

“Gregorianum”

Comment on écarte la pénitence privée

Isolating Private Penitence

Article by Paul Galtier

in Gregorianum 21 (1940, pp. 183 to 202

with a personal translation into English interleaved

Anno XXI - 1940

Vol. XXI

1964

Culture et Civilisation

Administration du Gregorianum

Comment on écarte la pénitence privée

Summarium. — Occasione alicuius libri «*De origine paenitentiae privatae*», inquiritur de valore argumentorum quibus negatur existisse, in Ecclesia latina, priusquam induceretur a monachis celticis. — Praemisso, ex S. Leone, principio ex quo via erat prona sciungendae absolutioni a poenitentia publica, ostenditur arbitraria interpretatio certorum locorum, inter alios, Tertulliani, S. Cypriani, concilii Illiberitani, S. Aviti Viennensis, per quae constat huiusmodi praxim antea viguisse.

Le Rév. C. Mortimer, B. D., A., *Student and tutor of Christ Church, University lecturer in early canon law*, à Oxford, a écrit un livre sur les origines de la pénitence privée¹, qu'il a eu la gracieuseté de me faire envoyer. L'occasion lui en a été donnée par ce que j'ai dit de cette question dans mon livre *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*. Sans vouloir précisément le réfuter, le sien n'en est guère cependant qu'un examen critique. Aussi s'excuse-t-il en quelque sorte auprès de ses lecteurs de paraître en avoir fait le point de départ de ses recherches. La raison en est, leur dit-il, dans l'importance qu'on a paru y attacher ailleurs. N'a-t-on pas été jusqu'à écrire qu'il disait le dernier mot sur l'existence de la pénitence privée?²

Le Rév. Mortimer a estimé que c'était à voir. Rien de plus juste. De plus utile aussi. Au cours de longues années d'ensei-

¹ *The origins of private penance*. Oxford, 1939.

² « If it be thought that unnecessary space and attention is given to this book, the excuse may be offered that the book has acquired a considerable importance. Thus Karl Adam says in *Theolog. Quartalschrift*, 1933, t. CXIV, p. 149: « Es scheint, dass Galtier mit dieser Schrift das letzte entscheidende Wort über das Bestehen einer Privatbusse gesprochen hat ». An attempt to show that this last word is by no means decisive is surely well worth while » (p. 4, note 1).

Isolating Private Penitence.

(Latin 7 lines)

Rev. C. Mortimer, B.D.A., Student and tutor of Christ Church, University lecturer in early canon law, at Oxford, has written a book on the origins of private penitence, that he has had the courtesy to send me. The occasion for it was given him by what I said on this matter in my book 'The Church and remission of sins in the early centuries'. Without wanting exactly to refute that, his work is nonetheless a critical examination. Thus it excuses itself in some measure before its readers for appearing to have made it * the starting-point for its researches. The reason for this being, he tells them, in the importance apparently attached to it elsewhere. Has it not even been written that it was the last word on the existence of private penitence?

The Rev. Mortimer considered that this remained to be seen. Nothing more true. Or more useful. In the course of many years teaching, /

nement, j'ai toujours trouvé profit aux « cercles » scolastiques, aux discussions entre maîtres et étudiants, aux objections, qui obligent à vérifier la valeur des preuves ou l'exactitude de la pensée et à se demander si l'on s'est trompé ou si seulement on a été mal compris. L'un et l'autre arrive. On peut aussi s'être mal exprimé. La contradiction, quand elle ne fait pas constater une erreur ou une méprise, amène tout au moins à mieux préciser sa pensée ou à plus surveiller son langage.

Nul doute que, dans mon livre, ne se trouve ainsi à modifier ou à préciser. Mais ce n'est pas ici le lieu. Il ne saurait être question non plus d'examiner en détail les conclusions du Rév. Mortimer : il y aurait trop à dire. Quelques remarques suffiront à expliquer qu'il me paraisse avoir insuffisamment considéré la question.

I

Nous regrettons d'abord que soit trop perdu de vue le sens propre de la question à traiter, le sens tout au moins que je m'étais appliqué à préciser. Sous peine d'ergoter sur des mots, il s'impose de définir exactement ce qu'on entend par pénitence privée et à quoi l'on prétend la reconnaître. J'avais signalé l'erreur historique qu'il y aurait à lui vouloir, dès ses origines, l'organisation et les rites spéciaux qu'elle a reçus plus tard³. Tout au long du livre actuel, au contraire, il est question de la pénitence privée sans que la notion en soit jamais définie. Le critère auquel on semble vouloir s'en rapporter est la ressemblance avec la pénitence celtique du IV^e et du VII^e siècles. Encore ce choix ne va-t-il pas sans une certaine inconséquence. En plusieurs cas, où les documents latins de l'époque antérieure porteraient à croire qu'il y a eu rémission du péché sans assujettissement à la pénitence publique, on se refuse à parler de pénitence privée parce qu'y fait défaut la claire mention de l'absolution par le

³ Danger déjà signalé dans *L'Eglise et la rémission...* p. 226-255 : Voir, de même : *A propos de la pénitence primitive : méthodes et conclusions*, dans la *Rev. d'Hist. ecclés.* de Louvain, t. XXX, 1934, p. 797-809.

prêtre. Or, il se trouve précisément que cette mention fait également défaut dans la plupart des documents concernant la pratique celtique. Au témoignage du Dr. Poschmann, auquel se réfère le Rév. M., l'attention se porte toute, ici encore, sur l'accomplissement de la pénitence imposée par le confesseur : à de très rares exceptions près, il n'est fait aucune allusion à l'absolution à recevoir de lui⁴.

Que devient, ici, la logique?

On voudrait aussi plus d'égard à l'histoire. L'auteur procède surtout en juriste. Pour lui, la pénitence privée devrait avoir été matière à législation. Si elle a existé, la nécessité, la possibilité, la pratique doit s'en trouver clairement énoncée dans les textes. On les interroge donc les uns après les autres comme on ferait des articles du code. Chacun d'eux semble devoir s'interpréter uniquement par lui-même. Peu de recours au contexte ou au milieu historique. L'étude directe ou l'analyse des documents d'où sont pris les passages à expliquer occupe ici très peu de place. A peine, parfois, a-t-on égard à la structure de la phrase. On va, par contre, jusqu'à préciser la manière dont un auteur aurait dû s'exprimer, s'il avait voulu nous faire entendre qu'il parlait de la pénitence privée⁵. Le devoir d'un historien ne serait-il pas, au contraire, d'entrer lui-même dans ses intentions et ses préoccupations, pour s'assurer de discerner le but qu'il poursuit et de saisir la réalité dont il parle?

II.

De même, à vouloir rechercher l'origine de la pénitence privée, faudrait-il s'attacher à découvrir et à mettre en lumière le principe d'après lequel s'en est introduit ou répandu l'usage. Pour le reconnaître, il suffirait de se rendre attentif à l'affirmation tant de fois renouvelée que la subordination de l'absolution à l'accomplissement de la pénitence publique n'a rien d'ab-

⁴ Inconséquence déjà signalée dans *L'Eglise et la rémission...* p. 224.

⁵ Voir, par exemple, p. 150, à propos d'une lettre de saint Avit, dont nous parlons plus loin.

I have always found profit in academic "circles", in discussions between masters and students, in objections, which compel one to verify the value of proofs or the exactness of thought and to wonder if one is mistaken or only misunderstood. Both can happen. One may also have expressed oneself poorly. Contradiction, when it does not establish error or misunderstanding, at least brings one the better to clarify one's thinking or to take more care with one's language.

No doubt, in my book, there is material that can be modified or clarified in this way. But this is not the place for that. Neither can it be a matter of examining the Rev. Mortimer's conclusions in detail: there would be too much to say. Some remarks will be sufficient to explain why he seems to me to have insufficiently considered the question.

I.

We regret first of all that the actual sense of the question to be dealt with, the sense at any rate that I had applied myself to clarify, should be so obscure. Under the difficulty of interpreting certain words, we are required to define exactly what we mean by private penitence and in what we claim to recognise it. I had pointed out the historical error of attributing to it, from its beginnings, the organisation and special rites it received later. Throughout the actual book, on the other hand, we are concerned with private penitence without the concept ever being defined. The criterion to which it seems to be related is the resemblance with Celtic penitence of the fourth and seventh centuries. Again this choice is rather inconsequential. In several cases, in which Latin documents of the earlier period led one to believe that there was remission of sin without obligation to do public penitence, private penitence is not mentioned because it implies lack of clear evidence of priestly absolution. Now, just so this mention is also lacking in the majority of documents concerning the Celtic practice. As is shown by Dr. Poschmann, to whom the Rev. M. refers, the attention here again bears wholly on the fulfilment of the penitence imposed by the confessor: with few very rare exceptions, he makes no allusion to the absolution to be received from him.

One could desire too more consideration for history. The author proceeds mainly from a juristical standpoint. For him, private penitence must have been a matter for legislation. If it existed, the necessity, the possibility, the practice must be clearly stated in the texts. They then are probed one after another as one would do with articles of law. Each of them it seems has to be interpreted by itself. Little recourse to context or historical circumstance. Direct study or analysis of the documents from which the passages to be explained are taken here occupies very little space. Sometimes there is scarcely any consideration for sentence structure. On the other hand, it goes as far as to detail the manner in which an author would have had to express himself if he had wished us to understand that he was speaking of private penitence. Would not the duty of a historian, on the contrary, be to himself enter into one's intentions and concerns to make certain of seeing the goal sought and of grasping the reality spoken of?

II.

Likewise, wishing to seek out the origin of private penitence, would it not be necessary to commit oneself to discovering and bringing to light the principle from which the practice was introduced or spread. To recognise this, it would be sufficient to study the so frequently repeated affirmation that the subordination of absolution to fulfilment of public penitence is neither absolute /

solu ou d'essentiel; que, pour obtenir le pardon, il suffit de la réelle conversion du cœur et que celle-ci peut se produire sans aucune condition de durée. Ainsi le rappelle expressément la lettre, entre autres, de saint Léon sur la conduite à tenir avec les fidèles qui attendent le moment de la mort pour demander la pénitence⁶.

Tout en dénonçant le danger qu'ils courent à attendre ainsi pour demander la pénitence le moment où elle sera impossible; tout en rappelant le profit qu'il y aurait eu pour eux à y recourir plutôt afin de s'en assurer les avantages, il ramène cependant le dommage ainsi subi à celui d'une satisfaction plus complète qu'il eût été possible d'offrir à Dieu⁷. Aussi rappelle-t-il nettement qu'il n'y a pas à hésiter à leur accorder quand même l'absolution. Et la raison qu'il en donne est précisément celle que nous avons dite : il ne nous appartient pas de mesurer nous-mêmes la miséricorde de Dieu, et, de sa part, le pardon suit immédiatement la conversion : « *apud quem nullas patitur veniae moras vera conversio* »⁸. Mais le Rév. M., qui cite en passant (p. 118) cette lettre, ne paraît pas avoir prêté attention à cet exposé de principes.

Il ne paraît pas avoir remarqué non plus la haute portée de la doctrine exposée par saint Cyprien et par saint Denys d'Alexandrie à propos des fidèles ayant reçu l'absolution en danger de mort et qui survivent⁹. Contrairement à l'usage que constatera et confirmera le 13^e canon de Nicée¹⁰, eux ne conçoivent pas qu'on les astreigne à accomplir ou à compléter après coup la pénitence qui aurait dû précéder.

⁶ *Epist.* 108: ad Theodorum (ML 54, 1011-1014).

⁷ « Cum possit pleniore satisfactione indulgentiam promereri » (*ibid.* 5, 1013 B).

⁸ *Ibid.* 4 (1013 A).

⁹ Saint Cyprien, *epist.* LV, 13 (Hartel, 632) — Saint Denys d'Alexandrie, *Lettre à Conon sur la pénitence*, dans FELTOE: Διονυσίου Λείψανα p. 59-61 (Voir: *L'Eglise et la rémission des péchés...*, p. 92-93).

¹⁰ Encore ce canon se doit-il bien entendre. Les malades survivant à la réconciliation reçue en danger de mort ne prennent plus rang parmi les pénitents proprement dits. Ils se tiennent parmi les fidèles et s'abstiennent seulement de communier.

Ceci en dit long sur le sens attribué à cette pénitence. C'est cependant en vertu de la même conception que les morts absous au dernier moment sans l'avoir accomplie ni même demandée auparavant étaient tenus pour validement absous et réconciliés avec Dieu. N'aurait-il pas suffi de la dissociation ainsi admise entre la pénitence publique et l'absolution pour donner naissance à ce que nous appelons la pénitence privée? Tout au moins aide-t-elle à en comprendre l'extension: le principe et la pratique si largement admis pour les cas de maladie grave, comment ne s'en fût-on pas inspiré dans les autres circonstances où, pour des motifs divers, la pénitence publique ne pouvait être imposée ou acceptée?

Tout ramener, à ce propos, à la contrainte des événements, à la nécessité de se plier à des difficultés exceptionnelles, ne suffit pas: Il y faut reconnaître d'abord l'application à divers cas d'espèce d'un principe général communément admis dans l'Eglise.

Mais ce point de vue n'a point retenu l'attention du Rév. M. Il s'est borné à reprendre les uns après les autres la plupart des textes qu'il est classique de faire intervenir en cette matière pour voir s'ils mentionnent le mode spécial de pénitence ou d'absolution, que nous appelons la pénitence privée. Faute de l'y trouver explicitement signalé, il conclut à son inexistence, ce qui est assurément une méthode très simple, mais dont on ne saurait trop se garder dans la recherche des origines d'une institution quelconque. Pour notre part, nous l'avons dit expressément à propos de Tertullien: les textes où il parle de la rémission par l'évêque des péchés moindres ne prouvent point par eux-mêmes l'existence de la pénitence privée. Leur « valeur pour une enquête à ce sujet dépend toute du mode de rémission dont ces péchés étaient l'objet »¹¹. C'est donc ailleurs, à côté, chez lui et chez les contemporains, que nous avons invité à regarder. Mais le Rév. M. paraît avoir quelque difficulté à saisir l'argumentation qui lui est opposée.

¹¹ *L'Eglise et la rémission...* p. 274.

nor essential: that, to obtain pardon, a real conversion of the heart is enough and that this latter can come about without any condition of term. This explicitly recalls the letter (among others) by Saint Leon on the conduct to be displayed by believers awaiting the moment of death to ask penitence.

While indicating the danger they are running in so waiting to ask penitence at a time when it will be impossible; while recalling the benefit there would have been for them in resorting to it rather to make certain of its advantages, he yet reduces the harm suffered in this way to that of a satisfaction fuller than it may be possible to offer God. Therefore he clearly states that there should be no hesitation in granting them absolution itself. And the reason he gives for this is exactly the one we gave: it is not for us to measure out God's mercy, and, as far as he is concerned, pardon follows immediately upon conversion: "apud quem nullas patitur veniae moras vera conversio". But the Rev. M., who quotes this latter in passing, seems not to have paid attention to this setting out of principles.

Neither does he seem to have been aware of the real bearing of the doctrine set forth by Saint Cyprien and by Saint Denis of Alexandria concerning the believers having received absolution close to death and then surviving. Contrary to the practice which the 13th canon of Nicaea will state and confirm, they do not consider them forced to fulfil or complete afterwards the penitence that should have gone before.

This tells us much about the meaning given to this penitence. Yet it is by virtue of the same conception that the dead absolved at the last moment without having fulfilled or even asked it previously were held to be validly absolved and reconciled with God. Would not the divorce thus accepted between public penitence and absolution be sufficient to give birth to what we call private penitence? At the very least it helps in understanding its extension: the principle and practice very widely allowed in cases of grave illness, - why could one not be influenced by them in other circumstances in which, for various reasons, public penitence could not be imposed or accepted?

To reduce everything here involved to the force of events, to the necessity of yielding before exceptional difficulties, is not enough: One must first and foremost acknowledge the application to various special cases of a general principle commonly accepted in the Church.

But this point of view did not hold the Rev. M's. attention. He restricted himself to taking one by one the majority of texts he is classical enough to bring in in this way to see if they mention the special mode of penitence or of absolution, which we call 'private penitence'. For want of finding it explicitly stated there, he concludes that it did not exist - which is certainly a very simple method, but one which we cannot be too wary of in researching the origins of any institution. For our part, we have expressly given our view in connection with Tertullien: the passages in which he speaks of remission by the bishop of lesser sins by themselves do not prove the existence of private penitence. Their 'value for an investigation into this subject depends entirely on the mode of remission these sins were the subject of'. It is therefore elsewhere, besides, in his work and that of his contemporaries, that we suggested looking. But the Rev. M. seems to have some difficulty in grasping the argument opposed to him. /

III.

La mienne, dit-il p. 14, se fonde toute sur l'hypothèse que, dans l'Eglise catholique, on n'a jamais eu l'idée d'un péché irrémissible. Ce qui est justement une question dont je ne me suis pas occupé dans le livre qu'il étudie. L'appendice sur *Le véritable édit de Calliste* n'y touche qu'indirectement¹². Il a uniquement pour objet de rechercher si ce qu'on appelle de ce nom doit s'attribuer à un évêque de Rome ou de Carthage. Celui qui est consacré aux « *Péchés incurables d'Origène* » ne vise lui non plus qu'à déterminer le sens où se doit entendre cette expression. Si la réponse faite à cette question oblige à conclure qu'Origène n'a point parlé de péchés irrémissibles, cette conclusion est sans rapport avec la question propre de la pénitence privée. Il ne s'agit plus, ici, que des péchés, quels qu'ils soient, remis effectivement par l'Eglise. Qu'elle ait refusé d'en absoudre certains autres, la question posée reste la même : ceux qu'elle a remis, les a-t-elle remis tous et toujours par la seule voie de la pénitence publique, ou en a-t-elle remis parfois les uns ou les autres par ce que nous appelons la pénitence privée?

Qui se méprend ainsi sur la doctrine d'un contemporain ou sur la démonstration qu'il en donne, est exposé plus encore à le faire, quand il s'agit des auteurs anciens. Ainsi est-il arrivé au Rév. M., entre autres, pour Tertullien.

IV.

Nous l'avons déjà rappelé, ce dernier ne parle pas lui-même de pénitence publique ou de pénitence privée. Quand il distingue, pour après le baptême, deux sortes de pénitence, il ne les caractérise expressément que par les péchés qui en font l'objet : « *secundum differentiam delictorum paenitentiae quoque conditio*

¹² Pour le fond de la question elle-même, il renvoie expressément (p. 140, note 1) à D'Alès : *L'Edit de Calliste*.

discriminatur »¹³. Les uns sont des péchés moindres, auxquels il tient que peut être accordé le pardon en ce monde : l'évêque peut les remettre. C'est pourquoi Tertullien les appelle « rémissibles ». Les autres sont certains péchés plus graves, qu'il appelle « irrémissibles » parce que Dieu seul, d'après lui, peut en accorder le pardon. C'est celle-ci, « *eam paenitentiae speciem, écrit Tertullien, quam maxime definivi veniam carere* »¹⁴, qui fait l'objet de sa controverse avec les « psychiques ». C'est parce qu'ils prétendent remettre aussi certains au moins des péchés qui en sont l'objet que ces derniers sont traités par lui d'usurpateurs : « *Huius quoque paenitentiae fructum, id est, veniam, in sua potestate usurpaverunt* »¹⁵.

La pénitence pour les péchés dits « rémissibles » reste donc toute hors de cause¹⁶ et la question peut donc se poser, se pose en effet, si, comme elle aboutit à un résultat différent, elle comporte aussi un traitement différent du pécheur.

Nous avons exposé dans notre livre, p. 274 sqq., pourquoi le langage de Tertullien, quand il s'occupe ensuite de ces sortes

¹³ *De pudicitia*, II, 15.

¹⁴ *Ibid.*, III, 1.

¹⁵ *Ibid.*, 3.

¹⁶ Tertullien ne perd jamais de vue cette distinction des péchés d'après laquelle se fait la distinction de la pénitence. « *Nec ipsi excidimus a qua digressi sumus distinctione delictorum* » (*Pud.* XIX, 23). Il la rappelle à propos de la pénitence postbaptismale en général. Se défendant d'exclure celle-ci quand il interprète de la pénitence avant le baptême les invitations de l'Écriture à la pénitence sans limites, il note expressément que, pour les péchés moindres, elle aboutit au pardon par l'évêque mais que, pour les autres, elle obtient uniquement le pardon de Dieu lui-même : « *Salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut maioribus et irremissilibus a Deo solo* » (XVIII, 17). Parce qu'il trouve ce dernier texte cité et utilisé dans mon livre, p. 232, le Rév. M. (p. 15) se livre une longue argumentation pour prouver que la « *species paenitentiae* » mise ici hors de cause n'est pas uniquement celle qui vise les péchés moindres. C'est s'escrimer en pure perte contre la présentation malvenue d'un texte. S'il avait regardé aux lignes précédentes, il aurait vu que cette citation, venant après celle de *Pud.* II, 16, visait uniquement à rappeler l'accord des Montanistes, avec les « psychiques » sur le pardon des fautes moindres par l'évêque.

III

Mine, he says on p. 14, is wholly based on the hypothesis that, in the Catholic Church, the idea of an unpardonable sin was never held. Which is precisely a question I was not concerned with in the book he is studying. The appendix on 'The real edict by Calliste' only touches on it indirectly. Its sole aim is to find out whether what one calls by that name should be attributed to a bishop of Rome or of Carthage. The one devoted to the 'Incurable sins of Origene' has no other aim than to determine the sense in which this expression should be understood. If the answer given to this question compels one to conclude that Origene did not speak of unpardonable sins, this conclusion is unrelated to the actual question of private penitence. It does not concern us here that certain sins - whatever they were - were actually remitted by the Church. If it refused to absolve certain others, the question raised remains the same: those that it did pardon, did it always pardon them all by the method of public penitence alone, or did it sometimes pardon some of them by what we call private penitence?

Whoever is in this way mistaken about the doctrine of a contemporary or about his expounding of it, is exposed even more to so being, when dealing with early authors. This is what happened to the Rev. M. among others, over Tertullien.

IV.

As we have already recalled, Tertullien himself does not speak of public penitence or of private penitence. When he distinguishes two kinds of penitence, as for example after baptism, he expressly characterises them by the sins concerned alone: "secundum differentiam delictorum paenitentiae quoque conditio discriminatur". Some are lesser sins, which he maintains may be granted pardon in this world: the bishop can remit them. This is why Tertullien calls them "pardonable". Others are rather more serious sins, which he calls "unpardonable" because, according to him, God alone may grant pardon for them. This latter ; - "eam paenitentiae speciem", writes Tertullien, "quam maxime definivi veniam carere", - is the subject of his controversy with the 'psychics'. Because they claim to remit too some at least of these sins, these last are treated by him as usurpers: "Heius quoque paenitentiae fructum, id est, veniam, in sua polestate usurpaverunt".

The penitence for "pardonable" sins therefore remains quite beside the point and the question may then be asked, indeed is asked, whether, as it culminates in a different result, it also involves a different treatment of the sinner.

We revealed in our book, on p. 274, why Tertullien's language, when he is actually concerned with these types /

de péchés, de la facilité avec laquelle on les commet et de l'attitude de l'Eglise à leur égard, oblige à admettre qu'ils sont l'objet d'un traitement distinct de celui qui s'impose pour les péchés plus graves. Nous n'avons pas à revenir ici sur ces considérations : le Rév. M. ne dit rien qui nous paraisse en affaiblir la portée. Mais nous avons dit aussi (p. 233 et suiv.) qu'au moment où il va établir sa distinction des deux pénitences, Tertullien les désigne aussi par deux expressions judiciaires où se marque une très réelle différence de traitement.

Pour justifier, en effet, sa distinction des deux catégories de péchés, il invoque le principe ou le fait admis, dit-il, par tout le monde, que, si certains méritent ce qu'il appelle une « *castigatio* », les autres méritent une « *damnatio* »¹⁷. Ainsi sont-ils tous effacés, c'est-à-dire de l'une ou de l'autre de ces manières : ou par le pardon (*venia*) qui résulte de — nous dirions : qui fait suite à — la « *castigatio* », ou par le châtement (*poena*) qui fait suite à la « *damnatio* » : « *Omne delictum aut venia dispungit aut poena : venia ex castigatione, poena ex damnatione* »¹⁸.

L'opposition, on le voit, est formelle entre ces deux traitements du péché : l'un comporte un châtement (*poena*) qui, par lui-même, d'après Tertullien et en général — c'est-à-dire, dans le langage commun du droit — efface le péché. L'autre ne comporte pas cette « *poena* » : il aboutit directement à la « *venia* », qui, elle aussi, comme la « *poena* », efface le péché. De par ailleurs les péchés ne sont pas dits rémissibles ou irrémissibles parce que, soumis tous à la « *poena* » qui suit la « *damnatio* », les uns sont l'objet d'une « *venia* » qui est refusée aux autres ; c'est parce qu'eux-mêmes, à cause de leur nature, « méritent » ou la « *castigatio* » sans « *poena* » ou la « *damnatio* » avec « *poena* », que les uns sont dits rémissibles et les autres irrémissibles.

Que telle soit ici la pensée et tel le raisonnement de Tertullien, personne, semble-t-il, ne saurait en disconvenir, qui s'attache à en suivre chez lui le développement. De même faut-il

¹⁷ « *Alia erunt remissibilia, alia irremissibilia, secundum quod nemini dubium est alia castigationem mereri, alia damnationem* » (*Pud.* II, 12).

¹⁸ *Ibid.* 13.

admettre qu'il considérait les « psychiques » comme reconnaissant avec lui que certains péchés méritaient la « *poena* » consécutive à la « *damnatio* » ; leur désaccord ne portait que sur le terme ou le résultat de cette « *poena* ». Eux prétendaient que, pour certains au moins des péchés qui en faisaient l'objet, les péchés de la chair, ce résultat pouvait être obtenu dès ce monde grâce à l'absolution par l'évêque : c'est pourquoi ils paraissent « usurper aussi le fruit » de cette pénitence-là ; ces péchés-là tout au moins, malgré le traitement auquel ils étaient soumis, ils ne les tenaient pas pour irrémissibles.

Si l'on admet, de par ailleurs, — et comment ne pas l'admettre ? — que la « *poena* » qu'ils leur infligeaient quand même était celle de la pénitence publique¹⁹, il reste que la « *castigatio* » sans « *poena* » prévue de part et d'autre pour les autres péchés n'était point ou n'entraînait point normalement la pénitence publique. En quoi consistait-elle, nous l'avons exposé dans notre livre en partant du sens de ce mot dans le langage judiciaire et c'est pourquoi nous avons cru, comme nous croyons encore, pouvoir y reconnaître ce que, dans notre langage à nous, nous appelons la pénitence privée.

¹⁹ Le P. Chartier O. F. M. (*La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien*, dans *Antonianum*, t. XIV, 1939, p. 20, note 1) ne veut pas que la « *poena* » corresponde à la pénitence publique. Il l'identifie avec la « *damnatio* » elle-même, qu'il entend de l'excommunication totale et perpétuelle.

C'est ne pas remarquer que, dans cette phrase si drue de Tertullien, la « *poena* » est dite résulter de la « *damnatio* » comme la « *venia* » de la « *castigatio* ». C'est oublier encore que, dans le langage judiciaire comme dans la réalité, la condamnation précède le peine et la détermine (Pour le langage judiciaire, voir le *Thesaurus linguae latinae*, au mot « *damnatio* ») ; comment enfin attribuer à la « *damnatio* », à « l'excommunication », d'effacer par elle-même le péché ? Tertullien ne le fait pas : le péché « mérite » la « *damnatio* », mais c'est la peine infligée qui, comme la « *venia* », l'efface. — Il est bien évident, par contre, qu'il n'y a pas de pénitence publique sans condamnation. Suivant les cas, seulement, ou suivant la discipline en vigueur, la condamnation précède ou est concomitante. Précédant, elle peut être une excommunication réelle, dont le pécheur ne sera relevé que s'il accepte de subir la « *poena* », la pénitence exigée ; concomitante, elle peut être la mise en pénitence décrétée et acceptée sur le champ.

of sin, with the ease with which they are committed and with the Church's attitude to them, forces one to admit that they are the subject of a treatment distinct from the one required for more serious sins. We do not have to go back over these considerations here: the Rev. M. says nothing that appears to us to detract from their significance. But we have also said (p. 233 and subsequently) that when he is just about to establish his distinction between the two penitences, Tertullien also describes them with two judicial expressions in which a very real difference in treatment is evident.

In fact to justify his distinction of the two categories of sins, he invokes the principle or, as he says, the fact conceded by everyone, that, if some deserve what he calls a 'castigatio', others deserve a 'damnatio'. Therefore all are erased by one or other of these methods: either by the pardon (venia) which results from - we would say: which follows upon - the "castigatio", or by the punishment (poena) which follows upon the 'damnatio'. "Omne delictum aut venia dispungit aut poena: venia ex castigatione, poena ex damnatione".

One can see that the contrast between these two treatments of sin is explicit, one involves a punishment (poena) which, by itself, according to Tertullien and in general - i.e. in the normal language of law - erases sin. The other does not involve this "poena": it culminates directly in the "venia", which, too, like the "poena", erases sin. Furthermore the sins are not known as pardonable or unpardonable because, all being subject to the "poena" which follows the "damnatio", some are the subject of a "venia" which is refused to others: it is because they themselves, because of their nature, "deserve" either 'castigatio' without 'poena' or 'damnatio' with 'poena', that some are known as pardonable and others as unpardonable.

Whatever Tertullien's thinking and reasoning here, nobody, it seems, could disagree with them, after making a study of his development. Likewise we must admit that he considered the 'psychics' as recognising with him that certain sins deserved the "poena" after the 'damnatio'; their deadlock was merely over the duration or result of this 'poena'. They claimed that, for some at least of the sins involved, the sins of the flesh, this result could be obtained in this world thanks to absolution by the bishop: this is why they appear "to usurp the fruit itself" of this penitence; in spite of the treatment they were subjected to, these sins at least, were not held as unpardonable.

If one concedes, furthermore - and how could one not concede it? - that the 'poena' inflicted for them was actually that of public penitence, it remains that the 'castigatio' without 'poena' destined for the other sins was not or did not normally involve public penitence. In what it consisted, we have revealed in our book starting out from the sense of this word in judicial language and this is why we believed, as we believe still, we could recognise in it what, in our own language, we call private penitence. /

Mais laissons là le mot et restons-en au langage de Tertullien. Tout à sa préoccupation d'exclure notre conclusion, le Rév. M., s'abstient d'en faire une étude directe. Aussi ne s'aperçoit-il pas qu'il y contredit formellement. Il n'y supprime rien de moins que la distinction si nette établie entre la *castigatio* et la *damnatio*, entre la *poena* et la *venia* sans *poena*.

Voici, en effet, comme il traduit ou interprète la phrase où Tertullien s'applique à justifier sa distinction des deux catégories de péchés. « Tout le monde admet que certains péchés méritent la *castigatio*, c'est-à-dire, la peine et l'absolution (i. e. *penance and absolution*), tandis que d'autres méritent la *damnatio*, c'est-à-dire la *poena* sans absolution (i. e. *penance and no absolution*) » (p. 18). C'est faire entrer dans la *castigatio* la *poena* que Tertullien réserve à la *damnatio*; c'est, en associant, dans la *castigatio*, la *poena* à la *venia*, enlever à celle-ci la vertu que lui attribue Tertullien d'effacer elle-même le péché.

Après cela, c'est-à-dire une fois admise cette interprétation, le Rév. M. peut trouver que l'argumentation du *De Pudicitia* se déroule logiquement. Il reste qu'on lui donne un point de départ tout autre que celui qu'avait si soigneusement marqué Tertullien. De plus, on se demande, alors, où sont les péchés que lui déclare soumis à la *castigatio* sans *poena*. La question discutée, enfin, n'est plus celle dont parle Tertullien. Elle serait toute, semble-t-on dire (p. 18), si l'adultère relevait de la pénitence prévue pour les péchés dits irrémédiables, c'est-à-dire de la *damnatio* entraînant la *poena*, ou de l'autre, de la simple *castigatio*. Ce n'est point là ce que dit Tertullien. Lui s'en explique, en effet, très clairement. La pénitence dont il s'agit entre lui et les psychiques, à propos de l'adultère, est celle dont il a dit qu'elle ne comporte pas de pardon : « *eam paenitentiae speciem, quam maxime definiti carere venia* » ; c'est celle dont il reproche aux « psychiques » d'avoir usurpé le fruit, en prétendant la faire suivre elle aussi, comme la *castigatio*, de la *venia* accordée par l'évêque²⁰. Et l'usurpation ne consiste pas à y soustraire ce péché

²⁰ « *Huius quoque paenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt* » (*Pud.* III, 3).

pour le traiter par la seule *castigatio*; elle est, au contraire, que, le soumettant à une « espèce de pénitence » qui, pour Tertullien, comporte uniquement le pardon divin, on prétende néanmoins le pardonner soi-même.

D'un bout à l'autre, par conséquent, l'interprétation à laquelle s'attache le Rév. M., le met en opposition avec la pensée formellement exprimée par Tertullien. Il ne réussit qu'au prix de cette contradiction à exclure que ce dernier ait parlé, pour les péchés moindres, d'un traitement distinct de celui que catholiques et montanistes appliquaient aux péchés plus graves.

V.

Ce traitement, cette *castigatio* sans *poena*, qui aboutit à la *venia* accordée par l'évêque, nous l'avons reconnue et signalée dans saint Cyprien, à propos de vierges qui s'étaient rendues coupables de familiarités indignes avec des diacres. Au lieu que d'autres, convaincues d'avoir contracté, à cette occasion, une souillure charnelle, sont condamnées à la « *paenitentia plena* », elles reçoivent immédiatement la « *communicatio* » qui permet de les admettre à l'Eglise : « *accepta communicatione, ad Ecclesiam admittantur* »²¹ : on les prévient seulement qu'en cas de récidive, la condamnation sera plus sévère. C'est exactement, avons-nous montré, la procédure des tribunaux romains, en cas de « *castigatio* ».

Le Rév. M. (p. 36) ne conteste pas que le texte de saint Cyprien paraisse justifier cette interprétation : il écarte l'hypothèse du Dr. Poschmann que ces vierges eussent déjà commencé la pénitence publique et qu'on se borne à la leur abrégée. Mais, plutôt que de voir ici une absolution sans pénitence publique, lui-même croit plutôt à un acquittement pur et simple, à un non-lieu : pas même la *venia* dont parle Tertullien après la *castigatio*. Les vierges en question auraient été déclarées non coupables ;

²¹ *Epist.* IV, 4.

But let us leave the word there and stay with Tertullien's language. Consistent with his concern to exclude our conclusion, the Rev. M. does not make a direct study of it. So he is not aware that he is actually contradicting it. He does away with nothing less than the distinction so clearly established between the 'castigatio' and the 'damnatio', between the 'poena' and the 'venia' without 'poena'.

Here in fact is how he translates or interprets the sentence in which Tertullien seeks to justify his distinction of the two categories of sins. "Everyone accepts that certain sins deserve the 'castigatio', i.e. penalty and absolution (i.e. penance and absolution), while others deserve the 'damnatio', i.e. the 'poena' without absolution (i.e. penance and no absolution)". This is to bring into the 'castigatio' the 'poena' that Tertullien reserves for the 'damnatio'; it is, by bringing together, in the 'castigatio', the 'poena' and the 'venia', to remove from the latter the virtue attributed to it by Tertullien of itself erasing sin.

After this, i.e. once this interpretation is accepted, the Rev. M. can find that the argument of 'De Pudicitia' unfolds logically. It remains that he has given it a quite different starting-point to the one so carefully emphasised by Tertullien. Further, one then wonders, where are the sins he declares subject to the 'castigatio' without 'poena'. The question under discussion then is no longer the one Tertullien is speaking about. It seems to be being said (p. 18) that it would be O.K. if adultery came under the penitence destined for unpardonable sins, i.e. under the 'damnatio' involving the 'poena', or else, under the plain 'castigatio'. This is not what Tertullien says. In fact he explains himself very clearly on this. The penitence involved between him and the psychics, concerning adultery, is the one of which he said that it carries no pardon "eam paenitentiae speciem, quam maxime definivi carere venia"; it is the one he upbraids the "psychics" for, for having usurped its fruit, while claiming to have it too, like the 'castigatio', follow the 'venia' granted by the bishop. And the usurpation does not consist of removing this sin in order to treat it by 'castigatio' alone; it lies, on the contrary, in submitting it to a 'kind of penitence' which, for Tertullien, alone contains divine pardon, and so one is claiming to pardon it oneself.

From start to finish, consequently, the interpretation to which the Rev. M. adheres, puts him in opposition to Tertullien's formally expressed thinking. At the cost of this contradiction he merely succeeds in leaving out that the latter spoke, concerning lesser sins, of a treatment distinct from the one that Catholics and Montanists applied to the more serious sins.

V.

This treatment, this 'castigatio' without 'poena', which leads to the 'venia' granted by the bishop, we identified and pointed out in Saint Cyprien, concerning virgins guilty of unworthy liberties with deacons. Whereas others, convicted of having taken part in carnal defilement of like kind, are condemned to 'paenitentia plena', they immediately receive the 'communicatio', which allows them admission to the Church: "accepta communicatione, ad Ecclesiam admittantur" they are warned only that in the case of recidivism, condemnation will be more severe. This is, as we have shown, precisely the procedure of the Roman courts, where 'castigatio' is involved.

The Rev. M. does not contest that the text from Saint Cyprien would seem to justify this interpretation: he discards Dr. Poschmann's hypothesis that these virgins had already begun public penitence and this was shortened for them. But, rather/

rather than see here an absolution without public penitence, he prefers to believe in a pure and simple discharge, an acquittal: not even the 'venia' that Tertullien speaks of after the 'castigatio'. The virgins in question would have been declared not guilty; /

tout au plus, quoique le texte dise le contraire, leur aurait-on interdit la communion pendant quelque temps ²².

Pour juger de cette conclusion, il n'est que de se reporter au jugement de saint Cyprien sur le cas de ces vierges : Lui ne parle de rien de moins à leur sujet que d'adultère et d'inceste spirituel. Il est si loin d'écarter l'idée d'une réconciliation ou d'une absolution qu'il la prescrit formellement : « *accepta communicatione* ».

Non moins significative la solution donnée au cas de l'évêque Trofime, dont parle saint Cyprien, *epist.* LV, 11.

Au cours de la persécution de Dèce, un grand nombre de ses fidèles sont tombés avec lui : est-ce en sacrifiant ou en se procurant des certificats de sacrifice ? Saint Cyprien ne le spécifie pas ; il écrit seulement : « *cum Trofimo pars maxima plebis abscesserat* ». La paix renduë à l'Eglise, ces fidèles n'ont accepté d'être réconciliés qu'autant que leur évêque le serait également. Tout bien considéré, le Pape Corneille a cru pouvoir accéder à leur demande : leur retour et leur salut, explique saint Cyprien, pouvait compenser ce qui manquait à la satisfaction de leur évêque. Eux et lui ont été admis d'emblée à la communion ²³.

Il n'y a donc eu de pénitence publique pour personne, et le Rév. M., qui reconnaît le fait, n'en dissimule pas son embarras. Aussi s'applique-t-il à le réduire au cas de l'évêque lui-même : lui seul aurait été coupable et, l'admettant sans plus à la communion laïque, le pape aurait seulement inauguré l'usage de dispenser les clercs de la pénitence publique. Les fidèles, eux, n'auraient point participé à sa faute. Ce seraient seulement de bons chrétiens qui, voyant leur évêque excommunié, auraient préféré faire schisme en se solidarissant avec lui que de lui élire un successeur. Leur réconciliation, en somme, se réduirait à celle des schismatiques en général (p. 38-41).

Soit. Même ainsi entendu, le cas laisse subsister de multiples absolutions sans pénitence publique. Il y a celle de l'évêque

²² « *We have here, not a case of absolution without public penance, but a case of a temporary suspension from communion, pending judgement, issuing in an acquittal* » (p. 38).

²³ Voir *L'Eglise et la rémission...*, p. 355-356.

et il y a celle des fidèles. De quelque nom qu'on l'appelle, la réconciliation des schismatiques se ramène à une absolution pénitentielle : pour être aussi du for externe, la faute de la rupture avec l'Eglise n'en engage pas moins la conscience et c'est bien ainsi qu'elle a été toujours considérée. Les schismatiques et les hérétiques simples avaient beau jadis être réconciliés sans avoir à passer parmi les « *paenitentes* », eux-mêmes reconnaissent ne l'être point sans pénitence ²⁴.

Mais le langage de saint Cyprien ne comporte pas même cette solution moyenne. Lui, nous l'avons vu, dit en propres termes que les fidèles ont participé à la faute de leur pasteur. Or, et le Rév. M. n'en disconvient pas, cette faute, quelles qu'en aient été les circonstances, correspond à une défaillance dans la foi. Celle des fidèles étant du même ordre, l'absolution qui leur est donnée ne saurait se réduire à celle du schisme : elle porte sur un des péchés les plus graves que des chrétiens puissent commettre. Puisque, comme on le reconnaît également, cette absolution a été accordée sans pénitence publique, on a donc beau s'interdire d'y reconnaître ce que nous appelons la pénitence privée, les efforts faits pour écarter cette hypothèse demeurent manifestement vains : ils se heurtent irrémédiablement au témoignage formel de l'évêque de Carthage.

VI.

Ailleurs et plus souvent, le Rév. M. recourt à l'explication qui lui a servi pour le cas des vierges coupables : une sentence de non-lieu. Ainsi explique-t-il, par exemple, que le concile d'Elvire, malgré sa sévérité connue, parle parfois (p. ex. can. 14 et 70) de réconciliation sans pénitence publique. Il n'y a là qu'une dispense exceptionnelle (p. 46).

²⁴ Pour l'époque de saint Cyprien, voir, parmi ses lettres celle où le pape Corneille rend compte de la réconciliation des confesseurs ayant pris parti pour Novatien (*Epist.* XLIX dans Hartel, p. 608-612). Pour plus tard, voir *L'Eglise et la rémission...*, pp. 106-107 ; 234-233.

further yet, although the text says the opposite, they would have been forbidden communion for some time.

To judge this conclusion, one has only to refer to Saint Cyprien's judgment on the case of these virgins: concerning them he speaks of nothing less than adultery and spiritual incest. He is so far from discarding the idea of reconciliation or absolution that he expressly prescribes it: "accepta communicatione".

Not less significant is the solution given in the case of the bishop Trofime, of whom Saint Cyprien speaks, 'epist. 55, 11'.

In the course of the persecution of Dice, a great number of his believers fell with him: was this out of devotion or to obtain certificates of sacrifice? Saint Cyprien is not specific on this; he writes only: "cum Trofimo pars maxima plebis abscesserat". When peace came back to the Church, these believers accepted reconciliation only on condition that their bishop receive it too. Weighing everything up thoroughly, Pope Corneille thought he could grant their request: their return and their salvation, Saint Cyprien explains, could make up for what was unsatisfactory in their bishop. They and he were immediately admitted to communion.

Is nobody did public penitence, and the Rev. M., aware of the fact, does not conceal his difficulty. He strives to reduce it to the case of the bishop himself: he alone was guilty and, by merely admitting him to the lay communion, the pope was only inaugurating the practice of exempting clerics from public penitence. The believers themselves did not share in his offence. They were only good Christians who, seeing their bishop excommunicated, preferred to break in solidarity with him than to elect a successor in his place. Their reconciliation, all in all, boiled down to that of schismatics in general.

O.K. But even understood in this way, the case allows the existence of many absolutions without public penitence. There is that of the bishop and that of the believers. Whatever name one gives it, the reconciliation of the schismatics amounts to a penitential absolution: for all that it is external, the offence of the rupture with the Church involves conscience no less, and in this way it has always been regarded. Schismatics and plain heretics had not previously been reconciled without having joined the 'paenitentis', themselves identified as having done penitence.

But Saint Cyprien's language does not allow even this middle solution. He, as we have seen, clearly says that the believers shared in the offence of their pastor. Now, the Rev. M. does not consider that this offence, whatever its circumstances, amounts to a lapse of faith. That of the believers being of the same kind, the absolution given them cannot be reduced to that of schism: it concerns one of the most serious sins that Christians can commit. Since, as is also recognised, this absolution was granted without public penitence, and it is in vain that acknowledgement of what we call private penitence has been prevented, the efforts made to discard this hypothesis remain manifestly idle: they irremediably reckon on the explicit evidence of the bishop of Carthage.

VI.

Elsewhere and more frequently, Rev. M. resorts to the explanation which served him in the case of the guilty virgins: a sentence/

sentence of 'no case'. In this way he explains, for example, that the counsel of Elvire, in spite of its known severity, sometimes speaks of reconciliation without public penitence. It is merely an extraordinary dispensation. /

L'interprétation en particulier du canon 20 mérite d'être signalée. Il s'agit là des usuriers. Si les coupables sont des clercs, est-il dit, ils doivent être dégradés et rester exclus de la communion (*abstineri*); mais, pour un laïque, une « correction » suffira: s'il l'accepte et promet de renoncer à l'usure, « *placuit ei veniam tribui* ». On le menacera seulement de l'excommunication, s'il persévérerait dans son « iniquité ». Le « *veniam tribui* », qui fait suite à la « correction » acceptée, évoque naturellement la *venia* après la *castigatio*, dont parle Tertullien; mais, plutôt que d'y voir un pardon, comme il n'y a manifestement pas de pénitence publique, le Rév. M. l'entend d'un acquittement pur et simple: pas plus que dans le cas des vierges de tout à l'heure, il n'y a ni absolution ni pénitence d'aucune sorte²⁵.

Même solution pour les cas si nombreux où, au moment de la mort, était accordé le « *viaticum* » sans accomplissement ni acceptation de la pénitence publique.

Tout en reconnaissant que, normalement, le « *viaticum* » était étroitement uni à la pénitence et à l'absolution (p. 141) et que les documents parlent à ce propos de la « *benedictio paenitentiae* », il estime que, pour les mourants auxquels on croyait impossible ou peu prudent d'imposer la pénitence publique, la communion était accordée sans aucune espèce d'absolution. Ainsi aurait-on fait pour les relaps dont parle le pape saint Sirice: exclus de la pénitence publique et de la communion pendant toute leur vie, ils auraient reçu la communion à leur mort sans être aucunement absous (p. 152). De même pour les jeunes gens en général: afin de ne pas les assujettir, en cas de guérison, aux contraintes qu'entraînait la pénitence publique, on évitait, on interdisait même parfois de la leur imposer ou même de la leur accorder en cas de maladie grave: on se bornait alors à leur donner le « *viaticum* » sans absolution (p. 137; 151-152). De même encore pour les pécheurs endurcis, dont la persévérance, s'ils survivaient, paraissait douteuse: tel l'ivrogne de Merida dont notre livre, p. 243-244, a raconté l'histoire. Bien que le cas pa-

²⁵ « *Veniam tribui* does not here mean more than « let off. ». The layman is neither absolved, nor subjected to a mild penance » (p. 56).

raisse embarrassant, on recourt ici encore au « *viaticum* » sans absolution: l'Eglise, alors, se refusait à lier ou à délier, mais elle accordait la communion (p. 144 et 152).

VII.

Un dernier exemple: il est caractéristique de la méthode. Où se manifesterait, autrement, l'usage d'absoudre sans pénitence publique, on conclut purement et simplement qu'il n'y a eu ni pénitence ni absolution.

C'est dans une lettre de saint Avit de Vienne au roi Gondebaud sur la valeur de ce qu'on appelle la « *paenitentia momentanea* », c'est-à-dire demandée et reçue quand on se croit en danger de mort²⁶. L'évêque de Vienne y déclare fausse et barbare (*adversa veritati et admodum cruda*) l'opinion de Fauste de Riez qu'elle ne sert à rien ni à personne. Quelque déplorable que soit la légèreté avec laquelle certains demandent et reçoivent cette grâce si précieuse, il serait impie de la refuser à qui la demande ou paraît la demander avec componction²⁷. La raison en est celle que nous avons entendu rappeler à saint Léon: l'homme peut se convertir à toute heure, même au moment de la mort, et, auprès de la miséricorde divine, l'humilité de la confession ne saurait rester sans effet²⁸. A ceux-là seulement qui reçoivent ainsi la pénitence de veiller, en cas de guérison, à ne pas se rendre plus coupables qu'auparavant faute de tenir les engagements qu'ils sont pris au moment du danger: mieux vaut ne pas faire de vœux que de ne pas les tenir²⁹.

La doctrine ainsi exposée, saint Avit passe à la conclusion pratique. D'après ce qui précède, ce n'est jamais sans crainte pour l'avenir qu'on accorde la pénitence à ceux qui se trouvent ainsi en danger de mort; mais il faut la leur accorder. « *Quocirca,*

²⁶ *Epist.* 4 (ML 59, 220).

²⁷ « Cum videntur paenitentiam precibus ac lacrimis poscere, impium est minus denegare » (*loc. cit.*, 220 A-C).

²⁸ *Ibid.*, 220 A.

²⁹ *Ibid.*, 220 C.

The interpretation of canon 20 deserves note. It concerns usurers. If the culprits are clerics, it says, they must be demeaned and remain excluded from communion (*abstineri*); but, for a layman, a 'correction' is enough: if he accepts it and promises to give up usury, "*placuit ei veniam tribui*". He is only threatened with excommunication if he continues in his "wickedness". The "*veniam tribui*", which follows upon the "correction" when it is accepted, naturally calls to mind the '*venia*' after the '*castigatio*', spoken of by Tertullien; but, rather than seeing it as a pardon, as there is clearly no public penitence, the Rev. M. takes it purely and simply as an acquittal: as in the case of the virgins we noted, there is neither absolution nor penitence of any kind.

The solution is the same for the many cases in which, at the point of death, the "*viaticum*" was granted without fulfilment or acceptance of public penitence.

While recognising that, normally, the "*viaticum*" was closely linked to penitence and absolution and that the documents speak to this end of the "*benedictio paenitentiae*", he considers that, for dying persons whom it was thought impossible or imprudent to compel to public penitence, communion was granted without any kind of absolution. This was given to the lapsed Christians pope Saint Sirice speaks of: excluded from public penitence and communion for life, they received communion at death without being absolved in any way. Likewise for young people in general: so as not to subject them, in case of recovery, to the constraints involved in public penitence, it was avoided, it was sometimes even forbidden to impose it or even grant it them in case of serious illness: the line was drawn at giving them the '*viaticum*' without absolution. Likewise too with hardened sinners, whose perseverance, if they survived, appeared questionable: such as the drunkard of Merida whose story was told in our book. Although the example might seem awkward, we came back here again to the '*viaticum*' without absolution: the Church, then, declined to bind or absolve, but it granted communion.

VII.

A final example: it is characteristic of the method. Where, otherwise, the practice of absolving without public penitence would be evident, it is purely and simply concluded that there was neither penitence nor absolution.

This is in a letter from Saint Avit of Vienna to king Gondebaud on the value of what is called "*paenitentia momentanea*" i.e. asked and received when one believes oneself in danger of dying. Is it the bishop of Vienna declares false and barbarous (*adversa veritati et admodum cruda*) the opinion of Fauste of Riez that it is completely useless. However, deplorable the lightness with which some request and receive this very precious grace, it would be ungodly to refuse it to whoever requests it or seems to request it with compunction. The reason for this is the one we have heard recalled to Saint Leon: a man can reform at any time, even on the point of death, and, alongside divine mercy, the humility of the confession cannot remain ineffective. And to those alone who receive the penitence of the sick in this way, where they pull round, so as not to be more guilty than previously for want of honouring commitments taken on in the moment of danger: it is better not to make vows than not to keep them.

The doctrine thus expounded, Saint Avit goes on to the practical conclusion. According to the foregoing, penitence, is never granted to those in danger of dying without fear for the future; but it must be granted them. "*Quocirca*/"

fatcor in necessitate positus non sine metu dari debere paenitentiam »³⁰.

Et après? Suivent immédiatement deux phrases où se trouvent envisagés les deux cas qui peuvent se produire. Elles sont rattachées à la phrase que nous venons de citer par le relatif « quos ». « Quos », c'est-à-dire ceux-là, ceux dont il vient d'être dit que, malgré tout, il faut leur accorder la pénitence. A leur sujet donc, ces deux phrases envisagent chacune une hypothèse différente: « Quos si... E contra, si... ».

La seconde est très claire et ne fait pas de difficulté. Elle suppose que, contrairement à l'hypothèse envisagée dans la première phrase, ces malades, en acceptant la pénitence, ont accepté aussi l'obligation de la continence mais ont été infidèles à ce vœu. Mieux eût valu pour eux ne pas tant présumer d'eux-mêmes et se contenter de vivre honnêtement dans le mariage. Pour avoir manqué à leur vœu, ils seront traités en apostats et excommuniés: « E contra, si professam compunctionem, saeculo retrahente, vacauerint, quasi iam apostatas, ... necesse est a communione suspendi »³¹.

La première phrase, au contraire, envisage l'hypothèse où les malades survivants ont fait ce qu'on reproche aux autres de n'avoir pas fait: ils ont continué à user du mariage. Pour eux, dit saint Avit, comme il n'y a rien en cela que de légitime, quand sera venue l'heure suprême, pourvu qu'ils n'aient pas commis de par ailleurs de fautes capitales, j'estime qu'il n'y a pas à les condamner et à les exclure de la commémoration des défunts qui se fait au saint sacrifice. « Quos, si absque capitalibus culpis in usu coniugalis copulae dies suprema reperiat, utpote licitam praesumentes, nec damnatione dignos putamus nec a sacrificio commemorationis excludimus »³².

³⁰ Ibid., 221 C.

³¹ Ibid.

³² Ibid. — Sur cette commémoration des défunts à la messe, voir, dans les *Statuta Ecclesiae antiqua*, le canon 79 (alias 22) au sujet de certains pénitents: « Memoria eorum et orationibus et oblationibus commendatur » (ML 56, 883 A) et cf. l'art. *Défunts*, dans CARROL-LECLERCQ: *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. IV, col. 443 sqq.

Tel est, à la considérer en elle-même et dans son contexte, le sens très simple de cette phrase. Il s'en dégage une conclusion manifeste: la pratique courante et recommandée par saint Avit est que la pénitence accordée au moment de la mort n'impose pas, de soi, l'obligation de la continence en cas de survie. Ce qui, de l'avis général, exclut que, même théoriquement, elle puisse être considérée comme pénitence publique.

Et, sans doute, n'y a-t-il rien d'étrange à cela. On peut voir dans notre livre (p. 241 et suiv.) divers documents pontificaux, conciliaires et autres qui attestent l'existence alors de cette pratique. Pour éviter aux jeunes gens de s'astreindre, pour l'avenir, à la continence, on s'abstenait de leur donner la pénitence publique: on se contentait pour eux du « viaticum » ou de la « benedictio paenitentiae ». De même n'était-il pas admis que, sous prétexte de « conversio », une personne mariée, s'engageât à garder la continence sans le consentement de son conjoint (p. 441-444). Saint Fulgence, un contemporain de saint Avit, atteste également qu'une personne ayant voué la continence en recevant la pénitence en danger de mort n'était point tenue de l'observer, si son conjoint n'avait pas été consentant (p. 443-448): cet avis suppose qu'elle aurait pu recevoir alors la pénitence sans renoncer à l'usage du mariage.

Mais ce ne sont là, aux yeux du Rév. M., que des cas exceptionnels³³ tandis que, d'après la lettre de saint Avit, l'usage d'absoudre en danger de mort sans pénitence publique aurait été aussi courant que celui de recourir alors à cette « pénitence momentanée ». C'est pourquoi il s'applique à trouver un autre sens à la phrase qui nous a paru si claire. Saint Avit y prescrirait la conduite à tenir avec les malades qui demandent la pénitence, s'ils sont mariés. Revenant en quelque sorte sur ce qu'il vient de dire, il déclarerait que, s'ils n'ont pas commis de fautes capitales, il faudrait leur refuser la pénitence ou les dissuader de la demander³⁴.

³³ Comme si nous ne savions pas, entre autres, par la lettre 108 de saint Léon et la lettre 228, 8 de saint Augustin (ML 54, 1012-1013 et 33, 1016) que l'usage d'attendre à la mort pour demander la pénitence n'était déjà que trop fréquent à leur époque.

³⁴ « If they have committed no capital sins and go on with their mar-

fateor in necessitate positus non sine metu dari debere paenitentiam".

And after? Immediately there follow two sentences in which the two cases which may arise are anticipated. They are linked to the sentence we have just quoted through the relative "quos". "Quos, i.e. those of whom it has just been said, in spite of everything, that they should be granted penitence. Concerning them then, these two sentences each anticipate a different hypothesis: "Quos si... E. Contra, si...".

The second is very clear and causes no difficulty. It assumes that, contrary to the hypothesis anticipated in the first sentence, these invalids, by accepting penitence; have also taken on the obligation of continence but have been unfaithful to this promise. It would be better for them not to presume so much of themselves and to be satisfied with living honestly within marriage. For having broken their promise, they will be treated as apostates and excommunicated persons: (Latin 2 lines).

The first sentence, on the otherhand anticipates the hypothesis where the ill persons who have survived have done what the others are reproach-ed for not having done: they have continued to make use of marriage. For them, says Saint Avit, as there is nothing there but what is above board, when the supreme moment arrives, provided they have not committed any capital offences in the meantime, I consider that they should not be condemned and excluded from the commemoration of the dead which happens in the holy sacrifice. (Latin 3 lines).

Such is the very simple meaning of this sentence, considering it by itself and in context. From it emerges an obvious conclusion: the current practice and the one recommended by Saint Avit is that the penitence granted at the point of death, by itself, does not impose the obligation of continence in case of survival. Which, by general consent, excludes, even theoretically, it being regarded as public penitence.

And certainly there is nothing strange in that. One can see in our book various pontifical documents, conciliatory and others, which confirm the existence of this practice at that time. To spare young people being bound to continence in the future, they were not subjected to public penitence: the 'viaticum' or the 'benedictio paenitentiae', was considered enough for them. Likewise it was accepted that, under pretence of "conversio", a married person, might not commit him/herself to remain continent without the consent of his/her spouse. Saint Fulgence, a contemporary of Saint Avit, confirms too that a person having promised continence while receiving penitence on point of death was not held to honouring it, if his/her spouse was not willing: this assumes that he/she could at that time have received penitence without waiving the usage of marriage.

But to the Rev. M. these are merely exceptional cases while, according to Saint Avit's letter, the practice of absolving on the point of death without public penitence was as current as that of resorting at that time to this "momentary penitence". This is why he strives to find another meaning to the sentence which seemed so clear to us. In it Saint Avit was prescribing the conduct to be observed with invalids who request penitence, if they are married. To some extent going back over what he has just said, he stated that, if they have not committed any capital sins, they would have to be refused penitence or dissuaded from asking it . /

Le Rév. M. (p. 148-152) ne dissimule pas qu'une ligne de conduite pareille lui paraît avoir été bien difficile à tenir. Mais il ne s'agit pas ici de son opportunité en général ou de sa valeur théorique. La question est toute si c'est bien là ce que dit saint Avit. Or, il suffit de se reporter à son texte pour constater que la traduction ou l'interprétation proposée n'a égard ni au contenu de la phrase elle-même, ni à sa connexion grammaticale ou logique avec ce qui la précède ou la suit.

Au contenu de la phrase d'abord. Où saint Avit expose ce qu'il y aura à faire pour les malades dont il vient de parler, quand aura sonné pour eux l'heure dernière (*quos si... in usu coniugalis copulae dies suprema reperiat*), on lui fait dire comment il faut les traiter maintenant, lorsque, « *in necessitate positi* » — ce qui n'est pas le « *dies suprema* » — ils demandent la pénitence : comme s'il n'avait pas déjà déclaré impie de la leur refuser... Où lui prononce qu'il n'y aura pas alors à les traiter en coupables et à les exclure de la commémoration des défunts à la messe, on traduit que maintenant mieux vaut les détourner de la pénitence. Sur quoi donc, dans le texte, se peut bien fonder pareille traduction ?

A son articulation ensuite avec la phrase précédente. Le relatif « *quos* » se rapporte, sans aucun doute possible, aux malades dont il vient d'être question, à ceux auxquels, malgré les craintes à avoir pour l'avenir, il vient d'être dit que se doit accorder la pénitence. L'interprétation proposée, au contraire, ne tient aucun compte de cette liaison. Ceux dont on veut que s'occupe maintenant saint Avit ne sont pas les malades précédents, mais d'autres dont il n'a pas encore parlé. Parmi les fidèles auxquels il peut arriver de demander la pénitence quand ils sont en danger de mort, on lui fait mettre à part ceux qui vivent dans

ried life until they die, there is no reason to condemn them » (p. 150). « *If there are no grave sins involved, it is better for people to continue their married life, without having received penance at all* » (p. 149). « *If no capital sins were confessed, it was, on the whole, better that the penance should not be given, if possible* » (p. 150-151).

l'état de mariage. S'ils n'ont pas de fautes capitales, mieux vaut les écarter de la pénitence³⁵.

A la connexion logique enfin avec la phrase qui suit. Ici encore, dans le texte, il s'agit manifestement des malades auxquels a été donnée la pénitence : on suppose même qu'à cette occasion ils ont accepté de garder la continence. Mais c'est là le seul point par lequel cette seconde hypothèse diffère de la première. A cela près, toutes deux s'occupent des mêmes malades, de ceux dont il vient d'être dit qu'il faut leur accorder la pénitence.

Or, l'interprétation proposée, nous venons de le voir, exclut qu'il en soit ainsi pour la première. Il s'agirait là, non de personnes ayant reçu la pénitence, mais de personnes à en détourner. Entre les deux hypothèses, par conséquent, l'opposition qui se marque dans le texte disparaît totalement. Pour en conserver la trace, il faudrait admettre que la seconde, elle aussi, traite de l'attitude à observer à l'égard des malades qui demandent la pénitence : si ce sont des personnes mariées ayant déjà manqué à un vœu de continence, saint Avit prescrirait de les excommunier. Ce qui enlèverait tout son sens à cette partie de sa lettre et le mettrait en contradiction avec lui-même. Ayant commencé par déclarer que la pénitence ne doit être refusée à personne, pourvu qu'elle paraisse demandée avec componction, il conclurait de son exposé qu'elle n'est pas faite pour les personnes mariées et que les personnes ayant déjà manqué à un vœu de continence doivent en être exclues.

Telle est l'impasse à laquelle on aboutit pour ne s'être pas attaché à l'étude directe du texte de la lettre. Ne voulant pas, ne croyant pas pouvoir y reconnaître comme courante la pra-

³⁵ Et, s'ils ont des fautes capitales? Saint Avit ne dirait rien pour ce qui est le plus important?... A comparer avec l'attitude qu'on croit devoir lui attribuer celle dont fait preuve, à la même époque, saint Césaire d'Arles. Un non plus, malgré la défiance que lui inspirent ces convertis de la dernière heure, n'hésite pas à dire qu'il faut leur accorder la pénitence quand ils le demandent. *Sermon* 60. 3, dans l'édition de dom MORIN (t. I, p. 253-254); dans l'appendice aux sermons de saint Augustin, *sermo* 256 (ML 39, 2218). Voir *L'Église et la rémission...* p. 479-482.

The Rev. M. does not hide that such a line of conduct appears to him to have been very difficult to maintain. But we are not concerned here with general appropriateness or theoretical value. The question is merely whether that is indeed what Saint Avit says. Now, it is enough to refer to his text to establish that the proposed translation or interpretation is related neither to the content of the sentence itself, nor to the grammatical or logical linkage before and after it.

Firstly the content of the sentence. Where Saint Avit expounds what should be done for the invalids he has just been speaking about, when their last hour strikes (*quos si...in usu coniugalis copulae dies suprema reperiat*'), he is made to say how they should be treated when "in necessitate positi" - which is not the "dies suprema" - they request penitence: as if he had not already declared it ungodly to refuse it to them....Where he states that they should not then be treated as culprits and be excluded from the commemoration of the dead at mass, he is translated as saying that it is better to persuade them away from penitence. On what then, in the text, can such a translation be based?

Now to its linking with the preceding sentence. The relative "quos" refers, without the slightest doubt, to the invalids we have just been concerning ourselves with, to those of whom, in spite of fears for their future, it has just been said that penitence must be granted. The proposed interpretation, on the other hand, takes no account of this connection. Those Saint Avid is supposed to be concerning himself with here are not the foregoing invalids, but others he has not yet spoken about. Among the believers who may happen to request penitence when in danger of dying, he is supposed to set aside those who live in the state of marriage. If they have no capital sins, it is better to persuade them away from penitence.

Finally the logical connection with the sentence which follows. Here again, in the text, we are obviously dealing with the ill persons to whom penitence has been given: it is even assumed that on this occasion they have agreed to remain continent afterwards. But this is the only point on which this second hypothesis differs from the first. That apart, both are concerned with the same invalids, with those whom it has just been said should be granted penitence.

Now, the proposed interpretation, we have just seen, excludes this being so for the first. There it is a matter, not of persons having received penitence, but of persons persuaded from it. Between the two hypotheses, as a result, the opposition which is obvious in the text totally disappears. To keep a trace of it, one has to admit that the second too deals with the attitude to be observed respecting ill persons who request penitence: if these are married persons having already broken a promise of continence, Saint Avid would prescribe their excommunication, which would remove all meaning from this part of his letter and make him contradict himself. Having started out by declaring that penitence should be refused no one, provided that it appears requested with contrition, he would be concluding from his exposition that it is not appropriate to married persons and that persons already having broken a vow of continence should be excluded from it.

Such is the impasse one comes up against if one is not committed to direct study of the text, of the letter. Not wishing, not believing it possible to see here as current eh practice /

tique d'absoudre au moins les malades sans leur imposer la pénitence publique, on se l'est rendue inintelligible.

Cet exemple, avons-nous dit, peut mettre fin à nos remarques sur le livre du Rév. Mortimer. Une méthode y apparaît, dont il importe d'autant plus de faire ressortir le danger qu'elle ne lui est malheureusement pas propre. On opère sur des opinions qui s'affrontent, sans regarder d'abord au contenu réel et positif des documents qu'elles invoquent. Ainsi les discussions peuvent-elles se prolonger indéfiniment.

Elles ne sauraient aboutir qu'à condition de déterminer d'abord exactement ce qu'ont voulu dire, ce qu'ont eu en vue les auteurs auxquels on se réfère. Ainsi peut-on dégager, sous les traits où elle se manifeste chez eux, la pratique ou l'institution dont on recherche l'origine ou l'évolution. C'est alors qu'il peut y avoir lieu de rechercher si s'y reconnaît l'essentiel ou le point de départ de ce que représentent nos usages à nous. Rien de plus fécond. Mais, à procéder différemment, à partir de notre terminologie, de nos notions abstraites, de nos conceptions juridiques ou de nos formules liturgiques pour examiner si les réalités qui y correspondent existaient déjà aux premiers siècles, on se condamne fatalement à des querelles de mots.

Nous avons déjà dit, dans notre livre *L'Eglise et la rémission des péchés*, la place que nous paraissait occuper cette querelle dans l'histoire de la pénitence privée. Ce ne sont pas des ouvrages comme celui du Rév. Mortimer qui semblent devoir la diminuer.

of absolving ill people at least without imposing public penitence on them, one becomes unintelligible.

This example, we have said, can put an end to our observations on the Rev. Mortimer's book. The method used in it is unfortunately not the appropriate one all the more reason to emphasise its danger. He goes on conflicting opinions without firstly looking into the real and positive content of the documents they invoke. Thus the arguments can go on forever.

They could only be resolved by working out exactly what the authors referred to wanted to say, had in mind, In this way can one extract, from beneath the features in which is manifested among them, the practice or institution whose origin or evolution one is investigating. Only then can one investigate whether the fundamentals or origins of what our practices represent to us are to found there. Nothing can be more fruitful than this. But, to proceed differently, starting out from our terminology, from our abstract ideas, from our juridical conceptions or from our liturgical formulae, to examine whether the realities which correspond to them previously existed in the early centuries, one is inevitably condemned to verbal quarrels.

We previously said, in our book 'The Church and the remission of sins', the place that this quarrel seemed to us to occupy in the history of private penitence. Works like that of Rev. Mortimer do not seem destined to diminish it. /

P. Galtier, S.J.