juridiction (154). On emploie cependant le pluriel "les clefs" à cause des multiples effets produits par la clé unique, par le pouvoir de lier et de

(147) Item quaeritur quid remittit sacerdos in poenitentia... Circa primum videtur quod nihil remitti sacerdos: nam in contritione Dominus delevit peccatum et mundavit animam, per seipsum sive ministerio sacerdotis. Cum ergo mundatus ad eum accedat, quid in mundato mundatur? Quid operantur claves, quas Dominus concessit, dicens sacerdotibus: quorum remisieritis peccata, etc. *Ibid.*, p. 49.

(148) De sacerdotibus autem non est dubium, quin habeant potestatem dimittendi et retinendi peccata. *Ibid.*, p. 492.

(149) *Ibid.*

(150) Ad istius articuli intelligentiam, nota, quod claves dicuntur in hoc loco scientia discernendi inter peccatum et peccatum, et potestas ligandi atque solvendi. *Ibid.*, p. 491.

(151) Item dicunt quidam, quod sunt duæ claves scientia una, potestas alia. *Ibid.*

(152) Et hoc satis aperte colligitur in præal. §. Item ex verbo plurali, quo usus est Dominus dicens Petro: tibi dabo claves, etc. *Ibid.*

(153) Secundum ipsos contingit scire, quod aliquis habet unam clavem sine alia: multi enim litterati habent scientiam, sed non habent potestatem, et e contra multi simplices sacerdotes habent potestatem, qui non habent scientiam. *Ibid.*

(154) Alii autem dicunt, et credo verius, quod non est nisi una clavis, et es: potestas seu jurisdictio. *Ibid.*

délier. Par ce pouvoir, les prêtres peuvent, en effet, lier et délier les liens du péché, ouvrir ou fermer les portes du ciel, à l'instar d'une clef matérielle (155). Du fait que la science est jointe au pouvoir il ne s'ensuit nullement qu'elle constitue une "clavis", mais qu'elle est requise et nécessaire pour l'exercice légitime du pouvoir des clefs, comme la lumière est nécessaire à celui, qui se promène dans les ténèbres de la nuit (156).

Le docteur catalan note ensuite que les prêtres seuls ont reçu du Christ le pouvoir des clefs, quand il leur a dit: "quorum remisistis peccata, remittuntur eis" (157). Et on ne peut objecter contre cette assertion, que le Sauveur a dit au seul Saint Pierre: "tibi dabo claves regni coelorum", parce qu'il a fait cela pour démontrer l'unité de l'Eglise et pour faire remarquer que tous les prêtres tiennent originairement leur pouvoir de Saint Pierre ou de son successeur et qu'ils sont tenus de lui obéir (158).

Après tous ces préliminaires, saint Raymond répond enfin à la question: Que remettent les prêtres dans la Pénitence? Comme on le verra, sa réponse cadre parfaitement avec la doctrine des scolastiques antérieurs à Saint Thomas. Il affirme, en effet, que, selon à peu près tous les docteurs, Dieu seul remet la faute et la peine éternelle, *vere, pure et proprie* (159). Pour prouver cette assertion, il allègue quelques textes significatifs de Saint Jérôme et de Saint Ambroise, comme par exemple: "ille solus peccata dimittit, qui solus pro peccatis nostris mortuus est" et: "Verbum Dei dimittit peccata, sacerdos est iudex. Sacerdos quidam officium suum exhibet sed nullius potestatis jura exercet" (160).

Il rappelle ensuite l'opinion de Hugues de Saint-Victor, qui soutient que Dieu purifie l'âme de la faute et que le prêtre remet ensuite la peine éternelle (161). Saint Raymond rejette cette opinion comme inintelligible et se rallie explicitement et ouvertement à la première opinion (162).

Mais, continue le Docteur catalan, si le pouvoir des clefs ne s'étend point à la rémission de la faute et de la peine éternelle, il faudrait admettre que ce

(155) Dicuntur tamen pluraliter claves propter plures effectus, qui sunt ligare, solvere, claudere, et aperire ad instar clavis materialis. *Ibid.*

(156) Quod autem alicui potestati invenitur scientia conjuncta, non est ideo quod sit clavis, sed quia necessaria ad potestatem habenti, sicut lucerna in tenebris ambulanti. *Ibid.*

(157) Item nota, quod solis sacerdotibus data est a Domino haec potestas, ut ait Joannes XX: quorum remisistis, etc. *Ibid.*

(158) Nec obstat, quod singulariter dixerit. Petro: tibi dabo claves regni coelorum, quia illud fecit Dominus ad denotandam Ecclesiae unitatem et ut omnes a Petro, ac quolibet ejus successore acciperent suae potestatis originem, eique in omnibus tanquam membra capiti obedirent. *Ibid.*, p. 491-492.

(159) His praelibatis dicendum est fere secundum omnes, quod pure, vere ac proprie solus Deus dimittit peccata et debitum aeternae poenae. *Ibid.*, p. 492.

(160) *Ibid.*

(161) Quidam tamen dicunt, quod Deus mundat animam a macula peccati, sacerdos autem solvit eam postea a vinculo aeternae poenae. *Ibid.*

(162) Hos non intelligo, quare primam opinionem amplector. *Ibid.*

pouvoir a été donné en vain aux prêtres par le Christ et il se pose la question : "A quoi sert alors le pouvoir des clefs dans la rémission des péchés, puisqu'ils ont été déjà pardonnés dans la contrition?" Saint Raymond répond que les prêtres, en vertu du pouvoir des clefs dont ils sont les seuls dépositaires, peuvent lier ou délier le pécheur d'une triple façon (163). Ils sont dits lier ou délier, quand ils déclarent quelqu'un lié ou délié de ses péchés et manifestent extérieurement la rémission intérieure opérée déjà par Dieu (164). Il allègue, en faveur de cette interprétation, l'exemple des dix lépreux qui sont envoyés, après leur guérison, aux prêtres auxquels il incombait de constater leur guérison et de les déclarer guéris (165). Il fait aussi appel à l'exemple de Lazare, qui ne fut livré qu'après sa résurrection aux apôtres, pour être délié de ses liens (166). Ces exemples montrent clairement, d'après Saint Raymond, que, du fait que quelqu'un est absous devant Dieu, il ne l'est point encore devant l'Eglise. C'est pourquoi, il doit aller trouver les prêtres qui doivent constater et manifester la rémission des péchés, opérée antérieurement par Dieu (167).

Les prêtres peuvent encore lier ou délier quand ils imposent aux pénitents une satisfaction, ou la remettent en partie, ou reçoivent les pécheurs dans la Communion de l'Eglise (168). Il cite pour prouver cette thèse les témoignages de Saint Léon et de Saint Augustin, qui dit : "frustrat claves ecclesiae, qui sine arbitrio sacerdotis poenitentiam agit" (169).

La troisième façon dont les prêtres peuvent lier ou délier consiste à porter ou à lever les excommunications (170). Ce triple mode dont les prêtres sont censés lier et délier les pécheurs, constitue l'objet de l'enseignement unanime et universel de tous les théologiens et canonistes antérieurs à Saint Thomas, et même d'un grand nombre qui ont vécu après le Docteur Angélique, de sorte que Saint Raymond ne fait que reprendre et répéter ce qui était universellement enseigné à son époque, au sujet de l'efficacité sacramentelle du pouvoir des clefs.

Pour bien comprendre cette doctrine des scolastiques sur les effets de l'absolution, qui nous paraît de nos jours si étrange et si incompatible avec

(163) Dicuntur autem sacerdotes ligare et solvere tribus modis. *Ibid.*

(164) Primo, ligant et solvunt, id est, ostendunt aliquem ligatum vel solutum. *Ibid.*

(165) Unde Dominus leprosos prius restituit sanitati, deinde ad sacerdotes misit, quorum iudicio ostenderentur mundati. *Ibid.*

(166) Item Lazarum primo resuscitavit, deinde mandavit discipulis solvere suscitatum. *Ibid.*

(167) Nam, etsi aliquis apud Deum sit absolutus, non tamen in facie Ecclesiae absolutus habetur, nisi per iudicium sacerdotis. *Ibid.*

(168) Secundus modus ligandi est, cum satisfactionem poenitentiae contentibus imponunt; vel solvendi cum de ea aliquid dimitunt, vel per eam purgatos ad communionem sanctorum admittunt. *Ibid.*

(169) *Ibid.*, p. 492-493.

(170) Tertius modus est qui fit per excommunicationem. *Ibid.*, p. 493.

le dogme, il faut remarquer que, dans les cas, où les scolastiques affirment que les prêtres remettent les péchés, il faut prendre le terme "rémission des péchés" dans un sens bien plus large que nous ne le comprenons de nos jours. La théologie actuelle entend par "péché" principalement la faute, la "culpa", tandis qu'au XII^e siècle et même au XIII^e siècle, les auteurs entendaient par péché en général, la faute et la peine, soit éternelle soit temporelle. Cette thèse a été longuement prouvée par N. Paulus dans tout le premier volume de ses *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, paru à Paderborn, en 1922, dans lequel il énumère une série de témoignages du XII^e et du XIII^e siècle, en faveur de cette thèse. Il s'agit, donc, dans les écrits de ces théologiens, de la rémission entière et complète du péché, du pardon complet, à savoir, de la rémission non seulement de la faute et de la peine éternelle, mais aussi de la peine temporelle. D'après eux, une telle rémission ne peut s'accomplir sans la coopération du prêtre qui, par conséquent, est censé remettre les péchés. En effet, Dieu en vertu de la contrition, opère la rémission de la faute et de la peine éternelle, en commuant cette dernière en peines temporelles que le pécheur aura à subir au purgatoire. Par cette rémission le péché total ne peut être considéré comme complètement remis, l'absolution du prêtre achève le pardon par la rémission des peines temporelles, dues par l'imposition d'une pénitence. Par conséquent, les scolastiques, tout en admettant que l'absolution ne fait qu'attester la rémission de la faute et de la peine éternelle, obtenue de Dieu, lui attribuent généralement une valeur effective dans la rémission complète du péché. Cette considération nous explique, pourquoi l'absolution a été regardée par tous les scolastiques comme nécessaire pour la rémission définitive et complète du péché, bien qu'ils attribuent à la contrition la rémission de la faute et de la peine éternelle.

Pour finir, nous voudrions encore montrer que la doctrine pénitentielle de Saint Raymond ne contient aucun élément, qui soit en opposition flagrante et en contradiction directe avec le dogme. Nous l'avons entendu attribuer aux prêtres le pouvoir des clefs, le pouvoir de lier et de délier les pécheurs. Quant à sa thèse au sujet de la façon dont s'applique le pouvoir, où les théories de Saint Raymond diffèrent de la doctrine actuelle, elle découle de questions plutôt disciplinaires. Il serait puéril, en effet, de s'imaginer que la Pénitence, considérée comme application du pouvoir des clefs, a été administrée depuis l'origine jusqu'à nos jours d'une façon identique. Ce qui est essentiel au sacrement a dû rester invariable, tandis que le reste a été sujet au changement. Qu'est ce qui constitue le dogme immuable et qu'est ce qui est du domaine de la discipline? Il est hors de doute que le Christ, en donnant à ses apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre les péchés, n'entendait pas dispenser les coupables de la contrition, de l'aveu de leurs fautes, et d'une pénitence satisfaisante. C'est pourquoi, l'Église a toujours reconnu, comme

absolument nécessaires pour la rémission des péchés, ces trois actes du pénitent. Ensuite, elle ne prétend nullement pardonner les péchés, sans le concours de Dieu. Enfin, outre les trois actes du pénitent et la grâce sacramentelle (concours de Dieu), elle exige l'intervention du ministère sacerdotal comme l'élément indispensable, concourant "ex opere operato" au pardon des péchés. Voilà le dogme. Après cela, que la satisfaction soit privée ou publique, sévère ou légère, que l'absolution soit déclarative ou indicative, tout cela relève de l'autorité de l'Eglise et constitue le domaine de la discipline, où l'Eglise peut se mouvoir en toute liberté pour le bien des âmes.

Du fait donc qu'un théologien admet la nécessité du concours des parties de la Pénitence pour la rémission des péchés, et qu'il attribue au prêtre la faculté de remettre définitivement les fautes, en vertu du pouvoir des clefs, qui lui a été communiqué par le Christ, il considère au moins implicitement la Pénitence comme un véritable sacrement; peu importe à quelle partie il attache le plus d'importance. Ainsi, l'on comprend comment, aux premiers siècles, la Pénitence peut être considérée comme un sacrement, bien que les chrétiens et les écrivains attachent, dans l'économie de la rémission des péchés plus d'importance à l'accomplissement de la satisfaction qu'à tout le reste. Plus tard, quand la confession ou la contrition furent considérées par les fidèles et par les docteurs comme la partie principale, le sacrement est encore sauf. Le prêtre reste, en effet, toujours l'intermédiaire entre Dieu et le pécheur pour l'octroi du pardon. Tous les théologiens et canonistes de tous les siècles conviennent pour affirmer que la confession doit être faite au prêtre, qui accorde la rémission des péchés, en vertu du pouvoir des clefs reçu du Christ.

Par conséquent, dès qu'on admet, d'un côté, la nécessité de l'intervention du pouvoir des clefs dans l'oeuvre du pardon et, de l'autre, la nécessité des trois actes subjectifs du pécheur, on reconnaît *ipso facto* le caractère sacramentel de la Pénitence, alors même que l'absolution serait regardée comme purement déclarative du péché. Or, tel est le cas pour Saint Raymond de Penyafort, comme nous l'avons exposé au cours de cette étude qui, tout en insistant sur l'importance de la contrition dans l'économie de la rémission, et tout en regardant l'absolution du prêtre comme purement déclarative du pardon, enseigne que, pour obtenir la rémission des péchés, il faut les confesser au prêtre, qui, seul, à reçu du Christ le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés.

P. AMEDEUS TEETAERT, O. F. M. CAP.,
S. TH. DR. ET MAG.