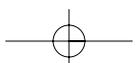


# **LA CONFESSION, SACREMENT DIFFICILE ?**

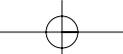


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE  
**COMMUNIO**

**LA CONFESION,  
SACREMENT DIFFICILE ?**

*« Devant Lui, nous apaiserons notre cœur,  
parce que, si notre cœur nous condamne,  
Dieu est plus grand que notre cœur  
et Il connaît tout. »*

(1 Jean, 3, 19-20)



## Sommaire

### ÉDITORIAL

---

#### Serge LANDES : **Plaidoyer pour le sacrement mal-aimé**

**7** Dans sa forme actuelle, la confession est souvent perçue comme le sacrement difficile : est-il possible de dépasser cette situation de crise ?

### AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS

---

#### Jérôme de GRAMONT : **Pour quelques mots de plus...**

**15** Que peuvent les mots lorsqu'ils confient la faute commise que ni le silence ni l'oubli n'auront pu garder secrète ? Si l'aveu ne peut effacer le passé, du moins rend-il possibles l'attente et l'espoir d'une autre parole, celle du pardon.

#### Madeleine WIEGER : **La confession des péchés : une perspective luthérienne**

**23** À la fois juste et pécheur selon Luther, le baptisé reste soumis à la concupis-  
cence. Plus que par l'aveu de sa faute, c'est en reconnaissant son état de pécheur  
que le croyant est pardonné. L'absolution, donnée sans condition, se fonde sur  
la Parole. En dépouillant le sacrement de toute contrainte humaine, le luthéra-  
nisme se distingue du catholicisme qui voit dans la confession un moyen de  
sanctification pour tout homme de bonne volonté.

#### Georg BÄTZING : **Le désir de retrouver Dieu : La Confession d'Adrienne von Speyr**

**35** Dans son livre, *La Confession*, Adrienne von Speyr présente le sacrement dans  
sa perspective théologique : imiter l'obéissance du Fils qui se conforme en tout  
à la volonté du Père jusqu'à s'identifier à nos péchés (et les confesser) pour nous  
sauver. En suivant le Christ, le pénitent comprend alors que la confession des  
péchés est confession de foi, amour de l'Église et du don de liberté que le Christ  
lui a confié.

### RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE

---

#### Gianfranco RAVASI : « **Contre toi, toi seul, j'ai péché !** »

**43** L'exégèse du psaume 50, le *Miserere*, dégage du texte un sens moral et théolo-  
gique, dans une méditation où le pécheur, conscient de son péché, met son espé-  
rance dans le pardon d'un Dieu fidèle et miséricordieux.

#### François BLONDEL : **À propos de quelques difficultés d'accès au sacrement du pardon**

**51** Au pénitent affronté à la démarche difficile de l'aveu de ses péchés, l'Évangile  
de saint Jean peut apporter une aide précieuse lorsqu'il évoque le comportement  
de Jésus face au pécheur, tel qu'il se révèle à la Samaritaine dans une rencontre  
qui est déjà une forme anticipée de la confession.

## **SOMMAIRE**

---

### **Jean-Claude BARDIN : Le ministère de la Réconciliation. L'expérience de Saint-Louis d'Antin**

**53** Au cœur de Paris, la paroisse Saint-Louis d'Antin accueille du matin au soir les multiples pénitents aux motivations les plus diverses, venus recevoir le sacrement du pardon... Permanence et disponibilité exigent des confesseurs une formation très complète en même temps qu'une grande ouverture du cœur pour remplir leur mission de « serviteurs de la miséricorde ».

### **Marc OUELLET : La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu**

**61** Face à la crise du sens de la confession, le Cardinal Ouellet rappelle la valeur d'un sacrement où s'exprime la miséricorde du Christ telle qu'elle agit dans l'Évangile, jusqu'à la croix où Il confesse au Père le péché du monde. Ce retour aux sources du sacrement engage toute l'Église dans son rapport d'Alliance avec le Christ, et c'est en communion avec elle que le pénitent peut répondre au don qui lui est fait par l'aveu de ses péchés.

## **LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE**

### **Michaël FIGURA : La confession des péchés**

**73** Comment comprendre le concept de « *confessio* », tel qu'il a été élaboré avant, pendant, et depuis le concile de Trente? C'est dans une perspective théologique et historique complète que l'enseignement de l'Église peut être situé et spécialement quand sont débattues les questions qui font aujourd'hui le cœur des débats, comme celle de la relation exacte entre confession individuelle et célébration pénitentielle communautaire.

### **John CONLEY : L'héritage ambigu de la casuistique classique**

**95** Incontestablement défaillante par sa tendance au laxisme et au légalisme, la casuistique stimule cependant la réflexion du moraliste contemporain : par l'analyse concrète des actes et de leur complexité, elle avait réussi à élaborer des principes régulateurs et à donner tout son sens à l'idée de jugement prudentiel.

## **SIGNETS**

---

### **Henri CAZELLES : Règne de Dieu et morale d'état**

**105** Dans un univers dont la science s'efforce d'expliquer l'origine et le devenir, le plan de Dieu se révèle à travers l'histoire de son peuple Israël : rongé par les divisions et l'infidélité de ses rois, il disparaît, cependant que la venue du Christ, « l'oint du Seigneur » instaure le nouveau règne de « l'Israël de Dieu » qui s'incarne dans l'Église. Le christianisme, en distinguant Église et pouvoir étatique, veut trouver un équilibre qui permet à ses fidèles de respecter la morale d'État.

### **Suzanne ECK : Pour un bon usage de la sagesse de Maître Eckhart**

**115** Déroutant et original, Maître Eckhart n'est pas le marginal qu'en ont fait ses détracteurs. Fidèle à la tradition, mais une tradition vivante et ouverte à la culture, c'est dans l'inhabitation du Fils en nous qu'il fait de la vie spirituelle cette aventure qui est un appel inouï à la liberté et à la remise totale de soi à Dieu...

*Communio, n° XXIX, 2 – mars-avril 2004*

Serge LANDES

## **Éditorial**

# **Plaidoyer pour le sacrement mal-aimé**

**S**UR Mars, les robots géologues *Spirit* et *Opportunity* viennent d'établir que la planète fut jadis baignée de grandes quantités d'eau liquide. S'ils découvraient trace fossile de micro-organismes, la plupart des scientifiques déclareraient n'en être ni plus ni moins surpris que de l'existence de l'homme dans l'univers.

Au quotidien, sur l'arche Terre qui nous abrite, la doctrine commune de l'Église concernant le sacrement de la réconciliation est ressentie comme un discours déconcertant, inacceptable ou même inintelligible, une sorte de sabir ésotérique – lequel fait ressembler le théologien, surtout s'il lui arrive de commenter le concile de Trente, à un petit homme vert émettant un langage inconnu, issu non de Mars, mais de l'histoire de l'Église.

D'entrée de jeu, il ne suffit donc pas de reconnaître que, pour les chrétiens eux-mêmes, la confession est aujourd'hui le sacrement difficile : pour nombre de nos contemporains, c'est le sacrement impossible. Profonde en est la crise, et si l'historien de l'Église constate que ce n'est pas la première que la pénitence chrétienne ait connue, il laisse à peu près entière la tâche d'essayer d'en sortir.

Le lieu commun selon lequel l'aveu serait devenu si onéreux qu'il en paraîtrait odieux à nos contemporains est-il susceptible de vérification ? A titre d'exemple connu permettant la comparaison avec ce que nous vivons, relire le texte dans lequel Claudel relate sa conversion invite à quelque prudence : malgré le bouleversement foudroyant de tout l'être qu'il connut à Notre Dame (« *Je crus,*

## ÉDITORIAL Serge Landes

*d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute, que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable<sup>1</sup>. »* il raconte aussi trois ans de « *combat spirituel*<sup>2</sup> » avant qu'il ne vînt une première fois au confessionnal dont il sortit, semble-t-il un peu comme un diable de sa boîte, « *humilié et courroucé* » pour n'y revenir enfin que l'année suivante, parce qu'il était alors « *forcé, réduit et poussé à bout*<sup>3</sup> ». En 1889 ou 1890, l'aveu n'était pas simple, déjà.

Pour qui veut comprendre l'étendue de la crise, avant d'incriminer une immoralité qui serait nouvelle ou plus intense, les obstacles relèvent tout d'abord de l'attitude philosophique. Un nihilisme banal, tout d'abord, juge inconcevable la prétention de proposer un salut : comment l'homme, cet être qui n'est même pas assuré de son existence, pourrait-il prétendre recevoir rien moins que le pardon de Dieu ? Dans cette perspective, ni être, ni Dieu : donc ni péché, ni salut. À ce degré d'anéantissement, nul moi qui puisse dire : « j'avoue », et nul horizon qui puisse laisser poindre l'espoir d'un pardon.

A un niveau plus élaboré et déjà plus théoriquement établi, l'une des raisons qui expliquent cette situation tient au statut moral de la faute dans les éthiques contemporaines. Deux courants principaux dominant aujourd'hui en morale et commandent la compréhension que même l'homme de la rue peut avoir de son action. L'un est kantien d'obédience, l'autre néo-aristotélicien. Dans une perspective d'inspiration kantienne, une morale normative est possible, qui découle du devoir : est moral ce qui est conforme à la possibilité d'une universalisation dont l'impératif catégorique constitue la loi et la pierre de touche. C'est ce qu'on appelle une morale déontologique. Pour l'école néo-aristotélicienne (songeons en particulier aux travaux d'Alistair MacIntyre<sup>4</sup>), l'agir moral part de la recherche du

1. Dans *Contacts et circonstances*, « Ma conversion », Pléiade, Œuvres en prose, p. 1010.

2. *Ibidem*, p. 1011 : l'image est prise dans toute sa sauvagerie puisque Claudel emprunte le mot à Arthur Rimbaud.

3. *Ibidem*, p. 1014.

4. Voir le cahier de *Communio* XVIII, 6, « Conscience et consensus ».

---

### *Plaidoyer pour le sacrement mal-aimé*

bien vivre : est moral l'homme prudent, qui par un usage correct de sa raison vise les fins qu'il lui est possible d'atteindre. Dans ces deux orientations que Paul Ricœur a tenté de concilier<sup>5</sup>, il n'est guère besoin de confesser des péchés : l'analyse néo-kantienne de la volonté est en premier lieu celle d'une volonté bonne (même si Kant lui-même est aussi un analyste du mal radical et concède que le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut rien faire de droit avec lui). L'homme qui vit selon une volonté bonne est aussi au principe des analyses néo-aristotéliennes. En somme, dans ces deux perspectives, le mal moral n'est qu'une faiblesse ou une défaillance : pour nos contemporains, la volonté est au fond toujours bonne, même quand elle vire au pire. Le mal ne se produit que sous la recherche d'un bien, réel ou apparent.

Affirmer, contre de telles vues, la possibilité d'une volonté radicalement mauvaise, une volonté du mal, c'est la thèse du christianisme, et par conséquent de l'Église – c'est affirmer que, malgré toutes les difficultés qu'elle peut susciter, l'idée de péché reste séminale. Quand, pénitent, je dis : « j'ai péché » ce n'est pas un autre que moi qui parle, ni l'autre de mon moi, ni toute la ménagerie plurielle que la psychanalyse ou un certain nietzschéisme peuvent décrypter dans un je. C'est moi qui pense, parle, assume la *responsabilité* de la faute, et nul autre. Moi, pleinement moi, faisant, et voulant donc, en fait, comme le dit saint Paul (*Épître aux Romains*, 7), le mal que je ne veux pas. Sans échappatoire... Discours scandaleux, incompréhensible, ou parole d'une individualité qui ne peut ressaisir son intégrité que du Tout Autre et à partir de la constatation dérangeante, paradoxale mais salutaire de sa propre et radicale défaillance ? Parole qui était déjà celle du Psalmiste<sup>6</sup>...

Si la question est prise à partir d'une phénoménologie de la parole<sup>7</sup>, et plus spécialement, celle de l'aveu, cette parole si difficile qu'elle est parfois jugée impossible, parce que dégradante ou malsaine, cette parole singulière n'est-elle pas proprement celle où se touche du doigt notre pleine humanité et où même elle s'exhause ? Mesurer la fragilité de toute prise de parole, c'est mesurer aussi la radicale insuffisance du silence mensonger, des stratégies du mensonge radical qu'est la volonté d'oublier la faute : pour qui l'a commise, nul « ni vu, ni connu » ne peut suffire à absoudre ; même

5. Voir *Soi-même comme un autre*.

6. Voir l'article de Gianfranco RAVASI : « Contre toi, toi seul, j'ai péché », p. 43.

7. Voir l'article de Jérôme de GRAMONT : « Pour quelques mots de plus » p. 15.

**ÉDITORIAL** 

---

 **Serge Landes**

un lent et dur travail de dénégation ne libère rien ; nulle volonté d'oubli – si cette expression a un sens – non plus. Quant à l'aveu sous la contrainte, le seul que nos sociétés connaissent désormais, en leur régime d'enquête policière ou de justice, il marque ou stigmatise, il accable ou détruit. Seul un aveu consenti, assumé, constitutivement lié à l'amour, à une demande d'amour, en l'espoir d'un pardon possible, libère et donne voix à l'exultation d'une joie retrouvée. C'est pourquoi le mot de confession sert aussi bien pour désigner l'acte par lequel, dans l'amour, se déclare la foi que l'acte par lequel, dans l'amour, nous avouons nos fautes<sup>8</sup>.

Contre le nihilisme contemporain qui juge l'homme si peu existant qu'il est indigne de salut, il est bon de mesurer tout d'abord l'affirmation que l'Église a reçu le pouvoir de remettre les péchés. Certains catholiques croient pouvoir confisquer l'idée de la remise des péchés parce qu'ils la réduisent à la forme du sacrement de pénitence la plus traditionnelle qu'ils connaissent. Pour différentes que soient les approches catholique et luthérienne de la confession, le catholique quand il médite le salut par la foi, ne peut qu'être frappé de l'intensité admirable de la confiance accordée au pardon de Dieu dans la perspective de la théologie luthérienne du salut par la foi<sup>9</sup>. Convient-il d'ailleurs d'accuser les différences, ou de méditer en premier lieu ce qui est commun, c'est-à-dire la confiance en la réalité du salut ? Vivre de sa libération, vivre dans le sentiment d'une réconciliation accomplie, c'était déjà l'expérience de la Samaritaine, c'est l'expérience de tous ceux qui touchent la vitalité de Dieu et s'en ressentent intégralement renouvelés<sup>10</sup>. Le Dieu qui nous connaît nous aime ; identiquement, il est justice et miséricorde. Expérience alors de bouleversement, d'exultation, de joie confiante et de gratitude. Non pas macération dans une culpabilité diffuse et inamissible, mais expérience d'une traversée du mal, d'une plongée réparatrice. Non pas la logorrhée indéterminée de ceux qui répan-

8. Voir l'article de Georg BÄTZING, « Le désir de retrouver Dieu. *La Confession d'Adrienne von Speyr* » pour mesurer toutes les implications de ce qu'Adrienne von Speyr désignait sous le terme « d'attitude confessante », p. 35.

9. Voir l'article de Madeleine WIEGER, « La confession des péchés : une perspective luthérienne » p. 23.

10. Voir l'article de François BLONDEL, « À propos de quelques difficultés d'accès au sacrement du pardon », p. 51 ainsi que ceux de Jean-Claude BARDIN : « L'expérience de Saint-Louis d'Antin », p. 53 et de Marc OUELLET, « La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu », p. 61.

---

### *Plaidoyer pour le sacrement mal-aimé*

dent leur intimité sur les plateaux de télévision, y cherchant un incertain apaisement dans une exhibition aussi momentanée que périlleuse, devant des spectateurs fatalement voyeurs et des psychologues ambigus. C'est l'aveu d'une personne, responsable de ses volontés, disant en vérité à Dieu, en l'intimité d'un dialogue personnel, un péché qu'elle nomme – ni plus ni moins que toute réalité sous le ciel, et qui a un nom : eau, lumière ou ténèbres.

C'est à partir de là qu'il est possible d'éclairer ce qui heurte, dérange le plus dans les tourments de la crise actuelle. Heurte par exemple la volonté réitérée du Magistère de maintenir comme la norme ordinaire du sacrement une forme qui comporte l'aveu individuel des péchés – aveu en principe exhaustif quand il s'agit de péchés dits mortels. Mais un aveu pourrait-il n'être pas individuel, c'est-à-dire personnel ? Les indications disciplinaires sont ici l'objet d'une focalisation parfois paradoxale. Il est tout d'abord décisif de rappeler que les normes disciplinaires sont au service de la miséricorde<sup>11</sup> et n'ont de sens que par rapport à la bonne nouvelle d'un Dieu fait homme qui a, au grand scandale des pharisiens, laissé venir à lui pécheurs et prostituées. Nul repli légaliste, nulle fermeture de cœur sous couvert de fidélité à la loi n'est possible.

Mais de l'autre côté, si est d'ailleurs souvent invoqué en ce débat le fait bien connu que les formes légales instituées que le sacrement de pénitence a prises au cours de l'histoire ont varié, il convient de mesurer mieux ce rapport à l'histoire des formes du sacrement de pénitence. La rappeler n'est pas faire injure à l'autorité, ni encore moins insinuer qu'elle errerait en se refusant à adapter plus vite des normes qui seraient jugées dépassées ou impraticables. C'est plutôt partir de la foi qui est la nôtre : en l'Église, et en Pierre, se trouve le pouvoir de lier et délier, et c'est parce qu'ils disposent en plénitude de ce pouvoir des clés que des formes différentes ont pu exister. Aussi contrastée que soit l'histoire des formes du sacrement de pénitence – elle peut même être présentée comme une succession de crises suivies de bouleversements qui changent le régime disciplinaire selon lequel la pénitence est pratiquée – une constante trop peu méditée s'en dégage : c'est précisément parce qu'ils avaient foi en ce pouvoir de lier et délier, c'est précisément parce qu'ils savaient que ce pouvoir ne leur appartenait pas mais venait de Dieu

11. Voir l'article de Marc OUELLET, « La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu », p. 61.

**ÉDITORIAL** \_\_\_\_\_ **Serge Landes**

même, que les évêques, au cours des âges, furent si enclins, malgré les difficultés, à toucher le plus tard qu'ils purent à des dispositions dont ils percevaient fort bien ce qu'elles avaient d'insuffisant ou d'onéreux.

Quant au procès fait à une Église dont les exigences ne conviendraient pas, encore faut-il que chacun auparavant s'interroge : si je trouve la norme rude, si elle ne me convient pas, ne suis-je pas parfois en train d'oublier que la norme n'est pas là pour me plaire, mais pour m'indiquer ce que je dois, pour m'appeler à être généreusement au delà de ce que je suis ? Si je me réduisais au très peu disponible à partir de mes seules forces, que serais-je ? Ne suis-je pas plutôt moi-même au moment où je suis appelé au delà de moi-même, convoqué, voire bousculé, parce qu'aimé et désigné par un nom à nul autre semblable ? Dans la requête (de par ailleurs en elle-même objet possible de réflexion) qui invite à un assouplissement de la discipline sur plusieurs points, ne faut-il pas préalablement s'assurer qu'en réclamant une exigence plus acceptable l'on n'est pas en train de perdre de vue l'inévitable tension vers un mieux qui peut coûter, mais qui est souvent la seule voie d'un dépassement ?

Fût-il conditionné par des conditions particulières qui commandaient questions et esquisses de solution, l'effort des théologiens et des pasteurs qui conduisit au concept de confession<sup>12</sup>, avant, pendant et depuis le concile de Trente, reste le point de départ obligé d'une réflexion dont il serait souhaitable qu'elle fût menée à nouveaux frais, qu'elle fût profondément renouvelée – mais ceci n'est possible tout d'abord qu'en mesurant l'enseignement précis qui y fut donné, ses limites et ses silences. Balayer d'un revers de main des siècles de réflexion théologique, ce serait aussi jeter par dessus bord les trésors de sainteté qui se sont vécus à partir de cet effort optimiste de rénovation. Que le langage de la théologie morale dont Jean-Paul II hérite paraisse étrange à nombre de contemporains, et même à nombre de chrétiens, point n'est besoin de le nier : cela tinte aujourd'hui comme une musique extraterrestre aux principes harmoniques inconnus. Pussions-nous un jour, émerveillés, comprendre ce langage, comme nous entendons les œuvres musicales, baroques ou médiévales qui, il y a un siècle, n'étaient que lettres mortes sur des manuscrits moisissés livrés aux souris et aux seuls archivistes ! Pour que la générosité et la miséricorde soient ressenties dans toute leur plénitude, il ne peut être question de brûler comme inutile cette

12. Voir l'article de Michael FIGURA, « La confession des péchés », p. 73.

---

### *Plaidoyer pour le sacrement mal-aimé*

élaboration théologique de l'Église. Elle n'est point son ultime parole, mais elle est bel et bien celle qu'elle a cru devoir prononcer par fidélité à la mission qui lui a été confiée. C'est à partir de là que des interrogations nouvelles peuvent être abordées.

Enfin une recherche (probablement plus difficile encore) mérite d'être esquissée. Le mot de casuistique, depuis Pascal qui l'a définitivement transformé en monstre disgracieux, fait fuir. Il est toutefois permis de se demander si l'enquête d'une réflexion là encore à nouveaux frais ne devrait pas être rouverte. L'un des malentendus les plus constants aujourd'hui conduit à l'attente (en fait kantienne) d'une détermination de la norme par l'universalité : c'est ainsi que le Pape est périodiquement sommé par une sorte de tribunal médiatique implicite, de changer la norme universelle de l'Église, jugée inadaptée – parce que non conforme à celle que le corps médiatique juge valide, ou acceptable. Mieux articuler qu'on ne le fait aujourd'hui le singulier (du cas) et l'universalité (de la loi), distinguer à nouveaux frais for interne et for externe, privé et public, élaborer une théorie des degrés d'obligation seraient parmi les tâches les plus urgentes de cette démarche à laquelle conviendrait sûrement un autre nom, ne serait-ce que parce qu'elle s'élabore dans un cadre différent de celui du dix-septième siècle : le prêtre joue moins le rôle d'un juge que celui d'un père spirituel. A défaut d'élaborer une nouvelle casuistique, rendue si difficile par celle qui a existé, il est au moins possible déjà de mesurer ce qu'elle fut<sup>13</sup>, faiblesses et défaillances, assurément – tentative cependant, aussi, dans les meilleurs moments, de proposer au prêtre de jouer tout autant le rôle de médecin que celui de juge : la plus haute tâche était bien de guérir, de porter secours et d'alléger les misères d'une humanité en souffrance.

La démarche à venir remédierait aussi à une lacune grave des deux perspectives contemporaines mentionnées au début : elles négligent le concret et la singularité de l'acte (par échec de la pensée, ou par principe dans la morale néo-kantienne qui ne se préoccupe pas de la singularité des cas et des situations - par réduction de l'objet de la réflexion néo-aristotélicienne à la seule singularité exemplaire de l'homme prudent). Cette démarche pour l'heure sans nom (qui oserait une néo-casuistique ?) tenterait, *du point de vue d'une*

13. Voir l'article de John CONLEY, « L'héritage ambigu de la casuistique classique », p. 95.

**ÉDITORIAL** \_\_\_\_\_ **Serge Landes**

*morale théologique*, l'articulation de l'universel et du singulier. Au delà, comment juger de l'immense tâche d'articuler la loi, dans toute sa force et sans rien retrancher de ce qui la rend obligatoire, à l'examen miséricordieux des cas singuliers ? Le principe théologique susceptible de nous guider est connu : le Christ seul peut articuler en Lui universalité et singularité. En régime chrétien, la morale est nécessairement théologique, il n'est pas de morale qui ne soit d'abord charité unie à la croix théologique. Mais comment ne rien retrancher de l'exigence libératrice et ne céder à aucun relativisme, tout en prenant en compte ce qu'il y a de relatif dans bien des situations humaines ? Tâche à venir, tâche dont le dessin précis est probablement pour l'heure inassignable, et pour laquelle il ne faudra pas moins qu'un autre Alphonse de Liguori.

Si l'on a trouvé trace d'eau sur Mars, les lieux dont *Spirit* et *Opportunity* nous donnent des panoramas semblent peu hospitaliers. Adrienne von Speyr, pour sa part, avait bu à la source d'eau vive, celle qui ne tarit pas, et elle l'avait plus particulièrement trouvée dans la confession<sup>14</sup>. A bien y regarder, le paysage aux rivages duquel la confession nous invite à vivre est celui du fleuve qui renouvelle, celui d'un salut proche, où retentit l'appel au repentir radical et à la joie parfaite.

Serge Landes, ancien élève de l'École normale supérieure, enseigne la philosophie en classes préparatoires aux écoles supérieures de commerce à Saint-Jean de Passy. Marié, quatre enfants. Rédacteur en chef de l'édition francophone de la revue *Communio*.

14. Voir l'article de Georg BÄTZING consacré à « Adrienne von Speyr », p. 35.

Jérôme de GRAMONT

## Pour quelques mots de plus...

*« Sans la parole, nous ne serions pas, ou nous serions tout autrement <sup>1</sup>. »*

**L**ES mots peuvent si peu de chose au regard de ce que nous éprouvons au vif de notre chair. Le plus noble en l'homme : la parole, est au prix du plus fragile : souffle que le vent aussitôt disperse. Que peut notre voix lorsqu'elle s'essaie à prononcer des paroles de réconfort ou de promesse, mais vient se heurter à l'évidence des corps ou de leur souffrance ? Celui qui s'excuse ne parle que pour soi – la forme réfléchie du verbe dit ici beaucoup – tant il sait qu'aucune parole, même sincère, justement lorsqu'elle est sincère, ne peut revenir sur la faute commise. Les mots dits à l'ami au moment d'un deuil savent qu'ils ne pourront rien de plus que ce que peuvent les mots, et resteront au seuil d'une douleur impartageable. D'une certaine manière, nous ne pouvons guère mieux qu'un ministre obligé de discourir sur la pitié devant un parterre de victimes.

Certes, la reconnaissance de cette insuffisance de la parole ne nous dispense pas d'exercer encore notre métier d'homme, et de parler. C'est-à-dire tâcher de commenter, ou expliquer, ce qui eut lieu – comme pour douer d'un peu de sens la faute commise, si faute

1. Philippe JACCOTTET, *Observations et autres notes anciennes*, Paris, 1998, p. 71.

## **AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS ——— Jérôme de Gramont**

il y a, de droit injustifiable, mais parce qu'elle est faute humaine toujours prise aussi dans un réseau de causes et de circonstances atténuantes. Si mal il y a – mal ou malheur – ce fait est premier, et irrévocable, et nul ne peut faire que le mal commis n'ait pas eu lieu, ou que la souffrance ne nous ait pas fait souffrir. Toute parole en l'homme est seconde, pour attester (*quid facti ?*) ou pour juger (*quid juris ?*). Le pouvoir de la parole, comme pouvoir tout à la fois de dire et de retenir, ne peut s'étendre jusqu'au fait, mais à ce qui a lieu il peut donner ou refuser de donner sens. Ce qui n'est pas rien. Nous tâcherons de le montrer à partir de quatre figures de la parole, lorsque celle-ci s'emploie à revenir auprès de la faute commise, ou la retenir.

### **Première figure : le silence comme redoublement de l'invisible**

Chose tue, invisible, à peine existante – le silence ne peut abolir le passé mais le rendre au mouvement de son effacement. Ce qui s'éloigne de nous et s'enfoncé inexorablement dans la profondeur du passé existe-t-il encore en dehors de l'infatigable travail de la mémoire pour en conserver l'image ? Traces, récits, souvenirs, à leur manière, retiennent l'événement passé de tout à fait se perdre. Mais que dire alors de celui qui retient traces et paroles, empêchant ainsi non l'événement d'avoir lieu au moment où il advient, mais de survivre en quelque façon dans nos mémoires ? Tout lecteur de roman policier le sait bien : le crime parfait, celui qui d'emblée est porté jusqu'à l'excellence de son propre genre, éclatant en un sens puisque tel est bien le synonyme de parfait, est aussi celui qui a le moins d'éclat, comme un fait réduit à sa plus simple existence, chose passée et qui retourne à l'énigme du passé. Celui qui garde silence efface toute rumeur ou visibilité. Ni vu ni connu – une faute a peut-être eu lieu, mais l'invisible parie contre elle. Et qu'est-ce qu'une faute dont nul ne peut nous accuser, parce que les conditions mêmes de l'accusation (preuves et discours) font défaut ? Un lapsus d'histoire...

Un tout autre travail commence ici pour celui qui a décidé de « garder » silence. Comme tout travail, il suppose sa part de fatigue et de persévérance. Ne disons pas trop tôt que l'innocence par mensonge de celui qui se tait est rongée par le remords – cela est possible, mais cela n'est que possible –, mais accordons que le mensonge est

---

*Pour quelques mots de plus...*

un art subtil pour lequel l'homme doit déployer toutes les ressources de son intelligence. S'il est des secrets lourds à porter, c'est avant tout parce qu'ils exigent de nous cette vigilance de tous les instants. Effacer les traces de l'acte commis, retenir paroles et récits, ou garder silence, comme si de rien n'était, comme si le rien de l'événement (sa disparition) pouvait maintenant se décliner selon les deux modes du « ni vu ni connu », demande aussi une constante attention au rien. Tâche difficile, aussi éthiquement discutable que techniquement admirable.

### **Deuxième figure : l'oubli comme redoublement du silence**

La faute une fois commise, le silence s'efforce donc d'en effacer les traces, empêchant la rumeur d'atteindre aucun témoin, comme si rien n'avait eu lieu, comme si un événement sans spectateur n'était jamais advenu. À la limite de cet effacement, il y aurait l'innocence retrouvée, mais au prix d'un mensonge. Le silence rend le passé au mouvement naturel de son éloignement et effacement, mais jamais assez pourtant – du moins tant que la faute commise posséderait encore un témoin, fût-il unique : son propre auteur, nous-mêmes. Le silence peut bien nous protéger du regard (accusateur) de nos semblables, mais qui nous libérera cette fois de la garde du silence et de son astreinte ? Comment effacer à la fois paroles et silence, pour que nul témoin désormais ne sache plus ce qui s'est passé – ni auteur ni spectateur ? À cet effacement total, au moins pouvons-nous donner son nom propre, celui d'oubli. Le silence mimait l'innocence perdue, mais dans l'oubli le mime devient presque parfait.

Il est heureux que nous possédions ce pouvoir d'oubli, capable de nous libérer de la trop longue ou trop lourde mémoire. Si l'homme était sans oubli, le passé n'aurait de cesse de l'accabler. Le premier oubli – le plus simple et nécessaire – est le fait de la nuit, et montre l'étonnant pouvoir de cet impouvoir qu'est le sommeil : chaque nuit efface le jour passé et nous rend à la nouveauté possible du jour suivant. Chaque nuit lave l'esprit en même temps que le corps y oublie ses fatigues. Mais il faut décrire aussi bien plus que ce pouvoir élémentaire, et la sagesse des nations le sait bien : il n'est pas de douleur que le temps ne finisse par guérir. Et peut-être n'est-il pas d'événement que le passage du temps ne finisse par effacer – jusqu'à nous rendre à l'innocence perdue et recommencée ? Il faut sans

## **AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS ——— Jérôme de Gramont**

doute aller jusque là, mais à un ajout près qui décide aussi du sens de l'oubli : cette innocence est de la nature, elle n'est pas nôtre.

Le temps oublie toute chose en nous. Le temps, et lui seul, est sujet de l'oubli et de notre innocence. Innocence recommencée peut-être, par ce pouvoir naturel de l'oubli ou le simple passage du temps, mais non pas retrouvée à la lettre, puisqu'elle ne doit rien à notre histoire ou notre liberté. Comme une innocence qui a lieu « par delà bien et mal », ou pour le dire autrement, de quelques mots que l'oubli aura vidés de leur sens : par delà remords et pardon. En quoi l'image du sommeil pourrait bien dire la vérité de l'oubli : le corps en nous retrouve naturellement son pouvoir de vivre, sans que ce retour ne doive rien à notre histoire diurne. Le temps oublie toute chose en nous, comme le corps jusqu'ici aura surmonté toute maladie – il nous aura suffi de laisser la nature suivre son propre cours.

### **Troisième figure : l'aveu sous la contrainte de l'autre**

Il est d'autres histoires que celles qui nous laissent innocents, ou feignant de l'être : celles qui nous montrent coupables, à tort ou à raison. Le pouvoir de se taire et retenir traces et récits de la faute passée n'existerait pas sans le pouvoir adverse de parler, et avouer. Seul garde le silence qui peut à tout instant le rompre. À notre question initiale : *que peuvent les mots ?*, il faut maintenant répondre : *beaucoup !*, au moins dans ce cas où une vie bascule, de part et d'autre de la faute dite. Ne nous hâtons pas de conclure pourtant de l'accusation à la faute : les mots qui nous disent coupables ne font jamais que le dire, mais l'accusation seule a déjà la force d'une gifle. Cela suffit pour notre démonstration. Celui qui se reconnaît coupable sait qu'au moment même où il prononce ces mots, son histoire s'infléchit. Ses paroles seront reprises, répétées, et cette accusation première le rendra coupable aux yeux de tous. Les conséquences seront à la mesure de la faute avouée, jamais nulles.

Il sera toujours temps plus tard pour examiner les circonstances de l'acte, et en atténuer éventuellement la gravité. Comme il sera temps, également, pour examiner les circonstances de l'aveu lui-même, et en soupçonner la véracité. Le même homme qui s'est reconnu coupable pourra toujours demain clamer son innocence (les chroniques judiciaires – ou politiques – sont pleines de tels exemples). L'auteur de ces lignes n'ayant à ce jour passé aucune

---

*Pour quelques mots de plus...*

nuit en garde à vue dans un commissariat, son savoir est ici de seconde main – il s'en excuse. Mais les livres de droit nous l'apprennent : l'aveu n'est pas « la reine des preuves ». Dans le faisceau de preuves qui doit permettre de conclure à la culpabilité de l'accusé, l'aveu compte mais ne peut suffire – aussi revient-il au juge d'en apprécier à chaque fois la teneur. De cette belle règle de prudence, tirons cette leçon : aussi graves soient les mots, ils ne font pas tout.

### **Quatrième figure : l'aveu comme consentement et comme demande**

Que peuvent donc les mots lorsque, revenant sur la faute commise, ils la reconnaissent pour ce qu'elle est, sinon d'abord avouer leur impuissance, puisque la puissance d'effacer l'acte ou d'en retenir les effets leur échappe ? Le passé est le temps du définitif, celui dont Dieu lui-même ne peut changer le cours. Comme il n'est au pouvoir de personne de se donner à lui-même le pardon, ou s'amnistier – cela est clair. Mais il lui appartient toujours d'espérer en l'autre, pour que ce pardon vienne. Ce qui n'est pas en notre pouvoir ressortit à une histoire qui n'est pas seulement la nôtre – et cela pourrait bien être le fait de toute histoire véritable (ce que les figures du silence ou de l'oubli manquaient nécessairement, tâchant de replier vers soi ou vers personne l'événement passé, pour le soustraire au regard et jugement de l'autre). D'un même geste, celui qui consent à son histoire passée et se reconnaît misérable, implore le pardon. Ce qui suivra ne se laisse pas décrire, au moins de façon *a priori*, puisqu'il est remis à l'incertitude de l'avenir et au pluriel de nos libertés. Mais il aura suffi de montrer qu'un avenir existe encore, pourvu que la parole ait consenti à remettre notre passé entre les mains de l'autre. (Ce qui ne vaut pas seulement de la faute, mais aussi de son extrême opposé : de l'aveu amoureux qui se risque en tremblant, dans l'attente d'une réponse.)

Que changent les mots ? Rien à ce qui eut lieu, hormis ceci – et dans cette brèche se joue désormais notre possible libération – : l'aveu comme reconnaissance de l'événement passé métamorphose du temps en histoire. Ce qui s'est produit n'appartient pas seulement au définitif d'un passé qui nous condamne (ce à quoi pourrait se réduire la figure de l'aveu arraché sous la contrainte de l'autre), mais il est maintenant remis à l'histoire et à l'autre : au suspens de l'histoire, à la réponse possible de l'autre. Remis, rejoué,

*AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS ——— Jérôme de Gramont*

recommencé : rien ne dit que la faute avouée sera pardonnée (même à demi), mais rien ne l'interdit non plus. Seule la grâce de cette histoire pourra nous rendre pleinement l'innocence perdue. Le pardon est au-delà de l'oubli. Le pardon ne peut effacer ce qui eut lieu dans le définitif du passé, mais il lave nos fautes de toute souffrance dans le recommencement d'histoire qu'il rend ainsi possible. L'homme est un être de langage autant que de chair et de sang, car c'est aussi avec des mots – mais pas seulement les siens ! – qu'il est capable de souffrir ou d'effacer ses propres souffrances.

Certes, il ne nous appartient pas de savoir ce que l'autre homme répondra à l'affirmation de nos fautes et la demande de pardon qu'à demi-mot peut-être, en tremblant, elle avance. À moins que la question ne soit plus de savoir si le Père, lui, nous accordera son pardon, mais « simplement » de le vivre. Mais de cet événement à venir et tenu dans la réserve de l'avenir, il est encore trop tôt pour parler avec rigueur, si parler signifie décrire ce que nous commençons de vivre. Les mots de l'aveu viennent trop tard pour retenir la faute passée et trop tôt pour décrire ce retour à l'innocence que délivre seulement la parole de l'autre. Aussi ne peuvent-ils rien prédire, pas plus qu'ils ne peuvent, magiquement, et par la seule puissance de leur déclaration, nous laver de toute faute. Mais si histoire il y a – celle de la faute, de l'aveu et du pardon, nouvelle déclinaison du temps en ses trois dimensions – c'est aussi avec ces mots qu'elle s'est ouverte pour nous. Il ne suffit pas que du temps s'écoule et que des faits s'ajoutent aux faits pour qu'une histoire ait lieu. Pour cela, il faut que vienne un événement – ici celui du pardon, propre à renouveler le cours du temps, ou échanger la tristesse de la faute en la joie de la vie retrouvée : vie revenue à soi parce qu'à son innocence ou ce que nous pouvons bien appeler sa jeunesse. Ou bien, il faut que nous sachions accueillir (dans la joie) ou attendre (dans la patience) l'événement qui donne sens à l'écoulement du temps. L'aveu nous installe dans cette attente.

Que peuvent donc les mots lorsqu'ils confient ce qu'oubli ni silence n'auront pu garder secret ? Certes, ils ne peuvent effacer ce qui eut lieu au titre de faute passée, mais il leur appartient de suspendre le cours du temps, et rendre ainsi toute histoire à nouveau possible. Ne leur demandons pas plus. Ne leur demandons pas de maîtriser l'événement du pardon, celui qui vient de l'autre et de l'avenir, et qui nécessairement nous échappe. Ne leur demandons pas de prononcer à eux seuls les questions et les réponses. C'est

---

*Pour quelques mots de plus...*

assez pour eux de nous tenir dans ce suspens du temps et dans l'attente de l'événement qui, lorsqu'il viendra, s'il doit venir, pourtant nous surprendra. Entre-temps, entre le passé ineffaçable et l'avenir riche en promesse et en pardon, nous aurons été capables de ces quelques mots qui témoignent de notre être fragile – vulnérables, exposés. Entre ce qui fut commis (l'irréparable du passé comme passé) et ce qui peut-être viendra (cette autre parole, à venir et imprévisible, seule à même de nous délivrer), notre voix s'est risquée, en tremblant, quelque peu.

L'homme ne se donne pas plus la vie que la vie sauve. Et peut-être, dans ces quelques mots de l'aveu qui s'ajoutent à la faute commise, ne faisons-nous jamais que reconnaître cette condition qui est nôtre, l'être-second de celui qui reçoit la vie ou le pardon (la vie sauve). Car celui qui prend la parole en tremblant pour répondre de ses fautes sait aussi que sa parole n'est pas première.

Jérôme de Gramont, marié, un enfant. Agrégé de philosophie et docteur. Enseigne au lycée Alain d'Alençon et à l'Institut Catholique de Paris. Dernières publications : *L'entrée en philosophie. Les premiers mots* (L'Harmattan, 1999) ; *Le discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche* (L'Harmattan, 2001).

## **Collection COMMUNIO-FAYARD**

*encore disponibles*

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ,**  
*réédition revue et augmentée*
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION,**  
*réédité chez Desclée*
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE,**  
*édité aux PUF*
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE  
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

## **Collection COMMUNIO-PUF**

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,  
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**

**Chez votre libraire**

Madeleine WIEGER

## La confession des péchés : une perspective luthérienne

**L**E pouvoir qu'a reçu l'Église de remettre les péchés est un sujet continu d'action de grâces pour le luthéranisme<sup>1</sup>, qui en souligne le caractère extraordinaire : ce pouvoir que « personne [n'a] eu dans l'Ancien Testament<sup>2</sup> » est confié à l'Église en vertu des paroles du Christ en *Matthieu* (16,19) et *Jean* (20, 22-23)<sup>3</sup>. L'expérience spirituelle inspirant cette action de grâces est celle de l'irruption renouvelée du pardon dans une existence encore noircie par la faute ; elle a des implications pour la théologie et la pratique de la confession.

### De la justice du baptisé

Pour le catholicisme, « par le Baptême, *tous les péchés* sont remis, le péché originel et tous les péchés personnels ainsi que toutes les peines du péché<sup>4</sup> » : le péché est remis au sens où il n'affecte plus l'être même de la personne : le baptisé ne peut plus être qualifié

1. Cf. M. LUTHER, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, in *Œuvres*, t. I, éd. M. LIENHARD et M. ARNOLD, Gallimard, 1999, V, pp. 276-277.

2. *Ibid.*, XXI, p. 286.

3. Cf. M. LUTHER, *Le petit catéchisme*, in *La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, éd. A. BIRMELÉ et M. LIENHARD, Éd. du Cerf-Labor et Fides, 1991, « Du ministère des clefs et de la confession », n. 522.

4. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1263.

## AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS ——— Madeleine Wieger

comme pécheur, même s'il garde une tendance qui le pousse au péché, la concupiscence, coexistante avec la fragilité de la vie terrestre<sup>5</sup>. Le catholicisme constate que le baptisé commet encore des péchés; mais ces péchés adviennent en quelque sorte « hors baptême », ils mettent le baptisé dans une situation théoriquement impossible, théologiquement inqualifiable<sup>6</sup>. Le sacrement de pénitence est alors le pivot par lequel le baptisé coupable de péché mortel retrouve la sainteté de son baptême<sup>7</sup>.

Pour le luthéranisme aussi, le baptême remet tout le péché. Cependant la concupiscence et la vie terrestre et historique du baptisé, dans sa fragilité, n'ont pas un caractère résiduel; elles signifient que « dans cette vie, on n'est jamais sans péché<sup>8</sup> », le baptisé est pris dans ce « corps de mort » (*Romains 7, 24*) dont il ne sera délivré qu'avec sa résurrection, même s'il est déjà enseveli avec le Christ et mort avec lui au péché par son baptême<sup>9</sup>. C'est dans cette perspective eschatologique qu'il faut comprendre l'affirmation de Luther selon laquelle le baptisé est à la fois juste et pécheur, *simul justus et peccator*<sup>10</sup>.

Le baptême opère un changement radical en l'homme en ôtant au péché sa puissance mortifère, séparatrice de Dieu<sup>11</sup>. Cependant, il ne supprime pas l'orgueil de l'homme qui veut exister pour lui-même au lieu de s'abandonner à Dieu. Cet orgueil est péché selon Luther, dans la mesure où il est la transgression incessante du premier commandement: ce n'est pas involontairement que le baptisé ne parvient pas à aimer Dieu de toute sa personne, quand bien même cette incapacité s'attire le reproche du Saint-Esprit qui habite en lui par son baptême. Parce qu'il implique la haine du baptisé envers son péché, « le *simul peccator* n'est pas remise en question de la

5. Cf. *ibid.*, n. 1264, 1420, 1426.

6. Le *Catéchisme de l'Église catholique* juxtapose l'affirmation selon laquelle « le péché est une chose exclue » pour le baptisé et la mention des péchés qui demeurent (n. 1425).

7. Cf. *ibid.*, n. 1446.

8. M. LUTHER, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, *op. cit.*, XX, p. 286.

9. Cf. M. LUTHER, *Sermon sur le sacrement du baptême*, in *Œuvres*, *op. cit.*, VII-VIII, pp. 294-295.

10. M. LUTHER, *Cours sur l'épître aux Romains*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 31. Voir A. BIRMELE, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Éd. du Cerf, 1986, pp. 83-90.

11. LUTHER parle de *peccatum regnans*, péché dominant, avant le baptême, et de *peccatum regnatum*, péché dominé, après le baptême.

## ————— *La confession des péchés : une perspective luthérienne* —————

relation nouvelle inaugurée par le baptême, il fait partie de la structure même de cette relation nouvelle<sup>12</sup> ». Le péché n'est pas bénin pour autant, au contraire : il doit être replacé sans cesse sous la parole de grâce, tant il est insurmontable.

La définition du péché n'est pas la même en luthéranisme qu'en catholicisme. Il en résulte une spiritualité du pardon plus que de la sanctification, mais aussi une perception différente de l'être du baptisé et donc de la place à donner au sacrement de pénitence : le catholique sort plus ou moins souvent de son état baptismal, tandis que le luthérien entre quotidiennement dans la réalité nouvelle scellée définitivement par son baptême<sup>13</sup>. Cela ne signifie pas qu'il aille se confesser chaque jour. Fautif, l'enfant de Dieu demeure son enfant : l'absolution fondée sur le baptême peut être reçue en tout temps et indépendamment du sacrement de pénitence, pourvu que le fils prodigue se lève et retourne vers son Père<sup>14</sup>. C'est pourquoi les paroles du Christ n'instituent pas le sacrement de pénitence avec tous les éléments qui le constituent, mais chargent l'Église d'absoudre à sa place tous les fils prodiges qui se reconnaissent indignes d'être appelés « fils ». La forme de la confession individuelle n'est pas nécessaire d'un point de vue sotériologique, elle ne conditionne pas la réconciliation avec Dieu et l'Église, même si un péché mortel a été commis<sup>15</sup>. Si sacrement il y a, l'absolution reçue dans la foi le contient tout entier<sup>16</sup>.

### **L'absolution individuelle**

« Comment confesses-tu tes péchés devant un confesseur ? » Luther propose dans le *Petit catéchisme* un formulaire pour la confession individuelle des péchés<sup>17</sup>. La liturgie luthérienne en

12. A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 86.

13. Cf. M. LUTHER, *Le petit catéchisme*, *op. cit.*, « Du baptême », n. 517.

14. Cf. *id.*, *Sermon sur le sacrement du baptême*, *op. cit.*, X-XII, pp. 296-298.

15. Lorsque dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* les catholiques mentionnent le sacrement de pénitence comme le passage obligé pour « le justifié [qui] se sépare volontairement de Dieu » (30), les luthériens n'éprouvent pas le besoin de signaler, en parallèle, la confession individuelle des péchés en luthéranisme, mais le retour au baptême (29).

16. Cf. *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, in *La foi des Églises luthériennes*, *op. cit.* = *Apologie* XII, n. 204 et XIII, n. 239.

17. M. LUTHER, « Du ministère des clefs », *op. cit.*, n. 525.

## AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS ————— Madeleine Wieger

utilise d'autres. Néanmoins, on y trouve toujours les éléments réunis ici, qui obéissent à des options théologiques précises.

*Je dis au confesseur* : Je vous prie d'écouter ma confession et de me donner l'absolution au nom de Dieu.

Le pénitent vient trouver le confesseur, non parce qu'il a péché – c'est l'évidence même en luthéranisme, mais parce qu'il désire le pardon de Dieu. Le pouvoir des clefs est donc un service de l'Église : les clefs appartiennent de fait au pénitent<sup>18</sup>, car c'est pour lui que le Christ a confié à l'Église le « ministère de l'absolution<sup>19</sup> ». Celle-ci n'a pas à aider au discernement des péchés que peut commettre à tout moment le baptisé, mais à proclamer « la rémission des péchés [qui] peut atteindre, à tout moment, ceux qui sont retombés après avoir reçu le baptême, lorsqu'ils se convertissent » : en ce sens, elle a le « devoir de donner l'absolution » à ceux qui la réclament d'un cœur confiant<sup>20</sup>.

*Je confesse alors mes péchés en disant* : Je me reconnais coupable devant Dieu, moi qui suis un pauvre pécheur, de tous mes péchés. Je confesse en particulier devant vous, mon confesseur, que j'ai transgressé en pensées, en paroles et en actes les commandements de Dieu. *J'indique les commandements que j'ai transgressés, et je pré-cise les péchés et les fautes qui pèsent sur ma conscience*<sup>21</sup>.

En catholicisme, le sacrement de pénitence concerne « avant tout », c'est-à-dire sur le plan sotériologique, les péchés mortels, commis par un choix fondamental engageant l'âme et la volonté du baptisé. Aussi le *Catéchisme de l'Église catholique* encourage-t-il surtout à ne pas taire sciemment une faute commise de plein gré et à confesser tous les péchés dont on a clairement souvenir<sup>22</sup>. Le luthéranisme souligne que même les péchés dont on n'a pas souvenir

18. Cf. M. LUTHER, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, op. cit., XV, p. 282.

19. *Apologie*, op. cit., XII, n. 218.

20. *Confession d'Augsbourg*, in *La foi des Églises luthériennes*, op. cit. = CA XII, n. 18 (version latine). Cf. M. LUTHER, *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, in *Œuvres*, op. cit., p. 781 ; id., *Le grand catéchisme*, in *La foi des Églises luthériennes*, op. cit., « Courte exhortation à la confession », n. 869.

21. Cf. M. LUTHER, « Du ministère des clefs », op. cit., n. 524.

22. Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1446, p. 1456.

## ————— *La confession des péchés : une perspective luthérienne*

sont confessés entièrement devant Dieu lorsqu'on précise devant le confesseur uniquement les fautes connues, manifestées à la lumière de la Loi de Dieu, qui oppressent la conscience. En dehors des transgressions de sa Loi, « Dieu est également seul juge pour décider quels autres péchés il considère comme mortels, et l'homme n'est pas en mesure de le savoir, comme le dit le *psaume XVIII* : "Ô Dieu, qui peut discerner tous ses péchés ? purifie-moi des péchés cachés." <sup>23</sup> » Ainsi « l'énumération des péchés n'est pas nécessaire de droit divin <sup>24</sup> », de quelque gravité qu'ils soient, car elle ne sonde jamais toute la profondeur de l'abîme dont le Christ délivre les baptisés. Cette asymétrie renforce la gratuité de la parole d'absolution <sup>25</sup>, qui, « elle, est véritablement de droit divin <sup>26</sup> ». La confession privée peut être appelée « absolution privée <sup>27</sup> » : tout est centré sur le pardon, car nous ne sommes même pas capables de nous confesser « correctement ». De fait, lorsqu'un chrétien vient voir le confesseur, la cause est déjà entendue, au sens propre de l'expression :

Inutile que tu viennes et que tu dises combien tu es probe ou méchant ! Si tu es chrétien, je le sais assurément sans cela ; si tu ne l'es pas, je le sais encore bien davantage. Mais ce qui importe, c'est que tu te plains de ta misère et que tu acceptes d'être aidé afin de recouvrer la joie du cœur et de la conscience <sup>28</sup>.

C'est ce qu'exprime la conclusion du pénitent :

Je m'en repens. Je demande pardon. Je voudrais me corriger.

Cette trilogie ne recouvre pas exactement ce que dit le catholicisme : « La Pénitence oblige le pécheur à accepter volontiers tous ses éléments : dans son cœur, la contrition ; dans sa bouche, la confession ; dans son comportement, une totale humilité ou une fructueuse satisfaction <sup>29</sup>. » Tels qu'ils sont décrits dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, ces éléments semblent s'attirer le

23. M. LUTHER, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, *op. cit.*, XX, p. 285.

24. *Apologie XI*, n. 198. Cf. M. LUTHER, *Prélude sur la captivité*, *op. cit.*, p. 784 ; *CA XXV*, n. 48 ; *Apologie XII*, n. 217.

25. Cf. *ibid.* XII, n. 218.

26. *Ibid.* XII, n. 201

27. *CA XI*, n. 17.

28. M. LUTHER, « Courte exhortation à la confession », *op. cit.*, n. 864.

29. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1450.

## AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS ————— Madeleine Wieger

pardon au point de devenir comme la matière du sacrement, dans un processus que la parole du prêtre vient « parachev[er] »<sup>30</sup>.

Pour le luthéranisme, l'absolution est une parole entièrement extérieure à nous, car « personne ne peut suffisamment se repentir de ses péchés<sup>31</sup> ». Elle ne parachève rien : elle contredit le péché reconnu par le pénitent. Le pénitent n'obtient pas le pardon à cause de la contrition, il le demande « malgré » le péché<sup>32</sup> – en vertu de la seule confiance en Dieu, de la foi seule. Aussi cette demande n'entraîne aucune question sur la profondeur du regret éprouvé, aucune évaluation de la peine temporelle correspondant à la faute avouée. Elle s'attire cette unique réponse :

*Le confesseur dit* : Que Dieu t'affermisse dans la foi !

Le luthéranisme veut éviter ainsi toute forme de coopération telle qu'on puisse faire de l'acceptation de la peine temporelle un critère de l'authenticité de la contrition, qui conditionnerait elle-même l'absolution. La réponse du confesseur suggère au contraire que c'est la foi, la certitude que le pardon de Dieu est « pour moi<sup>33</sup> », qui a suscité le repentir et la volonté de se corriger manifestée par le pénitent. C'est donc la foi qu'on peut évaluer, si on le souhaite<sup>34</sup> :

*Le confesseur demande* : Crois-tu que l'absolution que je prononce est le pardon de Dieu ?

*Je réponds* : Oui, je le crois.

*Le confesseur dit alors* : Qu'il te soit fait selon ta foi.

L'accent porte sur la transparence de la parole du confesseur pour la voix de Dieu<sup>35</sup>, sur la pleine et réelle implication de Dieu dans l'absolution ; la *Confession d'Augsbourg* ne distingue pas confession et absolution, mais contrition et foi<sup>36</sup>, insistant sur la pleine et réelle

30. *Ibid.*, n. 1453. Cf. n. 1448, 1452, 1453, 1483.

31. M. LUTHER, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, op. cit., XVII, p. 283. Cf. *ibid.*, XII, p. 280-281 ; *Apologie* XII, n. 211.

32. *Ibid.* XII, n. 219.

33. Cf. *ibid.* XII, n. 209.

34. Cf. M. LUTHER, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, op. cit., XVII, pp. 283-284.

35. Cf. *ibid.*, IX-X, p. 278-279 ; *CA* XXV, n. 47 ; *Apologie* XII, n. 204.

36. Cf. *CA* XII, n. 18. Il ne faut pas en déduire que l'absence de foi invalide l'absolution ; par contre, elle rend impossible une réception de cette parole pour le salut.

## ————— *La confession des péchés : une perspective luthérienne* —————

implication de l'homme dans la réception du pardon. La foi est à la contrition ce que l'Évangile est à la Loi : elle abolit le désespoir devant la manifestation du péché par la Loi accusatrice<sup>37</sup>, en le plaçant d'emblée sous la lumière du pardon<sup>38</sup>. De même, la contemplation du Christ en croix est la source efficace de la reconnaissance du péché, saisissant le pécheur dans la communion du Christ au moment même où il découvre sa faute<sup>39</sup>. Aussi les larmes d'amour, la « tristesse du cœur » dont Luther déclare qu'elle est « une grande chose » sont déjà le fruit de la foi et de l'absolution<sup>40</sup>. Il en va de même des satisfactions : elles sont obéissance au Christ rendue possible dans la joie du pardon<sup>41</sup>, et non réparation pour des « peines » résiduelles sans commune mesure avec l'angoisse des damnés éprouvée par le pécheur contrit<sup>42</sup>.

Le signe de la mort de l'âme n'est pas le péché, mais la non reconnaissance du péché<sup>43</sup>. L'absolution est efficace pour celui qui admet son péché sous la croix du Christ sans se fier à lui-même :

*Le confesseur* : Et moi, par ordre de notre Seigneur Jésus-Christ, je te déclare que tes péchés sont pardonnés, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen. Va en paix !

N'importe quel baptisé peut en principe être confesseur au nom de Jésus-Christ, du moment que la foi peut saisir la parole d'absolution<sup>44</sup>. Celle-ci, rappelant le baptême, ne relève pas d'une « seconde conversion<sup>45</sup> » où l'Église aurait à jouer un rôle particulier. En ce

37. Cf. *Apologie* XII, n. 200, pp. 204-205.

38. Cf. M. LUTHER, *Prélude sur la captivité*, *op. cit.*, p. 783. Voir M. LIENHARD, *Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du réformateur*, Paris, Éd. du Cerf, 1973, pp. 280-287.

39. Voir *ibid.*, p. 104-105 ; D. BONHOEFFER, *Éthique*, Labor et Fides, 1997, pp. 84-85. Aussi le luthéranisme ne distingue pas « contrition de charité » et « contrition de crainte » : la foi dépose l'effroi du pécheur en amour.

40. M. LUTHER, *Prélude sur la captivité*, *op. cit.*, pp. 782-783.

41. Cf. *id.*, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, *op. cit.*, XIII, p. 281 et XIX, p. 285 ; CA XII, n. 18 ; *Apologie* XII, n. 212, 226, 236.

42. Cf. *Apologie* XII, n. 230-231.

43. Cf. M. LUTHER, « Courte exhortation à la confession », *op. cit.*, n. 867-869.

44. Cf. *id.*, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, *op. cit.*, IX, pp. 278-279 et XXI, p. 287 ; *id.*, *Prélude sur la captivité*, *op. cit.*, p. 786. Le pasteur a l'avantage d'être lié au secret par ses vœux d'ordination.

45. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1428.

## **AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS** ————— *Madeline Wieger*

sens, le pouvoir des clefs est confié directement à toute la chrétienté et non comme un pouvoir particulier de l'ordre qui scelle la forme du sacrement de pénitence. Aussi le luthéranisme fonde ce pouvoir en associant *Jean* (20, 22-23) et *Matthieu* (16, 19)<sup>46</sup>, alors que le *Catéchisme de l'Église catholique* expose avec *Jean* la réconciliation avec Dieu<sup>47</sup>, et avec *Matthieu* la réconciliation avec l'Église<sup>48</sup>, distinguant la rémission des péchés par le Christ et le pouvoir ecclésial d'excommunier. L'excommunication en luthéranisme ne concerne que « ceux qui ne veulent pas se convertir<sup>49</sup> », s'excluent eux-mêmes de l'Église en refusant de se repentir et de demander l'absolution. Il n'y a pas d'autres critères de cette non conversion ; il n'y a aucun critère pour refuser l'absolution au pécheur qui la désire avec foi.

Le luthéranisme dépouille donc le sacrement de tout ce qui semble interférer par un pouvoir distinct avec l'Évangile du pardon des péchés. L'absolution réconcilie avec l'Église, c'est même une de ses plus grandes vertus ; mais cette réconciliation aussi est une conséquence de la réconciliation avec Dieu, et ne doit pas en devenir la condition. Aussi le luthéranisme n'accorde pas à l'Église le pouvoir d'imposer une satisfaction avant d'absoudre ; il ne pratique pas la réservation des cas, pour éviter qu'elle soit considérée comme une réservation de la faute elle-même<sup>50</sup>. Enfin les peines temporelles, n'étant pas considérées comme des peines, ne relèvent pas du pouvoir de lier et de délier.

### **L'absolution communautaire**

L'absolution communautaire est la plus fréquente en luthéranisme aujourd'hui. Elle remonte aux réformateurs : elle n'est pas une aberration théologique, puisque l'absolution est l'Évangile lui-même, qu'il soit proclamé à un individu ou à plusieurs, que la confession des péchés qui précède soit individuelle ou communau-

46. Voir note 3.

47. Cf. *ibid.*, n. 1441.

48. Cf. *ibid.*, n. 1444.

49. *Apologie* XII, n. 236. Cf. M. LUTHER, « Du ministère des clefs », *op. cit.*, n. 522.

50. Cf. *id.*, *Prélude sur la captivité*, *op. cit.*, pp. 785-787 ; *Apologie* XII, n. 203 et 236.

## *La confession des péchés : une perspective luthérienne*

taire. L'absolution reçue avec foi étant l'ensemble du sacrement, le luthéranisme ne distingue pas, du point de vue de la validité de l'absolution, la confession individuelle, la célébration communautaire où s'insèrent le sacrement de pénitence et l'absolution générale après confession générale<sup>51</sup>. La célébration communautaire de l'absolution a même une place propre, parce que la communauté elle-même se reçoit et vit de l'annonce du pardon. L'Église se penche sur l'individu pécheur, mais elle est aussi la communauté de pécheurs que l'absolution constitue chaque jour en communion.

L'insistance sur la réalité de l'absolution se manifeste lors des offices pénitentiels : à la confession silencieuse répond l'absolution publique reçue côte à côte. Chacun s'examine à l'énoncé du Décalogue et des questions qui l'escortent parfois, ainsi que du double commandement d'aimer (*Matthieu 22, 17-39*) ; après un dialogue en tous points semblable à ceux proposés pour la confession individuelle, le pasteur invite les fidèles à s'avancer, impose les mains et prononce les paroles d'absolution sur chacun. De tels offices ont lieu au cours du Carême ; ils sont célébrés à un rythme hebdomadaire dans certains pays, notamment lorsque le culte dominical comprend une célébration de la Cène.

L'absolution est signifiée spécialement au cours de la célébration eucharistique elle-même, annonçant la grâce que le fidèle recevra dans le corps et le sang du Christ. Confession et absolution peuvent encadrer le *Kyrie* comme lors des cultes de la Parole, mais aussi précéder l'ensemble de la célébration, ou la Cène directement. Certaines communautés reprennent à cette occasion la forme de l'office pénitentiel : rappel de la Loi et annonce du pardon. Plus souvent, la communauté ou le pasteur prononce une prière de confession, suivie du dialogue pénitentiel, parfois simplifié, et de la parole d'absolution. S'il est un moment où les fidèles s'agenouillent, c'est celui-ci ; le pasteur lui-même peut se placer au milieu de l'assemblée, face à l'autel, pour signifier l'indignité du pécheur devant Dieu. La confession prononcée doit exprimer le péché fondamental de tout baptisé :

Ton amour veut donner à nos vies sa plénitude et nous le refusons.  
Nous prenons peur lorsque pour nous ramener à toi tu intervien  
brusquement dans nos vies. Nous n'écoutons guère l'appel pressant  
que tu nous adresses. Nous devrions changer bien des choses dans  
nos vies mais le courage nous en manque.

51. Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1482-1483.

**AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS** ————— *Madeleine Wieger*

Garde-nous, Seigneur de ce grand péché que serait celui de ne pas nous reconnaître comme coupables et pécheurs devant toi.

Aide-nous à recevoir le pardon en Jésus-Christ.

Seigneur, aie pitié de nous.

Cette prière n'est qu'un exemple, mais elle résume à merveille l'ensemble des points théologiques évoqués : l'orgueil de l'homme, l'unique péché impardonné qu'est la non reconnaissance de la faute.

Lors des cultes de la Parole, la parole d'absolution peut être remplacée par une parole de grâce tirée des Écritures. La liturgie reprend alors le lien entre Loi et Évangile, au bénéfice du fidèle qui s'y insère par la foi. Dans ce cas, prière pénitentielle et parole de grâce sont souvent adaptées à la célébration du jour : solennelles et trinitaires lors des grandes fêtes, elles reflètent le thème de chaque dimanche plus ordinaire.

Toute parole de Dieu, tout événement de l'histoire du salut, tout acte cultuel devient une occasion de se confesser. C'est au pécheur de saisir l'absolution dont est remplie toute l'Église – la confession individuelle n'en est qu'une forme particulière : de fait, Parole, Baptême et Cène aussi « sont les signes de la Nouvelle Alliance, c'est-à-dire les signes de la rémission des péchés<sup>52</sup> ». En dernière instance, « nous sommes rendus certains de la rémission des péchés (...) quand notre cœur est ranimé par la foi et apaisé grâce au Saint-Esprit<sup>53</sup> », ce qui peut advenir même indépendamment d'un acte ecclésial.

La compréhension luthérienne de la confession des péchés, pour être pleinement vécue, exige des âmes que la conscience de leur faute habite encore. La confession individuelle a été maintenue au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup> par souci pastoral de « ceux dont la conscience est troublée, inquiète, désorientée, effrayée<sup>55</sup> ». C'est à « ceux dont le cœur est dur<sup>56</sup> » que prêche un Bonhoeffer aujourd'hui. Sans briser le mouvement par lequel la croix manifeste et remet en même temps le péché, Bonhoeffer souligne l'utilité de se confesser devant un frère afin d'être sûr, après cet « acte d'humiliation », que le pardon

52. *Apologie* XII, n. 204.

53. *Ibid.* XII, n. 209.

54. M. LUTHER, *Prélude sur la captivité*, *op. cit.*, pp. 784-785. Cf. *CA* XI, 17 et XXV, 48; *Apologie* XII, n. 217.

55. M. LUTHER, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, *op. cit.*, XVI, p. 285.

56. *Ibid.*

### ————— *La confession des péchés : une perspective luthérienne*

ressenti est bien de Dieu et non de l'homme qui s'absoudrait lui-même<sup>57</sup>. Non que le repentir véritable soit un préalable à l'absolution ; mais il est le fruit de la vraie foi saisissant le vrai pardon de Dieu. Tandis que Luther insiste sur la difficulté à recevoir l'absolution par la foi uniquement<sup>58</sup>, Bonhoeffer dit que cette réception du pardon, pour n'être pas illusoire, doit s'accompagner d'une confession très concrète des péchés connus<sup>59</sup>.

La structure théologique ne change pas : l'enjeu n'est pas la qualité de l'aveu ou de la contrition s'attirant l'absolution par leur authenticité, mais la certitude du vrai pardon, donnée lorsque l'inauthenticité des secours que l'homme se procure lui-même est dévoilée. Mais Bonhoeffer distingue des enjeux pastoraux qui lui font attribuer à la confession individuelle une efficacité spirituelle supérieure à celle d'autres formes de l'absolution, notamment à la certitude intérieure d'être pardonné qui court le risque de se tromper sur la réalité à la fois du péché et de l'absolution. Ceci ne suffit pourtant pas à faire de la confession individuelle une « loi que Dieu nous impose<sup>60</sup> » : parce qu'elle n'a pas de nécessité sotériologique en luthéranisme, et afin qu'elle ne devienne pas une œuvre, elle ne peut être transformée en commandement. L'unique recours est d'exhorter à se confesser<sup>61</sup>.

Cette exhortation est adressée de plus en plus fréquemment dans les Églises luthériennes. Certains fidèles vont se confesser régulièrement, notamment dans les communautés à caractère monastique, mais la confession individuelle intervient essentiellement au cours d'entretiens pastoraux, ou en cas de péché particulièrement oppressant. Toutefois, des paroisses scandinaves ou américaines proposent dans les églises des plages horaires qui y sont réservées. L'Église luthérienne allemande a publié à des milliers d'exemplaires un petit cahier invitant à la confession individuelle<sup>62</sup>. La *Thomasmesse*, née

57. Cf. D. BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, Labor et Fides, 1997, p. 117.

58. M. LUTHER, *Sermon sur le sacrement de la pénitence*, op. cit., III, p. 276 et XX, p. 286.

59. Cf. D. BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, op. cit., p. 120.

60. *Ibid.* Et cela bien que Bonhoeffer rejoigne les intuitions spirituelles du *Catéchisme de l'Église catholique* (cf. n. 1455, 1458, 1484).

61. Cf. M. LUTHER, « Courte exhortation à la confession », op. cit., n. 865.

62. « Wie mein Leben wieder hell werden kann. Eine Einladung zur Beichte in der evangelisch-lutherischen Kirche », à télécharger sur [www.velkd.de/pub/beichte.pdf](http://www.velkd.de/pub/beichte.pdf).

***AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS*** ——— ***Madeleine Wieger***

en Finlande en 1988 et qui essaima dans le monde entier, est peut-être la forme la plus révélatrice de la compréhension luthérienne de l'absolution : conçue spécialement pour ceux qui doutent, pour les baptisés pécheurs, elle est une célébration eucharistique festive, qui à Helsinki réunit tous les dimanches mille personnes autour d'une liturgie empruntant à la fois aux traditions anciennes, à Taizé et aux mouvements charismatiques. Après une absolution générale, l'absolution individuelle est une des possibilités offertes durant le libre temps liturgique, où l'on peut également recevoir une onction de guérison, se souvenir de son baptême, obtenir un entretien spirituel, prier en silence. Dans ce cadre, la confession individuelle, selon le vœu de Luther, n'est pas le signe de la chute, mais de la joie du pauvre qui se relève, veillé par toute la communauté des pécheurs, pour retourner vers le Dieu qui le sauve<sup>63</sup>.

Madeleine Wieger, ancienne élève de l'ENS, agrégée des Lettres.

63. Cf. M. LUTHER, « Courte exhortation à la confession », *op. cit.*, n. 867.

Georg BÄTZING

## **Le désir de retrouver Dieu :** *La confession d'Adrienne von Speyr*

L'ÉGLISE catholique aurait gardé intacts, ce que la société moderne aurait par ailleurs perdu, un vocabulaire et une sensibilité suffisamment riches pour désigner une vie ratée, des pathologies sociales et l'échec de projets individuels. C'est ce que fit remarquer Jürgen Habermas au début de l'année à l'occasion d'une rencontre très remarquée avec le cardinal Ratzinger à l'Académie catholique de Bavière. Face au danger d'une modernisation de la société qui la ferait sortir de ses rails, il y aurait besoin d'une « traduction salvatrice » des potentialités du sens religieux. En transformant le sens religieux originel en un paradigme séculier (en traduisant par exemple la création de l'homme à l'image de Dieu en égale et absolue dignité de tout homme), la foi chrétienne pourrait s'engager de manière féconde et constructive dans un processus d'apprentissage mutuel avec la société séculière. Par là, Habermas se situe bien dans la tradition du programme des Lumières et de l'héritage d'une philosophie kantienne de la religion qui transforment la Révélation chrétienne (pour les croyants) en une religion naturelle de la raison (pour tous). Cette tentative reste bien sûr controversée, puisqu'il est permis de douter que le contenu restant soit authentiquement chrétien. La foi chrétienne, au centre de laquelle se situe l'Incarnation du Fils de Dieu en Jésus-Christ fait homme, désigne une figure vivante très concrète qui se dissout si on la traduit en un contenu abstrait anhistorique. Les réserves de l'homme moderne par rapport à la dimension concrète active du Christ se déduisent aisément du goût des Lumières pour l'abstraction,

## AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS ————— Georg Bätzing

la sécularité et le sujet individuel. La foi chrétienne, surtout la foi catholique, indispose lorsqu'il s'agit de l'Église réelle et de toutes ses exigences, du Pape et de son enseignement, du célibat des prêtres et de l'obligation du dimanche : c'est là que s'élèvent des oppositions et des objections au nom de la liberté et de la modernité issues des Lumières.

C'est ce que savait déjà la mystique de Bâle, Adrienne von Speyr (1902-1967), lorsqu'elle dicta l'une de ses œuvres les plus centrales, *La Confession* (1960)<sup>1</sup>. Avec une très grande finesse psychologique, elle dévoile la palette des tentatives de justification et d'échappatoires de l'homme face à sa faute personnelle. Son sens du péché a beau être émoussé, il ne se laisse pas totalement étouffer, et se manifeste par un malaise diffus, un besoin de purification, d'allègement et de consolation. Pour obtenir la guérison – le médecin qu'elle est en est persuadée –, il faut plonger dans le traitement concret qui révèle à l'homme la mesure du danger que sa faute lui fait impi-toyablement courir et qui le conduit à l'inéluctable thérapie. « Le Créateur de l'âme sera finalement le seul à pouvoir traiter l'âme humaine de telle sorte qu'elle devienne comme il souhaite qu'elle soit. Il est le seul à pouvoir la sauver sur des chemins qu'il est le seul à connaître, à ouvrir et à ordonner à sa guérison » (14). Le chemin décisif de Dieu pour le baptisé devenu pécheur est la confession.

### La vérité de Dieu entre en jeu

Adrienne rappelle le changement de perspective qui caractérise toute sa conception théologique : « A Dieu l'absolue priorité » (35). Cela ne détourne pas scandaleusement l'individu de la perception réaliste de sa situation. Au contraire : le péché est ce qui détourne l'homme, l'expose à une division inquiète, et brise son intégrité voulue par Dieu. Son essence est d'être « non-amour » (73), « anxieux » écart du fondement de l'existence (215), qui pèse sur le croyant et rétrécit sa liberté. C'est pourquoi le « chrétien qui se confesse n'est pas un homme amoindri qui n'aurait pas encore atteint l'âge de la majorité, mais au contraire un homme pleinement responsable, qui

1. Adrienne VON SPEYR, *Die Beichte*, Einsiedeln. Dans les lignes qui suivent, les numéros entre parenthèses indiquent les pages dans l'édition allemande de 1982. Le texte est disponible en français : *La confession*, édition Lessius (1996) Collection Adrienne von Speyr.

---

## Le désir de retrouver Dieu

cherche à se construire de manière achevée, laisse pour cela derrière lui l'indépendance et la dispersion qui produisent leur propre culpabilité, renonce à son « oubli de Dieu » (106), et tourne à nouveau son regard vers Dieu. Sa situation n'est pas à calculer à partir des circonstances de sa vie ni des données de sa conscience. Il a besoin de l'accès libérant à la « vérité de Dieu » (16) ; c'est pourquoi le sacrement de la confession n'est pas une affaire qui dépend de la réflexion sur soi ni de la connaissance de soi, mais une affaire de proximité avec Dieu » (191 et s.), elle place l'homme « devant son destin divin et en celui-ci, c'est-à-dire dans l'ultime et le définitif » (16).

Pour celui qui se confesse, cela suppose une ouverture et une transparence totale vis-à-vis de Dieu et de l'Église, une parfaite ouverture de soi non dissimulatrice, libre et non forcée, par foi et par amour. Adrienne emploie avec prédilection l'expression « être nu devant Dieu » (203), ce qui, pour le médecin qu'elle était, se réfère à une expérience professionnelle évidente, certainement liée à l'expérience de l'humiliation. Pendant que le pécheur se cache, le chrétien qui dans la confession revient à Dieu se dévoile, essaie d'être présent au fait que Dieu voit tout, « mais qu'il le fait comme celui qui aide, intervient, dispense des grâces » (222). Il s'agit donc bien moins de se montrer et se découvrir activement soi-même, que, dans une attitude contemplative, de passer du temps à l'intérieur du regard omnipénétrant de Dieu. Pour désigner cet état, Adrienne von Speyr a forgé le mot d' « attitude confessante » (*Beichthaltung*)<sup>2</sup>, l'un de ses concepts fondamentaux, qui ne désigne pas seulement la disposition dans laquelle le sacrement de pénitence doit être reçu, mais indique le but entier de toute vie chrétienne. D'une autre

2. Voir pp. 20-22, 211, 222 et s. La richesse de vocabulaire qui concerne le concept de confession souligne la place centrale qu'il occupe dans la vie de foi d'Adrienne. C'est ce qui lui a si douloureusement manqué dans sa jeunesse protestante, et qu'elle a le plus ardemment cherché (H. Urs von BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln, 1984, p. 53). Voir aussi : B. ALBRECHT, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyr*, Bd. II : *Darstellung*, Einsiedeln 1973, pp. 186-189 ; G. Kard. DANNEELS, *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung, in Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des Römischen Symposiums (September 1985)*, hrsg. von H. U. von BALTHASAR, G. CHANTRAINE, A. SCOLA, Einsiedeln 1986, pp. 90-105 ; G. BÄTZING, *Damit Gott im Menschen wachse. Der Gedanke der Läuterung bei Adrienne von Speyr, in Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie. Die Referate am Symposium zu ihrem 100. Geburtstag (September 2002)*, hrsg. von der Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Einsiedeln-Freiburg 2002, pp. 65-82.

## **AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS** ————— **Georg Bätzing**

manière que dans des temps plus anciens où la problématique de l'être chrétien comme ultime et dernière attitude semblait moins actuelle ou consciente, nous la voyons aujourd'hui si attaquée « que nous ne pouvons rien répondre d'autre que de donner à toute cette existence menacée le sens que le Christ a donné à la sienne comme totalité » (164).

### **La confession sur la croix**

C'est ici que se révèle « l'attitude centrale du Fils » (164), son obéissance, à laquelle le chrétien, dans son existence de croyant, doit se conformer. Pour celui qui veut apprendre à se confesser, contempler la vie du Fils de Dieu permet de comprendre ce qu'est la confession, ce qu'elle vise, et la manière dont elle agit. Le Fils de Dieu devenu homme – en tout semblable à nous excepté le péché – est « le miroir (...) que Dieu tient devant nous » (19). C'est pourquoi Adrienne recommande, pour se préparer pratiquement à la confession, la lecture et la méditation de l'Écriture Sainte, « parce qu'en elle le vrai face à face est pour nous beaucoup plus concret que dans les schématiques « miroirs de confession » qui ne caractérisent que les péchés simplement possibles » (212).

À partir de là, ce n'est pas une absurdité, mais c'est au contraire une conséquence très nécessaire de l'Incarnation et de la Passion, de parler ici de la confession comme « mystère et pouvoir du Fils » (60), non pas seulement dans la mesure où il l'inscrirait dans une perspective pascale (*Jean*, 20, 22) pour procurer à l'homme quelque chose de la vie divine, mais déjà dans sa dimension trinitaire, parce que l'attitude du Fils éternel devant le Père est « image originelle de la confession (21). Adrienne n'a pas peur de faire de cette attitude l'analogie de la confession, car « pour Dieu, le bonheur consiste à se dévoiler devant Dieu » (20). Dans cette attitude, le Fils devient homme et se place sur la croix sous le « feu croisé de la confession » (32) : pour que le Père puisse nous reconnaître en son Fils, nous remettre nos péchés et nous admettre à nouveau en communion avec lui, Jésus Christ lui dévoile sur la croix le péché à la fois comme totalité et, une fois pour toutes, comme individualité valant pour le monde entier et pour chaque pécheur individuel. « Celui qui reconnaît la vérité du péché est aussi celui qui en confesse la vérité. Reconnaître et confesser ne doivent pas être séparés dans le Fils, parce que tout ce qu'il a et sait appartient au Père. Mais parce que, en la reconnais-

---

## *Le désir de retrouver Dieu*

sant, il prend sur lui la faute, (...) il en endure la souffrance, non pas en s'éloignant de Dieu, mais en s'ouvrant à Lui, ouverture qui est de même essence que la confession du Verbe.»

Puisque le Fils, dans le mystère du Vendredi Saint, a confessé le péché du monde en le portant jusqu'à en mourir, il le reconnaît au Samedi Saint dans la vision des enfers comme péché déjà détaché de la subjectivité du pécheur, péché dans son ultime et dernière aporie «devenu anonyme» (61), reconnaissance qui pourtant n'ôte rien à l'effroi que suscite sa monstruosité. La Résurrection est «la soudaine absolution» (62), et celle-ci, les pleins pouvoirs donnés au Ressuscité qui se révèle comme «le pur pardon» (61) et remet à l'Église la confession comme un «cadeau de libération» (160) pour qu'elle puisse à son tour donner cette libération. Si la confession est le «fruit de la croix» (160), elle est en même temps «le sacrement du fruit de la croix» (190), car en elle s'actualise pour toute vie l'événement de la libération. C'est à juste titre, qu'on peut attendre ici des explications sur le baptême, représentation fondamentale de l'acte de libération dans la vie du chrétien. Le livre d'Adrienne ne traite pas de ce rapport entre baptême et confession : le regard de l'auteur se concentre ici de manière remarquable - bien dans la perspective catholique de la justification - pour voir, de manière très intégrée, dans l'événement de la confession, une participation réelle de l'homme grâce à sa volonté, à son aveu et à son repentir. L'homme, assumant pleinement sa situation présente et passée, est invité à «apporter son concours» (85).

### **S'exercer à suivre le Christ**

Si la croix - et en elle toute l'Incarnation du Fils de Dieu - peut être comprise comme la confession originelle, la confession sacramentelle est «obligation du chrétien à se tourner vers la croix. Parce qu'elle vient de la croix, elle y reconduit. C'est pourquoi elle requiert et produit une attitude qui cherche à imiter celle du Seigneur» (223). Le Fils est le Chemin, et dans la confession, il met en route les pécheurs sur ce chemin (83). C'est pourquoi la confession est au sens strict «exercice à suivre le Christ» (136). Hans Urs von Balthasar a nommé *pensée grandiose* ce lien du fondement christologique de la confession et de sa compréhension comme événement *dans la suite du Christ*. Elle est bien plus qu'une simple association de pensée, et elle donne ainsi à la confession tout son

## AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS ————— Georg Bätzing

poids théologique (souvent inaperçu).. De même que le Christ dans sa passion prend sur lui tous les péchés du monde et, comme crucifié, les confesse devant le Père dans une confession qui englobe le monde entier, de même pour accueillir à Pâques pour le monde entier, la grâce de l'absolution, le pécheur, dans un acte qui s'inscrit *dans la suite du Christ*, doit « essayer » de confesser personnellement son péché (inséparable de tout le péché du monde), à la lumière de l'Église, pour avoir ainsi personnellement part à la grande absolution pascale.

Cela n'ira pas sans peine. Même si le « petit effort de la confession » ne correspond que dans une très faible mesure à « l'effort infini du Seigneur » (57), qui, pour nous racheter, prit sur lui la mort, il fait tout de même prendre conscience que le sacrement « n'est rien moins qu'un automatisme » (117), car le pécheur se soumet à un tribunal réel; tout en parcourant un chemin réel de grâce, qui apporte « toujours quelque chose de nouveau » (186). Nous n'avons pas à craindre, en nous confessant, la loi de l'habitude, même si nous ne constatons pas de progrès marquants d'une confession à l'autre. Comme fruit de la croix du Christ, comme fruit de Sa vie, le sacrement est « quelque chose de vivant par soi-même, qui vit aussi en nous » (160). A quoi correspond l'exigence de se mettre en route pour une vie réelle qu'exprime le père confesseur, « en appelant à la vie nouvelle » (69).

Confession et mission du chrétien sont donc inséparables. Aucun autre sacrement ne rend plus clair l'appel du chrétien à la mission que la confession. « Les impuretés qui bouchaient l'écoulement sont dissoutes et nettoyées, et la mission peut reprendre librement son cours » (230). Le trésor de la liberté recouvrée ne reste intact que par le don. Seul le don de soi aux autres conserve à l'amour sa merveilleuse force, qui agit dans l'absolution., la confession n'éduque pas à un état de dépendance ou de minorité, mais à l'émancipation de ceux qui, « dans une obéissance toujours plus fine, acquièrent le sentiment de plus en plus fin de ce qui leur est demandé » (230). La confession apporte ainsi une nouvelle compréhension de l'Église et de la vie ecclésiale. « Je suis un baptisé, et l'Église a un droit sur moi » (101); car la Rédemption ne signifie pas que chacun a la liberté de conduire sa vie comme il l'entend. Bien plutôt, ceux qui ont été rachetés ont à entrer dans la forme que Dieu a voulue pour eux : l'Église » (72), afin de vivre en elle selon la volonté de Dieu. Lorsque, comme pécheur, « je suis libéré de mon impureté par la confession, je sais aussi que je rentre à nouveau dans le rang. Touché

---

## *Le désir de retrouver Dieu*

en tant qu'individu, la confession me restitue à la communion de l'Église. Pendant ma confession, j'avais peut-être l'impression d'être très seul, très à l'écart, mais ce n'était qu'une apparence, car, à ce moment déjà, je me trouvais dans la communion des confesants, et quels que soient les modes de communions sacramentelles, ils ont tous en commun de faire partie de la communion de l'Église. Et, en revenant dans la communion, celui qui en est membre reconnaît : « j'ai toujours été enfant de cette communion, même lorsque mon péché troublait en moi la vitalité de ce lien et son sens » (101). Par la confession peut grandir la capacité de chacun à vivre sa propre mission à la suite du Christ, et sa capacité à se mettre à la disposition du Seigneur pour l'Église et sa croissance dans la foi et dans l'amour. C'est là que deviennent concrètes les dimensions sociales et objectivement ecclésiales auxquelles Adrienne attribue la plus grande signification tant dans le fondement théologique de la confession que dans son achèvement et son action.

### **Un grand prix**

Dans sa foi en la force de la confession sacramentelle, la mystique de Bâle affirme en conclusion : « Nous sommes libres », en comprenant par là « une liberté tournée vers Dieu, tournée vers une meilleure manière de le suivre, tournée vers un homme nouveau » (122). Une telle perspective pourrait à elle seule inciter laïcs et prêtres de notre époque, largement déshabituée de la confession, à prendre en main ce livre pour se frayer un accès au sacrement de la confession. Bien qu'il ait été écrit il y a plus de quarante ans, l'ouvrage d'Adrienne von Speyr agit comme une œuvre d'art traversant le temps.

La crise du sacrement y est précisément ramenée à ses racines fondamentales dans le double rapport de l'homme moderne à son Dieu et dans la polarité pleine de tension entre l'Église et le sujet croyant. Il est alors clair que la confession est avant tout une profession de foi, « non pas seulement de mes péchés, mais de Dieu et des institutions et prescriptions divines, et donc de son Église avec sa faiblesse et ses nombreux côtés incompréhensibles et irritants » (17). A partir de là, le mystère de la confession se déploie dans toute sa profondeur originelle : dans l'être du Dieu tri-unitaire tourné vers l'homme pour le libérer, et d'abord dans l'agonie, la mort et la Résurrection du Fils de Dieu pour notre salut. C'est son attitude obéissante, sa disponibilité ouverte à la volonté de son Père que le

**AVEU ET PARDON DES PÉCHÉS** ————— **Georg Bätzing**

confessant cherche à approcher. En résumé, la répartition des rôles est finement analysée à l'intérieur de la confession, avec un regard formé à la psychologie et avec le sens réaliste du médecin, soupçonneux à l'égard de toute spiritualisation unilatérale. Pères confesseurs et confessants trouveront ici des directives de confession à la fois profondément théologiques et tout à fait pratiques qui ne cachent rien des écueils possibles ni des dangers, afin qu'en soit tiré ce qu'elle offre de plus précieux..En chacun – c'est une recommandation pour le confesseur – ce dernier « doit concentrer ce qui est personnel, le recueillir, le fortifier, pour que chacun puisse se donner à nouveau de manière féconde dans l'amour » (147).

Le livre d'Adrienne n'est pas un traité systématique de la confession. Il provient de sa perspective de foi totale, dans laquelle expérience existentielle et pénétration intellectuelle se fécondent mutuellement. Si sa lecture n'est pas tout à fait sans peine, elle est théologiquement éclairante, d'une grande aide spirituelle, et source de guérison pour tous ceux qui sentent « le désir de retrouver Dieu » (176).

Traduit de l'allemand par Nicolas Aumonier  
Titre original : *Heimweh nach Gott*

Georg Bätzing, né en 1961, études de philosophie et théologie à Trèves et à Fribourg. Prêtre depuis 1987, Docteur en théologie dogmatique. Dernières publications : *Kirche im Werden* (1996), *Suchbewegungen* (2000), *Helfer im Einsatz Gottes* (20001), *Der Kreuzweg Jesu Christi* (2003).

Gianfranco RAVASI

## « Contre toi, toi seul, j'ai péché ! »

« **P**AR la profondeur et l'ampleur de ses perspectives, le psaume 51 (50) laisse loin derrière lui la majeure partie des cantiques de plainte et de demande du psautier. L'auteur a porté son regard sur le renversement qui se produit dans la relation à Dieu, renversement qui va jusqu'au fond ultime de l'âme humaine. » A. Deissler<sup>1</sup> avait raison, dans son commentaire des psaumes, de reconnaître cette prééminence du *Miserere*, « notre prière quotidienne », comme la définissait Charles de Foucauld, texte capital dans l'histoire de la spiritualité mais aussi dans la culture occidentale elle-même (songeons aux musiques de Bach, Lully, Donizetti, Honegger comme aux gravures de Rouault...). Nous nous focaliserons sur un verset de cette supplique, même si au préalable il semble opportun de porter un regard d'ensemble à la composition.

### Les deux « régions » du *Miserere*

Le titre donné au psaume par la tradition juive ancienne ne comporte pas d'hésitation : le psaume 51 est né du repentir de David adultère et homicide confronté à la dénonciation de Nathan

1. A. DEISSLER, *Die Psalmen*, Düsseldorf, I, 1966, p. 252 (tr. It. Città Nuova, Roma 1986).

## RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE ——— Gianfranco Ravasi

(2 *Samuel* 11-12). Les spécialistes en revanche, sont convaincus que (mis à part l'appel à la reconstruction du mur de Jérusalem après l'exil à Babylone – VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, verset 20 –, qui peut constituer un ajout postérieur) la supplique révèle dans les versets 18-19 la conception typiquement prophétique du culte en esprit et en vérité, tandis que dans le verset 12 apparaît le motif du « cœur nouveau » et de l'esprit donné par Dieu, caractéristique des prophètes Jérémie et Ezéchiel (*Jérémie* 31, 31-34; *Ezéchiel* 11, 19; 22, 17-22; 36, 7-12.24-28). S'il y a un noyau davidique dans la confession initiale, il est certain que le psaume dans sa forme actuelle reflète une théologie qui date d'au moins cinq siècles après.

Construit sur une trame très soignée, le *Miserere* trace avant tout les limites de cette région obscure du péché (versets 3-11). Si l'homme confesse son péché, la justice salvatrice de Dieu réussit à purifier aussi une créature aussi radicalement pécheresse que l'homme (le verset 7, utilisé comme référence classique dans la doctrine du péché originel, déclare seulement la limite radicale de la moralité humaine). Voilà que s'ouvre le domaine lumineux de la grâce, (versets 12-19) : Dieu n'opère pas seulement de façon négative en guérissant l'homme pécheur, mais il le recrée par son esprit saint en lui donnant un cœur nouveau, c'est-à-dire une nouvelle conscience, en lui ouvrant les horizons d'un culte nouveau et d'une foi pure, comme le commentait l'*Imitation de Jésus-Christ* : « Cette humble douleur des péchés vous est, Seigneur, un sacrifice agréable, et d'une odeur plus douce que l'encens » (III, 52, 4); un ajout liturgique souhaite la restauration de Jérusalem et de Sion, ce qui sera réalisé lentement et péniblement par ceux qui reviennent de Babylone après l'édit de Cyrus de l'an 538 avant. J.-C.

Prière très suggestive, le psaume 51 appartient à un genre qui a eu un grand succès dans la littérature d'après l'exil : la prière pénitentielle (voir *Isaïe* 59, 9-15; 63, 7-64, 11; *Esdras* 9; *Nehémie* 1, 5-11; 9; *Daniel* 3, 26-45; *Baruch* 1, 15-3, 8; *Esther* 4, etc.). La Bible entière est traversée d'un sens intense du péché, jamais réduit à une carence magique ou rituelle, mais orienté au contraire en un sens moral et théologique et ouvert à l'espérance. Le psaume 51 n'est pas un témoignage parfaitement limpide. Savonarole, le commentant dans un sermon, en exprimait bien le mouvement humain et spirituel : « À présent la peur du péché qui se découvre en moi-même me désespère, à présent, que l'espérance de

---

« *Contre toi, toi seul, j'ai péché !* »

ta miséricorde me soutienne. Mais parce que ta miséricorde est plus grande que ma détresse, je ne cesserai pas d'espérer<sup>2</sup>. »

« **Contre toi, toi seul, ...** »

Une fois tracé la trame spirituelle du *Miserere*, attardons-nous sur le verset 6 :

*Contre toi, toi seul, j'ai péché,  
Ce qui est mal à tes yeux je l'ai fait ;  
Pour que tu montres ta justice quand tu parles  
Et que paraisse ta droiture quand tu juges.*

Notre attention se concentre sur le premier distique où nous repérons un thème capital de la théologie biblique du péché et de la pénitence... L'acte pécheur a en lui une dimension « relationnelle », interpersonnelle, il comporte un élément extrinsèque, il ne se réduit pas à un événement seulement intime, à une affaire individuelle. Cela se produit de manière obvie : la faute afflige l'autre, le prochain, comme le signale une commune expérience morale dans toutes les cultures. Ce que le psalmiste introduit, – dans la ligne de la tradition biblique – c'est la perspective « verticale » : dans le péché, les droits du prochain ne sont pas seulement lésés « horizontalement » mais c'est aussi la volonté du gardien suprême de la morale qui est violée, de telle sorte qu'impliqué, il est appelé en justice et offensé.

Dans la formule de la confession du premier vers : *l'ka l'vadka hata'û*, où est marquée la répétition emphatique ( qui ne doit donc pas être écartée, comme le suggèrent à tort certains exégètes), l'acte pécheur est dirigé contre la personne de Dieu, comme l'indique le pronom de la seconde personne du masculin (*-ka*). Dieu n'est pas un abîme obscur aux réactions imprévisibles, comme cela se produisait dans les théologies du proche orient ancien, c'est un « je » personnel (« Je suis celui que je suis », *Exode* 3, 14) qui révèle le bien et le mal, et un « tu » qui est touché par la violation de la justice et de la vérité... Le second élément du verset ajoute une variation suggestive de frappe deutéronomique, pour confirmer cette vision :

2. Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, vol. II, Dehoniane, Bologne, 1983, p. 36.

## RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE ——— Gianfranco Ravasi

*w<sup>e</sup>hara' b<sup>e</sup>'ênaka 'asîti*. Sont maintenant présents les « yeux » de Dieu (littéralement *be'ênaka* : « à tes yeux »), une autre manière symbolique d'évoquer la « personnalité » divine : c'est une métonymie pour indiquer le « visage » qui, à son tour, est signe de la personne tant il vrai que l'adverbe *lifnê* –, « devant »..., littéralement signifie « devant le visage de... ».

Dans cette lumière, la violation des droits du prochain se révèle comme un geste de défi et d'offense à Dieu, le garant de la loi morale. Dans plusieurs commandements du décalogue, une relation précise est posée entre l'Amour de Dieu et l'amour du prochain. C'est pour cela que David, après l'adultère avec Bethsabée et l'assassinat d'Urie, prononce une confession pénitentielle simple et essentielle « J'ai péché contre Jhwh ! (*hata'ti lajhwh*) » (2 *Samuel* 12, 13). Confession qui paraît retentir dans notre verset et qui est certainement un des motifs principaux de l'attribution traditionnelle du psaume 51 à David, comme l'indique précisément le titre (versets 1-2). En réalité, la phrase qui semble appartenir à un formulaire d'un rituel sacré de pénitence (*cf. Josué*, 19-20), fait partie du patrimoine stable de la tradition biblique qui cherche à éloigner le concept de faute de l'horizon magique ou aussi simplement juridique et social pour le ramener à sa racine théologique et spirituelle.

Représentative de ce regard est la prédication prophétique qui affirme à plusieurs reprises que le péché d'injustice est un acte d'*hybris* contre Dieu celui-ci étant *go'el*, c'est-à-dire le protecteur par excellence du droit et de l'éthique, l'avocat qui défend les pauvres, les faibles les victimes. (*Isaïe* 3, 13-15 ; *Amos* 8, 4-7 ; *Michée* 2, 1-3 ; 3, 1-4 ; 6, 6-8.) De même la confession du fils prodigue dans la célèbre parabole de Luc contient, sous le voile symbolique de la paternité offensée, la même conception, marquée par l'évocation du « ciel », euphémisme pour indiquer le nom divin, : « J'ai péché contre le ciel et contre toi ! » (*Luc* 15, 18). Paul, quand il affronte la question des idolotides est également explicite : « En péchant ainsi contre vos frères, en blessant leur conscience, qui est faible, c'est contre le Christ que vous péchez » (1 *Corinthiens* 8, 12). Augustin développe par la suite cette affirmation paulinienne : « Puisque nous avons tous été faits membres du Christ, comment ne pêches-tu pas contre le Christ, toi qui pêches contre un membre du Christ ? Que personne donc ne dise : je n'ai pas péché contre Dieu, mais j'ai péché contre un frère, j'ai péché contre un homme, c'est un péché léger, et même ce

---

**« Contre toi, toi seul, j'ai péché ! »**

n'est pas un péché du tout» (*Sermones in tempore*, Sermon 82, II, 4-5)<sup>3</sup>.

Le péché a donc toujours un parfum de « sacrilège ». Chouraqui le notait dans sa version française des *Psaumes* (1970), « avant d'être une injustice faite à l'homme, le péché est avant tout une trahison de Dieu ». Le Seigneur en fait est un Dieu moral qui est considéré comme l'auteur de la norme morale naturelle exprimée par exemple dans le précepte noachique (*Genèse* 9, 5-6), et dans celle révélée au Sinaï et dans l'Évangile. Cette vision personnaliste du péché réunit étroitement dans une unique relation l'événement de la faute accomplie contre trois sujets : il corrompt la conscience du pécheur, blesse le prochain et atteint Dieu. Particulièrement frappante est la déclaration de Jean-Paul II dans une de ses catéchèses sur le psaume 51 :

« Dans la confession du *Miserere*... le péché n'est pas seulement envisagé dans sa dimension personnelle et psychologique mais il est déterminé avant tout dans sa nature théologique... Le péché n'est donc pas une simple question psychologique ou sociale mais un événement qui entache la relation avec Dieu en violant sa loi, en refusant son projet dans l'histoire, en détruisant l'échelle des valeurs, en changeant les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres, c'est-à-dire en appelant bien le mal (*Isaïe* 5, 20). Avant d'être éventuellement une injustice contre l'homme, le péché est avant tout une trahison de Dieu<sup>4</sup>. »

**« Tu es juste et droit »**

Le second distique mot à mot : « c'est pourquoi tu es juste quand tu parles, tu es droit quand tu juges ») est rattaché au précédent par un adverbe (*1<sup>e</sup> ma'an*, « afin que », « c'est pourquoi ») qui est l'objet d'interprétations diverses (signe d'une parenthèse, expression d'une idée de finalité, de conséquence ou formulaire juridique), dont la

3. « Ideo quia membra Christi omnes facti sumus, quomodo non peccas in Christum, qui peccas in membrum Christi? Nemo ergo dicat: « quia non peccavi in Deum, sed peccavi in fratrem, in hominem peccavi: leve peccatum est, vel nullum peccatum est. »

4. JEAN-PAUL II, *Liturgia delle Lodi. Seconda Settimana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, pp. 97-98.

## RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE ——— Gianfranco Ravasi

liste s'énumère dans de nombreux commentaires du psautier. À présent, essayons seulement d'explorer brièvement la sens de la déclaration qui approfondit la parole théologique commencée avec le premier distique. Sont ici fondamentaux les termes d'allure juridique qui charpentent le texte. Le premier verset proclame avant tout la « justice » de Dieu. D'un côté, c'est une façon de reconnaître que Dieu est « juste » (*tsdq*) et a raison quand il donne sa sentence au pécheur. De l'autre côté, cependant, il est connu que la « justice » dans le langage biblique, signifie aussi « salut » et « pardon ».

Un horizon nouveau s'ouvre ainsi qui dépasse l'activité simplement judiciaire. Le second membre du verset redit la « rectitude », la « raison » (*zkh*) de Dieu quand il prononce sa sentence de condamnation, mais le pécheur a la certitude que, en reconnaissant sa faute, il obtiendra cette « justice » et cette « rectitude » divine qui se dévoilent par-dessus tout dans le pardon. Le coupable reconnaît que le droit de Dieu est celui du châtiment (*Ézéchiel* 28, 22 : « On saura que je suis YHWH lorsque je ferai justice de toi », dit-il à Sidon), mais en même temps, il est conscient que le Dieu juste et droit devient un Sauveur quand il est en présence d'un cœur contrit qui a reconnu ses fautes et a toujours devant lui son péché (*cf.* verset 5). Comme le disait *Isaïe* (59, 12), « car nombreux sont nos crimes contre toi, nos péchés témoignent contre nous » et par conséquent la condamnation divine serait légitime, mais devant notre conversion et notre repentir, passe le pardon. Le psalmiste reconnaît « l'innocence » divine et sa justice dans la condamnation qui pèse sur lui, mais dans le même temps, il confesse sa confiance dans la miséricorde et la justice salvatrice de son Dieu.

Il est maintenant intéressant de suivre la relecture paulinienne de notre distique. L'apôtre dans le contexte de son accusation de l'humanité, qu'elle soit juive ou païenne, développe dans les trois premiers chapitres de l'*Épître aux Romains*, sa demande :

« Quoi donc si d'aucuns furent infidèles ? Leur infidélité va-t-elle annuler la fidélité de Dieu ? certes non ! Il faut que Dieu soit véridique et tout homme menteur, comme dit l'Écriture : *Afin que tu sois justifié dans tes paroles, et triomphe si l'on te met en jugement* » (3, 3-4).

L'interprétation traditionnelle soutient que le passage affirme la reconnaissance de la légitimité de la sentence de condamnation du pécheur par Dieu. Toutefois, déjà certains Pères, faisant allusion aux

---

**« Contre toi, toi seul, j'ai péché ! »**

deux textes, celui du psaume et celui de Paul, s'orientaient dans une toute autre direction. Origène soutenait que Dieu se montre « vrai dans ses promesses » (Patrologie grecque 12, 1456) : donc la justice divine est celle de la promesse davidique conservée malgré le péché... Athanase reconnaît que Dieu est « juste parce qu'il a libéré David de ses ennemis » (PG 27, 240). Théodoret (PG 80, 124), suivi par le pseudo-Chrysostome (PG 55, 582), déclare : « tu seras jugé juste et bienveillant, moi injuste et ingrat ». Anselme dans sa *Méditation sur le Miserere*, peut-être apocryphe, célèbre dans ce verset celui à qui il appartient de toujours épargner et faire miséricorde (Patrologie latine 158, 829). Et avant les Pères, le *Targum* du psaume 51 avait retourné le sens du verset « tu me corrigeras quand j'aurai parlé, tu me rendras pur quand j'aurai jugé ». C'est pourquoi, nous pouvons penser que dans un climat contemporain de Paul et postérieur à lui, le verset 6 du *Miserere* était compris comme le signe de la justice salvatrice de Dieu.

Le sens de l'interprétation est alors exprimé de manière limpide par S. Lyonnet . Celui que Dieu justifie, c'est-à-dire qu'il proclame juste, accomplit non seulement – ni peut-être principalement – un acte d'humilité, par lequel il reconnaît avoir mérité le châtement de Dieu, mais en outre il accomplit un acte explicite de foi par lequel il reconnaît que Dieu reste fidèle à ses promesses. L'infidélité humaine n'annule pas la fidélité de Dieu. Une nouvelle fois apparaît l'un des fils conducteurs de l'espérance biblique. L'ultime parole de Dieu n'est pas la condamnation du pécheur, mais le pardon et le salut. : « Prendrais-je donc plaisir à la mort du pécheur – oracle du seigneur YHWH – et non pas plutôt à le voir renoncer à sa conduite et vivre ... Je ne prends pas plaisir à la mort de qui que ce soit » (*Ézéchiel* 18, 23.32). Dieu est « juste » et « droit » quand il prononce une sentence de justice sur le mal, mais en présence du repentir, il va au-delà du couple « faute-châtiment » et introduit le triple terme « faute-justice-récompense », L'idée sera recueillie dans la spiritualité d'autres religions, comme dans le cas de Rabi'a, mystique musulmane de Bassora (VIII<sup>e</sup> siècle) : « Un homme avait dit à Rabi'a : J'ai commis de nombreux péchés, et de nombreuses fautes, mais si je me repens, est-ce que Dieu me pardonnera ? Rabi lui a dit : Non, tu te repentiras, s'il te pardonne. » Et des siècles plus tard, dans la ligne de la plus pure spiritualité chrétienne, Pascal mettra en scène ce dialogue entre Dieu et l'âme :

**RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE ——— Gianfranco Ravasi**

« – Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur.  
– Je le perdrai donc, Seigneur, car je crois leur malice, sur votre assurance.  
– Non, car moi, par qui tu l’apprends, te peux guérir, et ce que je te dis est un signe que je te veux guérir. À mesure que tu les expieras, tu les connaîtras, et il te sera dit : Vois les péchés qui te sont remis. [...] Je t’aime plus ardemment que tu n’as aimé tes souillures<sup>5</sup>. »

Traduit de l’italien par Agnès Landes  
Titre original : « *Contro di Te, contro di Te solo ho peccato* »  
(*Salmo 51, 6*)

Gianfranco Ravasi (né en 1942), prêtre du diocèse de Milan depuis 1966, est le Préfet de la Bibliothèque-Pinacothèque Ambrosienne ; membre de la Commission Biblique Pontificale, il est membre de la Commission Pontificale pour les Biens Culturels de l’Église et professeur d’exégèse de l’Ancien Testament à la Faculté Théologique d’Italie du Nord. Parmi ses nombreuses publications, signalons : *Job*, Rome 1991 ; *Le livre des Psaumes*, 3 vol., Bologne, 1981-1984 (1996), *Qohélet*, Cinisello Balsamo 1991 ; *Le Cantique des cantiques*, Bologne 1992 ; *La légende du ciel*, Milan 1995 ; *La Bonne Nouvelle*, Milan 1996. Parutions récentes en traduction française : *La paternité de Dieu dans la Bible* (2002). *L’Église, cité du Dieu vivant* (2003), *Méditations sur l’évangile de l’enfance* (2004).

5. Pascal, *Le Mystère de Jésus*.

François BLONDEL

## À propos de quelques difficultés d'accès au sacrement du pardon

L'expérience d'un confesseur à Saint-Louis d'Antin

LE témoignage de pénitents qui ont différé, parfois depuis longtemps, leur confession est fréquent. Pour beaucoup, venir se confesser est une démarche difficile, dont la remise au lendemain ne tient pas seulement aux impératifs de la vie quotidienne. La confession est surtout une rencontre dont le pénitent a besoin de se faire une représentation préalable suffisamment précise pour qu'il puisse se décider, en particulier à propos de deux questions. À quelle précision dans l'énoncé de mes péchés suis-je tenu pour obtenir le pardon ? Comment faire pour m'approcher avec confiance de Celui dont je sais la miséricorde, alors que je ressens le poids de la culpabilité et la peur du jugement ?

À ce titre, l'Évangile selon saint Jean peut apporter une aide précieuse en mettant sous nos yeux le comportement de Dieu face au pécheur, tel qu'il s'est révélé à la Samaritaine dans son expérience d'une forme anticipée de la confession.

La Samaritaine porte un poids d'exclusion à cause de son péché. Comment pourra-t-elle retrouver un plein assentiment dans le regard des autres, et à quel prix ? Alors qu'elle se trouve à l'heure la plus écrasante de la chaleur et de la culpabilité, elle découvre que son péché a attiré quelqu'un à elle, le Christ, venu non comme un juge, mais portant en lui une brûlure plus ardente que celle de la honte : la soif de pardonner par nécessité d'amour envers elle, elle en personne, la Samaritaine pécheresse. Aujourd'hui, dans la montée de la honte et du remords dans la conscience des hommes, le Christ est déjà là, au bord du gouffre que le péché ouvre à l'âme, et il est le pauvre qui a soif de noyer l'accusation torride dans le

**RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE** ——— **François Blondel**

torrent jaillissant de son cœur transpercé sur la Croix. Comment pourrions-nous nous approcher de Dieu, sinon dans le mouvement même par lequel il s'est approché de nous ?

Au cours de la confession, le pénitent énonce son péché dans un ordre qui n'est pas fortuit. Il y a souvent un péché parmi les autres dont l'aveu coûte beaucoup. Ou bien ce péché sera déclaré d'emblée, avec courage, ou bien il sera dit rapidement au milieu de l'énoncé des autres péchés, comme pour essayer de le faire passer inaperçu, ce qui le fait ressortir encore davantage. L'expérience de la Samaritaine montre que Dieu connaît notre péché tout entier. « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait ! ». Ou plutôt, Dieu nous connaît tout entiers sans que notre péché altère l'amour invariable qu'il a pour chacun, car son amour est identiquement la connaissance qu'il a de nous. À ce titre, c'est parce que Jésus lui dit « *tout ce qu'elle a fait* » que la Samaritaine se découvre infiniment aimée de lui, et qu'elle en conçoit une liberté jamais encore expérimentée à ce point auparavant. L'expérience que le Christ a donné de vivre à la Samaritaine invite le pénitent à tourner son cœur vers Dieu pour laisser l'Esprit Saint venir lui dire « *tout ce qu'il a fait* » avec la certitude heureuse que la connaissance que Dieu a de notre péché est identiquement son amour, qui nous recrée par le pardon dans notre identité d'enfants du Père, resplendissants de la victoire du Christ.

La Samaritaine a ressenti immédiatement ce bonheur du jaillissement de la vie de Dieu en elle, qui l'a élancée vers les gens de sa ville. Le pénitent qui vient entendre Dieu lui dire son péché dans la confession, s'il lui semble d'abord venir comme un coupable devant un tribunal, fera au contraire l'expérience bouleversante qui s'apparente à celle d'un enfant qui croyait ne plus mériter l'amour de son père, et qui redécouvre, encore plus, le prix qu'il a dans le cœur de ce Père qui s'est lié à lui pour l'éternité, à travers la Passion, la mort et la Résurrection de son Fils, et qui ne voit plus en lui la faute, mais la souffrance. Le pénitent pardonné « revient à la vie » en plénitude : pas seulement *sa* vie, mais la Vie au cœur de laquelle il devient important pour ses frères, comme témoin de l'amour du Père qui l'a ressuscité dans son identité d'enfant, aimé éternellement. Si seulement tous les pénitents pardonnés « savaient le don de Dieu », et le pouvoir que leur confère le pardon sacramentel de conduire, comme la Samaritaine, beaucoup de leurs frères à la foi, grâce à leur témoignage que l'Esprit Saint attend pour toucher les cœurs !

Père François Blondel, Vicaire à Saint-Louis d'Antin.

*Communio, n° XXIX, 2 – mars-avril 2004*

Jean-Claude BARDIN

## **Le ministère de la Réconciliation**

**L'expérience de Saint-Louis d'Antin**

### **Une église au cœur de Paris**

Située à proximité de la gare Saint-Lazare, dans le quartier d'affaires et des grands magasins fréquenté chaque année par 130 millions de personnes, la paroisse Saint-Louis d'Antin offre à cette foule constituée d'hommes et de femmes de toutes conditions sociales, de toutes origines culturelles, de tous horizons et de tous âges, proches ou éloignés de la foi, un havre de paix, de silence et de prière. Certains s'y arrêtent pour faire une halte spirituelle sur leur itinéraire de travail, d'autres profitent de leur passage dans ce quartier de commerces pour y faire leurs achats, pour prendre un temps de recueillement, participer à l'eucharistie ou se confesser.

L'église Saint-Louis d'Antin, bien que n'étant ni un sanctuaire de pèlerinage ni un lieu touristique, est pourtant l'une des églises les plus fréquentées de la capitale. La facilité d'accès, due aux nombreux moyens de transport en commun (gare SNCF, 2 lignes de RER, 5 lignes de métro, 18 lignes de bus), un quartier très animé, des messes à toute heure de la journée, des confessions en permanence, une église à taille humaine et à l'atmosphère chaleureuse expliquent la raison de ce succès.

Chaque jour de la semaine et chaque fin de semaine, neuf messes sont célébrées. Le Saint-Sacrement est exposé dans un oratoire situé à proximité du lieu des confessions toute la journée et dans l'église pendant la première moitié de l'après-midi. Un ou plusieurs prêtres se tiennent, sans interruption, pendant toute la journée de 7 h 30 à

## ***RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE — Jean-Claude Bardin***

20 h, à disposition des personnes qui souhaitent recevoir le sacrement de réconciliation. En 1994, a été fondé, dans les locaux de la paroisse, l'Espace Georges Bernanos, centre culturel et spirituel qui propose de nombreuses activités : librairie, médiathèque, cafétéria, cours, conférences, expositions, spectacles...

### **La Bonne Nouvelle de la Miséricorde annoncée à tous**

« Nous vous en supplions au nom du Christ : laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 *Corinthiens* 5, 20). Depuis 45 ans la paroisse Saint-Louis d'Antin vit de cet appel pressant de l'Apôtre Paul en accueillant, venant de tout Paris et de l'Île de France mais aussi de province et même de l'étranger, des personnes souhaitant recevoir le pardon de Dieu dans le sacrement de réconciliation.

Il n'y a pas de portrait type du pénitent fréquentant Saint-Louis d'Antin. Certains viennent très régulièrement, d'autres saisissent l'occasion d'un passage dans le quartier ou d'une venue dans la capitale, d'autres encore viennent pour se préparer aux grandes fêtes de Noël et de Pâques. Pendant ces temps forts liturgiques ce sont plusieurs milliers de personnes qui viennent demander le pardon sacramentel.

#### *Diversité des personnes*

Il n'est pas rare de rencontrer des personnes qui entrent dans l'église par hasard. Passant dans la rue, elles ont trouvé une porte ouverte et sont entrées par curiosité. L'atmosphère de silence et de recueillement, le témoignage donné par de nombreuses personnes en prière, la présence d'un prêtre disponible les ont invitées à transformer une démarche de curiosité en un acte religieux qu'elles n'avaient pas prévu au départ. Parfois également, un événement marquant dans la vie, une épreuve, une faute lourde qui pèse sur la conscience ont conduit les pas du pénitent jusqu'au confessionnal.

Les personnes en activité professionnelle trouvent à proximité immédiate de leur lieu de travail ou sur leur itinéraire, à des horaires commodes, l'opportunité de recevoir le sacrement de réconciliation. Il n'est pas rare que l'entretien avec le prêtre évoque les difficultés rencontrées à témoigner de sa foi et à vivre en chrétien dans la vie professionnelle.

Étudiants et jeunes professionnels ne sont pas absents. Ils sont à un moment essentiel de leur existence. Que ce soit dans la vie affec-

---

## *Le ministère de la Réconciliation*

tive ou professionnelle, ils font l'expérience de blessures, d'échecs. Ils trouvent dans la pratique de la confession un grand secours pour orienter leur vie, demander un conseil, se relever après une chute. Ils font souvent preuve d'une grande délicatesse de conscience. Les Journées Mondiales de la Jeunesse, les pèlerinages ou d'autres rassemblements de jeunes ont souvent été l'occasion pour eux de faire une expérience spirituelle forte et de découvrir le sacrement de réconciliation. Saint-Louis d'Antin leur offre la possibilité d'inscrire cette découverte dans la durée. Certains demandent, à l'occasion de la célébration de ce sacrement, un accompagnement spirituel. Pour eux en effet il ne s'agit pas simplement de se mettre en règle avec leur conscience, d'effacer une tache, mais bien de grandir dans la foi, l'espérance et la charité.

Aux chrétiens pratiquants se joignent également des personnes éloignées d'une pratique régulière. Elles ont entendu parler de Saint-Louis d'Antin comme d'un lieu où l'on peut trouver un prêtre à toute heure prêt à écouter. C'est que dans la mégapole parisienne, où la solitude est fréquente, il est difficile de trouver une oreille attentive et respectueuse. Le prêtre se doit d'être avant tout disponible. Comme le père de la parabole du fils prodigue, il se tient prêt à accueillir celui ou celle qui cherche à revenir vers le Père.

### *Diversité des démarches*

Les motivations qui conduisent de nombreux fidèles à venir se confesser à Saint-Louis d'Antin sont elles aussi fort diverses. Il y a d'abord ceux qui ont une habitude de confession régulière. La confession fait partie de leur vie chrétienne. Ils la vivent comme un moyen précieux qui leur est offert pour avancer et grandir dans la foi. Même s'ils ont conscience de retomber souvent dans les mêmes fautes, ils savent que sans le secours du sacrement ils ne pourraient trouver la force de poursuivre le combat spirituel, d'avancer sur le chemin en disciples du Christ. Ils savent pouvoir compter sur la tendresse de Dieu qui les relève et les soutient. La périodicité mensuelle de ces confessions est la plus fréquente. Elle rend sans doute plus facile l'aveu des fautes lourdes. Le chemin de la réconciliation est connu. Le pécheur sait que le Seigneur l'attend.

Les confessions avant Noël et Pâques constituent encore pour nombre de personnes un rendez-vous qui s'impose ; du moins il est proposé. Les confessions peuvent souvent rester assez générales. Il est bien difficile de repérer sur une telle période de plusieurs mois tel ou tel acte particulier qui pourrait être l'objet d'une confession.

**RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE — Jean-Claude Bardin**

Lorsque sa fréquence n'est que d'une ou deux fois par an, elle risque facilement de se cantonner à l'aveu des défauts, hélas toujours les mêmes, et de ne plus voir précisément les péchés, là où la liberté de chacun est engagée. Le Seigneur ne pardonne pas des travers, mais bien des actes pécheurs qui sont autant de blessures de son amour. Pourtant, ce rendez-vous obligé est l'occasion offerte de pouvoir ouvrir le cœur à la miséricorde divine pour telles ou telles fautes qui pèsent sur la conscience et sont autant de « cailloux dans la chaussure » rendant la marche à la suite du Christ difficile.

Il y a encore ceux qui se confessent très rarement, parfois ils n'ont pas fréquenté le confessionnal depuis plusieurs années, voire des dizaines d'années. Une faute grave ou un événement survenu dans l'existence sert de déclencheur. La qualité de l'accueil offert par le prêtre est de toute évidence de la plus grande importance pour accueillir ceux qui font cette démarche souvent onéreuse. Chacun des confesseurs pourrait témoigner, si le secret absolu de la confession ne l'interdisait pas, des retournements qui ont pu s'opérer dans la vie de telle ou telle personne. C'est pour le prêtre un sujet permanent d'émerveillement et d'action de grâces devant l'œuvre de la miséricorde divine. Un jeune prêtre étranger qui venait passer un mois d'été en ministère de remplacement, se disait bouleversé devant ces itinéraires de conversion, ces larmes fréquentes de pécheurs contrits qui n'étaient pas le fruit d'une hypersensibilité mais bien le don de la grâce qui touche un cœur humain. Quelle grâce aussi pour le prêtre d'être le témoin privilégié de l'œuvre du salut s'accomplissant par son ministère : « miracle de nos mains vides » (Bernanos) ! Source de joie intarissable pour celui que le Christ a appelé à être le serviteur de sa miséricorde.

Certaines personnes manifestent surtout le besoin d'être écoutées. Le prêtre se doit d'être disponible sans pour autant être accaparé. Pour d'autres c'est la demande d'un conseil qui les a conduites jusqu'au prêtre : une décision à prendre dans la vie familiale, affective ou professionnelle, une orientation de vie ou un éclairage sur la vie spirituelle.

Sans doute les motivations d'ordre plus psychologique comme le besoin de se libérer de l'oppression du sentiment de culpabilité ne sont pas absentes. Il faut les prendre comme un point de départ pouvant conduire le pénitent progressivement à prendre la dimension proprement spirituelle de la démarche de réconciliation. Le plus souvent la confession est d'ordre moral. La tâche du prêtre est alors de la conduire à sa véritable dimension qui est théologique. Une ren-

---

## *Le ministère de la Réconciliation*

contre au départ superficielle peut être l'occasion d'un véritable retournement spirituel, d'une conversion. Parfois le pénitent commence sa confession en ne parlant que de choses vénielles, une écoute attentive et respectueuse de la part du confesseur crée un climat de confiance, qui permet au pénitent d'ouvrir son cœur et de parler d'une faute qui pèse.

Le sacrement de réconciliation est alors vécu comme un sacrement de transfiguration, de résurrection, une vie nouvelle peut commencer. Le pécheur qui était enlisé dans son péché, paralysé dans sa faute, plongé dans les ténèbres de son aveuglement ressort libéré, illuminé. Par son pardon, Dieu ouvre une brèche dans le mur édifié par le péché. Dieu vient à la rencontre de chacun pour guérir ses blessures, pour relever celui qui est tombé et lui permettre de reprendre sa marche à sa suite. Dans chaque confession c'est le miracle de la miséricorde qui se renouvelle. Le pécheur y découvre que Dieu l'attend et que la miséricorde l'a précédé. Avant d'être une confession des péchés, le sacrement de la réconciliation est d'abord le lieu d'une confession de foi en la miséricorde divine. Point de départ d'une nouvelle vie, le sacrement est un moyen précieux de sanctification et de progrès spirituel. Il est un véritable laboratoire de la grâce, un lieu où la conscience s'affine, un extraordinaire soutien dans le combat spirituel et dans le travail sans cesse à reprendre et à poursuivre de la conversion. « Vous serez parfaits, comme votre Père céleste est parfait » dit le Christ à ses disciples. Qui peut jamais prétendre être parvenu à cette perfection ? La vie chrétienne est un chemin de perfection selon l'expression de sainte Thérèse de Jésus. Et Jésus lui-même est le chemin que nous avons à parcourir pour devenir semblables, par lui et en lui, au Père. Sur ce chemin semé d'obstacles, nul ne peut en vérité penser progresser sans chute. Le sacrement de réconciliation est bien cette main secourable que le Seigneur nous tend pour nous relever.

Chacun y est appelé par son nom, chacun est connu pour lui-même, chacun est aimé personnellement. N'est-ce pas là l'une des grâces singulières de ce sacrement ? Il est bien le lieu de cette rencontre intime entre chacun et son Seigneur. Chacun est appelé à y revivre ces rencontres dont nous parle l'Évangile : Zachée, Simon Pierre, la femme adultère, Marie-Madeleine, l'aveugle de naissance ou celui de la piscine de Siloé, le paralytique de Capharnaüm, la Samaritaine...

## ***RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE — Jean-Claude Bardin***

### *Confession et Parole de Dieu*

Cet appel, il retentit particulièrement dans la Parole de Dieu. La réforme liturgique instaurée par le concile Vatican II demandait que toute célébration des sacrements soit accompagnée d'une lecture de l'Écriture sainte. Il faut reconnaître que cette prescription du nouveau rituel n'est pas encore vraiment passée dans les habitudes. Il est, en effet, encore rare de trouver des pénitents commencer la confession de leurs péchés par la lecture d'un texte biblique. C'est plus souvent dans le dialogue avec le confesseur ou par le biais de la pénitence donnée que l'Écriture trouve une place dans la célébration du sacrement. La diffusion, maintenant fréquente, de missels de poche offrent la possibilité de renvoyer le pénitent à tel ou tel passage de l'Écriture lu au cours de la messe dominicale ou d'une messe de semaine. Le lien entre Eucharistie et sacrement de réconciliation est ainsi mieux établi. C'est toute la cohérence de la vie chrétienne et sacramentelle qui en profite.

### *Célébrations communautaires*

À l'approche des fêtes de Noël et de Pâques sont proposées des célébrations communautaires de la réconciliation avec absolution individuelle. Après une liturgie de la Parole qui aide les fidèles à entendre la bonne nouvelle de la miséricorde et l'invitation à la conversion, quelques indications sont données pour l'examen de conscience. Une douzaine de confesseurs se tient dans le chœur de l'église pour entendre la confession de ceux qui le souhaitent. La célébration se termine par un temps d'action de grâces. De telles célébrations offrent la possibilité d'accueillir un nombre important de pénitents tout en gardant un minimum d'entretien personnel. La dimension communautaire et ecclésiale de la réconciliation est ainsi mieux manifestée. De telles célébrations sont aussi l'occasion pour des personnes qui se sont éloignées de la pratique du sacrement de réconciliation de renouer avec celui-ci. Cependant nous pouvons constater que ceux qui ont eu recours exclusivement aux célébrations communautaires avec absolution collective ont beaucoup perdu de finesse de conscience. Leur confession reste généralement assez vague et ils ont bien du mal à voir en quoi consiste leur péché. Comment dans ces conditions un véritable progrès spirituel serait-il possible sans une rééducation de la conscience morale ?

Avant l'absolution, est normalement donnée une pénitence à accomplir. Elle n'est pas une punition comme certains le croient, mais l'expression concrète de l'exigence de conversion, le point de

---

## *Le ministère de la Réconciliation*

départ d'un cheminement à la suite du Christ. Elle doit être d'abord la réparation des dommages causés : restitution en cas de vol, démarche de réconciliation avec une personne avec laquelle on était brouillé, etc. Elle manifeste le caractère dynamique de la miséricorde et du pardon. Dieu ne vient pas seulement effacer un péché, une tache, il relève de la chute pour inviter le pécheur à reprendre la marche à sa suite, à avancer sur le chemin de la perfection. Sur ce chemin, le sacrement de réconciliation marque autant d'étapes. Il est une invitation à ne jamais se laisser décourager, quelles que soient les chutes ; à mettre sa confiance dans le Seigneur, à saisir sa main pour entrer dans la joie de son salut. La paix et la joie, voilà bien les fruits du pardon. La récompense du confesseur pour son labeur pastoral est de se réjouir de voir l'œuvre du salut s'accomplir et le don messianique de la paix se répandre dans les cœurs.

### **L'évangélisation du confesseur**

Témoin de la grâce du pardon offert aux hommes, le confesseur n'est pas, dans le sacrement de réconciliation, uniquement un dispensateur de cette grâce, il en est aussi un bénéficiaire. Il apprend du pénitent comment Dieu conduit les hommes sur le chemin de la conversion et de la sainteté. Les baptisés, qu'il accueille en confession, lui apprennent sa propre condition de pécheur et l'aident à affiner sa propre conscience. Il sait parfois se reconnaître lui-même dans les péchés qui lui sont avoués. Il n'est de bon confesseur qui ne soit en même temps pénitent.

Certains pénitents font l'admiration du confesseur devant l'extrême délicatesse de leur conscience. Comment le confesseur ne serait-il pas profondément ému – même s'il ne doit rien en laisser percevoir – par l'humilité du baptisé qui est devant lui et lui révèle, comme à livre ouvert, les profondeurs de sa conscience ? Il est donné à cet homme pécheur qu'est le prêtre de connaître ce qui est réservé à Dieu seul. Comment ne serait-il pas saisi d'un certain vertige ? Dans ces conditions, on le comprend, le ministre de la réconciliation doit être entièrement dépossédé de lui-même pour ne pas faire obstacle à la grâce dont il est un serviteur indigne. Sa seule qualification est la grâce sacramentelle, et donc objective, qui lui a été faite par le don de l'ordination sacerdotale et la mission confiée par l'évêque – ce qui ne doit pas le dispenser d'acquérir la science théologique, morale et humaine indispensable pour exercer ce ministère. C'est

## ***RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE — Jean-Claude Bardin***

dire que plus qu'en aucun autre sacrement, le sacrement de la réconciliation est celui où la nature (le prêtre en tant qu'homme) est appelée à coopérer intimement avec la grâce (la miséricorde divine). C'est pourquoi prière et étude sont indispensables au prêtre pour qu'il accomplisse avec fruit ce ministère. Avec les habitants de Capharnaüm nous pouvons nous émerveiller et « glorifier Dieu d'avoir donné un tel pouvoir aux hommes » (*Marc 9, 8*).

### **Confession et nouvelle évangélisation**

Dans le sacrement de réconciliation, le Christ a donné à son Église un trésor spirituel qu'il ne lui est pas permis de perdre. Ce sacrement n'est-il pas comme la pièce d'argent confiée au disciple afin qu'il la fasse fructifier ? Enfouir un tel trésor constituerait une véritable infidélité au Seigneur. Le sacrement de pénitence est comme cette lumière qui doit être mise sur le boisseau afin qu'elle brille pour tous ceux qui sont à la maison. Il n'est pas permis de la cacher sous le lit. Ce serait priver les baptisés d'une source de grâce, d'un don inestimable que le Seigneur a confié à son Église pour qu'elle le distribue généreusement. Si la miséricorde divine est au cœur de l'Évangile, il ne saurait y avoir de nouvelle évangélisation sans la pratique généreuse du sacrement de réconciliation.

Jean-Claude Bardin, né en 1960, ordonné prêtre pour le diocèse de Paris en 1992, études de philosophie et de théologie à l'Université catholique de Louvain et à l'Institut catholique de Paris. Vicaire depuis 1995, puis curé depuis 2000 de la paroisse Saint-Louis d'Antin, Paris 9<sup>e</sup>.

Marc OUELLET

## La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu

Aux prêtres : motu proprio *Misericordia Dei*  
octobre 2003

« **L**A mission confiée par le Christ aux apôtres, c'est l'annonce du règne de Dieu et la prédication de l'Évangile en vue de la conversion (cf. *Marc* 16, 15 ; *Matthieu* 28, 18-20) » (*Misericordia Dei*, introduction). Je suis entré en fonction comme pasteur de l'Église de Québec le 26 janvier dernier sous le signe de cette annonce qui est inscrite sur mon image-souvenir : « Les temps sont accomplis, le règne de Dieu est tout proche. Convertissez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle. » L'appel à la conversion appartient à l'essence même du kérygme apostolique et doit par conséquent être constamment rappelé comme une partie intégrante du témoignage que les disciples du Christ rendent à la miséricorde de Dieu <sup>1</sup>.

Avant toute considération d'ordre disciplinaire concernant le sacrement de pénitence et de réconciliation selon les indications du motu proprio *Misericordia Dei* du pape Jean-Paul II, permettez-moi d'insister d'entrée de jeu sur la bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu, qu'on ne doit jamais perdre de vue, quelles que soient les difficultés que nous rencontrons sur le plan de son administration sacramentelle. Il faut donc saisir l'occasion de ce rappel du Saint-Père concernant la forme ordinaire du sacrement pour revaloriser l'aveu personnel des fautes et l'absolution individuelle, mais sans

1. Ce texte du Cardinal Marc Ouellet est extrait de « Dieu plus merveilleux que les rêves », Éditions Anne Sigier, 2004.

## **RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE** \_\_\_\_\_ **Marc Ouellet**

retourner en arrière, vers une vision individualiste du sacrement de pénitence. Au contraire, face à la crise du sens du péché, il importe de relancer l'annonce de la miséricorde de Dieu dans le Christ, qui déborde d'ailleurs largement les frontières de l'ordre sacramental, même si elle trouve une expression privilégiée dans la réception du sacrement de pénitence et de réconciliation.

Il me semble capital d'accueillir le rappel du pape Jean-Paul II dans un esprit d'ouverture et de docilité, avec la préoccupation de conduire les fidèles au-delà d'une attitude légaliste face à la permission de l'absolution collective. Je vous invite au départ à accepter la décision universelle et maintes fois réitérée de l'Église concernant la forme ordinaire du sacrement qui comporte, parmi les « actes du pénitent : la contrition, la confession et la satisfaction ». À partir de là, la voie peut s'ouvrir vers une nouvelle créativité pastorale qui permettra de faire fructifier les progrès accomplis grâce à une revalorisation soignée du sacrement, incluant l'usage général de l'absolution collective. Face à la crise persistante du sens du péché et du sens de la confession, un nouvel effort est requis pour saisir et faire saisir de nouveau la valeur profonde de ce sacrement, qui exprime à sa manière le mystère de l'Alliance entre le Christ-Époux et l'Église-Épouse. J'offre ici quelques éléments pour un approfondissement de la réflexion théologique avant de préciser en conclusion, à l'instar de la plupart des évêques du Canada, ma position concernant l'application du motu proprio *Misericordia Dei*.

### **Repartir du Christ miséricordieux**

Dans l'esprit du grand Jubilé de l'an 2000 et surtout de l'exhortation apostolique *Novo millennio ineunte*, je vous invite à repartir du Christ, et concrètement du Christ miséricordieux. Que de scènes de l'Évangile nous montrent Jésus rencontrant des pécheurs et des pécheresses et leur annonçant la bonne nouvelle de la miséricorde ! La femme adultère, Marie-Madeleine, Zachée, Matthieu le publicain, le paralytique de la piscine de Bethzatha et l'autre paralytique qu'on lui descend du toit, tous ces témoins de la miséricorde de Jésus sont transformés par une parole qui les libère et les recrée au plus intime de leur être. Combien d'autres ont été simplement touchés en l'entendant prêcher sur les places et ont réussi à l'approcher en tremblant, le cœur contrit, comme cette prostituée entrée discrètement chez Simon, qui baigna de ses larmes les pieds de Jésus et y versa son parfum le plus précieux ! Chaque fois, Jésus pose un geste

---

## *La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu*

très personnel de miséricorde qui établit une relation toute nouvelle entre lui et la personne pardonnée.

On observe cependant dans l'Évangile que ce ministère de Jésus fait scandale. Des pharisiens s'étonnent de ses attitudes envers les pécheurs et contestent sa prétention de pardonner les péchés, qui appartient à Dieu seul. Ils estiment que Jésus blasphème en usurpant un pouvoir divin, mais on hésite à le condamner ouvertement, car ses miracles ont la faveur des foules. Peu à peu cependant, le cercle des opposants se referme sur lui et il est condamné à une mort infâme, la crucifixion hors de l'enceinte de la ville, comme le bouc émissaire du jour de l'expiation (Yom Kippour), qu'on chargeait symboliquement des péchés du peuple et qu'on expédiait hors de la ville, au désert.

Saint Paul explique en quelques mots le sens et la portée salvifique de son sacrifice d'expiation : « Au nom du Christ, nous vous en supplions, laissez-vous réconcilier avec Dieu. Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a, pour nous, identifié au péché, afin que, par lui, nous devenions justice de Dieu » (2 *Corinthiens* 5, 20-21). L'évangéliste saint Jean apporte un témoignage complémentaire encore plus explicite, qu'il met dans la bouche de Jean-Baptiste, le Précurseur : « Voici l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde » (*Jean* 1, 29). C'est pourquoi la première parole de Jésus après sa résurrection d'entre les morts est ce *shalom*, cette salutation messianique de paix, qui contient tous les biens promis par les prophètes, à commencer par la rémission des péchés. C'est pourquoi aussi le Seigneur enchaîne immédiatement avec le don de l'Esprit Saint aux apôtres en vue du ministère de la réconciliation : « Recevez l'Esprit Saint. Tout homme à qui vous remettrez ses péchés, ils lui seront remis ; tout homme à qui vous maintiendrez ses péchés, ils lui seront maintenus » (*Jean* 20, 22-23).

Le Christ miséricordieux introduit ici une autre dimension de sa miséricorde qui ne manquera pas de faire scandale au long des siècles, ce pouvoir de pardonner les péchés, transféré à l'Église et concrètement à des ministres pécheurs, qui n'en feront pas toujours un usage exempt de tout blâme. Mais les dérapages regrettables ne doivent pas éclipser la bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu : il y a une rémission des péchés ; cette bonne nouvelle est un fait accompli en Jésus Christ, mort pour nos péchés, ressuscité pour notre justification. Tous les humains ont accès à cette miséricorde, car il est mort pour tous, et l'Esprit Saint atteint déjà le cœur de tous les humains, d'une manière secrète qui échappe à nos sens. La bonne

## **RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE** \_\_\_\_\_ *Marc Ouellet*

nouvelle de la miséricorde transcende par conséquent les frontières de l'Église et l'ordre sacramental, en vertu de l'universalité du mystère pascal de Jésus Christ.

Conscients de cette universalité, les chrétiens sont appelés à reconnaître et à célébrer sacramentellement cette miséricorde. Ils ont le grand privilège d'en expérimenter les fruits de paix et de réconciliation, mais ils ont aussi la mission de les communiquer au monde de façon concrète par leur témoignage personnel et sacramental. La qualité de leur témoignage tient à leur accueil de la miséricorde du Père que révèle le visage du Christ miséricordieux.

### **Accueillir le Christ pénitent et miséricordieux**

La plupart des hommes et des femmes qui ont peu ou pas entendu parler de l'Évangile peuvent quand même être touchés par la grâce libératrice de Jésus Christ, s'ils ouvrent l'espace intérieur de leur bonne volonté par un acte de repentir sincère pour leurs fautes. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Il offre sa miséricorde à tous, à cause de Jésus Christ, quels que soient les péchés commis et les situations irrégulières de ses enfants. Les personnes divorcées et remariées, par exemple, les personnes homosexuelles, et les victimes de suicide, etc., ne sont évidemment pas exclues de la miséricorde de Dieu. Elles regrettent parfois amèrement les fautes commises et l'impossibilité de revenir en arrière qui affecte leur accès à la plénitude des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie. La miséricorde de Dieu continue toutefois de les accompagner sous la forme d'un repentir douloureux qui donne aussi accès à la grâce et au pardon du Seigneur, même si, dans l'ordre sacramental, ils ne peuvent pas toujours recevoir l'absolution du prêtre, qui inscrit le pénitent dans le témoignage public que l'Église rend à la miséricorde de Dieu dans le Christ.

Ils n'en sont pas condamnés pour autant; la restriction qui les affecte concerne l'ordre sacramental que l'Église doit administrer conformément aux stipulations de l'Alliance, tout en sachant que le jugement des consciences appartient à Dieu, de même que l'extension du royaume de sa miséricorde. Beaucoup de personnes vivent dans l'amertume et l'éloignement de la pratique religieuse parce qu'elles n'ont plus le plein accès aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie. Il faut quand même leur annoncer la bonne nouvelle de la miséricorde qui les concerne toujours, en les aidant à mieux comprendre les limites de leur accès aux sacrements et à inté-

---

## *La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu*

grer positivement leur renoncement dans un témoignage renouvelé au sein de la communauté ecclésiale.

Quant aux fidèles qui ont pris simplement leurs distances par rapport au sacrement, il faut leur rappeler les effets positifs, psychologiques et même thérapeutiques, de l'absolution qui suit un véritable aveu. Des psychiatres s'étonnent que la pratique de la confession disparaisse dans de vastes secteurs de l'Église catholique, alors que leurs bureaux se remplissent de gens qui ont un besoin énorme d'être écoutés, de confesser leurs fautes, de dénouer leur culpabilité et de retrouver leur liberté et leur unité intérieure. N'avons-nous pas perdu quelque chose de la conscience de la richesse incomparable de ce ministère de guérison qui nous associe si intimement au Christ miséricordieux ?

Accueillir le Christ miséricordieux me semble exiger aujourd'hui une nouvelle évangélisation qui permette de resituer plus profondément les sacrements à l'intérieur de la mission de l'Église. Le concile Vatican II est une invitation à le faire en proposant, dès la première ligne de la Constitution *Lumen gentium*, l'idée de l'Église, sacrement du salut. Avant les sept sacrements, il y a l'Église-communion, fondée sur la communion du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qui est comme un grand sacrement du salut. Les sacrements sont certainement des signes concrets de salut *propter homines*, dans le sens qu'ils apportent des grâces individuelles à des personnes ; mais ils sont aussi et surtout des signes concrets de la sacramentalité de l'Église par rapport au monde. Ils expriment visiblement l'Église-communion, la fécondité du rapport d'Alliance entre le Christ-Époux et l'Église-Épouse, dans l'unité du Saint-Esprit. Par le baptême, par exemple, le Christ donne de nouveaux enfants à son Épouse l'Église.

« Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle ; il a voulu ainsi la rendre sainte en la purifiant avec l'eau qui lave, et cela par la parole ; il a voulu se la présenter à lui-même splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut ; il a voulu son Église sainte et irréprochable » (*Éphésiens 5, 26-27*). La vision ecclésiologique qui soutient une nouvelle évangélisation des sacrements en général, et de la pénitence en particulier, se fonde sur ce rapport nuptial entre le Christ et l'Église, dont les sacrements sont l'articulation essentielle pour l'accomplissement plénier de la mission de l'Église dans le monde. L'eau du baptême purifie radicalement l'Épouse, qui a seulement besoin par la suite d'une parole de réconciliation, la pénitence, pour se présenter devant l'Époux dans les dispositions qui

**RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE** ————— **Marc Ouellet**

conviennent à la rencontre nuptiale de l'eucharistie. L'Église n'est jamais autant elle-même qu'au moment où elle se laisse humblement toucher et purifier par son Seigneur, afin d'être rétablie dans la grâce et rendue transparente de la miséricorde divine qu'elle a mission de témoigner au monde. Accueillir pleinement le pardon de Dieu dans le Christ suppose par conséquent, au-delà du désir très légitime de pacifier sa propre conscience, une disposition à témoigner du Christ pénitent et miséricordieux que l'Esprit Saint insuffle dans les cœurs de ceux qui veulent montrer toujours plus d'amour.

À partir de là, il devient peut-être plus aisé de comprendre l'importance d'accomplir l'intégralité des actes du pénitent : la contrition, la confession et la satisfaction, qui expriment les dispositions de l'épouse pécheresse face à l'Époux miséricordieux. Il manquerait quelque chose d'essentiel à la réciprocité d'amour de ce rapport si on se contentait d'une absolution générale, sans aveu particulier des fautes. Une telle pratique signifierait que la confession d'amour du Christ sur la croix n'engage pas à répondre par une attitude correspondante. Or, l'Église a toujours souligné que la condition pour recevoir valablement et fructueusement l'absolution générale inclut l'intention de confesser à un prêtre, dès que possible, les fautes graves qui ont été commises. Il est dans la nature même du rapport d'alliance voulu par Dieu d'impliquer une certaine réciprocité dans la confession des péchés, qui est au fond une confession d'amour. Confesser un péché, c'est confesser un manque d'amour, c'est déjà combler un manque d'amour. Sur la croix, le Christ a confessé au Père le péché du monde et chacun de nos péchés personnels, en buvant cette coupe très amère jusqu'à la lie. Le pécheur et la pécheresse qui reconnaissent la grâce de cette confession du Christ sur la croix peuvent-ils être vraiment en communion d'amour avec l'Époux souffrant sans participer à la peine de la confession de leur propre péché ? La logique de l'alliance requiert que l'Épouse satisfasse l'amour miséricordieux de l'Époux par un aveu sincère de ses fautes et par des gestes de réparation. D'où l'importance de l'aveu et de la pénitence symbolique qui font partie intégrante du sacrement. Ces gestes correspondent à la nature même du rapport nuptial que le Christ-Époux veut entretenir avec son Épouse et avec chacun de ses membres. Lumineuse dans ce contexte est sa parole à Marie-Madeleine : « Ses nombreux péchés lui sont pardonnés parce qu'elle a montré beaucoup d'amour » (*Luc 7, 47*).

Cette approche ecclésiologique, fondée sur l'exigence interne du rapport d'amour qui s'exprime dans cette rencontre sacramentelle,

---

## ***La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu***

complète et approfondit les raisons anthropologiques, thérapeutiques et canoniques qui réclament l'aveu détaillé des fautes pour l'authenticité et la validité du sacrement. Elle montre sous un autre angle le bien-fondé du motu proprio *Misericordia Dei*, que nous voulons accueillir comme une occasion d'aller plus loin sur le chemin de la conversion et de la sainteté.

### **Pour le renouveau de la confession personnelle**

La perspective que je viens d'évoquer permet de mieux comprendre en effet le rappel du motu proprio et son exigence de correction du «recours abusif à "l'absolution générale" ou "collective", en sorte que celle-ci n'apparaît pas comme un moyen extraordinaire dans des situations tout à fait exceptionnelles». À la lumière des constats sur le terrain qui confirment le besoin de correction, et tout en reconnaissant les fruits positifs des cinq dernières années, notamment sur le plan du sens communautaire du sacrement, il m'apparaît nécessaire d'entreprendre une action vigoureuse pour revaloriser la forme ordinaire du sacrement. Celle-ci comporte l'aveu personnel des fautes graves et l'absolution individuelle par un ministre qui doit juger des dispositions du pénitent et conseiller une voie à suivre pour sa fidélité personnelle au Seigneur.

Cette action vigoureuse implique un renouveau de l'évangélisation du sacrement, à la lumière des considérations précédentes et de catéchèses complémentaires qui seront données à l'occasion des temps forts de l'année liturgique. Cette action nécessaire s'inscrit dans le projet catéchétique global du diocèse, comme une occasion de relancer l'annonce de la miséricorde de Dieu sous toutes ses formes, sacramentelles et non sacramentelles, avec l'invitation à témoigner de la fécondité de la conversion par des gestes et des attitudes pénitentielles renouvelées. Mieux informer et former les fidèles à la nécessité de l'aveu des fautes graves est un point essentiel de cette nouvelle évangélisation.

Par ailleurs, divers moyens sont à mettre en œuvre pour maintenir les acquis de l'effort antérieur de renouveau de ce sacrement dans le diocèse et pour les améliorer en contrant la tendance générale à considérer l'absolution collective comme la forme ordinaire du sacrement. Une telle tendance ne pourra pas être corrigée si on ne prend pas une position claire sur l'importance et la nécessité de l'aveu des fautes pour la validité et la vérité du sacrement, sauf pour les cas d'exception cités dans *Misericordia Dei*.

**RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE** ————— **Marc Ouellet**

Les fidèles connaissent déjà les implications de *Misericordia Dei* quant à la pratique de l'absolution collective, et certains craignent de perdre les bénéfices de la pratique actuelle. Ils ont besoin d'une catéchèse qui souligne la continuité entre l'exigence renouvelée de la confession individuelle et la pratique actuelle qui n'a pas caché la nécessité de confesser personnellement les fautes graves avant d'accéder à une autre absolution, celle-là collective. Les lettres de M<sup>gr</sup> Couture sont claires sur ce point de même que sur les abus de cette forme exceptionnelle. Les fidèles n'en ont pas toujours tenu compte et ne sont pas pour autant préparés à changer leur façon de faire, tant s'en faut. C'est pourquoi ils ont besoin de l'attitude globale de solidarité du presbyterium autour de l'évêque pour saisir l'importance et la portée du message que nous voulons transmettre.

Je me permets d'insister quelque peu sur ce dernier point, non pas pour exiger une soumission purement disciplinaire, mais pour que nous vivions en vérité la nature communionnelle du sacerdoce. « Le ministère ordonné, écrit Jean-Paul II, est de nature communautaire et ne peut être rempli que comme œuvre collective. Le concile s'est longuement exprimé sur cette nature communionnelle du sacerdoce » (*Pastores dabo vobis*, 17). À plusieurs tournants tourmentés de l'histoire de l'Église, la mission a porté des fruits parce que des prêtres ont repris conscience du mystère ontologique de la communion qui les unit, et que, conséquemment, des laïcs ont été renouvelés dans la conscience de la beauté de leur être baptismal. L'approfondissement de la communion fraternelle et filiale entre prêtres et laïcs passe par le renouveau de la confession sacramentelle, qui est un lieu privilégié de paternité spirituelle et de croissance filiale.

Parmi les mesures à prendre pour la revalorisation de la confession personnelle, il faut offrir aux fidèles « la possibilité de se confesser individuellement à des jours et heures fixés qui leur soient commodes » (Canon 986, § 1). Certains lieux plus fréquentés dans le diocèse devraient aussi faire l'objet d'une désignation plus officielle et d'une promotion afin de faciliter l'accès des pénitents à ce sacrement dans une atmosphère d'accueil et de discrétion. Par exemple, outre les centres de pèlerinage bien connus, des chapelles comme celle des Pères du Sacré-Cœur sur la rue Sainte-Ursule, les Centres-Dieu, etc., sont des lieux propices à cette démarche qu'il faut promouvoir pour recréer une mentalité positive et équilibrée quant à la pratique de la forme ordinaire de ce sacrement.

---

## *La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu*

Il m'apparaît important de poursuivre les célébrations communautaires du pardon avec absolution individuelle, dans toutes les régions du diocèse, en faisant appel au concours de prêtres disponibles, y compris de prêtres retraités, voire en recourant à des équipes mobiles de prêtres affectés spécialement à ce ministère. Les expériences positives qui ont été faites de cette manière peuvent être bonifiées soit en offrant des célébrations pénitentielles sans aucune absolution immédiate, mais en invitant à compléter la démarche individuellement dans les jours suivants, soit en proposant une démarche qui débouche sur l'aveu et l'absolution individuelle.

Quant à la forme de célébration pénitentielle avec absolution collective, qui est prévue pour les cas de grave nécessité, dans des circonstances exceptionnelles, je considère que, compte tenu du besoin de clarté dans le réajustement en cours et des ressources encore disponibles dans notre diocèse, il n'est pas impératif et il ne convient pas d'en maintenir la pratique, étant donné les précisions apportées par le motu proprio *Misericordia Dei*. Je crois que cette décision s'inscrit dans la continuité de l'esprit et de la lettre de M<sup>gr</sup> Maurice Couture, avec qui j'ai parlé de cette question, et qui avait annoncé des changements si jamais l'Église se prononçait plus précisément sur cette pratique. Je demande par conséquent aux pasteurs et aux ministres de ce sacrement de procéder progressivement aux corrections nécessaires et de promouvoir clairement les autres formes, dans un souci de cohérence et d'unité au sein de notre Église et en communion avec l'Église universelle. J'insiste cependant pour que les changements se fassent avec la prudence nécessaire pour conserver les acquis et respecter les cheminements, et avec le souci de dépasser la mentalité du « permis-défendu ». Une année de transition, ou moins selon les cas, me semble raisonnable pour mener à bien l'opération catéchétique et pastorale requise.

Je suis conscient de formuler ici une règle difficile tant pour les fidèles habitués à cette forme que pour les pasteurs déjà éprouvés par bien des tâches et des réaménagements. J'ose espérer cependant que notre recherche d'une conversion toujours plus profonde, dans un esprit de communion ecclésiale, produira de nouveaux fruits de sainteté, de fécondité pastorale et de nouvelles vocations presbytérales. Le ministère si important de la miséricorde sous toutes ses formes, et spécialement sous la forme ordinaire de la confession sacramentelle, ne peut pas tomber en désuétude ou risquer de disparaître à plus ou moins brève échéance, comme c'est le cas dans plusieurs diocèses de longue pratique de l'absolution collective. Je sais

## **RICHESSSE DE LA MISÉRICORDE** \_\_\_\_\_ **Marc Ouellet**

que, dans notre diocèse, cette pratique bien préparée et célébrée a plutôt rapproché plusieurs fidèles de la confession personnelle. D'où le défi qui est le nôtre d'amener les foules qui ont été rejointes à faire un pas de plus vers la plénitude du sacrement. Vos suggestions quant à la manière de procéder concrètement sont bienvenues et serviront à mettre au point les outils et les stratégies nécessaires dans les mois qui viennent.

Demandons aux grands apôtres de cette miséricorde sacramentelle, saint Jean Népomucène, qui a donné sa vie pour le secret sacramentel, saint Jean-Marie Vianney et saint Padre Pio, de nous aider à grandir dans la connaissance du mystère de la miséricorde divine qui est un secret de la fécondité et de la paternité spirituelle des prêtres. Que les apôtres modernes de l'amour miséricordieux, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et sainte Faustina Kowalska, nous accompagnent de leur précieuse intercession pour la sanctification des prêtres et la conversion des pécheurs. Confions-nous enfin à la protection maternelle de Marie, mère de Jésus et Mater misericordiae, qui nous enseigne à nouveaux frais la contemplation du Christ miséricordieux par la pratique renouvelée du saint Rosaire.

### **Conclusion : *Duc in Altum***

L'appel du Saint-Père et les besoins de nos fidèles nous invitent à suivre le Seigneur Jésus sur la voie de la confession des péchés qui mène de la croix à la résurrection. Celui qui nous précède sur ce chemin, le Christ pénitent et miséricordieux, comme Ami compatissant et Médecin secourable, donne, avec l'Esprit Saint, la grâce de faire un pas de plus sur la voie de la sainteté.

L'exhortation apostolique *Pastores dabo vobis* a développé fort heureusement l'image du pasteur, époux de l'Église, qui donne sa vie pour ses brebis, annonçant sans cesse la bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu et exerçant avec patience et audace le beau ministère de la réconciliation, qui contribue à présenter l'Église au Christ, comme une épouse « sans tache ni ride, ni aucun défaut, mais sainte et irréprochable » (*Éphésiens 5, 27*).

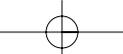
En accueillant ce don du Christ qui passe par le ministère des prêtres, l'Église accueille avec reconnaissance ses propres enfants qui sont purifiés, sanctifiés et envoyés au monde comme des témoins de la miséricorde de Dieu. Dans la célébration des sacrements du baptême, de la pénitence, de l'ordre et de l'eucharistie,

---

***La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu***

l'Église témoigne de façon lumineuse du mystère de la miséricorde divine qui devient un don d'amour miséricordieux, reconnaissant et fécond pour la vie du monde. Elle exprime ainsi sa nature d'Épouse et sa fécondité missionnaire qui donne au monde de participer aux mystères du salut et à la joie de Pâques.

Marc Ouellet est né en 1944. Prêtre du diocèse d'Amos, Québec, Canada ; puis titulaire de la chaire de théologie dogmatique à l'Institut Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille, Université du Latran, Rome. Archevêque de Québec et Primat du Canada, il a été élevé au Collège des Cardinaux lors du Consistoire du 21 octobre 2003. Consultant de la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements... Membre du Comité Pontifical pour les congrès eucharistiques internationaux et conseiller de la Commission Pontificale pour l'Amérique latine.



Michaël FIGURA

## La confession des péchés

### La confession des péchés comme élément constitutif du sacrement de pénitence

Avec le repentir (*contritio/attritio*) et la satisfaction (*satisfactio*), la confession (*confessio*) appartient de manière irrévocable aux actes du pénitent dans la réception du sacrement. Après le *Catéchisme de l'Église Catholique* (n° 1455-1458) paru en 1992 et la lettre du 22 mars 1996<sup>1</sup> au cardinal *William W. Baum*, Grand Pénitencier, le pape Jean-Paul II a encore tenu à confirmer et à résumer brièvement l'enseignement de l'Église sur la confession des péchés dans le motu proprio *Misericordia Dei* du 7 avril 2002 : « Du fait que le fidèle est tenu par l'obligation de confesser, selon leur espèce et leur nombre, tous les péchés graves commis après le baptême, non encore directement remis par le pouvoir des clés de l'Église et non accusés en confession individuelle, dont il aura conscience après un sérieux examen de soi-même » (*C.I.C.* 988 §1), il faut désapprouver toute pratique qui limite la confession à une reconnaissance générale du péché ou à l'énonciation d'un ou de plusieurs péchés tenus pour particulièrement graves. En prenant en compte la vocation de tous les croyants à la sainteté, on leur recommandera en

1. JEAN-PAUL II, Lettre *Volgendo a conclusione* au Cardinal Grand Pénitencier sur l'humble et complète accusation des péchés en confession, 22 mars 1996, in *Enchiridion Vaticanum* 15, 198-203.

## LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura

outre de confesser aussi leurs péchés véniels (n° 3). Le pape renvoie ici de nouveau à la crise dans laquelle est tombé le sacrement de pénitence à cause de la diminution de la conscience du péché<sup>2</sup> : « Cependant, la confession des péchés graves étant par institution divine une partie constitutive du sacrement, elle n'est en aucune manière laissée à la libre disposition des Pasteurs (dispense, interprétation, coutumes locales, etc.). L'Autorité ecclésiastique compétente spécifie uniquement – dans les normes disciplinaires concernées – les critères pour distinguer l'impossibilité réelle de confesser ses péchés des autres situations dans lesquelles l'impossibilité est seulement apparente ou pour le moins surmontable » (n° 5).

Le problème de la confession des péchés doit être étudié avec précision en partant du concile de Trente. Mais auparavant, et brièvement, il faut renvoyer à la multiplicité des sens de la notion latine de *confessio* que l'on utilise couramment pour désigner l'acte de se confesser.

### Dénominations successives du procédé de pénitence jusqu'au concept de *confessio*

Le procédé et la pratique de la pénitence dans l'Église ont connu depuis leurs débuts dans le Nouveau Testament (*cf. Matthieu* 16,19; 18,18; *Jean* 20,23; *1 Corinthiens* 5,1-5; *2 Corinthiens* 2,5-10) différentes dénominations : *exhomologesis* (*Romains* 1,11; *1 Jean* 1,9; Tertullien, *De paenitentia* 9; saint Cyprien, *Epistula* 15,1,2), *secunda post naufragium tabula* (Tertullien, *ibid.*, 4,2)<sup>3</sup>, *paenitentia*

2. Cf. déjà l'Exhortation apostolique *De reconciliatione et paenitentia in hodierno Ecclesiae munere* du 2 décembre 1984 (*Enchiridion Vaticanum* 9, 1004-1173).

3. L'écrit de TERTULLIEN *De paenitentia*, datant de sa période catholique, est un appel à la pénitence adressé aux catéchumènes. *La première planche après le naufrage* (le péché originel et tous les péchés personnels) est la pénitence pré-baptismale des catéchumènes qui, par le sauvetage du baptême, conduit au port de la miséricorde divine : « Haec [paenitentia] te peccatorum fluctibus mersum proleuabit et in portum diuinae clementiae protelabit » (*ibidem* 4,3). Voir sur ce point H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* [Symboles de l'Église, l'ecclésiologie des Pères], Salzbourg, 1964, pp.432-472 : *Der Schiffbruch und die Planke des Heils* [Le naufrage et la planche du salut]. Le concile de Trente reprend l'image de la deuxième planche après le naufrage dans le 2<sup>e</sup> canon sur la pénitence (D.H. 1702).

---

## La confession des péchés

*secunda* (*ibidem*, 7,2 : au chrétien de nouveau naufragé à cause du péché dans le port du baptême, Dieu procure encore une fois une planche de salut en tant que *secunda, immo iam ultimo spes*)<sup>4</sup>, *reconciliatio* (2 *Corinthiens* 5,18 sv.). Lorsque, vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle, des moines irlandais, puis plus tard aussi écossais, apportèrent de leur pays un système nouveau de pénitence sur le continent, connu sous le nom de *pénitences tarifées*, nouveau par rapport à la sévère pratique occidentale de l'Église antique, la dénomination du sacrement de pénitence se mit lentement à changer. Tandis que le procédé pénitentiel antique accordait une grande valeur à des actes pénitentiels publics se prolongeant souvent sur plusieurs dizaines d'années selon la nature du péché, le nouveau système y renonçait et posait la confession des péchés comme « acte » décisif. Du coup, le nom changea aussi : la pénitence ecclésiale dans sa totalité (repentir, confession, satisfaction) reçoit dès le VIII<sup>e</sup> siècle toujours plus le nom de *confessio*, nom qui prévaudra jusqu'au II<sup>e</sup> concile du Vatican. Le nouvel *Ordo paenitentiae* romain, renouvelé selon les données du concile, emploie à nouveau avec prédilection, pour la *célébration de la pénitence*, le vieux terme ecclésial de *reconciliatio* (réconciliation) parce qu'il montre mieux que *confessio* « que la pénitence sacramentelle est à la fois un agir de Dieu et un agir de l'homme<sup>5</sup> ».

Le substantif *confessio* signifie d'abord ceci : faire un énoncé où l'on avoue quelque chose de soi devant quelqu'un d'autre (*con-*) face à un reproche venant soit de l'extérieur soit de l'intérieur. Que la *confessio* ne soit pas seulement un énoncé objectivement matériel mais implique aussi une confession personnelle (voir les *Confessiones* de saint Augustin), c'est ce qui apparaît clairement de ce que le terme n'est pas réservé uniquement à la confession des péchés : à côté de la *confessio peccati* il y a aussi la *confessio laudis* (confession de louange) à laquelle renvoient aussi bien l'Écriture Sainte (*Isaïe* 45,23, *Philippiens* 2,11) que les Pères, par exemple saint

4. Cf. B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* [Paenitentia secunda, la pénitence ecclésiale dans le christianisme antique jusqu'à Cyprien et Origène] (*Theophania* 1), Bonn, 1940 (réimpression 1964), en particulier pp. 284-293.

5. A. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament* [La réforme liturgique 1948-1975, Témoignage et Testament], édit. allemande produite par J. Wagner en collaboration avec F. Raas, Freiburg, 1988, p. 711.

## LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura

Hilaire de Poitiers<sup>6</sup>. Il retombe ainsi sur le terme grec d'*exhomologesis*. De même que le substantif, le verbe *confiteri* peut adopter différentes significations selon le contexte : par exemple confesser énergiquement la foi, louer et glorifier, reconnaître la miséricorde et les preuves de grâce de Dieu ainsi que reconnaître ses péchés<sup>7</sup>.

### L'enseignement du concile de Trente sur la confession des péchés

La théologie et la pratique de la pénitence, dans l'aire de l'Église catholique, ont été marquées jusqu'à nos jours par les définitions du concile de Trente (1545-1563). Au cours des deux dernières décennies une étude intensive des énoncés tridentins a été engagée. L'enseignement de Trente a été étudié du point de vue historique et du point de vue théologique afin de reconnaître à nouveaux frais les obligations qu'il définit et ainsi engager une réforme du sacrement de pénitence<sup>8</sup>.

L'intention du concile était de répondre à l'enseignement des réformateurs sur la pénitence d'un point de vue catholique. Pour cela, les Pères conciliaires s'appuyèrent sur un résumé de cet enseignement fait à partir d'extraits des écrits de Luther, Melanchthon et Calvin. La recherche récente a montré que les idées des réformateurs ont été transcrites à la lettre dans ces extraits.

6. Cf. *Tractatus super Psalmos* 66,6 : « Nous avons trouvé en effet que la confession doit être traitée de deux façons (*duplici ratione*) : il y a une confession des péchés (...); il y en a une autre de la louange de Dieu (*laudationis Dei*) »; 118, heth 15 : « La confession cependant n'est pas toujours à rapporter aux péchés mais aussi à comprendre de la louange de Dieu ». Cf. aussi 135,3; 137,1. Saint Hilaire parle aussi de *confessio* en rapport avec la foi et de manière générale avec Dieu (cf. *Sur Matthieu* 1,5,12).

7. Cf. A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954, p. 196.

8. Cf. en particulier H.-P. ARENDT, *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakraments* [Sacrement de pénitence et confession individuelle, les définitions tridentines sur la confession des péchés et leur obligatorité pour la réforme du sacrement de pénitence], *Freiburger Theologische Studien* 121, Freiburg, 1981.

---

## *La confession des péchés*

### **Avec quelles affirmations des réformateurs Trente devait-il entrer en discussion ?**

1 – La pénitence ne serait pas le sacrement véritable et approprié pour le rachat des péchés des baptisés. Le baptême serait au contraire *le* sacrement du pardon des péchés.

2 – Pour le pardon des péchés il n’y aurait pas trois actes : repentir, confession et satisfaction, mais seulement deux : la crainte, fondée sur la conscience des péchés, et la foi, fondée sur l’Évangile (= absolution).

3 – L’absolution par le prêtre ne serait pas un acte judiciaire mais une démarche purement déclaratoire. L’absolution déclarerait au pécheur qui croit que ses péchés sont remis, ce qui est le pardon des péchés.

4 – La présence d’une foi forte dispenserait de se confesser.

5 – On ne se réconcilierait pas avec Dieu par des « œuvres » (satisfaction). Une telle satisfaction porterait plutôt atteinte à l’unique satisfaction, celle de la mort expiatoire de Jésus-Christ.

6 – La faute (*culpa*) et la peine (*poena*) seraient effacées par la foi.

7 – La confession individuelle secrète devant le confesseur (*confessio secreta*) ne serait pas de droit divin (*iure divino*) mais seulement une prescription du 4<sup>e</sup> concile du Latran de 1215 (cf. *D.H.* 812).

8 – La confession devrait toujours être facultative, jamais obligatoire. Les prescriptions concernant la confession au moins annuelle au temps du carême, en vue de la communion pascale, et l’intégrité de la confession, circonstances (*circumstantiae*) des péchés comprises, ne seraient pas à observer.

9 – Les péchés véniels ne devraient pas être confessés.

10 – L’aptitude à absoudre, c’est-à-dire à fortifier la foi, revient à tout chrétien.

11 – La pratique des péchés réservés et de la limitation des pouvoirs d’absolution du prêtre par restriction de sa juridiction ne serait pas juste.

Pour répondre à ces enseignements des réformateurs, dans la mesure où cela n’avait pas déjà été fait par le décret sur la justification (*D.H.* 1542, 1545-1549), les Pères de Trente se prononcèrent, après une consultation relativement brève le 25 novembre 1551, pour un *enseignement sur le sacrement de pénitence* se composant d’un prologue et de 9 chapitres (*D.H.* 1667-1693) avec 15 *canones* y correspondant (*D.H.* 1701-1715).

## LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura

En ce qui concerne les affirmations du concile de Trente – et pas seulement celles qui sont relatives au sacrement de pénitence – il convient toujours de lire l'enseignement (*doctrina*), présenté dans les chapitres (*capitula*), à partir des définitions dogmatiques (*canones*). Car les canons sont le résultat de discussions approfondies entre visions contraires. La doctrine contenue dans les *capitula* est, en règle générale, une introduction explicative au thème.

L'intention du concile de Trente était déterminée, comme les *canones* le montrent, surtout par la question qui avait déjà remué tous les débats des réformateurs sur la pénitence : l'Église a-t-elle de réels pleins pouvoirs pour lier la rémission des péchés à des formes et à des conditions déterminées ? Est-ce conforme à l'esprit du Nouveau Testament ou bien s'agit-il d'inventions purement humaines ?

Sans s'arrêter aux chapitres, on présentera brièvement dans ses grandes lignes l'enseignement conciliaire sur le sacrement de pénitence, et surtout sur la confession des péchés, tel qu'il est contenu dans les *canones*<sup>9</sup> :

1 – Il y a dans l'Église un sacrement de la pénitence qui, institué par le Christ, appartient aux sept sacrements et est distinct du baptême bien qu'il le présuppose et s'appuie sur lui (*canon. 1 et 2 : D.H. 1701-1702*).

2 – Sur le fondement de la parole de Jésus en *Jean 20,22*, l'Église a le pouvoir de pardonner les péchés (*canon. 3 : D.H. 1703*).

3 – Le pénitent a trois actes « semblables à la matière » du sacrement de pénitence (*quasi materia*) à réaliser pour la parfaite et entière rémission des péchés : repentir, confession et satisfaction. La mention de la *perfecta peccatorum remissio* (parfaite rémission des péchés) signifie que le concile voulait admettre la conception théologique de la rémission non sacramentelle par la *contritio* (contrition) avec cependant cette restriction que cette rémission ne devient une *integra peccatorum remissio* (rémission entière des péchés) que par le sacrement de pénitence (*canon 4 : D.H. 1704*). Car le repen-

9. Cf. H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3)* [Pénitence et onction des malades (Manuel d'histoire des dogmes IV/3)], Freiburg, 1978, pp.168-186 ainsi que H.-P. ARENDT, *ibid.* (note 7); K. LEHMANN et W. PANNENBERG (édit.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* [Condamnations doctrinales – schismatiques ? I : Justification, sacrements et ministère à l'époque de la Réforme et aujourd'hui], (*Dialog der Kirchen* 4), Freiburg-Göttingen, 1986, pp. 63-74.

---

## *La confession des péchés*

tir parfait d'amour (*contritio perfecta*) permet à l'homme de se réconcilier avec Dieu avant même la réception du sacrement de pénitence, mais jamais sans le *votum sacramenti* (désir du sacrement) (*chapitre 4 : D.H. 1677*).

4 – La confession sacramentelle est instituée de droit divin (*iure divino*) et nécessaire au salut. La confession secrète devant le seul prêtre n'est pas une invention de l'Église catholique et elle n'est pas étrangère (*alienum non esse*) à l'institution (*institutio*) et au mandat (*mandatum*) du Christ (*canon 6 : D.H. 1706*). Sont concernées dans ce canon des constatations historiques auxquelles étaient parvenus les experts du concile en ce XVI<sup>e</sup> siècle, à partir de leurs recherches. On y enseigne la correspondance de la pénitence secrète en vigueur avec la volonté du Christ.

5 – Il est nécessaire de droit divin de confesser chacun de tous les péchés mortels (*peccata mortalia*) que l'on se rappelle d'après un soigneux examen de conscience, y compris les péchés cachés, les péchés de désir contre les deux derniers commandements du décalogue ainsi que les circonstances qui altèrent la nature des péchés (*circumstantias quae peccati speciem mutant*). L'obligation de la confession est limitée aux péchés mortels. Pour la rémission des péchés mortels conscients, la pénitence sacramentelle est nécessaire *iure divino* (*canon 7 : D.H. 1707*). Pour le concile de Trente, il y a unanimité pour dire que la pénitence sacramentelle est de droit divin sur le fondement de *Jean 20,22* sv. Le droit divin (*ius divinum*) englobe en premier lieu tout ce qui est contenu dans l'Écriture Sainte et ce qui peut être dérivé d'elle comme conséquence. Mais le concept va plus loin : *ius divinum* peut aussi signifier droit divin en un sens plus large, par exemple décisions de l'Église (droit ecclésiastique) et des conciles.

6 – La confession de tous les péchés est possible et non pas une invention humaine qu'il faudrait abolir. La règle disciplinaire du 4<sup>e</sup> concile du Latran (1215), de se confesser au moins une fois par an pour recevoir dignement la communion pascale (*D.H. 812*), est confirmée (*canon 8 : D.H. 1708*).

7 – L'absolution sacramentelle par le prêtre est un acte judiciaire (*actus iudicialis*)<sup>10</sup>, pas « un simple ministère qui prononce et

10. Il nous est aujourd'hui difficile, surtout lorsque nous considérons la formule d'absolution en vigueur depuis le 2 décembre 1973, de comprendre ce que le concile entendait par acte judiciaire. L'idée que le sacrement de pénitence est aussi une anticipation dans l'histoire du salut du jugement dernier divin, idée qui figure dans l'arsenal des doctrines théologiques du concile, à partir de saint THOMAS D'AQUIN (par exemple *IV Sent., dist. 18*), n'est pas

## LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura

déclare » que les péchés sont (déjà) remis au pénitent. La confession est nécessaire à l'absolution (*canon 9 : D.H. 1709*). L'absolution est aussi valide lorsque le prêtre est lui-même en état de péché mortel. Le ministre du sacrement de pénitence est le seul prêtre (*canon 10 : D.H. 1710*).

8 – Dans le sacrement de pénitence la totalité de la faute est remise mais pas toujours la totalité de la peine due au péché (*canon 12 : D.H. 1712*).

9 – Les œuvres de satisfaction imposées, lorsqu'elles sont accomplies droitement, ne portent pas atteinte à la grâce de Dieu et n'obscurcissent pas le bienfait de la mort du Christ (*canon 13-14 : D.H. 1713-1714*).

10 – Le pouvoir des clés n'est pas donné à l'Église seulement pour délier mais aussi pour lier. Dans la pensée du concile, cela signifie l'imposition d'une satisfaction, du fait que la pénitence liée à l'excommunication au sens de l'Église antique n'est plus pratiquée. Le prêtre n'agit pas contre le sens du pouvoir des clés et contre l'institution du Christ lorsqu'il impose des peines (*poenae*) au pénitent. Ce n'est pas non plus illusion (*fictio*) de dire que les peines temporelles (*poena temporalis*) restent encore souvent à expier alors qu'en vertu du pouvoir des clés la peine éternelle (*poena aeterna*) est enlevée (*canon 15 : D.H. 1715*).

### Enoncés magistériels récents sur la confession des péchés

D'un côté le 2<sup>e</sup> concile du Vatican a ordonné la révision des rites de la pénitence, qui a abouti à la publication de l'*Ordo paenitentiae* du 2 décembre 1973. L'ouvrage comporte les rites suivants : réconciliation des pénitents individuels, célébration de la pénitence pour plusieurs pénitents avec confession individuelle et absolution individuelle, absolution collective et célébrations pénitentielles<sup>11</sup>. De

exprimée dans les canons sur la pénitence. Elle ne se laisse d'ailleurs peut-être pas facilement couler en *canon*, vraisemblablement pas non plus en cette *doctrina* brièvement résumée (*cap. 6 : D.H. 1684 s.*). Aujourd'hui le langage juridique appliqué au sacrement de pénitence, événement de grâce, ne semble plus du tout adapté.

11. Cf. *Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum* [La célébration de la pénitence selon le nouveau Rituel Romain], Institut liturgique de Salzbourg, 1974 ; A. BUGNINI, *ibid.*, note 4, pp. 710-716.

---

## *La confession des péchés*

l'autre, en prenant acte des recherches historico-théologiques de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle (par exemple Bernhard Poschmann<sup>12</sup>, Karl Rahner<sup>13</sup>, Bartolomé-Maria Xiberta<sup>14</sup>), le concile a posé de nouveaux accents et remis particulièrement en évidence l'idée chère à l'Église antique que par la miséricorde de Dieu s'opère, dans le sacrement de pénitence, aussi bien le pardon des offenses infligées à Dieu que la réconciliation avec l'Église (*pax cum ecclesia*) (*Lumen Gentium* 11 ; *P.O.* 5). La réconciliation avec l'Église est considérée par de nombreux théologiens comme *res et sacramentum* du sacrement de pénitence.

S'inspirant de ces travaux, plusieurs documents post-conciliaires se sont exprimés sur la confession des péchés. Citons-en ici quelques-uns :

1 – Dans l'*Ordo paenitentiae* (1973) déjà mentionné, l'*Introduction pastorale* précise au sujet de la confession des péchés : « La confession des péchés fait partie du sacrement de pénitence. Elle naît de la connaissance de soi-même devant Dieu et de la contrition des péchés. C'est dans la foi au Dieu qui pardonne que le croyant examine sa conscience et reconnaît sa faute. Par la confession, le pénitent ouvre son cœur au ministre ; celui-ci exerce un jugement spirituel au nom du Christ, en vertu du pouvoir des clés qui lui a été donné pour remettre ou retenir les péchés » (n° 6 b). La confession des péchés appartient aux actes essentiels de la *célébration* de la réconciliation car la réception du sacrement de pénitence est une célébration et une fête (*cf. Luc 15,32*). Dans la nouvelle formule d'absolution sont mises en lumière aussi bien la dimension pneumatologique (*Dieu a envoyé l'Esprit Saint pour la rémission des péchés*) que la dimension ecclésiologique (*par le ministère de l'Église que Dieu vous accorde le pardon et la paix*) de la rémission des péchés.

12. *Cf.* note 3.

13. K. RAHNER, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche* [Le sacrement de la pénitence comme nouvelle réconciliation avec l'Église] in *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln, 1967, pp. 447-471 ; *Idem*, *Schriften zur Theologie* XI : *Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen* [Histoire antique de la pénitence en monographies], Einsiedeln, 1973, pp. 212-223.

14. B.-M. XIBERTA, *Clavis ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia* [Les clés de l'Église. Du rapport de l'absolution sacramentelle à la réconciliation avec l'Église], Rome, 1922.

## LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura

2 – Il n'y a rien de fondamentalement nouveau au sujet de la confession des péchés dans le nouveau *Codex Iuris Canonici* qui est entré en vigueur le 1<sup>er</sup> dimanche de l'avent 1983 pour l'Église latine ni dans le *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (18 octobre 1990): «La confession individuelle et intégrale avec l'absolution constitue l'unique mode ordinaire par lequel un fidèle conscient d'un péché grave est réconcilié avec Dieu et avec l'Église; seule une impossibilité physique ou morale excuse de cette confession, auquel cas la réconciliation peut être obtenue aussi selon d'autres modes» (C.I.C. 960; C.C.E.O. 720). «Le fidèle est tenu par l'obligation de confesser, selon leur espèce et leur nombre, tous les péchés graves commis après le baptême» (C.I.C. 988 §1). Ainsi, en cas normal, la confession intégrale des péchés graves (*peccata gravia*) est requise pour l'absolution.

3 – Dans l'Exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984), déjà brièvement mentionnée, le pape fait ressortir que, pour les chrétiens, *le sacrement de pénitence est la voie ordinaire* pour obtenir le pardon et la rémission des péchés graves qui ont été commis après le baptême (n° 31/I). «L'accusation des péchés» (*accusatio peccatorum*) appartient aux actes dont se compose le signe sacramentel du pardon des péchés et de la réconciliation. «Celle-ci paraît si importante que, depuis des siècles, le nom habituellement donné au sacrement a été et est toujours celui de *confession*. L'accusation des péchés est avant tout exigée par la nécessité que le pécheur soit connu de celui qui exerce le rôle de *juge* dans le sacrement, car il lui revient d'évaluer aussi bien la gravité des péchés que le repentir du pénitent. Et, exerçant également le rôle de *médecin*, il a besoin de connaître l'état du malade pour le soigner et le guérir». Le pape voit également dans la confession un *signe*: signe de la rencontre du pécheur avec l'Église médiatrice de la rémission des péchés (*cum intercessione ecclesiali*), signe de la connaissance de soi du pécheur devant Dieu et devant l'Église, signe par lequel quelqu'un s'illumine devant la face de Dieu (*quo aliquis se ipsum illuminat ante Dei conspectum*). C'est pourquoi «l'accusation des péchés ne saurait donc être réduite à une tentative quelconque d'autolibération psychologique, même si elle répond à un besoin légitime et naturel de se confier à quelqu'un, besoin inscrit dans le cœur humain. L'accusation est un geste liturgique (...). C'est vraiment le geste du fils prodigue, qui revient vers son Père (...), c'est un geste de loyauté et de courage; c'est un geste de

---

## *La confession des péchés*

remise de soi-même, au-delà du péché, à la miséricorde qui pardonne ». On comprend de ce fait que la confession des péchés doit habituellement être individuelle et non collective. « Car le péché est un fait profondément personnel. Mais en même temps, cette accusation arrache d'une certaine façon le péché des secrètes profondeurs du cœur et donc du cercle de la pure individualité, en mettant aussi en relief son caractère social : en effet, par l'entremise du ministre de la pénitence (*per paenitentiae ministrum*), c'est la Communauté ecclésiale, lésée par le péché, qui accueille de nouveau le pécheur repentant et pardonné » (n° 31/III)<sup>15</sup>.

4 – Le *Catéchisme de l'Église Catholique* (1992, texte latin 1997) traite du sacrement de pénitence dans la deuxième partie qui porte comme titre : *la célébration du mystère chrétien*. Le 4<sup>e</sup> sacrement n'est plus seulement appelé sacrement de la pénitence mais *sacrement de la pénitence et de la réconciliation* car d'après *Lumen Gentium* 11 (cité au n° 1422) relèvent du sacrement de pénitence aussi bien le pardon des offenses commises contre Dieu que la réconciliation avec l'Église. Le Catéchisme renvoie en outre à l'avertissement de l'Apôtre : « Laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 *Corinthiens* 5,20) et à la parole de Jésus : « Va et réconcilie-toi d'abord avec ton frère » (*Matthieu* 5,24). Le sacrement de pénitence a un caractère festif car il est la fête de la réconciliation. Sur la confession des péchés, qui est classée parmi les actes du pénitent, on rappelle – comme il convient à un catéchisme – les textes bien connus de l'Écriture, de la Tradition et du Magistère (surtout du concile de Trente) (n° 1457).

5 – Il faut maintenant regarder de plus près le motu proprio *Misericordia Dei* (7 avril 2002), déjà mentionné, car le pape y dépeint la situation présente du sacrement de pénitence, marquée actuellement de nombreuses incertitudes qui ont trouvé leur écho dans la pratique pénitentielle de bien des paroisses. En même temps, Jean-Paul II en profite pour livrer un avertissement à une époque où, du fait qu'il est mis en danger, le sacrement de pénitence risque d'être mal compris ou passé sous silence : « Cela apparaît particulièrement nécessaire du fait que l'on observe dans certaines régions une tendance à l'abandon de la confession personnelle, ainsi qu'un recours abusif

15. *Enchiridion Vaticanum* 9, pp. 1140-1148.

## LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura

à l'“absolution générale” ou “collective”, en sorte que celle-ci n'apparaît pas comme un moyen extraordinaire dans des situations tout à fait exceptionnelles. En raison d'une extension arbitraire de l'obligation de *grave nécessité* (cf. C.I.C. 961 §1/1), on perd de vue pratiquement la fidélité à l'aspect divin du sacrement, et concrètement la nécessité de la confession individuelle, ce qui entraîne de graves dommages pour la vie spirituelle des fidèles et pour la sainteté de l'Église». Pour saisir correctement l'enseignement magistériel sur l'intégralité de la confession des péchés, la distinction entre péchés mortels (*peccata mortalia*) et péchés véniels (*peccata venialia*) revêt une importance particulière. Lorsqu'il ne s'agit « que » de péchés véniels, il n'y a aucune obligation de confession intégrale (confession de dévotion, *confessio devotionis*). Il en va autrement quand il s'agit de péchés mortels. Ici s'applique alors l'affirmation mentionnée plus haut du concile de Trente, reprise aussi bien par le *Catéchisme de l'Église Catholique* que par *Misericordia Dei* : « Les pénitents doivent, dans la confession, énumérer tous les péchés mortels dont ils ont conscience après s'être examinés sérieusement, même si ces péchés sont très secrets et s'ils ont été commis seulement contre les deux derniers préceptes du Décalogue, car parfois ces péchés blessent plus grièvement l'âme et sont plus dangereux que ceux qui ont été commis au su de tous » (*D.H.* 1680 cité dans *C.E.C.* 1456). Toute pratique contraire – comme lorsque par exemple on limite d'avance la confession du pénitent au péché le plus important ou au péché qualifié de radical<sup>16</sup> – doit se laisser mesurer à l'affirmation du pape : « Puisque “le fidèle est tenu par l'obligation de confesser, selon leur espèce et leur nombre, tous les péchés graves commis après le baptême, non encore directement remis par le pouvoir des clés de l'Église et non accusés en confession individuelle, dont il aura conscience après un sérieux examen de soi-même” (*C.I.C.* 988 §1), on doit réprouver tout usage qui limite la confession à une accusation d'ordre général, ou seulement à un ou plusieurs péchés considérés comme étant plus significatifs.

16. Ainsi trouve-t-on dans le bulletin d'une paroisse du diocèse de Mayence, pour la célébration de la réconciliation aux temps de l'aveil et du carême, qui prévoit une célébration communautaire avec la possibilité de confession individuelle, l'avis suivant : « Celui qui le désire peut se rendre auprès d'un des prêtres présents et lui dire *ce qu'il y a de plus important*, c'est-à-dire ce qu'il a reconnu être la racine fondamentale de son péché. En vertu de quoi il recevra l'absolution personnelle. »

---

## *La confession des péchés*

D'autre part, compte tenu de l'appel de tous les fidèles à la sainteté, il leur est recommandé de confesser aussi les péchés véniels » (n° 3). *Misericordia Dei* déprécie donc la réduction de la confession à l'énumération d'un ou plusieurs péchés tenus pour plus importants. La réduction se rapporte à ces péchés dits radicaux ou racines fondamentales du péché. Le concept de « péché radical », qui est fréquemment lié à la tradition spirituelle du monachisme oriental, se retrouve aussi dans l'Église latine sous le nom de *radix cuncti mali* (racine de tout mal) ou de *radix virulenta* (racine virulente) chez le pape saint Grégoire le Grand (540-604, pape en 590). Les péchés radicaux sont pour Grégoire la présomption, l'envie, la colère, l'avarice, la luxure, l'intempérance et la paresse. Grégoire place l'orgueil (*superbia*) à la racine de tout mal. Sur la question de la racine du péché, le *Catéchisme de l'Église Catholique* donne la réponse suivante : « La racine du péché est dans le cœur de l'homme, dans sa libre volonté, selon l'enseignement du Seigneur : "Du cœur en effet procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations. Voilà les choses qui rendent l'homme impur" (*Matthieu 15,19-20*). Dans le cœur réside aussi la charité, principe des œuvres bonnes et pures, que blesse le péché » (*C.E.C.* 1853). C'est de cette racine, qui se situe dans le cœur de l'homme, que procèdent les péchés mortels ou péchés graves.

### **La célébration pénitentielle communautaire et la confession individuelle**

*La confession individuelle est-elle, selon le concile de Trente, l'unique forme de pénitence sacramentelle ?*

Alors qu'au cours des trois dernières décennies la réception du sacrement de pénitence a reculé chez nous dans une proportion considérable au point qu'il s'agit presque maintenant d'un sacrement oublié, les célébrations pénitentielles, surtout celles qui précèdent Noël et Pâques, jouissent d'une grande popularité.

a) Face aux efforts actuels tendant à une réforme du sacrement de pénitence se pose la question de savoir si les affirmations du concile de Trente sur ce sacrement<sup>17</sup> font obstacle à une valorisation des célébrations pénitentielles communautaires.

17. Cf. plus haut section 3.

## LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura

La problématique actuelle n'était pas encore connue au XVI<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agissait pas de formes différentes pour une pénitence sacramentelle concrète (par exemple l'absolution générale), mais de la défense du sacrement de pénitence contre l'insistance des réformateurs pour dire qu'une conscience générale de péché et la confiance continuellement renouvelée en l'évangile étaient la véritable absolution. Du fait que la confession individuelle était alors en Occident l'unique forme de pénitence sacramentelle courante, cette pratique fut défendue, l'accent n'étant pas porté contre d'autres formes possibles mais en faveur de la forme pénitentielle sacramentelle concrète qu'était la confession individuelle. La pénitence canonique ancienne et les différentes formes pénitentielles orientales<sup>18</sup> paraissent avoir été complètement inconnues de la plupart des Pères conciliaires de Trente.

Remarquable est la retenue que le concile de Trente s'impose lorsqu'il ramène la confession individuelle secrète à Jésus-Christ lui-même. La confession individuelle n'est pas instituée par Jésus-Christ mais elle *correspond* seulement à l'institution et au mandat du Christ. À Trente, rien n'a été traité ni non plus décidé du problème actuel, celui du rétablissement d'autres formes concrètes de pénitence sacramentelle.

b) Mais ne faut-il pas conclure, à travers le *canon 7 (D.H. 1707)* et la décision qu'il est nécessaire de droit divin de confesser tous les péchés mortels dont on se souvient après un soigneux examen de conscience, à l'obligation de se confesser individuellement? Cela peut-il se produire autrement que par la confession individuelle? Le concept de « droit divin » (*ius divinum*)<sup>19</sup> joue ici, comme on l'a déjà évoqué, un rôle-clé. Son emploi à Trente montre qu'il a été introduit avant tout pour contrer un arbitraire purement humain. Le cœur du concept est l'obligatorité durable, mais il reste en même temps un certain espace pour la mise en œuvre. Dans les *canons 6 et 7 (D.H. 1706-1707)* on peut peut-être traduire avec bonheur *ius divinum* par *volonté d'institution* du Christ. À quoi cela lui correspond-il en présence d'une faute grave? *Premièrement* : d'après Trente,

18. Cf. Vs. PALACHKOVSKY, *La doctrine de l'Église orientale sur le péché*, in Ph. DELHAYE *et al.*, *Théologie du péché*, Tournai, Desclée, 1960, pp. 453-517.

19. Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des « ius divinum » im katholischen Verständnis* [Sur le concept de « ius divinum » dans la pensée catholique] in *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln, 1960, pp. 249-277.

---

## *La confession des péchés*

l'obligation de la confession (*confessio*). Selon le concile, il n'est pas laissé au gré du pécheur de confesser ou non sa faute grave, de recevoir le sacrement de pénitence ou de soulager sa conscience d'une autre manière. *Deuxièmement* : il tient à la nature du sacrement de pénitence que cette confession soit concrète, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de se reconnaître et de se déclarer pécheur en général mais d'avouer une défaillance tout à fait concrète. La pénitence sacramentelle en cas de défaillance grave exige une confession concrète parce que cela appartient à sa nature. Nous sommes arrivés ici à un point où un effort théologique approfondi est requis : Trente, avec ses énoncés clairs en faveur de la *confessio*, fait obstacle à la tentation de concevoir une pénitence sacramentelle sans confession concrète des péchés. Selon l'enseignement actuel de l'Église, à moins qu'une raison justifiée s'y oppose, quiconque se voit remettre des péchés graves par absolution générale est tenu à la première occasion possible de se confesser individuellement (cf. *C.I.C.* 963, *C.C.E.O.* 721 §1). On peut continuer à réfléchir sur la manière dont peut se produire dans une célébration pénitentielle communautaire une confession concrète des péchés de sorte que soit attribuée à la confession des péchés la place qui lui revient à côté du repentir et de la satisfaction.

### *Complémentarité mutuelle de la confession individuelle et de la célébration pénitentielle*

Il y a 30 ans, le 7 février 1974, fut officiellement promulgué l'*Ordo paenitentiae* du 2 décembre 1973. Comme on l'a déjà souligné, il répond à la demande de la constitution sur la liturgie : « Le rite et les formules de la pénitence seront révisés de façon à exprimer plus clairement la nature et l'effet du sacrement » (*S.C.* 72). « En ce qui concerne la catéchèse, on inculquera aux esprits des fidèles, en même temps que les conséquences sociales du péché, cette nature propre de la pénitence, qui déteste le péché en tant qu'il est une offense à Dieu ; on ne passera pas sous silence le rôle de l'Église dans l'action pénitentielle, et on insistera sur la prière pour les pécheurs » (*S.C.* 109b).

De manière générale, on peut dire ce qui suit au sujet de l'*Ordo paenitentiae* renouvelé par le concile :

1 – La dimension juridique de l'acte pénitentiel passe au second plan tandis que la dimension théologique et pastorale occupe l'avant-scène.

## LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura

2 – La pénitence est plus vaste que le sacrement de pénitence. Au n° 4 de l'*introduction pastorale* il est dit que le peuple de Dieu fait constamment pénitence de différentes manières. On mentionne concrètement la souffrance avec le Christ, les œuvres de miséricorde et de charité, la prière ainsi que l'écoute de l'évangile.

3 – Le caractère ecclésiologique de la pénitence et du pardon imprègne dans son ensemble le nouvel ordo de la pénitence.

4 – Une caractéristique de l'*Ordo paenitentiae* est l'insistance sur la dimension festive de la pénitence qui est recommandée pour les trois formes liturgiques du sacrement de pénitence, y compris pour la confession individuelle.

Vatican II, mais surtout l'*Ordo paenitentiae*, renvoient aux nombreuses possibilités de rémission des péchés qui existent pour les chrétiens : prière, aumônes, réconciliation avec le prochain, eucharistie, pèlerinage, célébration pénitentielle.

La forme particulière du pardon sacramentel des péchés est proposée dans le nouveau rituel sous trois formes :

1 – *La célébration de la réconciliation pour un pénitent individuel* : le rituel jusqu'alors existant est complété par une formule d'accueil et de renvoi du pénitent ainsi que par une lecture (facultative) de l'Écriture et un dialogue sur la satisfaction (n° 15-21 ; 41-47).

2 – *Célébration communautaire de la réconciliation avec confession et absolution individuelles* : après une célébration communautaire de la Parole (célébration pénitentielle) suit la confession individuelle à un prêtre puis une action de grâces commune (n° 22-30 ; 48-59).

3 – *Célébration communautaire de la réconciliation avec confession générale et absolution générale* (n° 31-35 ; 60-66) : elle a pour conditions un examen de conscience individuel, le repentir, le propos de se confesser individuellement des manquements graves et l'accomplissement des œuvres de pénitence que l'on avait soi-même choisies (*C.I.C.* 961-963, *C.C.E.O.* 720 §2, 1 et 2).

L'absolution générale, qui opère le pardon sacramentel des péchés, a « le caractère d'une exception » et ne peut être concédée qu'en cas de *danger de mort* ou de *situation de nécessité grave* (*cf. Reconciliatio et paenitentia* n° 32 sv, *Misericordia Dei* n° 4-8). La présence d'une situation de nécessité grave doit être déterminée par l'évêque diocésain pour son propre diocèse, avec l'accord de la

---

## *La confession des péchés*

Conférence épiscopale. D'après le jugement du Synode commun des évêchés de la République fédérale d'Allemagne (1971-1975), cet état de nécessité ne s'est jamais produit (*Sakramentenpastoral* 4,3,3).

Parmi les célébrations de la réconciliation, l'*Ordo paenitentiae* traite aussi en détail des célébrations pénitentielles et donne des *Modèles de célébrations pénitentielles* (annexe II). « Les célébrations pénitentielles sont des célébrations où le peuple se rassemble pour écouter la parole de Dieu qui appelle à la conversion et au renouvellement de la vie et proclame le rachat du péché par la mort et la résurrection du Christ » (n° 36). « Il faut veiller à ce que les célébrations pénitentielles ne soient pas confondues par les croyants avec la célébration du sacrement de pénitence. Les célébrations pénitentielles sont cependant très utiles pour la conversion et la purification du cœur » (n° 37). C'est pourquoi il est opportun de tenir de telles célébrations, surtout à des moments liturgiques comme l'avent ou le carême. On ne devrait pourtant pas les rapprocher trop des solennités de Pâques et de Noël par crainte de confusion avec la célébration du sacrement de pénitence.

Reste maintenant la question de savoir comment célébrations pénitentielles communautaires et formes de pardon sacramentel des péchés se comportent les unes par rapport aux autres.

### *Pardon des péchés au cours de célébrations pénitentielles communautaires ?*

La confession individuelle a connu, au cours de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle et en particulier après la crise de 68, une crise à l'échelle mondiale<sup>20</sup>. La pastorale a découvert dans cette situation l'intérêt de célébrations pénitentielles telles qu'elles étaient apparues avant le début même de la crise et d'abord en 1947 dans l'aire francophone. On ne pouvait pas contester la valeur théologique et pastorale de telles célébrations. Il s'agit ici, lorsque la célébration

20. Cf. K. RAHNER, *Zur Situation des Bußsakraments* [De la situation du sacrement de pénitence] in *Schriften zur Theologie* XVI, Einsiedeln, 1984, pp. 418-437.

## **LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura**

pénitentielle a la forme d'une célébration de la Parole, d'une véritable rencontre avec la parole de Dieu. Une telle célébration pénitentielle exprime la solidarité des pécheurs et de l'Église qui malgré toute sa sainteté est aussi l'Église des pécheurs. Tous rendent visible aux autres leur caractère de pécheur dans la confession. La communauté entière s'engage dans l'intercession pour les pécheurs qui sont en son sein. De cet engagement pour les autres naît cette prière de l'Église qui est assurée d'être exaucée, selon les paroles mêmes de Jésus (*Matthieu 6, 7 ss.* ; 18, 19 ; *Luc 18, 1* ; *Jean 14, 13* ; *Marc 5, 16 ss.*).

La fréquence croissante et la popularité permanente de telles célébrations pénitentielles a provoqué une vive discussion sur leur rapport au sacrement de pénitence qui trouve sa place dans la confession individuelle. D'après l'enseignement qualifié de l'Église une faute subjectivement reconnue comme grave ne peut normalement être sacramentellement remise sans énumération des péchés dans la confession individuelle (*D.H. 1707*). Dans la plupart des formes de célébrations pénitentielles n'est prévue qu'une confession générale des péchés. C'est ainsi qu'apparaît la question de savoir si une confession générale des péchés peut suffire au pardon des péchés graves.

L'ample discussion qui a suivi dans les années 60 et 70 met en relief deux tendances théologiques<sup>21</sup> :

a) Selon la première, on ne peut attribuer aucune valeur sacramentelle à une célébration pénitentielle du fait que le sacrement de pénitence doit être mesuré à l'aune des péchés graves pour lesquels il a été institué et que ceux-ci, d'après Trente, sont soumis à la confession individuelle.

b) Selon la seconde, il serait possible, sous réserve de certaines limitations (par exemple pas de manière générale), de reconnaître une valeur sacramentelle à une célébration pénitentielle. Karl Rahner avait déjà en 1972 prudemment formulé cette vue sous forme de question : « Si, lors d'une célébration pénitentielle, dans l'exercice sérieux de ses fonctions ecclésiales et spirituelles à l'égard de sa communauté, un prêtre offre expressément le pardon de Dieu, qui à chaque fois se produit dans le tréfonds de la conscience, à cette communauté contrite, et s'il accorde vraiment à ses paroles tout le sérieux avec lequel elles doivent être dites et par lesquelles est manifesté à chaque fois dans la société publique un certain événe-

21. Cf. pour plus de détails H.-P. ARENDT, *ibid.* (note 7), pp. 20-32.

---

## *La confession des péchés*

ment de grâce, qu'est-ce qui empêche alors que ses paroles aient un caractère sacramentel ? »<sup>22</sup> La discussion théologique sur cette opinion pourrait donner à penser qu'un tel exercice du pouvoir d'absoudre serait empêché dans certaines circonstances mais pas prétendre qu'une telle absolution serait invalide.

Eu égard à cette situation, la Congrégation pour la doctrine de la foi publia le 16 juin 1972 des normes au sujet de l'absolution générale sacramentelle (*Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*)<sup>23</sup> : des absolutions générales en dehors des possibilités prévues par les normes (danger de mort : *mortis periculum* et situation de nécessité grave : *gravis necessitas* : n° III) constituent de « graves abus » (*abusus graves*) (n° XIII). On peut en conclure que les *Normae pastorales* tiennent l'absolution sacramentelle au cours d'une célébration pénitentielle certes pour non autorisée mais pas pour invalide. Ces normes pastorales de 1972 ont trouvé leur place dans les documents du magistère jusqu'à *Misericordia Dei*.

Après cette esquisse des différentes positions théologiques sur les célébrations pénitentielles et le renvoi aux prises de position du magistère, il reste encore trois questions à se poser :

a) *Se produit-il dans les célébrations pénitentielles ordinaires une absolution sacramentelle ?* Jusqu'à présent la réponse est claire : non. À la place de l'absolution sacramentelle de la confession individuelle, il ne peut y avoir que l'absolution générale prévue par l'*Ordo paenitentiae* qui pour l'instant en Allemagne n'est pas autorisée du fait que ne se présente aucune situation de nécessité pastorale grave.

b) *Y a-t-il cependant pardon des péchés dans les célébrations pénitentielles ?* Il est évident et incontestable, comme on l'a déjà dit, que la rémission des péchés dits véniels peut se produire de façon multiple, donc naturellement aussi lors d'une célébration pénitentielle vécue avec recueillement. Mais qu'en est-il des fautes graves, des péchés dits mortels ?

22. K. RAHNER, *Bußandacht und Einzelbeichte* [Célébration pénitentielle et confession individuelle] in *Stimmen der Zeit* 190 (1972), pp. 363-372 (ici pp. 370-371).

23. Cf. Congregatio pro doctrina fidei, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita* (1966-1985), Libreria Editrice Vaticana, 1985, pp. 37-42.

## LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE – Michaël Figura

D'après l'*introduction pastorale* du nouveau rituel de la pénitence on attend des célébrations pénitentielles la rémission des péchés. Le but des célébrations pénitentielles est que les participants parviennent à une véritable connaissance du péché, à un repentir authentique et à la conversion. Les célébrations pénitentielles « aident à éveiller une contrition parfaite par laquelle les croyants, qui ont le propos de recevoir par la suite le sacrement de pénitence, reçoivent la grâce de Dieu » (n° 37). Si l'on se reporte à la doctrine catholique qui affirme que la contrition parfaite (*contritio*) rétablit la grâce sanctifiante, on peut s'attendre à ce que ce résultat se produise aussi dans les célébrations pénitentielles communautaires. Pour être théologiquement exact, il faudrait dire : ces péchés graves qui dans la célébration d'une liturgie pénitentielle ont été pardonnés par Dieu en raison d'une contrition parfaite doivent, selon l'enseignement de l'Église, être de nouveau confessés dans le cadre d'une confession individuelle. Comme pour l'absolution générale, il ne s'agit pas ici du *votum sacramenti* mais de l'intention de confesser individuellement ses péchés graves à la première occasion.

c) *L'Église ne pourrait-elle pas – par l'intermédiaire d'un concile ou du pape – faire d'une forme encore plus précise de célébration pénitentielle un sacrement de pénitence officiel, à côté de la confession individuelle ?* Selon Trente, comme nous l'avons vu, la confession individuelle des péchés mortels est exigée en vertu du droit divin (*iure divino*). En prenant en considération les résultats de la recherche contemporaine aussi bien en matière biblique qu'en matière d'histoire du dogme, on devra dire : la confession des péchés appartient de droit divin à l'essence du sacrement de pénitence. La forme plus précise de la confession des péchés (secrète ou publique) a en tout cas varié au cours de l'histoire. La détermination de la forme concrète de la confession des péchés revient à l'Église. Trente ne constituerait pas finalement un obstacle à une revalorisation de célébrations pénitentielles communautaires.

### **Dans ce contexte, il y a deux choses importantes :**

Dans le *Décret sur les Églises orientales catholiques*, Vatican II a permis sous certaines conditions la réception par des catholiques des sacrements de la pénitence, de l'eucharistie et de l'onction des malades de la part d'Églises séparées de Rome. Malgré leurs différences quant à leur pratique pénitentielle, qui peuvent être grandes,

---

## *La confession des péchés*

les Églises orientales séparées s'accordent sur ce point que l'exigence tridentine selon laquelle la confession individuelle de tous les péchés graves *iure divino* appartient à l'essence du sacrement de pénitence chez elles n'est pas connue ou ne joue aucun rôle. Ne reconnaît-on pas ainsi implicitement la possibilité d'un pardon sacramentel des péchés sans confession individuelle spécifique ?

La réglementation de l'absolution générale est encore plus claire (C.I.C. 961-963, C.C.E.O. 720 §2, *Misericordia dei* n° 4-6), au point que l'on peut se demander s'il n'y a pas là aussi un important pas en direction d'une qualification sacramentelle des liturgies pénitentielles. La différence strictement dogmatique entre l'absolution générale sacramentelle et une liturgie pénitentielle tenue peut-être pour sacramentelle tient finalement à ceci que pour l'absolution générale il est exigé que la confession des péchés graves soit rattrapée, à moins qu'une juste cause s'y oppose, tandis que pour une liturgie pénitentielle, dans la mesure où elle serait reconnue pour sacramentelle, la confession générale des péchés serait jugée suffisante.

Des efforts théologiques plus approfondis seront nécessaires pour savoir si et comment on peut concilier les affirmations de Trente sur la confession individuelle et la liturgie pénitentielle avec sa confession générale des péchés. Si l'évolution va dans ce sens, les raisons pastorales auront été probablement déterminantes. La signification de la confession individuelle, qui, en attendant, est devenue dans la vie de nos paroisses quelque chose d'exceptionnel, ne devrait pourtant pas être supplantée car la confession des péchés aide l'homme à se connaître, le libère des filets du péché et lui indique le chemin qui le ramène au Père miséricordieux qui l'attend, épris de compassion, et qui se hâte à sa rencontre (*Luc*, 15,20)

Michaël Figura est né en 1943 à Glisswitz. Il a fait ses études de théologie à Mayence, Rome et Fribourg. Ordonné prêtre en 1969, il est secrétaire de la Commission pour la foi au sein de la Conférence épiscopale allemande et membre du Comité de rédaction de la *Communio* allemande.

## A nos lecteurs

Il y a plus d'un an vous avez abonné de nombreux lecteurs francophones qui, malgré leur désir, ne pouvaient économiquement le réaliser.

Votre mobilisation a porté ses fruits : ne la relâchez pas.

Dans un monde toujours plus chaotique, les chrétiens ont le droit de confesser leur foi. Ils ont aussi le devoir de la soutenir par une argumentation.

*Communio* s'efforce de les y aider. Sans renier les exigences de rigueur qui sont les nôtres, nous essayons de présenter des analyses plus claires sur le thème principal, et de renforcer la part des articles hors-thème, littéraires, artistiques ou d'actualité.

De nombreux chrétiens, étudiants ou personnes âgées, séminaristes ou prêtres, souhaitent se former avec *Communio*, mais n'ont pas les moyens de s'y abonner. C'est pourquoi nous avons prévu un abonnement de parrainage. En versant 61 €, vous permettrez à un étudiant étranger de recevoir la revue pendant 1 an. 56 € correspondent à un parrainage en France. Vous connaîtrez le nom et l'adresse des bénéficiaires.

N'hésitez pas, également, à faire connaître la revue à des amis, des collègues, des membres de votre paroisse : 60 % de nos lecteurs nous ont connus par le bouche à oreille.

Au nom du comité de rédaction et de tous nos lecteurs,  
je vous remercie de faire vivre la revue.

Isabelle Ledoux-Rak, présidente de l'association *Communio*.

---

Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur

Ci-joint un chèque de :  61 € pour l'étranger  
 56 € pour la France et la Belgique

Nom : .....

Adresse : .....

.....

John CONLEY

## L'héritage ambigu de la casuistique classique

### **Le casuiste selon Pascal et la casuistique classique**

Il est impossible d'évoquer l'époque classique de la casuistique catholique – la fin du xvi<sup>e</sup> et le xvii<sup>e</sup> siècle – sans tenir compte de Pascal. *Les Provinciales* ont fixé pour toujours l'image du casuiste dans l'esprit des générations suivantes. Pour Pascal, le casuiste est un juriste subtil qui cherche avec zèle des précédents chez quelque obscur théologien pour proposer la solution la plus facile d'un problème moral. Le prince des casuistes est sans aucun doute le jésuite probabiliste, car il suffit à ses yeux d'avoir une raison solide ou « probable » pour prendre un parti, même quand l'agent et son conseiller sont convaincus que le meilleur ou « plus probable » parti se trouve ailleurs et demande une décision plus coûteuse à l'agent. Notre probabiliste est un jésuite de salon dont les principes indulgents sont là pour aider les puissants à résoudre les conflits entre les exigences de l'Évangile et les valeurs du monde. Il explique sans état d'âme que l'on peut aisément adapter la condamnation apparemment formelle de l'adultère, du duel et de l'usure aux circonstances particulières. Depuis la publication de la série de pamphlets anonymes que furent d'abord *Les Provinciales*, les jésuites soutiennent que le portrait qu'elles font du casuiste est une caricature malveillante. Les citations sont arrachées à leur contexte, les conclusions les plus extrêmes sont présentées comme typiques, et les sarcasmes de Pascal tournent en ridicule des efforts en fait raisonnables pour aider les consciences dans l'embarras.

## *LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE* — John Conley

Si Pascal n'est pas en effet l'interprète le plus fiable de la littérature casuistique, sa critique n'en constitue pas moins une dénonciation salutaire des illusions auxquelles le raisonnement moral casuistique est enclin. Sous prétexte de défendre la liberté de la conscience aux prises avec des choix difficiles, le casuiste finit aisément par défendre la liberté de remettre à plus tard ou d'édulcorer l'exigeante conversion morale qui caractérise la vie chrétienne authentique. Aveuglé par un raisonnement légaliste qui se concentre sur les nuances des cas moraux les plus complexes, il a tendance à oublier le sérieux de la rédemption, et en particulier la dynamique de la grâce qui constitue l'âme de l'éthique spécifiquement chrétienne.

Au sens propre, la casuistique désigne simplement l'application des principes moraux généraux aux cas particuliers, et spécialement aux « cas de conscience », problèmes complexes dont la solution est difficile parce qu'il faut y choisir entre deux biens. Un chirurgien doit-il faire une opération qui sauve la vie du patient mais l'ampute d'un membre ? Ai-je le droit de mentir à un assassin à la recherche de sa victime ? Comme Jonsen et Toulmin l'expliquent dans leur livre sur la question, il existait depuis longtemps dans l'Église des méthodes et des règles destinées à aider pasteurs et pénitents dans l'embarras à résoudre des conflits moraux typiques. Les règles rabbiniques d'interprétation de l'Écriture, les conseils patristiques sur la vie ascétique et la systématisation des principes du droit romain par le droit canon médiéval ont préparé de loin la naissance et le triomphe de la casuistique dans le catholicisme du début des Temps modernes. Cette casuistique classique présente cependant des caractères qui la distinguent de ses précurseurs. Elle tente d'organiser systématiquement les principes, règles, cas, précédents et conclusions qui doivent inspirer une solution raisonnable des problèmes moraux typiques rencontrés par le chrétien. Plus d'une Summa casuistique du XVI<sup>e</sup> ou du XVII<sup>e</sup> siècle a l'ambition de transformer les conseils exprimés ici ou là par les auteurs des siècles précédents en véritable système : il s'agit de construire un édifice scientifique de principes et d'applications capable de s'adapter dans le dernier détail à tout problème moral concevable. On n'a pas eu tort de comparer la complication des raisonnements casuistiques de l'époque aux extravagances de l'architecture baroque.

La casuistique se caractérise également par l'attention qu'elle porte aux détails spécifiques de chacun des « cas » qu'elle cherche à analyser et à résoudre. Puisqu'on ne peut résoudre de nouveaux cas de conscience qu'en les comparant minutieusement aux précédents

---

### *L'héritage ambigu de la casuistique classique*

du même ordre, il faut préciser les différences entre cas apparemment semblables pour appliquer convenablement les principes à celui que l'on traite. Le contexte sacramental de la casuistique explique cette attention minutieuse aux détails. Il s'agissait en effet d'aider à la fois le prêtre et le pénitent à pratiquer de leur mieux le sacrement de la réconciliation, dans la ligne du concile de Trente, qui avait rappelé l'obligation faite aux fidèles de se confesser une fois par an, et loué la pratique d'une confession plus fréquente. Les casuistes s'adressaient avant tout à un public sacerdotal : ils voulaient aider les confesseurs à remplir leur fonction de juge – déterminer la nature et la gravité des péchés confessés – mais surtout de médecin de l'âme – proposer au pécheur les remèdes les plus judicieux, aussi bien en termes de pénitence que de moyens de s'amender.

L'aspect le plus controversé de la casuistique est sa fréquente alliance avec le probabilisme. D'après ce système, le chrétien peut résoudre une difficulté morale en prenant le parti qui paraît « probable », c'est-à-dire fondé sur des raisons sérieuses.

Une des ambiguïtés de la méthode probabiliste concerne précisément la nature de ces raisons sérieuses. Pour certains auteurs, elles sont intrinsèques à l'action même. Par exemple, je peux faire appel à la restriction mentale quand je m'adresse à un meurtrier potentiel, parce que le bien d'une vie humaine innocente l'emporte sur celui d'une franche communication de la vérité. Pour d'autres auteurs, ces raisons sont à chercher dans les précédents fournis par les autorités théologiques. De ce point de vue, je peux faire appel à la restriction mentale parce que certains personnages bibliques, Abraham par exemple, semblent y avoir eu recours, et parce que certains Pères semblent la tolérer dans des cas extrêmes. Beaucoup de casuistes, notamment le probabiliste jésuite Gabriel Vasquez, invoquent les deux sortes de raisons.

Ce qui était particulièrement troublant pour des critiques comme Pascal, c'était l'idée qu'on pouvait choisir n'importe quel parti probable même quand il était moins solidement fondé que les autres. De ce point de vue, on peut recourir à la restriction mentale même dans un cas où elle est à l'évidence moins justifiée que la pure et simple vérité. À la différence des probabilioristes, qui soutenaient qu'agir moralement dans un cas difficile consistait à prendre le parti le plus probable, c'est-à-dire le mieux fondé, les probabilistes prétendaient qu'en bien des cas il suffisait de trouver une justification raisonnable de son choix. Pour ces derniers, les probabilioristes imposaient un fardeau moral trop lourd à l'homme ordinaire : on ne

## **LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE — John Conley**

peut demander à celui-ci de toujours se conformer à un idéal de vertu héroïque, et on n'a pas le droit de limiter la liberté dont doit jouir la conscience aux prises avec des questions morales complexes. Mais aux yeux des critiques du probabilisme, rendre le jugement moral moins exigeant aboutit forcément au laxisme, puisqu'un casuiste tant soit peu astucieux peut aisément invoquer des circonstances atténuantes ou découvrir quelque ancienne autorité qui tolère apparemment le choix de la voie la plus facile.

Aujourd'hui, après plusieurs siècles, on voit mieux les réussites et les limites de la casuistique classique qu'à l'époque de la controverse passionnée de Pascal et des jésuites. La tendance manifeste à la subtilité légaliste et au laxisme moral des probabilistes les plus extrêmes ne doit pas rendre aveugle aux apports positifs de la casuistique traditionnelle à la théologie morale catholique.

### **Jugement prudentiel, analyse concrète des actes et de leur complexité, élaboration de principes régulateurs**

Un des apports les plus remarquables consiste à faire du raisonnement moral une démarche de nature prudentielle, c'est-à-dire, à la suite d'Aristote, un raisonnement pratique et non spéculatif. Pour les casuistes, c'est une dangereuse illusion de vouloir créer une science de la morale qui aurait la rigueur et la précision des mathématiques, où les axiomes sont appliqués sans ambiguïté aux cas particuliers. La réflexion rationnelle sur l'action humaine, dont on ne peut prévoir les conséquences avec certitude, et où la perception des détails importants relève dans une certaine mesure de l'expérience de l'agent moral, s'enracine dans la *phronèsis* (prudence), et non dans un jugement logique et abstrait. Exiger une certitude quasi mathématique en matière de morale comme les tutoristes, Pascal par exemple, semblent le faire, c'est confondre dangereusement deux ordres de connaissance distincts. Dans ce domaine, pour les probabilistes comme pour les probabilioristes, on doit souvent se contenter du hautement probable, à défaut de l'absolument certain. Pour bien juger en la matière, il y a des choses qui comptent bien plus que la capacité purement spéculative d'analyse et de déduction : l'expérience personnelle de l'agent moral sérieux et l'expérience passée de l'Église, conservée dans les décrets du magistère et les avis des principaux théologiens. En parlant ainsi de jugement pratique, on

---

### *L'héritage ambigu de la casuistique classique*

rejette une certitude rationaliste qu'on ne juge ni possible ni désirable dans le domaine considéré, et on renforce la liberté individuelle, dans la mesure où on reconnaît qu'un même problème a plusieurs solutions également légitimes. Une approche prudentielle de ce genre permet de surmonter l'incertitude morale sans la faire disparaître.

C'est à cause de l'importance qu'il accorde au jugement prudentiel que le casuiste se lance dans une étude si détaillée de chaque cas, aussi bien du point de vue de l'acte lui-même que des circonstances qui l'entourent. Si tant de Sommes casuistiques sont d'une taille démesurée, c'est qu'il leur semble nécessaire d'exposer en détail de nombreux cas similaires pour que le lecteur saisisse la nature des problèmes ainsi que les différentes solutions possibles. Cette analyse détaillée a fourni l'occasion aux casuistes de donner une description précise, et souvent nuancée, des actes moraux en général. Ainsi, on peut définir le mensonge comme la communication délibérée de ce qu'on sait être le contraire de la vérité à quelqu'un qui a droit à cette vérité. Une définition aussi soigneusement agencée permet de distinguer entre le mensonge social (par exemple dans une formule de politesse que personne ne prend au pied de la lettre), le faux témoignage (mensonge grave opposé aux exigences de la justice et à la révérence due à Dieu), et la tromperie excusable d'un assassin potentiel (qui n'a aucun « droit » à une information dangereuse pour autrui).

Les casuistes se sont intéressés de la même façon aux circonstances entourant l'acte. Le jésuite Juan Azor par exemple a soigneusement classé ces dernières, en montrant qu'il suffit d'une petite modification pour changer du tout au tout la portée morale de tel ou tel acte. La distinction entre le fait de tuer « directement » ou « indirectement », qui devait devenir centrale dans l'éthique catholique de la santé et de la guerre juste, vient ainsi du souci de différencier les circonstances de l'action. L'accent mis sur la description méthodique de l'acte ainsi que l'attention portée aux circonstances s'accordaient parfaitement avec les recommandations tridentines sur la confession, qui insistaient sur la nécessité de préciser le type et les circonstances du péché commis, ainsi que le nombre de fois où on y avait succombé. Mais au-delà de sa finalité sacramentelle originelle, l'intérêt des casuistes pour la qualité des actes particuliers favorisa une des notes distinctives de la théologie morale catholique : sa concentration sur la nature de l'acte, et son moindre intérêt pour l'intention et les conséquences de celui-ci.

## *LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE — John Conley*

L'analyse casuistique de l'acte moral tient grand compte de la complexité de l'agir moral. Elle reconnaît que la conscience est souvent dans l'embarras devant la difficulté d'évaluer une action qui peut avoir à la fois de bons et de mauvais effets. Le célèbre principe du double effet, qui permet de juger des actions de ce genre, est une de ses contributions les plus durables dans ce domaine. Ce principe n'invite pas à fuir le monde par peur de la complexité de l'action, sans absolutiser la conscience individuelle sous prétexte que cette complexité permettrait de relativiser les principes moraux. Lié à l'urbanisation et à la révolution scientifique de la fin de la Renaissance, le principe du double effet s'est révélé particulièrement utile pour faire face aux nouvelles difficultés soulevées par le développement du pouvoir technologique dans l'Europe de cette époque.

La médecine et la guerre, deux arts transformés par l'innovation scientifique, offrirent un terrain de choix à l'analyse casuistique du bon et du mauvais usage de ces nouveaux pouvoirs de guérir et de détruire. Elle créa ainsi un cadre qui permettait au jugement prudentiel de s'exercer sans négliger la difficulté croissante de l'action morale, en particulier dans sa dimension collective, mais sans se laisser non plus paralyser par elle.

La casuistique classique privilégie aussi le raisonnement par analogie pour trouver des solutions valables. L'art de résoudre les problèmes moraux ne peut se contenter d'appliquer des principes généraux à des cas particuliers. Il faut recourir à l'analogie pour remarquer les ressemblances et les différences d'un certain nombre de cas relevant du même domaine. Savoir si la mort d'un civil dans telle guerre est le meurtre direct ou indirect d'un innocent exige une comparaison soigneuse de cet homicide avec d'autres cas du même genre dans des guerres du même type. L'expérience individuelle ne peut évidemment fournir les éléments de cette comparaison. Il faut se référer à des exemples historiques et aux jugements ecclésiastiques autorisés portés sur eux pour discerner les détails pertinents et arriver à un jugement raisonnable. Cet usage de l'imagination analogique pour former un jugement prudentiel est encore une autre manière dont le raisonnement casuistique s'éloigne d'un style de raisonnement plus déductif en matière morale.

Enfin on doit à la casuistique l'usage de certaines maximes ou règles générales pour résoudre les cas difficiles. Suarez eut un rôle décisif dans le développement de ce qu'on en vint à appeler des « principes réflexifs » destinés à aider l'agent à juger de questions morales ambiguës. Il ne s'agit ni de règles morales essentielles,

## *L'héritage ambigu de la casuistique classique*

comme « dire la vérité » ou « ne pas commettre de meurtre » ni de conclusions disant comment agir dans tel type de cas. Il s'agit de conseils très généraux pour aider à bien raisonner dans des situations moralement confuses. On connaît bien en particulier deux de ces maximes : « dans les cas graves, on doit prendre le parti le plus sûr moralement », et « dans les cas moins graves, une règle incertaine n'oblige pas. » Le recours à de tels principes permet d'appliquer des maximes d'ordre juridique dans le domaine moral et facilitèrent le discernement du contexte d'un problème donné, le plus ou moins grand poids des biens en jeu par exemple, et une réflexion adaptée à ce contexte.

### **Laxisme d'un légalisme, principes dévoyés, défaut d'exigence morale**

Malgré ses apports incontestables, la casuistique classique avait de sérieux points faibles qui la firent peu à peu tomber en désuétude. Pascal ne fut ni le premier ni le seul à faire ressortir les risques qu'elle faisait courir à une éthique vraiment chrétienne, surtout sous la forme du probabilisme, dominant au XVII<sup>e</sup> siècle.

Le plus grand de ces risques était évidemment la tendance au laxisme. Les probabilistes affirmaient bien qu'on ne pouvait pas recourir à n'importe quelle raison pour se tirer d'un conflit moral. Dans la pratique cependant, décider de ce qui constituait une raison sérieuse devenait facilement subjectif. Un confesseur indulgent pouvait découvrir un bien important dont la défense permette de commettre un acte critiquable en d'autres circonstances. Et avec une religion aussi ancienne et qui avait connu autant d'auteurs que le catholicisme, c'était bien le diable si on ne dénichait pas une autorité – un concile oublié, quelque canoniste obscur, une citation patristique rare – capable de justifier n'importe quoi. Antonius Diana, un des plus influents des casuistes, incarne bien cette tendance. Ses *Resolutiones Morales* présentent méthodiquement une série d'autorités qui justifient toutes les décisions possibles dans tous les cas imaginables. Dans la majorité de ceux-ci, Diana estime qu'il y a une autorité suffisamment sérieuse en faveur de chaque solution. La personne dans l'embarras se voit ainsi accorder une liberté quasi totale, puisque tous les choix sont maintenant « probables ». Dans un système aussi laxiste, il suffisait de découvrir un précédent légal ou un soi-disant bien à défendre pour rationaliser les passions ou les préjugés en jetant sur eux un voile à vrai dire fort mince.

## *LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE — John Conley*

La tendance au laxisme des casuistes probabilistes s'étendait au domaine politique, et ici la critique mordante de Pascal n'a rien perdu de sa pertinence. Leur indulgence, en tolérant le choix du parti le moins probable, était bien faite pour confirmer les riches et les puissants dans leurs vices. L'Église condamnait clairement l'adultère comme un péché mortel qui exigeait une contrition profonde et une sérieuse résolution de changer de vie ; mais Louis XIV, tout adultère qu'il était, se confessait et communiait une fois l'an, sous le prétexte douteux, avancé par ses confesseurs jésuites, qu'il avait renoncé à ses maîtresses (fût-ce provisoirement) et qu'il fallait avoir compassion de la faiblesse humaine. L'Église condamnait clairement le meurtre, et au XVII<sup>e</sup> siècle elle s'opposait catégoriquement au duel, mais un casuiste jésuite comme Lessius découvrit à la fois des précédents et un « bien » qui permettait à un gentilhomme de se battre en duel si son honneur était en cause. L'Évangile demandait clairement aux riches de partager leur superflu avec les pauvres, mais il se trouva des casuistes pour prétendre que la « pauvreté » en question pouvait être une maison de campagne piètrement meublée plutôt que le mendiant du coin. Si une casuistique tordue montrait à tous les catholiques le chemin du moindre effort moral, elle ancrerait surtout les puissants dans leur médiocrité, en déguisant leurs vices à coup d'arguments captieux.

La casuistique péchait aussi en pratique par sa tendance à appliquer des principes utilisés normalement pour résoudre des cas rares et difficiles, à des problèmes plus ordinaires. Qu'on en juge par l'histoire de la restriction mentale. Le concept en fut développé à l'origine pour aider les laïcs catholiques héroïques qui abritaient des prêtres clandestins, en particulier dans l'Angleterre élisabéthaine. Un laïc à qui un persécuteur demandait s'il cachait un prêtre pouvait répondre « non » en toute conscience. Le persécuteur interpréterait cette réponse comme : « non, il n'y a pas de prêtre chez moi », alors qu'elle signifierait, grâce à la restriction mentale, « non, vous n'avez pas le droit de me poser cette question. » Si cette stratégie était compréhensible en temps de persécution, elle devenait risible si on l'appliquait aux relations de la vie courante. Un élève la pratiquant quand son maître lui demandait s'il avait copié, ou un enfant quand ses parents voulaient savoir qui avait cassé le vase discréditèrent vite la restriction mentale en lui donnant une réputation de malhonnêteté mal déguisée.

Mais plus encore que de la liberté excessive prônée par certains casuistes, on peut s'étonner de leurs omissions. Ils ont beau donner

---

### *L'héritage ambigu de la casuistique classique*

un coup de chapeau à la prudence, ils ont peu de choses à dire des vertus ou du caractère de l'agent moral. À les lire, on a le sentiment qu'agir avec rectitude consiste à être capable d'analyser juridiquement un problème moral, d'appliquer les principes de l'éthique au cas considéré et de le comparer aux précédents existants. Il n'est guère question de la nécessité de posséder les vertus de tempérance, de justice ou de force pour arriver à percevoir, évaluer, choisir et exécuter une action bonne. Quant au rôle des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit dans la délibération morale, il n'en est pas fait grand cas dans une approche éthique qui a une confiance absolue dans la capacité du raisonnement légaliste pour résoudre tous les conflits rencontrés par le chrétien. La relative inattention ainsi portée au caractère de l'agent et aux vertus qui lui sont nécessaires est la face négative de la scrupuleuse analyse de l'acte moral par les casuistes.

Ce qui est plus frappant encore, c'est que le contexte spécifiquement théologique des conflits moraux du chrétien se trouve singulièrement minimisé par les casuistes. Ils discutent certes à loisir de la nature des péchés, mais ils ne parlent guère de la confrontation du péché et du salut qui donne son sens à la lutte des chrétiens contre le mal. Ils invoquent souvent l'Église, mais c'est en général à titre d'autorité extérieure justifiant telle ou telle action. Ils ne prêtent guère attention à sa vision biblique de l'univers, qui apprend au chrétien qu'un combat spirituel plus profond se cache derrière les conflits personnels ou sociaux. Ils considèrent bien avec grand soin les conditions nécessaires à une réception valide des sacrements, mais ils négligent le rôle de ceux-ci pour illuminer, purifier et fortifier les chrétiens en proie à une crise morale. Dans tous ces raisonnements légalistes et compliqués, on ne retrouve pas l'image que les saints nous donnent d'une vie sauvée.

\*

\* \*

Il ne faut pas réduire la casuistique classique aux excès de la minorité probabiliste si talentueusement caricaturée par Pascal. Par son recours au raisonnement par analogie et son attention aux détails de l'acte moral, la tradition casuistique a encore beaucoup à apprendre à une culture écartelée entre un individualisme sentimental et une éthique déductive dont la rigueur est illusoire. Mais ses points forts ne doivent pas nous cacher ses limites. Contemporaine de la culture de la Renaissance, elle a les faiblesses typiques d'une

**LA CONFESSION À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE — John Conley**

éthique moderne. Ses règles minutieuses reposent sur une conception de la morale dissociée de l'anthropologie – les vertus et les vices humains ont disparu – et de la théologie – il n'y est pas question de notre rédemption par le Christ. L'avertissement de Pascal reste toujours valable : au cœur fragile de la casuistique se dissimule une inquiétante destitution de la grâce.

Traduit de l'anglais par Irène Fernandez  
Titre original : *The ambiguous heritage of classical casuistry*

John Conley S. J., Professeur de philosophie à Fordham University. Parmi de nombreux travaux consacrés à des questions de philosophie ou d'éthique, signalons *The Suspicion of Virtue: Women Philosophers in Neoclassical France* et l'édition de Prophecy and Diplomacy : *The Moral Doctrine of John Paul II: A Jesuit Symposium*.

Henri CAZELLES

## Règne de Dieu et morale d'État

**Q**U'EST-CE que Dieu ? Question ancienne et toujours nouvelle. Comment l'intelligence humaine est-elle amenée à se poser cette question ? Elle se la pose partout dans toutes les civilisations, même si Dieu apparaît sous différents noms. Partout en effet l'intelligence humaine est affrontée aux limites de ce qu'elle observe dans l'univers, à ses cohérences et incohérences, du moins apparentes. La science en met à jour les changements, et discerne un progrès dans l'organisation de cet univers et le succès de techniques successives en est la continuation. En langage aristotélicien, elle s'en tient au 2<sup>e</sup> degré de l'abstraction, laquelle culmine dans l'analyse mathématique des phénomènes de l'univers. La science s'abstient d'aborder le 3<sup>e</sup> degré de l'abstraction, la métaphysique, qui étudie l'être des êtres. Or l'homme cherche à saisir la nature de ces êtres et de cet univers où il doit vivre et agir, « Pensée de la pensée », « pensée qui ne se pense pas suspendue à une Pensée qui se pense », pour parler comme Aristote ou Blondel.

Sans passer par les analyses philosophiques, l'homme va spontanément, mais librement, vers un absolu qui lui donne un repère pour son action dans un univers complexe et changeant. Ce peut être « le devenir » lui-même d'Héraclite, « la pensée de la pensée » d'Aristote, l'« Idée » de Platon ; le Dharma bouddhique, le Brahma, âme universelle de l'Hindouisme (Véda), le Ciel T'ien des classiques de Confucius, le Tao... L'homme ne saisit que tel ou tel aspect de cet absolu dont on parle comme d'une « transcendance ».

Cette transcendance qu'entrevoit la pensée humaine a-t-elle un rapport avec l'univers visible et sensible où l'homme qui réfléchit

**SIGNETS** 

---

**Henri Cazelles**

doit agir, et agir pour vivre? Ce n'est pas évident. Pour l'athée la transcendance n'est que le produit conceptuel de l'intelligence humaine. Pour un bouddhiste, c'est cette transcendance qui est la réalité, identique pour nous à l'âme humaine et l'univers n'est qu'impermanence, voire illusion.

**Le devenir de l'univers**

L'univers a longtemps été considéré comme cyclique, en raison du rythme des saisons et du mouvement régulier des astres. La science moderne le voit autrement : ce devenir est un développement, tant par l'expansion de l'univers par ses galaxies que par l'apparition des saisons et le mouvement régulier des astres ; ainsi que par l'apparition successive d'organismes de plus en plus complexes pour s'achever dans l'être humain, à la fois minéral dans ses éléments, végétal dans ses processus d'assimilation et de désassimilation et intelligence de par son cerveau. Certains pensent qu'il pourrait y avoir un superhomme aux facultés supérieures, ce qui est peu probable, l'homme étant déjà capable de développer des techniques qui lui donnent la maîtrise des éléments d'un univers dont lui-même fait partie. On peut considérer comme un acquis de la science qu'à partir d'un *big-bang* sur un fond indéfinissable, un vide cosmique, sont apparus successivement les quarks, atomes, molécules, êtres vivants et finalement l'être intelligent. Or les individus ne vivent pas isolément, mais en sociétés qui également s'avèrent être de plus en plus complexes et de plus en plus puissantes. Il y a d'abord la cellule familiale qui s'épanouit en clans, puis tribus, de tribus en royaumes puis en empires. Reste à savoir quel est l'agent de ce développement qui donne à l'homme de plus en plus de pouvoir sur son environnement. Comment un plus peut-il provenir d'un moins ? un être plus développé et plus puissant qui l'emporte dans l'univers sur des êtres moins bien armés pour leur existence ?

C'est en fonction de cette question que, de nos jours, l'intelligence humaine peut engager sa recherche d'un Dieu créateur, présent à une création continuée, en développement d'un univers en devenir. Elle est invitée à situer son propre avenir dans le développement général de cet univers : l'homme s'y trouve appartenir à une génération qu'ont précédée d'autres générations et qui elle-même cédera sa place à une autre génération. Par son travail elle a contribué au développement de l'univers, et celle qui suivra continuera. La

---

## *Règne de Dieu et morale d'État*

transmission de l'acquis se fait surtout par les femmes qui, une fois fécondées par un mâle, forment un nouvel être en leur sein et accompagnent sa première croissance.

Cette œuvre s'accomplit socialement, même si certains individus, tel Archimède, ont émergé dans la mémoire humaine. Les sociétés primitives, familles ou tribus, sont encore très proches de la nature biologique ; elles vivent sous l'autorité du père géniteur, devenu patriarche ou chef, autorité qui passe à l'oncle malgré la filiation matrilineaire. Avec le développement du commerce et des relations entre tribus qui vont devenir des nations (*goyim* en hébreu), des institutions vont devenir nécessaires qui fixeront par écrit les solutions des conflits ; ce sont des précédents que l'on appliquera à des cas nouveaux qui demanderont souvent des solutions nouvelles : législation à ses débuts qui va évoluer en fonction des circonstances politiques et économiques. C'est ainsi qu'apparaîtront des sociétés nouvelles qui devront beaucoup à celles qui les ont précédées, d'autant qu'elles naissent d'habitude sur le même terrain. Les nouveaux maîtres ont coutume d'épouser les femmes du peuple qu'ils ont supplanté et il arrive souvent que les nouvelles sociétés soient des bourgeois des précédentes.

### **Naissance et fin du royaume d'Israël**

Israël naît à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ sur le sol de Canaan comme une tribu des *Hap/biru* (Hébreux) qui se déplacent sans institutions fermes du Caucase en Syrie-Jordanie. Elle n'est encore sous la forme biblique vocalisée d'*Asriel* (*Nombres* 26, 31) qu'une tribu subsistant en Manassé, oriental par Makir, fils de Manassé, (*Genèse* 50, 24 ; cf. *Nombres* 26, 29), puis occidental (*Nombres* 26, 31). Par des accords de Ben-'ameh<sup>1</sup> où une tribu se reconnaît comme fille de l'oncle d'une autre, elle va s'associer à d'autres tribus comme Asher, qui se trouvait déjà sur le littoral au XIII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ<sup>2</sup> Une tradition, rapportée deux fois dans la Bible. L'une est à l'orient du Jourdain (*Genèse* 32, 21-33) ;

1. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1948 p. 149 s.  
 2. La plupart des toponymes 'shr connus par les textes égyptiens concernent Assur, actif en effet sur la côte méditerranéenne comme on le voit par la correspondance d'El-Amarna. Cf. J. SIMONS, *Handbook of the Egyptian Topographical Lists*, Leyde 1938, p. 147, mais il distingue un autre toponyme, ce pourrait

**SIGNETS** **Henri Cazelles**

l'autre à l'occident, Bethel, (*Genèse* 35, 9-14) et l'identifie à Jacob sous la forme *Y'qub-El*, nom connu des textes égyptiens du Nouvel Empire (1580-1200 av. J.-C.).

Le nom de ce clan manassite devint le nom du royaume du Nord avec l'Ephraïmite Jéroboam qui régna à Tirçah avant que Omri transfère la capitale à Samarie. La localisation de Tirçah est incertaine<sup>3</sup>, probablement à l'est du lac de Gennésareth, rattachée par *Nombres* 27, 1-4 à Makir, Galaad et Manassé (oriental). Jéroboam est un Ephraïmite qui va ainsi rassembler à Sichem (*1 Rois* 12) les tribus du Nord et de Transjordanie en un seul royaume, Juda exclu. Mais, au IX<sup>e</sup> siècle, les Araméens de Damas, Ben-Hadad, puis Hazaël, prirent à Israël les régions nord et nord-est du lac de Gennésareth (*1 Rois* 15, 21). Après la défaite et la mort d'Achab, fils d'Omri, à Ramôt en Galaad (*1 Rois* 22, 35), Israël perdit la Transjordanie (*2 Rois* 10, 33). À l'ouest, les Phéniciens s'emparèrent du littoral; Achab épousa une princesse sidonienne, Jézabel fille d'Eth-Baal. Samarie fut assiégée. Au VIII<sup>e</sup> siècle, les Assyriens, vainqueurs des Araméens et des Phéniciens, achevèrent le démantèlement du royaume d'Israël en lui arrachant Galilée et Nephtali (*2 Rois* 15, 29). La conquête assyrienne et la prise de Samarie mirent fin au royaume d'Israël. Restaient Juda et Jérusalem, mais c'est au Dieu d'Israël que Juda resta fidèle (*2 Rois* 18, 5), «l'espoir d'Israël» (*Jérémie* 17, 13). Pour Jérémie, Juda est en effet «le reste d'Israël» (6, 9). S'il distingue souvent Israël et Juda (12, 14; 33, 4. 7...), en 18, 5 les «gens d'Israël» sont des Judéens (*cf. v.* 11), et ceux-ci sont aussi la «descendance d'Israël» (31, 36 *ss.*, *cf.* 31).

Cette continuité d'Israël est assurée par les reines qui interviennent constamment dans la transmission de l'élection royale, Bethsabée en premier qui, avec l'aide d'Abishag, fait de Salomon l'héritier de David à la place d'Adonias (*1 Rois* 1). Le Livre des Rois tient souvent à donner pour Juda le nom de la reine-mère (*2 Rois* 18, 2; 21, 1; 23, 31.36; 24, 8.18) et on sait les prétentions royales de Jézabel (*1 Rois* 21, 7 *ss.*) et d'Athalie (*1 Rois* 2, 1 *ss.*). L'oracle du prophète Isaïe sur la Almah, la jeune fille nubile qui va enfanter l'Emmanuel (7, 14), scelle la prophétie sur la maternité dans la maison de David. La Almah n'est pas encore reine, mais le sera quand Ezéchias sera associé au trône (728). Son fils Manassé n'aura rien des qualités de

être Asher ou un Assur tribu transjordanienne (*cf. Nombres* 24, 23). Voir aussi A. GAROINER. *Ancient Egyptian Onomastica* I, p. 191-3.

3. F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* Paris, 1938, p. 185.

---

### *Règne de Dieu et morale d'État*

l'Emmanuel, mais l'espérance demeure dans la maternité royale. Le livre de Ruth rappellera le rôle de Noémi dans la naissance de Jessé, père de David (*Isaïe* 11, 1). Matthieu dans la généalogie masculine qui ouvre son Évangile évoquera les maternités de Tamar, Rahab, Ruth et de la femme d'Urie. Il termine par Marie « de laquelle naquit Jésus qu'on appelle Christ » (*Matthieu*, 16)

On sait que *Christos* est la traduction grecque de l'hébreu *meshiah* « oint ». L'onction est le signe que l'Esprit de Dieu, l'Esprit Saint, infuse dans le roi « oint » une puissance divine pour gouverner son peuple (1 *Samuel* 10, 1.11-13 ; 2 *Samuel* 5, 1-3). Qu'en est-il de la reine-mère ? Déjà Matthieu évoque l'action de l'Esprit Saint en Marie dans la naissance de l'Emmanuel (1, 18.20). Luc est plus précis : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre » (1, 35). L'ange Gabriel a interpellé Marie comme *kekharitôménè*, « pleine de grâce » (1, 28), le Seigneur étant « avec elle », ce que commente le verset 30. « Tu as trouvé grâce (*kharin*) de par (*para*) le Seigneur. » Saluée par Marie, Elizabeth est remplie de l'Esprit Saint. Plus que la sainteté personnelle de Marie, ce qui compte pour l'auteur biblique, c'est sa place dans l'action du Saint Esprit dans l'univers créé. Par elle Il va faire naître et animer l'Église, Corps du Christ (1 *Corinthiens* 12).

L'Esprit du Seigneur pénètre déjà certains Juges (Gédéon), mais surtout les rois de par leur onction. Il est qualifié de « saint » (*qâdôsh*) en *Isaïe* 63, 10-14, littéralement « esprit de Sa Sainteté ». C'est un terme fréquent dans le livre d'Isaïe et marquant sa théologie, ainsi dans l'expression « le Saint d'Israël » (1, 4 ; 5, 19... 60, 14) ; elle signifie sa supériorité sur les autres dieux nationaux, dynastiques de l'époque. C'est dans la dynastie de Juda que, selon le Jahwiste, se porte l'élection royale du Dieu d'Israël (*Genèse* 49, 10) sur le Messie-roi de 2 *Samuel* 2, 4. Ce même Jahwiste rappelle constamment que l'élection peut porter sur un cadet et non sur l'aîné : Isaac au lieu d'Ismaël, Jacob à la place d'Esäü, Juda et non Ruben, Siméon et Lévi.

Or, celle qui va devenir la reine-mère a souvent une action décisive dans l'élection dynastique, et cela par d'étranges procédés. Juda aura pour fils Péréç en prenant Tamar, sa bru, pour une prostituée (*Genèse* 38) ; Péréç est l'ancêtre de Jessé, père de David par Booz et c'est sur les conseils de Noémi que Booz a épousé Ruth. C'est une fille de roi, Yehosheva, qui sauve de la fureur d'Athalie le futur roi Joas, fils d'Akhazia.

Ces interventions n'empêcheront pas la disparition du royaume d'Israël, mais Israël lui-même n'en disparaîtra pas pour autant

**SIGNETS** 

---

 **Henri Cazelles**

comme « peuple de Dieu » dans l'univers, soumis à ses lois révélées dans une Tôrah. C'est « l'Israël de Dieu » de *Galates* 6, 16, auquel appartiennent ceux qui observent sa Loi, les circoncis d'abord, puis les incirconcis (*Actes* 10, 45). De par la grâce du Christ, il y a une « nouvelle créature » (verset 15).

### **Du royaume d'Israël au règne de Dieu dans la création**

Dans le devenir de l'univers apparaît une nouvelle communauté. C'est le « règne ou « royaume de Dieu » célébré dans les *Psaumes* (47, 93-99). Ce règne est alors encore lointain, mais, dès sa prédication en Galilée, Jésus de Nazareth annonce qu'il est devenu « proche » (*Marc*, 1, 15 ; *Matthieu* 4, 17). Selon les Synoptiques, la « venue du Fils de l'homme avec puissance » (l'instauration du Règne de Dieu), aura lieu lors de la ruine de Jérusalem et du Temple (*Marc* 13, 26 ; *Matthieu* 24,30 ; *Luc* 21 ; 27). Mais selon *Matthieu* 26, 64 et *Luc* 22, 69, c'est « à partir de maintenant désormais », donc dès la résurrection, que le Fils de l'homme se manifeste en puissance, à la droite de Dieu : le règne de Dieu est instauré.

Déjà devant Pilate Jésus ne renie pas sa royauté, quelles qu'en soient les conséquences pour sa vie. Sur la croix, le titulus en trois langues l'atteste ; et au pied de la croix, Marie accepte de son fils la fonction de reine-mère vis à vis du disciple. C'est alors que le Messie « expira » selon *Marc* 15, 37, « abandonna l'esprit » selon *Matthieu* 27, 50 et *Luc* 23, 46 « remettant son esprit au Père ». Mais selon *Jean* 19, 30, il « transmet » l'esprit, du grec *paredoken* « livrer ». C'est dans ce même évangile que l'Esprit Saint est donné aux disciples pour le pardon des péchés. Selon les *Actes* (2), c'est au Cénacle que l'Esprit vient à eux et à Marie (1, 14). La prédication de Pierre éclaire la foule : le Dieu d'Israël a fait de Jésus le « Seigneur et Christ » pour quiconque invoquera son nom (2, 21) « car l'Esprit est répandu sur toute chair » (*Actes* 2, 17).

Le règne de Dieu ici-bas a une autre structure que le royaume d'Israël dont, au jour de l'Ascension, les apôtres attendaient encore la restauration (*Actes* 1, 6). Ce n'est pas la structure institutionnelle de la Torah, même si la prédication apostolique affirme au nom du Christ que « pas un iota de la loi ne passera » (*Matthieu*, 5, 18). Mais il s'agit des commandements et il faut les interpréter autrement que les scribes et les pharisiens pour entrer dans le Règne de Dieu (20).

---

## *Règne de Dieu et morale d'État*

Cette interprétation a été donnée par le Christ, sans avoir été mise par écrit, de même que l'interprétation rabbinique n'a pas été mise immédiatement par écrit avant la rédaction de la *Mishnah* et des *Talmuds*. Elle a d'abord été transmise oralement : c'est la « Parole » écoutée par les disciples dans la foi, apôtres qui sont les témoins de la vie et des enseignements du Christ. C'est après avoir reçu l'Esprit Saint à la Pentecôte qu'ils commencent leur prédication, certains avec une fonction précise, tel Pierre qui reçoit « les clés du règne de Dieu » (*Matthieu* 16, 19). En 1 *Corinthiens* 12, Paul détaillera les charismes propres à chacun des membres du Corps du Christ : ce Corps est son Église.

Le Règne de Dieu, ici-bas, dans la création, *est* dans l'Église du Christ, mais en croissance. « C'est en Lui que toute construction s'ajuste et s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur. C'est en Lui que, vous aussi, vous êtes ensemble intégrés dans la construction » (*Éphésiens* 2, 21 *ss.*). L'Église est le Corps du Christ dont il est la tête (*Colossiens* 1, 18 ; *Éphésiens* 4, 15) et le Seigneur (*Philippiens* 2, 11). « C'est de lui que le corps tout entier, coordonné et bien uni grâce à toutes les articulations qui le desservent, selon une activité à la mesure de chacun, réalise sa propre croissance pour se construire lui-même dans l'amour » (*Éphésiens* 4, 16). Il la dirige par l'Esprit qui révèle à tous, même aux Pouvoirs, la « sagesse multiple de Dieu » (4, 10). Les Apôtres sont les témoins de la vie et des paroles du Christ ressuscité et toujours vivant. C'est Lui qui règne : leur témoignage permet aux fidèles de savoir comment il règne. Membres non seulement de l'Église du Christ, mais aussi de la cité terrestre, ils sont soumis aux « autorités qui disposent du pouvoir » (*Romains* 13, *s.*) et « aux magistrats qui exercent leur office », en particulier « pour le paiement des impôts » (*Romains* 13, 6). Mais ces autorités peuvent outrepasser leur fonction et « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Actes* 5, 29). La distinction entre les deux pouvoirs n'est pas toujours facile, et d'autant plus difficile que, depuis Constantin et surtout Justinien, rois et empereurs se sont présentés comme régnant, non plus au nom des divinités nationales et dynastiques, mais au nom du Christ.

Le règne de Dieu s'exerçait-il vraiment sous leur autorité de « princes chrétiens », voire « très chrétiens » ? L'humanisme de la Renaissance et le Siècle des Lumières contestèrent cette philosophie religieuse et prônèrent pour l'État une morale philosophique, ainsi Kant et Hegel, pour qui le règne du Dieu biblique n'avait pas sa

**SIGNETS** 

---

 **Henri Cazelles**

place ; c'était « le règne des fins ». On cherchait dans la Bible une morale et des exemples, et non le témoignage d'une Torah, rappelée par les prophètes, constitutive d'un peuple de Dieu ; c'est elle qui avait donné au peuple juif une structure sociale distincte de celles des autres nations, même chrétiennes. Elle avait fait ses preuves pendant plus de deux millénaires en gardant l'identité juive au milieu des nations. Il est certain que les États ont besoin d'une morale qui fonde leur autorité devant les citoyens par une législation qui définit leurs droits et devoirs vis-à-vis du prochain. Ont-ils besoin du témoignage de la Bible, ou une idéologie leur suffit-elle pour fonder cette morale ?

Les idéologies ont manifesté leurs insuffisances : le pouvoir absolu des princes européens au XIX<sup>e</sup> siècle aboutit aux guerres révolutionnaires, et l'idéologie libérale laissa le capitalisme écraser la classe ouvrière ; le marxisme débouche sur un totalitarisme. Quelle est la philosophie politique qui donne aux gouvernants à la fois l'autorité nécessaire vis-à-vis de tous et la protection du faible vis-à-vis du fort ?

Le christianisme le peut-il ?

Mais qu'est-ce que le christianisme ?

**Christianisme et règne de Dieu**

Le christianisme est historiquement la culture qui domine l'occident après la fin des persécutions sous Constantin. Socialement et politiquement, c'est l'interprétation de la Bible, Ancien et Nouveau Testament, par la philosophie grecque et le droit romain. Mais il y a plusieurs interprétations possibles et plusieurs christianismes, d'où la nécessité de convocations de conciles en cas de divergences pour garder l'unité chrétienne, l'autorité du successeur de Pierre n'étant pas unanimement reconnue.

Ces conciles aboutissent à des décrets qui précisent les points discutés. Pour les fidèles qui les reçoivent, l'enjeu est moins la confession de foi, si importante soit-elle, que le discernement de la volonté divine » qui veut rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (*Jean* 11, 52). Le malheur des hommes vient en effet de leurs disputes, de leurs affrontements et des guerres. C'est en obéissant au Règne d'un Dieu juste et puissant, qu'ils peuvent mener une vie bonne et heureuse.

Pour découvrir ce Règne de Dieu au milieu des autres règnes et gouvernements, l'homme doit d'abord chercher ce Dieu comme le

---

### *Règne de Dieu et morale d'État*

principe qui domine l'univers, la nature et ses lois. Dans cette recherche, il est puissamment aidé par les universités et tout l'appareil scolaire que les États lui proposent, et souvent lui imposent. C'est ainsi que l'enfant s'ouvre à une dimension de l'univers qui dépasse celle de son horizon familial ou amical. Si sa famille ne l'y a pas adapté, il tombe sous l'influence des « milieux » dont il peut être préservé par la formation de sa conscience, et l'influence des traditions religieuses, (parfois faussées par l'hostilité entre groupes religieux).

L'une de ces traditions vivantes aurait-elle échappé à l'effet de ces affrontements ? C'est l'histoire de l'Église du Christ qu'il faut alors interroger. À première vue, elle n'y a pas échappé. Les guerres de religion des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles sont des guerres entre chrétiens. Mais n'étaient-ce pas plutôt des guerres entre « christianismes nationaux » ? Certains pensent que le durcissement de l'Église russe à l'égard des Églises d'occident en est encore l'expression, même en temps de paix.

La laïcité, dans la mesure où elle ne nie pas le fait<sup>4</sup> religieux, offre l'intérêt d'éviter le nationalisme religieux. Il reste à déterminer la place du religieux dans la vie de l'État qu'il ne saurait commander. Le christianisme, en particulier le catholicisme, distingue l'Église de l'État, tout en faisant vivre l'Église dans la vie des États. C'est ce qui le distingue des sectes qui se perçoivent comme autonomes dans leur foi sans éprouver le besoin de faire appel à la rationalité morale qui fonde la justice de l'État.

Églises et sectes se fondent sur la Bible. Par une exégèse rationnelle, fondée sur la philologie et l'histoire, le croyant peut discerner ce qui relève de la morale d'État et ce qui relève de l'annonce du Règne de Dieu. La Bible et son message ont été reçus par les croyants non pas comme une morale illustrée, mais comme une proposition de vie avec le Dieu de la création : vie immortelle avec un Dieu éternel. Dans le christianisme, disons plutôt la « chrétienté », terme qui désigne une communauté et non un système, cette vie est une vie qui accepte le Règne de Dieu « au joug doux et léger » (*Matthieu* 11, 30). Le règne de justice de Dieu accepté, les autres règnes, quoiqu'atteints par l'injustice, sont mieux supportés, et peuvent même être transformés.

4. R. DEBRAY, *Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident*, Paris, 2001.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Henri Cazelles****« Dieu, la science et la religion »**

C'est le titre d'un récent numéro d'une revue de vulgarisation scientifique<sup>5</sup>. Un des articles remarque justement que les études d'ethnologie religieuse ne doivent pas « ferme(r) les yeux sur les conditions matérielles de vie » (p. 81), les sujets traités considèrent Dieu comme un concept et non comme un principe actif dans la vie d'un univers matériel : « ADN : un dieu moderne », « Apôtres du nanomonde », « l'infini mathématique », « Religion et économie »... Pourtant, nous dit D. Rabouin (p. 31), « Einstein ne jouait pas avec Dieu ». Croire à l'unité profonde de la rationalité du monde, c'est aussi s'inscrire dans un projet éthique.

Toutefois, religions et sectes proposent plus qu'un projet éthique : elles proposent une connaissance supérieure qui donne à l'âme intelligente la capacité d'atteindre le transcendant. Elles ont à assumer la mise à l'épreuve de ce transcendant dans la complexité de l'univers matériel, sensible et intelligible.

C'est ainsi que le règne de Dieu demande à l'homme auquel il est proposé de respecter la morale d'État que résume le Décalogue dans l'histoire d'Israël.

Henri Cazelles, PSS, docteur en théologie, licencié en Écriture sainte, docteur en droit, diplômé de l'École libre des sciences politiques, docteur *honoris causa* de l'université de Bonn, membre de la Société d'égyptologie, ancien secrétaire de la Commission biblique pontificale, ancien directeur d'études à l'EPHE, membre associé de l'Académie royale de Belgique, UER de théologie et de sciences religieuses.

5. « La Recherche hors série Janvier-Mars », 2004, 14.

Suzanne ECK

## Pour un bon usage de la sagesse de Maître Eckhart

**L**E dominicain Maître Eckhart (1260-1328), un des plus grands théologiens du Moyen Âge, occupa deux fois la chaire réservée en Sorbonne aux théologiens étrangers, honneur rare ; il fut prieur conventuel, deux fois prieur provincial, puis chargé de superviser la formation des moniales et des béguines dans la province de Germanie, dont faisait partie l'Alsace ; on lui confia enfin la direction du Studium de Cologne, le plus important en Europe après la Sorbonne. Malgré tous ces signes de confiance et de reconnaissance, il connut la calomnie, un pénible procès diocésain à Cologne, après avoir été dénoncé par deux de ses frères, très peu recommandables, mais qui furent écoutés. Il fit appel au Pape, seul compétent pour juger un théologien dominicain, et dut comparaître en Avignon. En 1329, Jean XXII, qui voulait éviter un conflit avec l'évêque de Cologne, Prince Électeur de l'Empire, condamna un peu à regret un certain nombre de propositions tirées de ses œuvres, tout en déclarant qu'Eckhart les avait désavouées avant sa mort (survenue en 1328).

Maître Eckhart éveillait la soif de Dieu parmi son auditoire de laïcs et de religieux, à qui il expliquait en langue populaire les merveilles de Dieu et son mystère, ce qui faisait le thème de ses cours en Sorbonne et à Cologne ; dans ces respectables universités, il enseignait comme il se devait, en latin, mais ses sermons allemands, difficiles mais très écoutés, enflammaient ses auditoires d'un grand désir d'union à Dieu. Mais c'était en contenant l'exaltation de ses béguines et autres partisans d'une mystique échevelée, qu'il

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Suzanne Eck**

conduisait doucement sur les sentiers d'une vie spirituelle authentique, lucide et très dépouillée. Les paradoxes ne manquaient pas dans son enseignement, qui désirait instaurer non pas une foi nouvelle, mais une réflexion nouvelle sur celle-ci. Cela lui a donné une réputation de théologien (trop) audacieux et comme le dit Timothy Radcliffe, « souvent déroutant dans ses explorations du désert de la déité ».

Déroutant et original certes, et c'est pourquoi il a été l'objet d'interprétations pour le moins surprenantes. Des lecteurs modernes l'ont félicité de ses positions nationalistes, d'autres l'ont décrété père des socialistes, puisqu'il dit qu'un clochard est aussi important aux yeux de Dieu que le pape (*Sermon 25*). On a vu en lui un marginal dans l'Église, puisqu'il s'intéressait aux béguines et les écoutait, alors que c'était son devoir puisqu'il était chargé de leur pastorale, un hérétique, enfin, puisqu'il prétendait que Dieu nous voulait ses égaux et ses amis, et qu'il y avait dans l'âme quelque chose de divin, donné par Dieu, qui était « incréé et incréable », thèse qui ne pouvait qu'effarer les théologiens. Mais Eckhart, très sûr de lui, prétend que ses collègues et ses juges n'ont rien compris, « parce que ce sont des ânes ! » Et pourtant il est profondément en accord, dans son audace, avec la tradition des Pères grecs qui répètent « que Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ». Dans cette formule de foi toute la mystique peut s'engager.

Pour beaucoup de lecteurs et d'auditeurs, Dieu est trop proche de l'homme chez Eckhart. Cela bouleverse l'ordre de notre bonne société ! Dieu ne veut pas, dit notre Maître en substance, qu'on le croie trôner au-dessus de sa création, comme le Pantocrator des cathédrales. Il est assis près de nous et partage notre misère ; et il veut faire de nous ses égaux. Cette vision peut sembler blasphématoire, elle est difficile à penser, car elle semble bouleverser l'ordre du monde, le désacraliser, et elle le bouleverse en effet, introduisant dans nos strictes hiérarchies la liberté de l'amour.

Et voici qu'on fait maintenant d'Eckhart un des chefs de file du Nouvel Âge et de tous les mouvements contemporains qui veulent se démarquer « du prêt à porter spirituel imposé par l'Église » et engager leurs adeptes dans une voie nouvelle de liberté, de solidarité, d'harmonie avec la création : à nous donc l'acquisition sans peine de pouvoirs spirituels extraordinaires, et la jouissance d'expériences grisantes. De belles valeurs sont défendues par ce noble programme, mais on y discerne aussi une gourmandise spirituelle, et parfois une indéniable sottise, qui ne sont pas sans risque.

---

### *Pour un bon usage de la sagesse de Maître Eckhart*

Eckhart est certainement un homme libre, et il est louable de désirer cette liberté spirituelle, qui nous met à l'abri de la tyrannie de règles humaines, le levain des Pharisiens, dont Jésus a dit à ses disciples de se méfier. Il gâte en effet toute la pâte, et voile la grandeur de la générosité de Dieu, pour ramener les chrétiens à des « pratiques obligatoires », où ne se lit plus le splendide émerveillement de l'homme qui se découvre aimé et veut aimer en retour.

Mais malgré sa liberté, qu'il a payée cher, Eckhart n'est pas un marginal ; il est tout imprégné de la tradition de son Ordre, et de celle de l'Église ; l'expérience joyeuse des premières générations de frères dominicains, conscients de leur mission et fortement soutenus par une belle amitié est encore proche à son époque. L'amour fraternel, la confiance réciproque, le respect de chaque frère, et même des contradictoires, le désir de « procurer le salut » c'est-à-dire aussi la joie dès cette vie, leur donne une âme ouverte, qu'aucune crainte humaine ne lie. Il y a là un idéal joyeux et vivifiant dont les bons effets, malgré les échecs et les désillusions, se font sentir jusqu'à nos jours ; qui veut s'en persuader, peut lire par exemple les lettres à l'Ordre de Timothy Radcliffe, qui en fut le Maître Général de 1992 à 2001.

On dit que pour vivre bien une expérience spirituelle, il faut s'appuyer sur une lignée et sa tradition, ce qui n'a pas manqué à notre frère Eckhart, en dépit de son audace. Il est d'autre part très familier de toute la littérature philosophique et théologique qui le précède ; il suffit de voir les nombreuses citations dont il émaille ses sermons et ses traités pour s'en rendre compte. On a commencé à les relever et à les identifier (elles sont souvent sans référence), et on y trouve les Pères grecs et latins, mais aussi des auteurs juifs, arabes, et, bien sûr, païens. Eckhart a énormément lu, sans toutefois s'inféoder à aucun système. Tout ce qu'il glane ainsi chez les autres, il le restructure puissamment dans une pensée très cohérente et profondément chrétienne. Il lui arrive même de traiter de « méchantes gens » ceux qui ne veulent pas croire à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie (*Sermon 51*), et en cela il se montre plus intransigeant que bien de nos contemporains. Mais ce n'est pas seulement à son effort intellectuel qu'il intègre les fruits de sa recherche, mais aussi à sa vie spirituelle personnelle. Il se nourrit des données de la liturgie, des textes chantés, lus et commentés dans les offices communautaires, et de l'expérience des Pères du désert transmise par Cassien. On trouve d'ailleurs chez lui bien des grands thèmes de la mystique traditionnelle, et des images parlantes à côté des développements abstraits : la bûche qui se laisse consumer, pour rendre

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Suzanne Eck**

compte de l'invasion de la vie divine dans l'âme, les marchands du Temple, qui se font chasser par Jésus, le questionnement du Maître par ses jeunes disciples pour trouver le chemin le plus court et le plus sûr vers Dieu, par exemple. Il agrmente aussi sa réflexion de comparaisons cocasses qu'il a prises Dieu sait où, et aussi d'un humour pétillant, d'une joie, qui montre combien on est loin du prêt à porter et de la pédanterie fréquente chez les clercs. Un exemple seulement, pris d'une très sérieuse réflexion sur le temps : « Croyez-moi, mon âme est aussi jeune que quand elle fut créée, elle est même encore plus jeune ! Et croyez-moi, je ne serais pas étonné, si demain elle était plus jeune encore qu'aujourd'hui ! » (*Sermon 42*).

Tout cela est bien le sens de la leçon de saint Matthieu (13, 52) : nous sommes comme des propriétaires qui ramassent et gardent dans leur trésor l'ancien et le nouveau ! C'est dans la merveille de cette tradition vivante que nous devons trouver notre place, et non dans des vérités figées et déformées. Mais il faut noter, puisque trop d'irrationalismes contemporains prétendent s'inspirer d'Eckhart, qu'il n'est pas question pour cela de congédier la raison. Il déclare, il est vrai, que Dieu est « définitivement inconnaissable » : il faut donc renoncer à la prétention de L'enfermer dans un système. Mais il n'a jamais proposé de renoncer au travail de la raison, et encore moins de s'engager dans des voies qui la contredisent. Pour lui la Révélation aide la raison comme un homme qui joue à cache-cache aiderait son partenaire en toussotant de temps en temps pour diriger ou réveiller sa recherche (*Sermon 79*). Il soutient qu'on ne peut pas nommer Dieu, mais que les mots de la révélation biblique sont privilégiés pour nous mettre sur la bonne piste (*Sermon 53*). Enfin il y a une façon de connaître Dieu qui est toujours efficace, c'est de se donner à lui intérieurement avec confiance et dans un abandon total. On Le connaît alors au sens biblique du terme, qui est à la fois découverte de l'autre, union intime avec lui et expérience objective. Eckhart avoue qu'il est éperdument amoureux de ce Dieu « inconnaissable » : ce Dieu que nul ne peut saisir, ce Bien très haut, « j'en suis devenu fou » (*Sermon 51*). « Comment donc dois-je faire ? Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fondre dans son être-lui, et ton être-toi et son être-lui doivent si totalement devenir un "mien" que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé... » (*Sermon 83*).

C'est donc en devenant nous-mêmes Fils en Dieu que nous le connaissons : nous abordons ainsi un des aspects les plus connus de la théologie et la doctrine spirituelle d'Eckhart, la naissance de Dieu

————— *Pour un bon usage de la sagesse de Maître Eckhart*

en l'homme. Elle n'est pas non plus de son invention ; on la trouve aussi chez saint Bernard, et beaucoup plus tôt chez Origène. C'est ainsi que l'homme peut devenir à son tour Fils, le seul Fils, dit Eckhart. À la lumière de ce grand mystère apparaît la dignité de l'âme humaine, et l'urgence du « détachement » pour faire place à Dieu, de l'abandon à ce Dieu qui est le seul à pouvoir mener à bien cet incroyable programme : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu ». Il faut donc laisser « ce qui est de nous, et nous tourner tout entiers vers ce qui est de Dieu ». Ce n'est sans doute pas une démarche aisée ; elle n'est pas à comprendre, toutefois, comme une punition qu'il faudrait s'imposer pour l'amour de Dieu, mais comme un désencombrement qui permet d'être libre pour Dieu et prêt à répondre à tous les souffles de l'Esprit.

Si le Fils vient habiter en nous, l'Esprit y vient aussi, d'une façon stable, et notre visage en est changé, non pas comme quelqu'un qui rougit, puis pâlit, mais comme celui qui possède naturellement un beau teint fleuri ! (*Sermon 29*). Par la grâce de l'inhabitation, la vie spirituelle devient vraiment une aventure personnelle, qui dépend de Dieu, certes, mais aussi de notre liberté. Dieu en nous crée un espace de liberté où chaque personne répond à son Dieu selon ce qu'elle est, sa vocation est donc « un appel inouï à la liberté et à la remise totale de soi à Dieu » (Timothy Radcliffe), et le parcours de chacun, une route personnalisée : pas de prêt à porter dans le magasin de Dieu, il travaille sur mesure ! (voir *Entretien XXIII*). La petite étincelle dans l'âme, créée et incréable, qui donne des boutons aux théologiens et qui fait « boiter les clercs », n'a pas pu obtenir le label de la théologie officielle du temps d'Eckhart. Mais pour lui, il en répond sur son âme, c'est par « l'étincelle » que demeure vivant dans l'homme, même parmi le péché, même après la mort, même en enfer, le désir de Dieu – ce désir qui n'est pas seulement celui d'être un jour uni à Dieu, mais celui d'être un avec Lui.

C'est là la grande difficulté de la pensée d'Eckhart : peut-on expérimenter une fusion totale sans que cela détruise l'amour faute de partenaires ? Si mon individualité n'existe plus, comment pourrait-elle être bienheureuse ? Mais le retour sur soi de la réflexivité n'est-il pas un obstacle à l'amour ? Eckhart ne craint pas en tout cas la destruction définitive de son moi, il y aspire au contraire, porté sans doute par une expérience d'unité avec son Dieu dont aucun langage métaphysique ne peut rendre compte. Aussi ses propositions demeurent-elles paradoxales, car il se meut ici sans doute à la limite du pensable.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Suzanne Eck**

Mais ce qui les distingue de tout panthéisme, et évidemment aussi de toute proximité avec un quelconque New Age, c'est l'importance centrale pour Eckhart de la personne de Jésus-Christ, en qui cette inconcevable unité est réalisée. Elle n'est en quelque sorte à notre portée que si nous devenons fils dans le Fils. C'est dans le Christ seul que le paradoxe peut être surmonté, et ensuite en tous ceux qui sont par la foi et l'amour, le même Christ, à la fois Dieu et homme. Cela demeure certes difficilement représentable, mais c'est en tout cas moins absurde que de se déclarer « un morceau de l'absolu » (qui ne saurait se laisser réduire en morceaux), et nous renvoie au mystère de l'Incarnation où se résout en effet l'infranchissable distance entre Dieu et sa créature.

De plus, Eckhart n'est pas un pur spéculatif, quoi qu'on dise : il suit et il propose à ses auditeurs, ou lecteurs, un chemin de dépouillement ou de désistement de soi très rigoureux. Ce n'est pas une démarche volontariste, mais un abandon de tout l'être à la grâce. Il ne s'agit pas d'être « parfait », mais d'être lucide, de faire la distinction entre ce qui est de Dieu et ce qui est « du moi », distinction qu'Eckhart appelle la percée. Dans cet élan tout droit vers le fond du mystère, avec sa grâce et dans son amour, s'accomplira notre destinée de Fils.

« L'âme est faite pour un bien si grand et si sublime, qu'elle ne peut en aucune manière trouver le repos et se hâte constamment de dépasser tous les modes afin de parvenir au bien éternel qu'est Dieu, pour lequel elle est créée. Et on n'y parvient pas impétueusement, l'homme s'appliquant avec grande obstination à ce qu'il fait ou omet, mais rien qu'avec douceur en fidèle humilité et renoncement à soi-même, en cela comme en toute chose qui arrive. Non pas que l'homme se mette en tête : « Voilà ce que tu feras absolument, quoi qu'il en coûte ! » Ce n'est pas bien, car par là il s'affirme lui-même. S'il lui arrive quelque chose qui lui pèse, le chagrin et le trouble, ce n'est pas bien non plus, car par là il s'affirme lui-même. Si une grande contrariété lui advenait, il devrait se laisser conduire par Dieu, s'incliner humblement sous sa main et recevoir de lui avec douceur et confiance tout ce qui arrive, ce serait bien. [...] En toutes ses œuvres, un homme doit tourner sa volonté vers Dieu, ne considérer que Dieu seul ; qu'il chemine ainsi droit devant lui, avance sans crainte et n'aille pas se demander si c'est bien ainsi et s'il ne se comporte pas mal. Si, en donnant le premier coup de pinceau, un peintre pensait à tous les autres, il n'aboutirait pas. Si quelqu'un devait se rendre dans une ville et se demandait comme faire le premier pas, il n'aboutirait à rien. C'est pourquoi il faut suivre le premier

————— ***Pour un bon usage de la sagesse de Maître Eckhart***

mouvement et marcher droit devant soi ; on arrive alors où il faut, et c'est bien ainsi » (*Sermon 62*).

Ce conseil convient à tout chercheur de Dieu. Il renvoie l'homme à la réalité de sa vie, car c'est là que se jouent ses choix. Et que personne ne prenne peur, « car il n'y a rien de plus joyeux pour l'âme qui possède la grâce de Dieu que de laisser toutes choses » (*Sermon 73*).

Suzanne Eck, moniale dominicaine, ancienne élève de l'ENS, agrégée des Lettres. Auteur de « *Jetiez-vous en Dieu* », *Initiation à Maître Eckhart*, Éditions du Cerf, Paris, 2000. *Initiation à Jean Tauler*, Éditions du Cerf, Paris, 1994.

# REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

# COMMUNIO

*pour l'intelligence de la foi*

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Présidente-directrice de la publication : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteurs en chef-adjoints : Thierry BEDOUELLE et Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

## **CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Prunel-Joyeux, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

## **COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureau, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

**Rédaction :** ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40, courrier électronique : communio@club-internet.fr

**Abonnements :** voir bulletin et conditions d'abonnement.

**Vente au numéro :** consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration  
avec les éditions de *Communio* en :**

**ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »**

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

**AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review**

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

**BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio**

Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

**CROATE : Svesci Communio**

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulićev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

**ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional**

Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3,2°, E-28014 Madrid.

**ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional**

Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

**HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat**

Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

**ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura**

Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

**NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio**

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

**POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio**

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

**PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica**

Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

**SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio**

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale

**TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio**

Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

**UKRAINIEN : Ukraine Communio**

PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

## Prochain numéro : mai-juin 2004

### Habiter

#### Titres parus

##### LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)  
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)  
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)  
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)  
 La passion (1980/1)  
 « Descendu aux enfers » (1981/1)  
 « Il est ressuscité » (1982/1)  
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)  
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)  
 Le jugement dernier (1985/1)  
 L'Esprit Saint (1986/1)  
 L'Église (1987/1)  
 La communion des saints (1988/1)  
 La rémission des péchés (1989/1)  
 La résurrection de la chair (1990/1)  
 La vie éternelle (1991/1)  
 Le Christ (1997/2-3)  
 L'Esprit saint (1998/1-2)  
 Le Père (1998/6-1999/1)  
 Croire en la Trinité (1999/5-6)  
 La parole de Dieu (2001/1)  
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)  
 Les mystères de Jésus (2002/2)  
 Le mystère de l'incarnation (2003/2)  
 La vie cachée (2004/1)

##### LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)  
 L'eucharistie (1977/5)  
 La pénitence (1978/5)  
 Laïcs ou baptisés (1979/2)  
 Le mariage (1979/5)  
 Les prêtres (1981/6)  
 La confirmation (1982/5)  
 La réconciliation (1983/5)  
 Le sacrement des malades (1984/5)  
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)  
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)

##### LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)  
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)  
 Les cœurs purs (1988/5)  
 Les affligés (1991/4)  
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)  
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

##### POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)  
 La violence et l'esprit (1980/2)  
 Le pluralisme (1983/2)  
 Quelle crise ? (1983/6)  
 Le pouvoir (1984/3)  
 Les immigrés (1986/3)  
 Le royaume (1986/3)  
 L'Europe (1990/3-4)  
 Les nations (1994/2)  
 Médias, démocratie, Église (1994/5)  
 Dieu et César (1995/4)

##### L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)  
 Les communautés dans l'Église (1977/2)  
 La loi dans l'Église (1978/3)  
 L'autorité de l'évêque (1990/5)  
 Former des prêtres (1990/5)  
 L'Église, une secte ? (1991/2)  
 La papauté (1991/3)  
 L'avenir du monde (1985/5-6)  
 Les Églises orientales (1992/6)  
 Baptême et ordre (1996/5)  
 La paroisse (1998/4)  
 Le ministère de Pierre (1999/4)  
 Musique et liturgie (2000/4)  
 Le diacre (2001/2)  
 Mémoire et réconciliation (2002-3)

##### LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)  
 Les religions orientales (1988/4)  
 L'islam (1991/5-6)  
 Le judaïsme (1995/3)  
 Les religions et le salut (1996/2)

##### L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)  
 La fidélité (1976/3)  
 L'expérience religieuse (1976/8)  
 Guérir et sauver (1977/3)  
 La prière et la présence (1977/6)  
 La liturgie (1978/8)  
 Miettes théologiques (1981/3)  
 Les conseils évangéliques (1981/4)  
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)  
 Le dimanche (1982/7)  
 Le catéchisme (1983/1)  
 L'enfance (1985/2)  
 La prière chrétienne (1985/4)  
 Lire l'Écriture (1986/4)  
 La foi (1988/2)  
 L'acte liturgique (1993/4)  
 La spiritualité (1994/3)  
 La charité (1994/6)  
 La vie de foi (1994/5)  
 Vivre dans l'espérance (1996/5)  
 Le pèlerinage (1997/4)  
 La prudence (1997/6)  
 La force (1998/5)  
 Justice et tempérance (2000/5)  
 La transmission de la foi (2001/4)  
 Miettes théologiques II (2001/5)  
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)  
 Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)

##### PHILOSOPHIE

La création (1976/3)  
 Au fond de la morale (1997/3)  
 La cause de Dieu (1978/4)  
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)  
 Après la mort (1980/3)  
 Le corps (1980/6)

Le plaisir (1982/2)  
 La femme (1982/4)  
 La sainteté de l'art (1982/6)  
 L'espérance (1984/4)  
 L'âme (1987/3)  
 La vérité (1987/4)  
 La souffrance (1988/6)  
 L'imagination (1989/6)  
 Sauver la raison (1992/2-3)  
 Homme et femme il les créa (1993/2)  
 La tentation de la gnose (1999/2)  
 Fides et ratio (2000/6)  
 Créés pour lui (2001/3)  
 La Providence (2002/4)  
 L'image aujourd'hui (2003/4)

##### SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)  
 Sciences, culture et foi (1983/4)  
 Biologie et morale (1984/6)  
 Foi et communication (1987/6)  
 Cosmos et création (1988/3)  
 Les miracles (1989/5)  
 L'écologie (1993/3)  
 Au cœur de la bioéthique (2003/3)

##### HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)  
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)  
 La Révolution (1989/3-4)  
 La modernité – et après ? (1990/2)  
 Le Nouveau Monde (1992/4)  
 Henri de Lubac (1992/5)  
 Baptême de Clovis (1996/3)

##### SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)  
 L'éducation chrétienne (1979/4)  
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)  
 Le travail (1984/2)  
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)  
 Foi et communication (1987/6)  
 La famille (1986/6)  
 L'église dans la ville (1990/5)  
 Conscience au consensus ? (1993/5)  
 La guerre (1994/4)  
 La sépulture (1995/2)  
 L'Église et la jeunesse (1995/6)  
 L'argent (1996/4)  
 La maladie (1997/5)  
 La mondialisation (2000/1)  
 Les exclus (2002/1)  
 Église et État (2003/1)

##### LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)  
 Le nom de Dieu (1993/1)  
 Le respect du sabbat (1994/1)  
 Père et mère honoreras (1995/1)  
 Tu ne tueras pas (1996/1)  
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)  
 Tu ne voleras pas (1998/3)  
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)  
 La convoitise (2000/2)

*Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.*

**Prochain numéro  
mai-juin 2004**  
*Habiter*

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à *Communio*. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 127).

# COMMUNIO

## REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

### AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère  
13, rue Portalis

**AMIENS :** Brandicourt  
13, rue de Noyon

**ANGERS :** Richer  
6, rue Chaperonnière

**ANGOULÊME :** Auvin  
38, avenue Gambetta

**BEAUVAIS :** Prévot  
20, rue Saint-Pierre

**BESANÇON :** Chevassu  
119, Grande-Rue

**BORDEAUX :**  
Les Bons Livres  
35, rue Fondaudège

**BREST :** La Procure  
2, rue Boussingault

**BRIVE :** Librairie Chrétienne  
2, rue Briand Patier

**BRUXELLES :** U.O.P.C.  
Chaussée de Wavre, 216

**CHANTILLY :** Les Fontaines  
B.P. 205

**CHOLET :**  
Librairie Jeanne-d'Arc  
29, rue du Commerce

**CLERMONT-FERRAND :**  
– Vidal-Morel  
3, rue du Terrail  
– Librairie Religieuse  
1, place de la Treille

**FRIBOURG (Suisse) :**  
– Librairie Saint-Augustin  
rue de Lausanne, 88  
– Librairie Saint-Paul  
Pérolles, 38

**GAP :** Librairie Alpine  
13, rue Carnot

**GENÈVE :** Labor et Fides  
rue de Carouge, 53

**GRENOBLE :**  
Librairie Notre-Dame  
2, rue Lafayette

**LA ROCHELLE :**  
Le Puits-de-Jacob  
32, rue Albert-<sup>er</sup>

**LE PUY :** Cazes-Bonneton  
21, bd Mal-Fayolle

**LILLE :** Tirlouy  
62, rue Esquemoise

**LIMOGES :**  
Librairie Catholique  
6, rue de la Courtine

**LYON :** Decitre  
6, place Bellecour  
– Éditions Ouvrières  
9, rue Henri-IV  
– Librairie Saint-Paul  
8, place Bellecour

**MARSEILLE 1<sup>er</sup> :** Le Mistral  
11, impasse Flammarion

**MARSEILLE 6<sup>e</sup> :**  
Librairie Saint-Paul  
47, bd Paul-Peytral

**MONTPELLIER :** Logos  
29, bd du Jeu-de-Paume

**NANCY :** Le Vent  
30, rue Gambetta

**NANTES :** Lanoë  
2, rue de Verdun

**NEUILLY-SUR-SEINE :**  
Kiosque Saint-Jacques  
167, bd Bineau

**NICE :** La Procure  
10, rue de Suisse

**NÎMES :** Biblica  
23, bd Amiral-Courbet

**PARAY-LE-MONIAL :**  
Apostolat des Éditions  
16, rue de la Visitation

**PARIS 1<sup>er</sup> :** Librairie Delamain  
155, rue Saint-Honoré

**PARIS 4<sup>e</sup> :** École-Cathédrale  
8, rue Massillon

**PARIS 5<sup>e</sup> :** PUF  
49, bd Saint-Michel  
– Saint-Jacques-du-Haut-Pas  
252, rue Saint-Jacques

**PARIS 6<sup>e</sup> :**  
– Apostolat des Éditions  
46-18, rue du Four  
– La Procure  
3, rue de Mézières  
– Librairie Saint-Paul  
6, rue Cassette

**PARIS 7<sup>e</sup> :**  
– Basilique Sainte-Clotilde  
23 bis, rue Las-Cases  
– Saint-François-Xavier  
12, pl. Président Mithouard  
– Librairie du Cerf  
29, bd Latour-Maubourg  
– Stella Maris  
132, rue du Bac

**PARIS 9<sup>e</sup> :** Saint-Louis-d'Antin  
63, rue Caumartin

**PARIS 12<sup>e</sup> :** Paroisse du Saint-  
Esprit  
1, rue Canebière

### PARIS 16<sup>e</sup> :

– Lavocat  
101, avenue Mozart  
– Notre-Dame-d'Auteuil  
2, place d'Auteuil  
– Pavillet  
50, avenue Victor-Hugo

**PARIS 17<sup>e</sup> :** Chanel  
26, rue d'Armaillé

**PARIS 18<sup>e</sup> :**  
Librairie de la Basilique  
35, rue du Chevalier-de-la-  
Barre

**PAU :** Duval  
1, place de la Libération

**POITIERS :** Librairie Catholique  
64, rue de la Cathédrale

**QUIMPER :** La Procure  
9, rue du Frouit

**REIMS :** LARGERON  
23, rue Carnot

**RENNES :**  
– Béon Saint-Germain  
6, rue Nationale  
– Matinales  
9, rue de Bertrand

**ROUEN :** La Procure  
rue du Grand Pont

**SAINT-BRIEUC :** SOFEC  
13, rue Saint-François

**SAINT-DIÉ :** Le Neuf  
15, place d'Alsace

**SAINT-ÉTIENNE :**  
Culture et foi  
20, rue Berthelot

**STRASBOURG :**  
Librairie du Dôme  
29, place de la Cathédrale

**TOULON :**  
Librairie Catholique Saint-Louis  
6, rue Anatole-France

**TOULOUSE :**  
– Église de Gesù  
22, rue des Fleurs  
– Jouanaud  
19, rue de la Trinité  
– Sistic Maffre  
33, rue Croix-Baragnon

**VALENCE :** Le Peuple Libre  
2, rue Émile-Augier

**VERSAILLES :**  
– Arts et Commerces  
1, place Saint-Louis

**VINCENNES :** Notre-Dame  
82, rue Raymond-du-Temple  
Comités de presses paroissiaux.





Dépôt légal : avril 2004 – N° de CPPAP : 0106 G80668  
N° ISBN : 2-915111-01-4 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 –  
Directeur de la publication : Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques  
à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry  
N° d'impression : 7341.

