

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire', Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens. (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne', Jean-Yves Lacoste (Lourdes), Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers)", Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint', Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

*Membres du Bureau

Ed collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift. Communio Verlag (D5000 Köln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) — Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Görres, Franz Greiner, Peter Henrici, s.j., Walter Kasper, Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B.: Roegerle.

AMÉRICAIN : International Catholic Review Communio (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) — Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford J. Kossel, s.j., Thomas Langan (Canada). Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

BRÉSILIEN : Communia. Revista internacional católica de cultura (Rua Benjamin Constant, 23 - 4ª and., 20001 Rio de Janeiro RJ, Brésil) — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevao T. Bettencourt, o.s.b., Luciano J.C. Duarte, Tarcisio M. Padilha, Candido G. de Paul Machado, Mgr Karl Josef Romer, Heraclito F. Sobral Pinto. Newton L.B. Sucupira.

CROATE : Sveacel Communie (Krcsanska Sadasnjost, Marulicev trg 14, YU 41000 Zagreb, Yougoslavie) — Anđelko Badurina, Vjekoslav Bajsic, Bonaventura Duda. Jerks Fuca, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Aldo Staric, Tomislav Janko Sag-Bunic, Josip Turcinovic, Marjan Val-kovic.

ESPAGNOL : Revista católica Internacional Communio (Ediciones Encuentro, Alcalá 117-6ª izda., Madrid 9, Espagne) — Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Caidedal, Patricio Herrera, Juan-Mario Laboa, Francisco Luge, Fernando Manresa, Juan Martin-Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena.

ESPAGNOL POUR L'AMÉRIQUE LATINE : Revista católica internacional Communio de tangua hispana para America latina (Casilla 13786, Santiago, Chili) — German Doig, Julio Teran-Dutari, s.j., François Francou, s.j., Victor Gambino, s.d.b., Carlos Martinez, Luis Meyer, Fernando Moreno, Sergio Munoz L., Francisco-José Pinon.

ITALIEN : Strumento Internazionale per un lavoro teologico Communie (Edizioni Jaca Book, via G. Rovani 7. 120123 Milano, Italie) — Sante Bagnoli, Felice Cesana, Francesco d'Agostino, Gianfranco Dalmaso, Adriano Dell'Asta, Giuseppe Goisis, Elio Guerriero, Marco Paolinelli, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommovilla.

NÉERLANDAIS : Internationaal kathalek Tildachrif Communio (Hoogstraat 41, B 9700 Gent, Belgique) — Jan Ambaum (NL), Stefaan Van Calster (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), Jan Lambrecht (B), Jos F. Lesrauwaet, m.s.c. (NL), Klara Rogiers (B), Georges De Schrijver, s.j. (B), Joris Schroder (NL), Herman P. Vonhiigen (NL), Jan-Hendrik Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio (Pallottinum, Przybyszewskiego 30, PL 60-659 Poznan, Pologne) — Lucjan Batter, s.a.c., Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Stefan Dusza, s.a.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Stanislaw Gawrylo, s.a.c., Pawel Goralczyk, sac., Stanislaw Grygiel, Kazimierz Jacaszek, s.a.c., Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Mgr Kazimierz Romaniuk, Wacław Swierzawski.

En préparation : éditions arabe et portugaise.

La **Revue catholique internationale COMMUNIO** est publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution. **Président-directeur de la publication:** Jean DUCHESNE. **Direction de la rédaction:** Claude BRUAIRE. **Rédacteurs-en-chef:** Rémi BRAGUE, Jean-Luc MARION. **Secrétariat de la rédaction:** Jean-Paul BARBICHE, Marie-Hélène et Jean CONGOURDEAU, Denise TINTANT. **Promotion:** Michel DUPOUEY.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F75016 Paris, tél. (1) 527.46.27 — CCP « Communio » : 18.676.23 F Paris. Bureaux de **Belgique**, du **Canada** et de **Suisse**: voir page 95.

Conditions d'abonnement : voir page 95 ; **bulletin d'abonnement:** voir page 96.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible: voir page 96

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, Je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, L'Argent, Œuvres en prose, tome 2, « Pléiade », p. 1 136-1 137

Revue catholique internationale COMMUNIO tome VIII, n° 5 — septembre-octobre 1983 LA RÉCONCILIATION

« La miséricorde de Dieu n'a pas de limites. Rien ne la surpasse. C'est pourquoi celui qui désespère se donne lui-même la mort ».

Saint Jean Climaque, L'échelle sainte, 5° degré, 23.

COMMUNIO

page 2 Se réconcilier avec le sacrement

Jean-Yves LACOSTE

P 5 Vers le sacrement du pardon

Bernard JOZAN

p. 25 Une chance inouïe

Françoise BRAGUE

p. 35 Consentir au miracle

Une moniale d'Ozon

p. 54 La pénitence dans la vie monastique

Pierre GERVAIS, s.j.

p. 69 Ignace de Loyola et la confession générale

Louis-Albert LASSUS, o.p.

p. 84 La «radieuse tristesse» — Silouane de l'Athos

Se réconcilier avec le sacrement

AVEC ce cahier, *Communio* revient sur un thème qu'elle avait déjà choisi de traiter dès la troisième année de son existence : le n° 8 de 1978 portait en effet sur « la pénitence ». La prochaine réunion du synode des évêques, qui s'est proposé de parler de « la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église », est pour nous un signe de l'urgence qu'il y a à aborder le même thème à nouveaux frais et, ce faisant, de contribuer à la réflexion de l'Église.

Mais s'agit-il bien du même thème ? N'est-ce pas déjà faire un choix grave que de préférer à la réconciliation en général la perspective plus restreinte du sacrement de réconciliation ? Car toute réconciliation n'est pas sacramentelle, le sacrement ne semblant pas capter intégralement la richesse de l'idée de réconciliation.

- Jean-Yves LACOSTE fait justice de cette illusion en montrant que l'impression de rétrécissement du thème provient elle-même d'une vision rétrécie du sacrement. Si l'on redonne à celui-ci toute son ampleur, il apparaît comme le foyer vers lequel convergent, consciemment ou non, toutes les tentatives de l'homme pour aboutir à la réconciliation et à la paix. Celles-ci restent, au mieux, de beaux rêves ; au pire, elles justifient les cauchemars totalitaires, tant qu'elles ne règnent d'abord entre Dieu et l'homme, et donc entre l'homme et lui-même. C'est de la paix avec soi-même que découle la paix avec le prochain. Au niveau humain, il n'y a pas de réconciliation définitive. Car il n'y a, déjà, pas de vrai homme. La figure de celui-ci nous est donnée dans le Christ. C'est en lui que se trouve *la Paix*. Le sacrement qui en actualise le pardon ne vient donc pas sacraliser la réconciliation humaine, il est le lieu où l'homme redevient humain, et donc capable de réconciliation.

- Nous devons, s'il en est ainsi, considérer ce sacrement non comme un fardeau pénible, mais comme un cadeau merveilleux dont nous n'aurons jamais fini d'apprécier les richesses. La confession n'est pas un sacrement à sauver — ne serait-ce que parce que si c'est à nous, et pas à Dieu, de sauver, c'est mauvais signe... Elle est un sacrement *pour* nous sauver ; elle est un moyen pour Dieu de sauver l'homme. Le témoignage de Bernard JOZAN redit la chance qu'a l'Église de posséder un tel trésor.

- Appeler « réconciliation » ce qui naguère s'appelait « confession » ou « pénitence » a le grand avantage de souligner que le sacrement qui porte ce nom n'est pas une affaire privée, mais qu'il a une dimension communautaire absolument essentielle. La communauté n'est pas une masse ; elle est ici l'Église, qui est communion de personnes. Françoise BRAGUE montre que le péché nous sépare de la communauté en mutilant ce qui en nous est personne. Le sacrement qui nous libère du péché refait de nous des personnes. Loin d'être un repli sur l'individu, il fait appel à la dignité de la personne. Par lui, chacun redevient capable de dire : c'est à moi de me convertir, c'est à moi de m'ouvrir à mon prochain.

- La vie monastique fournit, pour observer la dimension communautaire de l'homme, un observatoire inattendu, mais d'autant plus précieux. On croit trop souvent que ceux qui la mènent pour « faire leur salut » (un premier contresens, et de taille !) n'ont plus guère l'occasion de « faire des péchés » et n'ont donc pas besoin de se confesser. Une MONIALE rappelle que le couvent n'est pas un refuge pour solitaires. Au contraire, la vie commune oblige à se réconcilier dès maintenant avec un prochain qu'on n'a pas choisi. Il est tellement facile de rêver de se réconcilier avec des gens du bout du monde, et que je ne vois pas, ou avec des partenaires que j'ai choisis et dont je change dès qu'une difficulté se présente ! Le couvent ramène, paradoxalement, à la réalité du monde : avant de rêver la grande embrassade, commençons par supporter notre voisin... En ce sens, la vocation monastique consiste aussi à présenter l'image d'une réconciliation vraie avec son vrai prochain.

L'APPEL au témoignage des saints n'a rien d'une illustration ajoutée après coup à ce que ce l'Église saurait déjà sans eux. Car l'Église n'est nulle part plus elle-même, justement, que dans les saints qui lui présentent, chacun pour son époque, le visage du Christ dont ils vivent. Seuls les saints sont, dans la plénitude du terme, des « gens d'Église ». Quand ils parlent — dans leurs paroles, mais avant tout par leur vie —, c'est l'Église qui nous adresse une parole qui n'est nulle part plus juste et plus pénétrante.

- A quoi bon la confession si elle ne servait à fabriquer de la sainteté, à faire monter le niveau de la sainteté dans l'Église et dans le monde ? L'histoire du sacrement est d'abord l'histoire de son usage par les saints. Ainsi, saint Ignace de Loyola (article du P. Pierre GERVAIS) a été le premier saint chez lequel le sacrement de la réconciliation ait joué aussi nettement un rôle décisif : il marqua les étapes de sa conversion, en particulier dans l'usage de la confession générale, par laquelle on revient sur tous les péchés d'une vie, et il rythma sa vie spirituelle comme il rythme maintenant les *Exercices*.

- L'expérience de Silouane de l'Athos (article du fr. Louis-Albert LASSUS) nous fait mieux comprendre que nous avons vraiment quelque chose à confesser : le péché n'est pas une mince affaire. Celui qui aime Dieu et qui connaît son projet de charité doit avoir, devant ce qui défigure l'homme en l'empêchant de partager la vie divine pour laquelle il est fait, une horreur que seule la confiance en la miséricorde inépuisable du Père peut lui faire supporter.

FINALEMENT, que cherchons-nous dans ce cahier? A quoi bon essayer de faire entrevoir les richesses du sacrement de la réconciliation? Ne s'agit-il pas d'une histoire entre chrétiens? Si nous avons choisi de traiter ce thème, ce n'est certainement pas pour ajouter la moindre larme aux lamentations sur la « perte du sens du péché ». Car il faut s'entendre : si ce qui disparaissait était le sentiment de culpabilité, bon débarras — sauf si le refoulé revenait au galop... Mais le sens du péché, qu'est-ce au juste? Et déjà, le péché, est-ce si clair?

Il nous faut réapprendre ce qu'est le péché, et, avant tout, ne pas le confondre avec le raté, l'erreur, la faute, la transgression etc. Un raté, c'est ce qu'a une machine qui cafouille et se bloque. Une erreur, c'est ce que l'homme fait quand il cherche le savoir (par exemple une erreur de calcul). Une faute, c'est ce qu'il fait quand il travaille (une faute d'orthographe, une faute de frappe). Commettre une transgression, c'est enfreindre une loi. Mais un péché? On pourrait le définir comme ce qui peut être *pardonné*. Seule une personne peut pardonner : une loi ne peut pardonner à celui qui ne la respecte pas. On pèche toujours contre une personne, contre une liberté personnelle. Et seule une liberté peut pécher, seule la liberté est, si l'on peut dire, assez noble pour pouvoir pécher. Dans le péché, c'est une liberté qui frappe une autre liberté, et qui la frappe là où elle est le plus elle-même, comme charité. C'est pourquoi il n'est, en dernière instance, de péché que contre Dieu qui est l'absolue charité.

Mais, si le péché ne vise que la charité, il n'y touche que le pardon — car la charité n'a rien d'autre à donner qu'elle-même. Le péché se définit alors comme ce qui, non seulement peut être pardonné, mais comme ce qui *est* pardonné. C'est pourquoi il faut dire, au pied de la lettre, « à tout péché miséricorde ». Le péché, si l'on peut dire, ne sert qu'à être pardonné. Considérer sa faute comme un péché est ainsi tout le contraire d'une attitude morbide. Si « ce qui ne va pas », « ce qui cloche », en moi et dans le monde, n'est que blocage, erreur, voire maladie, il n'y a pas de pardon à espérer, parce qu'il n'y a pas de liberté. Voir dans sa faute un péché, *élever* la faute à la dignité de péché, c'est accéder au domaine de la liberté et du pardon.

On entrevoit alors que ce que l'on appelle, de façon ambiguë, le « sens du péché » s'appellerait bien plus justement le goût de la liberté. Et que montrer la grandeur du sacrement de réconciliation, c'est défendre la liberté. C'est rappeler que nous ne sommes avant tout ni malades, ni aliénés, ni « mal venus », mais libres. Le sacrement de réconciliation nous introduit dans le Royaume de la liberté. Si nous le laissons aller, devenant ainsi des « gens sans aveu », ce sera un pan de plus de la liberté qui risquera de s'effondrer...

COMMUNIO

Jean-Yves LACOSTE

Vers le sacrement du pardon

Pour A. M.M.C.

LA théologie des sacrements est en crise. Il serait difficile qu'il en fût autrement. Car, certes, les sacrements, comme gestes du Christ dans l'Église, n'ont pas à être théoriquement affectés par le naufrage de l'humanisme et l'incertitude nihiliste sur l'humanité de l'homme ; mais comme gestes humains qui prêtent leur visibilité au Seigneur présent dans le secret, ils sont liés au destin de l'homme, des symboles où l'homme se reconnaît chez soi, des pensées que l'homme a de soi. L'hypertrophie conquérante des « sciences de l'homme », le fait que l'on fasse appel à elles comme à des instances privilégiées pour l'analyse de la nature des sacrements, tout cela ne peut masquer que l'on parle ici d'autant plus que l'on sait moins. Quand un discours devient répétitif et obsédant, ce n'est pas un signe de vitalité théorique...

Que nous dit-on, donc, à l'heure où la plus respectable collection française de théologie change son titre solennel de « *Lex Orandi* » en celui de « *Rites et Symboles* »? On nous dit, par exemple, que les sacrements sont avant tout une pratique symbolique humaine, des actes humains ; qu'il convient de parler « des sacrements et des hommes » plus que des sacrements et de Dieu. Et tout le monde s'accorde pour dire qu'il existe un savoir, ou une science, qui serait l'anthropologie, et qui serait le point d'ancrage et le lieu herméneutique de la pratique sacramentelle de l'Église. Rien à dire là-contre, semble-t-il. D'autant moins qu'on peut ainsi se prétendre le digne descendant de recherches illustres qui, à la naissance du « mouvement liturgique », se complaisaient dans la phénoménologie de l'« animal adorateur ». Mais on suppose alors tacitement que l'on sait, ou en tout cas que l'on peut se fixer comme programme de savoir qui est l'homme. Or, c'est bien là qu'est le problème.

Hors le fait brut et irrécusable que la respectable *Encyclopaedia Britannica* propose un copieux article « anthropologie », la question sur l'homme — plus précisément, la question sur l'humanité de l'homme — est sans doute pour l'heure la plus risquée et incertaine qui soit. On peut évidemment tourner en rond, et dire que l'homme est ce qu'étudie méthodiquement les sciences de l'homme. Mais un cercle reste un cercle... et les « sciences de l'homme » ne légitiment leur nom que parce

qu'elles décident d'appeler « homme » ce qu'elles recueillent en leurs analyses. On sait peut-être *ce* qu'est l'homme, comme on sait, par la mesure et l'observation, ce que sont la fleur, le caillou et le chat ; mais on ne sait plus *qui* est l'homme, non pas simplement en tant qu'il *est* (comme la fleur « est »), mais en tant que, singulièrement, il *existe*. L'histoire nous montre de façon massive et incontournable que nous vivons à l'âge du nihilisme en ignorant l'humanité de l'homme : les camps de la mort, ou la banalisation de l'avortement, sont plus significatifs, peut-être, que les textes prophétiques dans lesquels Nietzsche annonçait la venue de notre siècle.

Les sacrements parlent de l'homme et parlent de Dieu. La théologie des sacrements cherche ici et là à se fonder sur une anthropologie comme sur un sol inébranlable — comme si l'on parlait de l'homme plus sûrement que de Dieu. Et pourtant, l'humanité de l'homme est devenue l'inconnue. Il serait parfaitement bénéfique, encourageable et subventionnable, de tenter de penser à nouveaux frais l'humanité de l'homme, philosophiquement, ne serait-ce que sous une forme provisoire, pour survivre au temps du nihilisme. On se doute que le thème répandu de la « mort de l'homme » n'est pas beaucoup plus qu'un meurtre théorique, et que les hommes concrets continuent à vivre — même si, dans l'air du temps, ils vivent mal. La tâche de penser l'homme tel quel est une tâche urgente, elle est la tâche suprêmement difficile. Elle n'est pas seulement une tâche philosophique ; il importe aussi grandement à la dogmatique que l'on sache, ne serait-ce que minimalement, qui est l'homme, ne serait-ce que pour formuler notre foi au Christ sans risquer de ne rien dire de précis quand nous confessons de lui qu'il est « vraiment homme ». Le moment anthropologique est présent à toute théologie, puisque ce qu'elle a à dire, après tout, est que Dieu s'est fait homme. Il y a théologie là où l'on pense ensemble Dieu et l'homme, et l'homme à la lumière de la révélation de Dieu. Là où l'homme serait radicalement inconnu, la théologie risquerait de mal penser la pertinence quant à l'homme de ses bonnes nouvelles. C'est le risque de la « théologie dialectique ». Mais en tout état de cause, le travail de la dogmatique a chaque fois à s'accomplir dans l'horizon d'un moment d'histoire. Celui où nous sommes est celui de la perplexité sur l'homme. Il est souhaitable que les philosophes se remettent au travail pour fonder à nouveaux frais l'anthropologie. Mais il convient d'accorder au travail théologique qu'il ne peut se suspendre jusqu'à ce que le malheur des temps soit apaisé ou, pour le dire en termes plus dignes, jusqu'à ce que la pensée ait surmonté son visage nihiliste. La théologie doit faire quotidiennement son travail. Elle doit articuler son savoir sur l'homme et sur Dieu, sans le compromettre avec les ruines de l'humanisme — même si ces ruines sont parées de tous les charmes agressifs de la modernité.

Entrer dans la théologie par l'homme et par l'expérience que l'homme fait de Dieu, c'était la tentation de la théologie quand la pensée métaphysique du sujet atteignait son zénith et, en lui les conditions cachées de son déclin. On le voit de façon exemplaire chez Schleiermacher. Ceci ne se peut plus, sauf si l'on n'a pas d'yeux pour voir. On demande ici, en ébauchant une théologie du sacrement du pardon, le droit de penser l'homme sans incertitude, en le pensant strictement par rapport à Dieu. Si le regard anthropologique ou anthropocentrique des théologies sacramentelles s'arrête souvent à l'homme et ne sait pas voir Dieu, c'est déjà, peut-être, qu'il ne sait pas voir l'homme. On s'interrogera donc ici sur le sacrement de réconciliation, non comme sur un rite que l'homme ferait, mais comme sur un lieu théologique où l'homme reçoit la grâce de devenir humain.

La paix, et la Paix

La théologie latine a pu choisir de s'organiser avant tout autour du concept de rédemption ; on peut aussi, comme D. Staniloae, dire que le premier mot de la théologie chrétienne est en fait celui de salut. En tout cas, une chose est certaine : on ne parle de Dieu, comme Dieu venant à l'homme, que comme de celui qui donne à l'homme ce que l'homme ne peut pas se donner. Parler de salut ou de rédemption est parler de réalités dont l'homme n'est ni le maître ni l'artisan. Prétendre être le maître de son salut est la grande tentation satanique : là où l'homme revendique d'être le maître du sens et de l'histoire, quand les choses premières (la « protologie »), les choses dernières (l'« eschatologie ») et l'histoire entre elles deux sont le domaine où ne règne que l'homme, alors, on vit effectivement comme si Dieu n'existait pas. Inutile alors de penser à Dieu, l'homme est achevé sans Lui.

L'audace ou la provocation théologique est que l'on ne puisse penser à l'homme si l'on ne pense à Dieu, que la question sur Dieu soit première, et seconde la question sur l'homme. On entre dans la « théo-logie » (Dieu en Dieu) par l'« économie » (Dieu avec nous), si l'on nomme Dieu premièrement comme *sauveur*. « *Celui-qui-sauve* » est dans l'histoire des hommes le premier des noms divins. En sémantique biblique, Dieu seul est le sujet du verbe « sauver ». Il est postulé, sitôt que l'on entre en théologie, que d'un certain nombre d'états de choses, qui sont le salut, la paix, la réconciliation, le pardon, etc., l'homme ne fait d'expérience que théologique. La théologie ne nous conduit pas premièrement dans la contemplation *esthétique* du Dieu qui se révèle ; elle nous mène d'abord à la *dramatique* où Dieu sauve.

Ceci doit scandaliser. Nous savons peut-être humblement que nous ne sommes pas les maîtres des biens eschatologiques dont le côté transpercé du Christ est le lieu symbolique de dispensation. Mais il y a une expérience humaine de la paix, ou du pardon et de la miséricorde, ou de la réconciliation. Il n'est possible de vivre humainement (pré-chrétiennement, pré-théologiquement), dans l'horizon de l'éthique, dont le projet est d'apprendre à l'homme comment être humain, qu'en apprenant à donner la paix, à remettre les dettes, à pardonner. Certes, l'histoire est régie par les dialectiques brutales dont la dialectique du maître et de l'esclave est le paradigme. Mais l'homme est homme en accédant à l'éthique. Le devoir de vouloir le bien, et la paix, et la fraternité, est aussi une besogne humaine. Par suite, la paix qui vient de Dieu, et qui est paix de Dieu avec l'homme et paix de l'homme avec l'homme, ne peut être la récusation brutale et ignorante de tous les efforts que l'homme fait pour être homme. Le salut vient toujours à une humanité qui a déjà une notion, peut-être précaire, peut-être sans illusion, mais théoriquement ferme pourtant, de ce que ce peut être pour l'homme que d'être sauvé.

Certes, dans la mesure où Dieu donne à l'homme son salut en *se* donnant, il donne par delà les mesures de l'humain. Il n'y a pas de salut de Dieu qui ne soit qu'à la mesure humaine d'une déduction transcendantale du salut. Mais les promesses, et les biens eschatologiques qui dans l'histoire des hommes viennent de Dieu, ne *défont* pas l'éthique, mais la *parfont*. Certes, l'histoire présente le visage de la violence, et ses dialectiques parlent de guerre avant de laisser place à la paix. Mais l'homme tâche d'habiter humainement son monde. Il n'est donc pas totalement vrai que « Dieu seul ait des mains », et que « nous ayons des griffes » (Karl Barth). Car l'homme est *aussi*

capable d'humanité. L'homme peut vouloir la paix et la miséricorde, au moins parce que leur requête en lui témoigne de ce qui demeure en lui, dans l'histoire, de sa création.

Telle est la mise en garde de l'éthique quand la théologie commence à parler : on peut parler de la paix, ou de la justice, sans parler de Dieu. L'on a à parler théologiquement du pardon dont la bonne nouvelle théologique est qu'il est le lieu de la paix entre Dieu et l'homme comme entre l'homme et l'homme, et entre l'homme et l'homme parce que d'abord entre Dieu et l'homme. Mais il n'y a jamais homme sans que l'effort ne s'entreprenne, plus ou moins, de devenir plus humain. La bonne nouvelle du salut dit aux hommes : laissez-vous réconcilier avec Dieu ; et elle est que l'homme pourra alors vivre humainement dans la communion fraternelle. Mais l'homme déjà esquisse, et ébauche la communion fraternelle, de même que ses gestes religieux, à la fois ambigus et véridiques, esquissent et ébauchent sa paix avec Dieu. La parole théologique, l'évangile du pardon, annonce que l'homme est appelé à la vie divine, mais elle s'adresse à un homme qui déjà cherche à exister toujours plus humainement, à qui en tout cas il est, éthiquement et/ou religieusement, proposé d'être homme comme toujours plus humain.

L'éthique pourtant proteste pour le sens (pour la paix, la justice et le pardon) contre le réel. *Le bien* certes est pensable ; la guerre n'est pas la seule réalité humaine qui ait une logique, l'athéisme n'est pas la seule condition possible de l'homme là où Dieu n'est pas venu à l'homme positivement. Et il faut concevoir que la béatitude des artisans de paix rejoint, au-delà des limites empiriques de l'Église, tout homme qui veut exister selon l'humanité. L'écart pourtant entre la pensée ou le projet du bien et la confection du bien (de la paix, etc.) est aussi fâcheux pour la théorie morale qu'inévitable. Le principe de réalité ne peut être nié : la paix est un rêve qui ne se réalise que comme une trêve entre deux combats. Le pardon qui libère et absout du passé et du mal commis est ce que requiert l'éthique, pour peu qu'elle ait l'ambition, non de gérer l'homme tel quel, mais de promouvoir l'homme vraiment humain. Mais, là où il est question de la paix, et de la miséricorde, l'homme touche le point où il ne peut attendre, sauf s'il excède tout ce qui est son existence ordinaire et les modes de celle-ci. Il faut vouloir plus que la justice. La philosophie morale dit sa grandeur, en témoignant pour le surrogatoire, et en exigeant de moi la transgression des mesures, de la simple équité, et de la prudence ordinaire. Mais, à supposer que l'homme veuille bien être juste, il est douteux qu'il consente à être plus que juste, à pardonner gratuitement à celui qui a commis tous les torts, à donner à manger à celui qui n'a pas travaillé, à faire la paix pour l'amour de la paix. L'histoire des peuples est leur histoire militaire, l'histoire des paix celle d'une succession d'armistices. Et l'histoire de l'idée de paix est celle d'une utopie qui certainement meurt la morale et la politique, mais qui leur propose plus que leur propre rationalité, et qui ne peut que demeurer sans lieu historique certain dans le monde. Il faut penser, au-delà de la justice, le *Bien radical* : on pressent que l'homme ne sera pas l'homme s'il veut moins que cela. Mais, à cette aune, rien n'est plus rare que l'homme vraiment humain.

La violence, la guerre et la *rancune* sont auteurs du mouvement dans le monde, et vecteurs de l'histoire : ceci est tellement trivial que l'on ne peut penser la paix vraie, la paix perpétuelle, sans penser en fait une eschatologie, l'entrée en tout cas dans un mode nouveau de l'historicité, l'entrée de l'homme dans une nouvelle manière d'être homme. Ou bien la paix n'est que l'autre nom de la suspension provisoire des com-

bats ; ou bien elle est la paix définitive où, à la fin des temps, les hommes se réconcilient entre eux. Il n'y a de mesure de la paix qu'eschatologique : on ne nomme sérieusement la paix, et on ne veut la faire, qu'en voulant plus que l'histoire. On entrevoit ici que le statut de tout projet philosophique d'une paix perpétuelle est nécessairement douteux et bâtard. Ce qui y est demandé est l'achèvement de l'homme. Il y est question de la fin de l'histoire ou de *cette* histoire. Mais finir l'histoire y est proposé à l'homme comme tâche, précisément, historique. J'ai à *faire* la paix, maintenant, concrètement, j'ai à savoir que j'y ferai le bien plus que de raison, j'ai à promouvoir dans l'histoire plus que de l'histoire. Mais je suis ici sur la route qui conduit aussi à la suprême violence. Donner pour sens à l'histoire concrète des hommes d'aller vers le grand sabbat d'une humanité réconciliée avec elle-même est (aussi) le chemin de pensée qui conduit aux totalités brutales des états qui se donnent à eux-mêmes un statut eschatologique, et qui, se rêvant à la fin de l'histoire, n'ont pas de mal à justifier, par leur idéologie, la destruction de ce qui n'est pas eux et qui résiste encore, par une invraisemblable opiniâtreté, à l'advenue de la grande réconciliation eschatologique. Je puis, à ma place, vouloir le *bien radical* et le faire. Mais j'ai à savoir que la représentation du monde enfin pacifié est rigoureusement eschatologique, que je puis sans doute témoigner pour plus que cette histoire présente, mais que j'y agirai utopiquement ou prophétiquement. Il faut contredire l'histoire et faire le bien radicalement. Mais l'eschatologie n'est pas quelque chose que l'homme fabrique, ou elle ne l'est que dans la caricature féroce que les messianismes sécularisés font de la fin heureuse de l'histoire. J'ai à vouloir exister de façon totalement humaine. Mais j'aurai à y transgresser le raisonnable et à faire le bien sans mesure. La contradiction entre les raisons (politique, morale) et la déraison qui veut attester le droit à être du bien radical est ici non levable, non médiatisable : l'on ne peut penser le bien sans penser l'hypothèse d'un royaume du bien ; mais c'est penser ici et maintenant plus que l'homme ne peut faire.

Parler ici de *salut* n'est pas abrégé facilement le travail de l'éthique et de la politique, et le nom de Dieu n'est pas le moyen court que la théologie donnerait pour penser la paix, la miséricorde et la réconciliation. L'évangile du salut survient ici dans l'hiatus qui sépare la paix que font les hommes et la Paix de Dieu, et par ce que le passage à la limite qui universaliserait le bien et fonderait le royaume du bien est inaccessible (ou pervers). Le salut de Dieu ne fait nombre avec aucune tentative de l'homme pour vouloir le bien et faire le bien ; la paix, la réconciliation données par le Dieu qui sauve ne font pas nombre avec les actes de l'homme en quête de paix et de réconciliation. Il n'est au fond tautologique de parler du salut *de Dieu* que parce qu'une donnée neuve entre dans l'expérience ou dans la thématique là où la parole d'alliance et de salut est ce qui détermine l'homme. L'homme n'est pas dépossédé de ses œuvres quand il est annoncé que toute paix est grâce et atteste la grâce du Dieu qui sauve. La contradiction, simplement, entre le raisonnable et le bien radical, y est élucidée. En révélant que la miséricorde en laquelle culmine toute œuvre de bien et de paix est un nom divin, le salut enseigne que l'on ne peut penser le pardon, la paix et la réconciliation dans le seul horizon de l'histoire humaine. L'éthique croit pouvoir se passer de la grâce : elle est pélagienne ; et il convient précisément d'apprendre du message du salut et du pardon des péchés que l'œuvre de l'homme est d'abord œuvre de Dieu en l'homme. Seul Dieu peut expliquer que le bien radical soit désiré. Je ne puis vouloir habiter toujours plus humainement le monde que parce que ce monde est dès les origines espace de l'alliance et du salut : parce que nul acte ne veut le bien

sinon en étant sacrement de la grâce divine. Je puis vouloir le bien sans Dieu ou sans nommer Dieu : mais le bien radical n'est intelligible que là où Dieu est connu comme le Père des miséricordes, et comme l'innocent crucifié et donnant au monde la parole définitive de réconciliation.

La dernière Instance

Le bien et ses raisons sont humainement intelligibles. Mais la paix radicale et le bien radical ont u

ne signification plus qu'historique, qui outrepassent les mesures de l'humain. Le juste savère juste en transgressant la simple justice, la justice a part liée avec la sainteté, et je ne m'engage peut-être dans la justice que pour y voir exiger de moi plus que la justice. Le champ éthique, politique et religieux de la quête du bien n'est pas clos ; il recèle au contraire l'inquiétante requête du bien radical ; je ne m'engage pas dans l'agir (humain) éthique sans accepter implicitement que Dieu soit la mesure de l'humain, et que l'éthique, science ou art des actes *humains* selon le bien, s'achève en sainteté, qui est art humain des actes *divins* de l'homme.

Il faut prendre au sérieux que toute œuvre humaine de pacification est prise dans le champ des Béatitudes et reçoit la parole de béatitude où le pacifique est nommé *filis de Dieu*. Il faut la prendre avec un extrême sérieux, car il en va là de la définition de l'homme et de ce qui peut être appelé sa nature. De tout acte de paix, et de tout acte de miséricorde, il faut dire qu'il va au-delà de lui-même : de tels actes sont des signes messianiques et eschatologiques, ils signifient plus que l'histoire, ils sont des gestes fondamentalement théologiques et on ne peut les *comprendre* que dans une perspective théologique. Il faut dire alors que la question sur la paix et la réconciliation n'est vraiment possible que dans l'horizon de la grâce du Christ. La paix n'est pas une des possibilités de l'homme au même titre que la guerre : qu'il le sache et le veuille ou non, l'homme y est pris dans l'économie du salut, et pris dans la parole comme en son cœur. Là où l'homme est artisan de la paix, là il faut nommer Dieu ou ne pas comprendre.

Les Béatitudes assurément ne sont qu'un chiffre illisible, si elles ne sont entendues d'abord comme un texte christologique de part en part, désignant premièrement le Fils fait homme, et secondement l'homme existant à l'image ou à l'imitation du Fils. Donner sans retour la paix et le pardon, voici qui est le geste le plus humain de l'homme. Ce geste est d'autant plus humain qu'il est d'abord geste divin et humain de Dieu : et Dieu et l'homme Jésus-Christ dévoilent dans les gestes de la miséricorde et de la paix l'identité et l'humanité vraies de l'homme. La logique du bien radical est d'être une protestation eschatologique. Le lieu où s'avère pleinement le bien radical est la venue de Dieu à l'homme et l'incarnation du Verbe. Nul ne peut savoir jusqu'au bout comment est donné le pardon qui excède toute justice, comment une paix est donnée qui lève toute inimitié, sauf s'il contemple le Fils fait homme. Il y a sans doute une éthique du pardon comme de toute vertu. Mais l'on ne dit le dernier mot sur le pardon que si ce mot vient de la christologie. Les Béatitudes en disent bien long sur le bien et sur l'amour du bien que n'en disent les morales. Quand faire le bien réside dans l'excès que la paix et le pardon introduisent dans l'exigence morale ou

politique, quand la justice devient un concept strictement théologique désignant plus que ce qu'entendent par là toute philosophie ou toute religion, alors il faut concevoir qu'il s'agit là moins d'une « sagesse » que d'une « folie ». Les Béatitudes sont un texte christologique ; l'ouverture de la prédication de Jésus par le « sermon sur la montagne » et sa clôture par la *parole de la croix* s'appellent avec une évidence indéniable. La béatitude des artisans de paix, et la béatitude des miséricordieux, sont à la fois des paroles du Jésus d'avant Pâques, des paroles du crucifié, et des paroles désignant prophétiquement (en même temps que dans l'interprétation qui put en être faite après Pâques) le crucifié.

On parvient ainsi à la structure théologique de la question. Dans les gestes de la paix et de la miséricorde, l'homme passe l'homme. Ceci veut d'abord dire que l'acte où l'homme est le plus humain est un acte sauvé. Dans la mesure où, en Jésus, le message est le messenger, dans la mesure où l'enseignement sur la miséricorde est théologique et christologique, on ne peut penser que l'homme agisse à la façon du Christ, sinon dans et par la grâce du Christ. L'humanité de l'homme n'est pas ici le préliminaire qui mène à reconnaître en un second temps l'humanité de Dieu : la parole du Christ est à l'inverse le lieu herméneutique où connaître l'homme. La question de la paix perpétuelle, pour le dire brutalement, est une question christologique ou se condamne à n'être qu'un rêve d'eschatologie. Il faut donc que la question de la paix et de la réconciliation soit posée dans la présupposition du manque de l'homme à être humain s'il est pensé selon l'autonomie abstraite d'une nature. Le projet du bien radical se heurte à l'évidence de ce que Kant nommait le *mal radical*, et qui est, pour le dogme chrétien, le péché originel. L'homme ne peut être homme jusqu'au bout, sinon dans un événement de grâce. L'humanisation intégrale de l'homme est un projet humain, et le seul projet qui soit digne de l'homme ; mais on ne nomme pas impunément la miséricorde et la paix qui, au travers de la justice, ont à témoigner que l'homme veut l'existence selon l'humanité ; entre la réalité du mal radical et le projet du bien radical, l'homme existe entre humanité et inhumanité : la fondation d'un monde nouveau où règnent justice et paix exigerait de moi la sainteté, et je suis pécheur. Il convient alors de préciser encore la question, et de demander en quoi je manque à être homme, en quoi je déserte ma nature ou ma vocation originaires, et pourquoi, ici et maintenant, j'ai à être homme et à laisser la grâce du Christ me faire homme, plus que je ne le suis. L'écart entre la parole eschatologique des Béatitudes et ce qui empiriquement est montré de l'homme révèle que l'homme habite le monde dans la familiarité avec l'inhumanité des violences et des guerres. La paix de tous avec tous et le pardon qui instaure un temps nouveau est la mesure de la venue de l'homme à l'entière humanité. Mais c'est là le projet que Dieu seul accomplit dans sa venue à l'homme. L'homme n'habite pas humainement la terre ; l'homme, paradoxalement, ne suffit pas pour connaître l'homme ; l'homme est humain comme témoin de la grâce et du salut de Dieu. Il faut à ce compte que Dieu donne à l'homme, pour que l'on puisse fermement nommer l'expérience humaine authentique qui actualise ou réactualise la parole christique de pardon, de miséricorde ou de paix.

Avant de s'inquiéter de voir l'homme vivre dans le monde d'une façon inhumaine, il faut s'inquiéter de le voir hors de *l'alliance*. La question sur la nature de l'homme ne peut masquer le fait que l'homme est précisément cet étant qui existe dans la relation à Dieu, et plutôt dans la relation de Dieu à lui. L'humanité de l'homme et la nature de l'homme sont nécessairement énigmatiques, là où l'homme nie le trait le

plus sûrement humain de son être, qui est la relation à Dieu, qui est d'être l'auditeur de la parole d'alliance, qui est de ne pouvoir être fidèle à soi sans être fidèle à Dieu. Les méthodologies de l'éthique et de la politique ne font pas intervenir Dieu ; mais, justement, la réduction qui y est effectuée, et qui est de n'y considérer l'homme que quant à l'homme, l'homme avec soi et auprès de soi, s'avère illégitime et mutilante là où l'on a appris que l'on ne pense pas la nature de l'homme, quand on pense à l'homme sans le penser en présence de Dieu. L'homme empiriquement existe, dans la majorité statistique des existences, sans Dieu ; l'homme empirique est cet existant qui prétend se définir par soi seul, par sa seule substantialité et par sa seule existence auprès de soi. Mais ainsi, il leurre la théorie, il fait passer pour sa nature ce qui est le déni pécheur de sa nature, et accrédite l'illusion que l'homme pourrait être achevé sans que le nom de Dieu soit prononcé. Il y aurait identique illusion à croire que l'homme, dans la simple identité à soi-même (homme = homme), puisse être Partisan des réalités eschatologiques, paix, réconciliation et miséricorde. Il convient ici de distinguer et de hiérarchiser ; si l'homme n'est lui-même que devant Dieu, selon Dieu et dans la relation à Dieu, alors la paix de l'homme avec l'homme ne peut qu'être médiatisée par la paix de l'homme avec Dieu. Le mal radical, qui m'empêche d'être homme, est qu'a-

vant la relation à l'autre homme la relation à Dieu en moi est mutilée, et que, si je ne puis en vérité faire miséricorde et paix, c'est parce que j'ai moi-même besoin de miséricorde. L'homme *s'avère vraiment* humain quand il fait le bien radical qui outrepassa toute justice. Mais l'homme ne peut se montrer humain, s'il n'est, par grâce, *rétabli en* son humanité. A ce compte, parler du salut n'est pas se contenter de dire que Dieu rend possible la cité humaine idéale et le Royaume des fins : qui annonce le salut annonce primordialement la rénovation et la réinstitution de la relation de l'homme à Dieu, la réconciliation de l'homme avec Dieu, et le don à l'homme de son humanité. La paix et la miséricorde sont d'abord un événement théologique survenant entre Dieu et l'homme, avant d'être la paix de l'homme avec les hommes.

La contradiction du bien radical et du mal radical est ce que l'on constate empiriquement dans les vies humaines, quand on met entre parenthèses la grâce sanctifiante. L'homme, quand on fait abstraction du salut, est celui que Kierkegaard nommait la non-vérité, celui en tout cas qui, pris énigmatiquement entre création et monde, entre désir de Dieu et désir de soi, entre amour du bien radical-et amour des biens relatifs, est simultanément homme et non humain. Trivialement et superficiellement, l'humanité de l'homme est d'être ce mixte d'humanité et d'inhumanité. Mais là où l'évangile des Béatitudes cerne le champ d'une théorie véridique des actes humains, là où l'humain est de donner paix et miséricorde, il faut s'élever à un niveau où l'homme parvient à la plénitude de l'humanité : il faut penser l'homme transi d'humanité. La véritable requête est d'attendre que l'homme advienne, et qu'il advienne dans un événement de grâce. Là où la mesure de l'humanité est la démesure eschatologique des Béatitudes, l'homme ne peut être celui qui *se donne* mode eschatologique de l'existence (on a dit que ce pouvait être la plus haute violence), mais celui qui *reçoit* toute authenticité. Là où l'homme est intégralement humain, et où que ce soit, il l'est sous le régime (historiquement déterminé ou anticipé) de la grâce du Christ. Il y a homme dans l'histoire, entre les temps, par grâce. Ainsi :

1. L'homme est vraiment homme s'il accomplit plus que le bien dans l'accomplissement du bien radical qui est paix et miséricorde ; l'humanité de l'homme est exactement contenue dans l'espace des Béatitudes.

2. L'homme est ici et maintenant homme comme homme sauvé. Là où apparaît l'humanité intégrale de l'homme, là est dispensée la grâce du salut. L'homme concret est l'homme sauvé qui peut donner paix et pardon quand Dieu l'a rendu à son humanité en le réconciliant à lui.

L'annonce du pardon

Le salut n'est pas l'oeuvre de l'homme, l'histoire n'est pas ce « laboratoire d'un salut possible » dont parlait Ernst Bloch. Le salut est un événement de grâce. Le salut est d'abord hors de nous, il est d'abord la perfection de toute humanité dans l'humanité du Verbe, et le don sans retour de la paix de Dieu par la croix du Fils.

1. La paix et la miséricorde sont des exigences eschatologiques. Mais nous avons à apprendre de la christologie que les biens eschatologiques ont au moins un lieu d'histoire concret, qui est l'histoire humaine du Fils. La lecture de la vie du Christ nous permet de conclure du réel au possible ; l'homme sait qu'il peut être humain au moins parce que le Fils révèle, dans l'humanité de Dieu, l'humanité de l'homme.

2. L'incarnation révèle l'homme à l'homme, et révèle l'homme sauvé. Mais l'incarnation est pour la Croix, elle est événement de salut comme ordonnée à la Croix sur laquelle le Fils meurt pour que je vive, et acquiesce jusqu'au bout à la logique de ce monde-ci, qui est une logique de mort, pour que s'ouvre l'histoire nouvelle de l'homme acheminé vers la résurrection.

L'homme est homme comme sauvé et comme citoyen du Royaume, visiblement ou dans le secret, et nous avons à contempler dans le Christ d'avant Pâques celui qu'Origène appelait « le Royaume en personne » (*autobasiléia*). Il convient sans doute d'éliminer de la christologie toute trace d'humanisme fade, et de s'émerveiller devant l'homme Jésus nous révélant l'homme enfin humain : la foi pour laquelle le Christ est « vrai homme », qui nous est « consubstantiel par son humanité », ne suppose pas un consensus inaltérable sur la nature ou l'essence de l'homme, mais, de quelque manière que l'on conçoive l'humanité de l'homme, elle nous livre une parole enfin certaine sur l'homme. L'anthropologie est (théologiquement) contemplative ; elle est d'abord le regard de gratitude et d'étonnement qui se porte sur le Fils fait homme. Je parviens pourtant au Christ d'avant Pâques par le mystère de Pâques, et la parole de la croix et de la résurrection est la première qui me parvienne. C'est au fond d'un même mouvement que je comprends que le Fils fait homme est type de l'homme sauvé, et que je me sais sauvé moi-même par sa croix. La première parole qui nous vient du Christ du ministère d'avant Pâques est sans doute l'évangile de la réconciliation, « tes péchés sont pardonnés » : mais cette parole m'advient toujours dans l'horizon herméneutique ultime de la parole de la croix. Le lieu positif de mon salut est la croix du Fils, en un événement que J.B. Metz avait mille fois raison de dire public, « hors des murs », accompli à la face du monde. L'« être-mort du Fils de Dieu » (Balthasar) est bien l'événement de mon salut, et le côté transpercé du crucifié est bien le symbole théologique fondamental de la renaissance de l'homme dans la mort humaine de Dieu. L'annonce du pardon des péchés est pour moi événement pascal, qui m'ouvre accès au Jésus pré-pascal comme à celui qui déjà apporte l'annonce de la miséricorde et de la conversion dans l'imminence du Royaume. Et, quel que soit ici l'hiatus de Pâques, l'identité du crucifié, du ressuscité et du prédic-

teur d'avant Pâques a son trait le plus fort peut-être dans l'identité de l'oeuvre divine de miséricorde et de pardon des péchés. Ici et maintenant, l'appel à se convertir parce que « le Règne de Dieu est proche » est adressé à des hommes sauvés et pardonnés. La bonne nouvelle du pardon est première ; je puis « me » convertir, si Dieu m'a fait miséricorde.

Il faut donc croire d'abord au pardon des péchés, et qu'il est le 'don de Dieu qui excède toute demande, ainsi que les récits évangéliques le confirment unanimement. Il faut accepter que la grâce de Dieu ne soit ici congruente à aucune oeuvre de l'homme ; il faut croire que dans la passion et la résurrection du Christ nous sommes faits habitants d'une histoire nouvelle, que ce qui fait le monde *monde* et l'homme *homme* est à Pâques rendu à soi ou transfiguré, ou transfinaisé, avant que je ne naisse à la conscience comme conscience du salut, sans mon accord, on avant lui. L'universalité du salut et de la miséricorde est bien un fait brut. Le salut est objectif d'abord, la miséricorde est acte de Dieu d'abord, engageant certes Dieu *et l'homme* dans la personne du Verbe incarné, engageant l'homme Jésus en lieu et place de tout homme, mais survenant sans moi. Il faut certes *le fiat* de Marie, il faut fondamentalement le oui humain de Jésus à Gethsémani, pour que Dieu sauve. Mais cet espace de coopération est de toute façon celui d'une initiative divine outrepassant toute collaboration humaine à l'économie trinitaire du salut. Aucune oeuvre humaine (aucun *mérite*) n'est commensurable aux mérites de la passion du Fils. Dieu donne, en sauvant, l'impensable. La croix du Fils m'établit objectivement dans l'alliance nouvelle, me constitue objectivement l'héritier du Royaume : Dieu s'y révèle comme celui qui prend l'initiative pour que l'homme devienne homme.

« Tes péchés sont pardonnés » ; « convertissez-vous » : c'est aujourd'hui du Christ de Pâques que je reçois à la fois l'exigence et la parole de grâce, l'évangile de la miséricorde et l'injonction d'accueillir le salut. Il n'y avait pas de signe messianique plus fort ni plus scandaleux que celui du pardon des péchés ; il n'y a pas de signe plus fort ni plus scandaleux du pardon des péchés que celui de la croix du Fils ; l'irruption publique du Royaume dans le mystère de Pâques reprend ainsi pour moi l'appel prépaschal à la conversion et le radicalise : si les péchés sont pardonnés, alors doit s'ouvrir le temps de la nouvelle relation et de la nouvelle proximité de l'homme et de Dieu. Alors l'homme objectivement qualifié comme sujet de l'alliance nouvelle doit entrer dans l'alliance où Dieu le précède. Le salut est ce don absolu et unilatéral qui ne s'accomplit que dans la réciprocité. Il m'est demandé de consentir au salut — et donc de consentir à ne pas être l'artisan du salut, donc à nier toute hypothèse d'eschatologie séculière, ou tout le pélagianisme du « principe d'espérance » de Bloch. La croix du Christ dit universellement, avec toute la facticité de l'événement d'histoire où Dieu s'engage le plus aux côtés de l'homme, que l'homme après la mort du Fils peut exister dans une nouvelle innocence et vers la résurrection. Mais il y faut croire au pardon des péchés.

Il y a ici recréation. De même que la première parole adressée à l'homme proprement l'humanisait et strictement *l'humanisait*, de même la parole de miséricorde réitère la parole de création et d'alliance et l'outrepasse. Du pardon (rédemption, réconciliation et vocation à la charité) naît une création nouvelle. Le pari qui de la part de Dieu y est engagé, est que l'homme comme sauvé et recréé soit le témoin de la miséricorde. La parole de pardon est parole de vocation. La parole de la croix me

donne l'excès de la charité divine crucifiée comme seule norme d'une existence. La contemplation dans le Christ de l'humanité rendue à la création et élevée au rang de création nouvelle, me signifie que la mesure vraie de l'humanité est le plus d'humanité qu'atteste la venue du Fils dans la chair. Plus d'humanité, existence christologique, existence eschatologique : ainsi se posent les termes de l'interrogation sur l'homme sauvé.

Le salut et la miséricorde : le présent

Nous pouvons parler sans ambiguïté de ce qu'est pour l'homme une nature quand la nature m'est restituée, exhaussée à une vocation inouïe, dans le Fils fait homme et dans l'appel fait d'exister dans le monde comme d'autres chrétiens. La bonne nouvelle de la miséricorde, « tes péchés sont pardonnés », me dit que je puis commencer à être homme, et que je puis quitter le site ambigu, entre mal radical et bien radical, entre monde et création, entre nature et dénature, où l'homme existe depuis la chute. *Parce que* je suis rétabli dans l'alliance avec Dieu, je peux être moi-même : l'alliance et la relation filiale au Père ne sont pas des accidents et modifications de mon existence, mais une détermination essentielle de mon humanité. Et c'est pour autant que je (re)-deviens moi-même quand mes péchés me sont remis que je puis devenir celui qui aussi fait miséricorde, et qui peut demander miséricorde au nom du témoignage que lui-même rend à la miséricorde : « comme nous pardonnons nous-mêmes ». Être homme est être sauvé ; l'humanité de l'homme est concrètement attestation du pardon donné et (alors) à donner. « Le primat et la supériorité de la charité sur la justice », rappelle de façon fort pertinente l'encyclique *Dives in Misericordia*, est le sens de la révélation de Dieu. Le pardon de Dieu me rend à moi-même par grâce : mais j'en reçois l'injonction, si je sais *ce* que la miséricorde veut dire, de concrétiser le pardon qui outrepassa les mesures de la justice et porte signe du Royaume.

Le pardon de Dieu est d'abord pour moi l'événement où définitivement et une fois pour toutes Dieu se donne à l'homme dans la croix du Fils. Le salut est d'abord le passé de l'événement de Pâques, et en ce passé il est décidé de tout temps et de tout avenir : la parole de miséricorde et de réconciliation est universelle. « Je suis sauvé » : ceci ne désigne pas d'abord une expérience du salut et ne parle pas d'abord le langage de l'existential. Avant d'être mon expérience d'être sauvé, le salut est la mesure objective que l'amour de Dieu pour l'homme se donne dans la passion du Fils. Ma seule définition ultime (théologique) est d'être sauvé, d'être celui qui reçoit du crucifié le pardon de ses péchés, et de lire dans la résurrection que la prétention exorbitante de Jésus de Nazareth à remettre les péchés est bien la prétention de Dieu à être Dieu, et que sauver est d'abord remettre les péchés. Dans l'acquiescement à la miséricorde divine et dans la foi au Christ, et *donc* dans le baptême reçu au nom du Père, du Fils et de l'Esprit, je consens à la création nouvelle. Dans le baptême est approprié le pardon, ratifiée la justification des pécheurs ; l'événement objectif de la croix n'y est pas redoublé : mais la parole universelle de salut y devient parole particulière de mon salut, c'est bien moi qui y meurs et y ressuscite avec le Christ, c'est bien de ma naissance à la création nouvelle qu'il s'agit. Je suis de par mon baptême habitant du Royaume que l'Église est sacramentellement.

Le temps nouveau inauguré à Pâques, et pour chaque croyant dans le seul baptême pour la rémission des péchés, n'est pourtant pas l'eschatologie réalisée. Le sens de la présence de l'homme à soi et au monde est d'y être sauvé et témoin du salut. Mais le visage quotidien de l'expérience demeure marqué de violence et de péché. Tout baptisé est objectivement juste et objectivement saint. Mais tout baptisé est pratiquement pécheur. La face du monde, entre les temps, paraît inaltérée. La contradiction ici, entre la redéfinition rigoureuse que la parole de miséricorde donne de l'humanité de l'homme et le déni efficace que le péché des chrétiens apporte à leur vocation à exister eschatologiquement dans la requête d'une sainteté par-delà toute justice, est à mesurer pour ce qu'elle est : un scandale théorique, et le lieu où il faut, ou bien laisser l'antinomie demeurer, ou bien se demander comment et où la parole de miséricorde change effectivement le monde. La banalité de l'expérience confirme la thèse, devenue protestante, « juste et pécheur à la fois ». Mais il n'est peut-être pas évident que la banalité doive avoir ici le dernier mot.

Communio est disponible à

Aix-en-Provence : Librairie du Baptiste 13, rue Portalis	Lausanne : La Nef Avenue de la Gare, 10 Le Poulliguen : P. Dupas 1, rue-Guinel'	Pads 4° : Cathédrale Notre-Dame de Paris' Pads 5° : P.U.F. 49, boulevard Saint-Michel - Saint-Jacques du Haut-Pas' 252, rue Saint-Jacques - Saint-Michel-Sorbonne 20, rue de la Sorbonne	Pau : Duval .1, pl. de la Libération Poitiers : Lib. Catholique 64, rue de la Cathédrale
Amiens : Brandicourt 13, rue de Noyon Angers : Richer 6, rue Chaperonnière	Le Puy : Cazes-Bonneton 21, bd Mal-Fayolle Lille : Tirloy 62, rue Esquermoise Limoges : Lib., Catholique 6, rue de la Courtine Lyon : Decitre 6, place Bellecour - Editions Ouvrières 9, rue Henri-IV - Librairie Saint-Paul 8, place Bellecour	Pads 6° : Procure 1, rue de Mézières - Apostolat des Editions 46,48, rue du Four - Saint-Germain-des-Prés 3, place Saint-Germain - Librairie Saint-Paul 6, rue Cassette Pads 7° : Stella Maris 132, rue du Bac - Saint-François-Xavier 12, pl. Président-Mithouard - Basilique Sainte-Clotilde 23 bis, rue Las-Cases - Librairie du Cerf 29, bd. Latour-Maubourg - Au Chariot d'Or 14 bis, avenue Bosquet	Reims : Largeton 23, rue Carnot Rennes : Bean Saint-Germain 6, rue Nationale - Mitis 9, rue de Bertrand Saint-Brieuc : Librairie Saint-Pierre 1, placé Saint-Pierre Saint-Dié : Le Neuf 15, rue d'Alsace Saint-Étienne : Culture et Foi 20, rue Berthelot Saint-Léger-Vauban (Yonne) : Librairie Sainte-Marie La Pierre-qui-Vire Strasbourg : Le Puits 6, quai Saint-Jean - Librairie du Dôme 29, place de la Cathédrale Toulon : Centre de Documentation et de catéchèse Toulouse : Jouanaud 8, rue des Arts - Siscac Maffre 33, rue Croix-Barre gnon - Église de Gesu 22, rue des Fleurs
Besançon : Cart 10-12, rue Moncey - Cassal 119, Grande-Rue Bordeaux : Les Bons Livres 35, rue Fondaudège Brest : Librairie Saint-Louis 32 bis, rue de Lyon Bruxelles : U.O.P.C. Chaussée de Wavre, 216 Caen : Le Feu Nouveau 23, rue Caperonnière Chantilly : Les Fontaines B.P. 205 Cholet : Librairie Jeanne d'Arc 29, rue du Commerce Clermont-Ferrand : Librairie Religieuse 1, place de la Treille Date (Jura) : Saingelin 36- 38, rue de Bezançon Fribourg (Suisse) : Librairie Saint-Augustin 88, rue de Lausanne - Librairie Saint-Paul Pérolles. 38 Genève : Labor et Fides 53, rue de Carouge Grenoble : Librairie Notre-Dame 10, place Notre-Dame	Marseille 1° : Le Mistral 11, impasse Flammarion Marseille 6° : Le Centurion 47, boulevard Paul-Peytral Marseille 8° : Librairie Notre- Dame, 314, rue Paradis Montpellier : Logos 7, rue Alexandre-Cabanel Nancy : Le Vent 30, rue Gambetta Nantes : Lanoë 2, rue de Verdun Neuilly-sur-Seine : Kiosque Saint-Jacques' 167, boulevard Bineau -IChapelle Sainte-Isabelle' 1 bis, place Bagatelle Nevers : Bihoreau 17, a'. Gal.-de-Gaulle Nîmes : Biblica 23, bd. Amiral-Courbet Orléans : Saint-Paterne 109, rue Bernier Paray-le-Monial : Bouteloup 16, rue de la Visitation	Pads 8° : Maison D'ioésaine 8, rue de la Ville-l'Évêque - Saint-Philippe du Roule 154, faubourg Saint-Honoré Pads 9° : Saint-Louis d'Antin' 63, rue Caumartin Pads 12° : Paroisse du Saint-Esprit' 1, rue Canebière Pads 16° : Lavocat 101, avenue Mozart - Notre-Dame d'Auteuil' 2, place d'Auteuil - Pavillet 50, avenue Victor-Hugo Pads 17° : Chanel 26, rue d'Armaillé	Reims : Largeton 23, rue Carnot Rennes : Bean Saint-Germain 6, rue Nationale - Mitis 9, rue de Bertrand Saint-Brieuc : Librairie Saint-Pierre 1, placé Saint-Pierre Saint-Dié : Le Neuf 15, rue d'Alsace Saint-Étienne : Culture et Foi 20, rue Berthelot Saint-Léger-Vauban (Yonne) : Librairie Sainte-Marie La Pierre-qui-Vire Strasbourg : Le Puits 6, quai Saint-Jean - Librairie du Dôme 29, place de la Cathédrale Toulon : Centre de Documentation et de catéchèse Toulouse : Jouanaud 8, rue des Arts - Siscac Maffre 33, rue Croix-Barre gnon - Église de Gesu 22, rue des Fleurs Valence : Lib. V. Vayssières 42, rue des Alpes Versailles : Hellio 37, rue de la Paroisse Vincennes : Notre-Dame' 82, rue Raymond-du-Temple

L'homme pardonné ne vit pas dans le temps de l'Église par-delà bien et mal, ou dans une familiarité eschatologique avec le bien. Certes, l'enthousiasme était une théologie possible du temps de l'Église. Certes, la certitude que Pâques introduit dans l'histoire humaine la plus forte discontinuité qui soit pouvait permettre une théologie qui ne veuille penser l'homme que comme existant eschatologique à qui les normes selon lesquelles l'histoire est habitable dans l'éthique seraient indifférentes. Le concept de péché pouvait à ce compte paraître pré-chrétien. L'éthique paulinienne ici a été la plus forte élaboration qui fût du maintien dans le temps de l'Église du bien et du mal, et du maintien de l'éthique. L'homme pardonné existe enfin dans la possibilité manifeste de l'existence selon un bien qui excède toute mesure de justice. Le salut ne môte pas du champ de l'éthique et du devoir de faire le bien : il me qualifie à l'inverse comme sujet enfin éthique, enfin apte à discerner le bien du mal, et enfin apte à vouloir et faire le bien radical de la miséricorde et de la réconciliation. Le salut rend les libertés à elles-mêmes, et restitue les responsabilités. Le mal en devient plus scandaleux. Mais il n'en devient pas impensable : aucune grâce ne peut contraindre une liberté, la liberté est par essence pour le bien ou pour le mal, et l'homme pardonné n'est pas homme impeccable, sous peine de ne plus pouvoir penser sa liberté et son humanité.

Le baptême n'est pas en vérité un remède qui rend le péché impossible, tout autant que l'eucharistie n'est pas de façon constatable « médecine d'immortalité ». L'homme est concrètement homme comme sauvé et pécheur, comme liberté enfin libre et capable de tout bien *et* somme liberté entretenant toujours commerce avec le mal radical. Nul assurément ne peut recevoir le baptême, s'il ne reçoit la parole de miséricorde comme rature du passé et comme ouverture gracieuse de l'avenir, comme vocation et promesse de sainteté. Si le pardon de Dieu était un décret extrinsèque sur l'homme, alors il laisserait l'homme tel quel : seul l'homme tel que Dieu le regarde serait renouvelé par ce pardon ; l'homme en soi ne serait pas affecté par le geste de miséricorde. Mais le pardon est parole qui fait renaître l'homme. Il est constitutif de la définition de l'homme quant à l'homme ; l'on ne peut parler du baptême où l'homme accueille la parole du pardon, sans parler de l'Esprit reçu au baptême, et avec lui des *vertus* et des *dons* qui déterminent réellement une nouvelle possibilité d'existence. Le don de l'Esprit récuse rigoureusement toute prétention de la maxime « juste et pécheur à la fois » à avoir le dernier mot. S'il y a pardon des péchés, c'est pour que l'homme justifié et sanctifié puisse ne plus pécher.

Que la parole de miséricorde me rejoigne aujourd'hui dans le baptême, que la parole historique de la croix me rejoigne dans la parole transhistorique du sacrement, et qu'elle demeure l'unique parole par laquelle la Trinité réconcilie l'homme et le convie à la charité, c'est ce qui permet de comprendre le problème difficile de la théologie du pardon, qui est celui de l'in vraisemblable réitération du pardon. Il est bien évident que la croix du Fils donne le pardon, et le signifie, une fois pour toutes. Il est bien évident que le pardon des péchés est une parole du Jésus d'avant Pâques, et une parole de Jésus en croix, avant d'être une parole du ressuscité, et que nous avons à penser d'abord la miséricorde de Dieu comme l'objectivité d'un fait brut : tout homme a été sauvé *sous Ponce Pilate*. Mais la parole se fait sacrement ; le baptême qui consacrait dans la prédication de Jean-Baptiste le désir humain de se convertir signifie depuis Pâques le désir que Dieu a de ma conversion, il est présence

de Dieu pour l'homme avant d'être présence de l'homme pour Dieu. Et dans l'économie des sacrements, l'historique rejoint tout présent, dans un temps nouveau qui est, strictement, temps de la présence du salut. Il faut le maintenir fortement : rien ne saurait être ajouté au pardon que le Fils en croix me donne ; pas plus que l'eucharistie n'est un *autre* sacrifice que celui de la croix, pas plus le baptême n'inscrit dans les croyants une *autre* parole de réconciliation que celle de la croix, et pas plus alors l'éventuelle réitération ecclésiale (et pneumatique) de la miséricorde ne me donnera une *autre* grâce que celle du crucifié. On reconnaît avec certitude une mauvaise ecclésiologie à la tentation qui l'habite de déchiffrer dans l'Église les signes d'une économie de l'Esprit par-delà l'économie du Fils. Et toute bonne ecclésiologie doit se donner pour première thèse que l'Église n'est fondamentalement que le lieu humain où l'Esprit rend le Christ présent et assure aux croyants que leur temps est celui de la présence du/au salut.

C'est, et ce ne peut être que, parce que l'Église s'épuise à être sacrement du pardon et sacrement du salut qu'il y a sens à parler de la *réitération* du pardon. La parole de miséricorde n'a pas à être redoublée, et elle me vient de la croix du Fils une fois pour toutes. Mais Pâques n'est pas seulement le passé de l'origine, l'événement fondateur auquel la foi renvoie et qu'elle s'approprie quand l'homme apprend la joyeuse nouvelle que ses péchés lui sont remis. Pâques est mon présent et le sens du présent, au sens où l'Esprit fait l'Église en rendant présents les mystères du Christ. En universalisant en quelque sorte la particularité de l'événement Jésus-Christ, l'Esprit qualifie tout temps comme contemporanéité au salut. La question de l'unicité du sacrifice de la croix et de la multiplicité des absolutions est une seule et même question que celle qui porte sur l'unicité du sacrifice de la croix et de la multiplicité des eucharisties, et elle se règle dans les mêmes termes. Le Christ de l'histoire et le Seigneur ressuscité présent à l'Église ne font pas nombre. Le ressuscité ne donne rien d'autre à l'Église que ce que donne le Christ d'avant Pâques : le salut, qui est pardon des péchés et guérison de toute maladie. Ce qui est vrai de l'eucharistie, que le Seigneur s'y donne dans le mystère de Pâques, comme le crucifié et le ressuscité, est vrai analogiquement du pardon des péchés. Rien d'autre n'est dit quand l'Église après le baptême remet les péchés, que la parole du Jésus pré-pascal confirmée au vendredi-saint : « tes péchés sont pardonnés ». Ce qui, dans l'expérience humaine, est la succession *des* pardons reçus, est, du point de vue de Dieu, l'acte unique de la rédemption. Ce qui pour moi est temps et durée de la conversion (ou délai de la conversion) est de la part de Dieu un appel unique, fait une fois pour toutes, un unique geste de miséricorde, qui se révèle proprement divin et proprement infini en atteignant tout homme, en tout temps, et en tout péché.

Grâce, sacrement, avènement de l'homme

Il serait ainsi désinvolte d'arrêter le regard sur la croix du Fils où tout est — effectivement — consommé. Le principe de raison suffisante ne joue pas, là où les temps nouveaux sont déterminés, non comme éloignement à partir d'une origine, mais comme présence du salut. On ne peut supposer que « l'économie » des sacrements ôte quelque chose à la « théologie » de la croix, ou complète ce qui manquerait à l'événement de la croix ; ou alors, c'est qu'on n'a pas pensé à fond le mystère de Pâques comme déterminant à neuf l'expérience que l'homme fait de Dieu et que

Dieu fait de l'homme dans l'Église sacrement de l'Esprit, et comme faisant de tout lieu l'espace pneumatique où résonne une même parole d'alliance et de miséricorde. Luther disait qu'est apostolique ce qui désigne Christ. L'Église est à ce titre apostolique, puisqu'elle n'existe que pour désigner le Christ, puisqu'elle n'est fondamentalement que l'apostolat de l'Esprit désignant et rendant présent le Fils. On peut trouver redondant le discours sur le don sacramentel du salut. On *doit* même le trouver redondant, car le mystère de Pâques suffit, et parce que sa méditation nous dit tout ce que nous avons à savoir. Mais ce qui importe est précisément que nous est donné dans les sacrements plus que le nécessaire. L'économie des sacrements est, en bonne logique théologique, surrogatoire ou superflue. La redondance est le style propre de la théologie des sacrements, lesquels ne disent rien de Dieu qui ne nous soit déjà connu par ailleurs dans la théologie du mystère de Pâques, mais nous disent l'insistance ou l'instance de la parole de grâce à rejoindre l'homme. La foi en la miséricorde de Dieu et le baptême où l'homme est rendu à sa vocation sont le nécessaire et le suffisant, et la théologie des sacrements ne peut que répéter que rien, sauf le baptême, n'est absolument nécessaire au salut. Les sacrements sont théoriquement vulnérables, car ils relèvent de l'économie du superflu. Ils sont en trop, car Dieu donne trop. On connaît la solution élégante qui consiste à n'y voir qu'une façon, pour l'Église, de faire mémoire (ou « anamnèse », ce qui est encore plus élégant) du salut, mémoire certes d'une qualité inédite, d'une densité inouïe et d'une prégnance symbolique singulière. Cette solution est une platitude et un refus du problème ; la difficile pensée qu'il convient de penser ici est que Dieu continue à me sauver dans l'économie des sacrements alors même que l'ouvrage du salut est accompli. Une façon triviale de penser ce qu'on nomme couramment et facilement peut-être « histoire du salut », comme séquence des actes de Dieu dans l'histoire, empêche peut-être d'apprendre que, là où il y a acte et geste de Dieu, l'accomplissement n'est pas la clôture historique de l'événement, mais la présence et la permanence de ce que Dieu dit ou révèle. L'histoire du salut est peut-être, en son fond, l'histoire de la révélation par Dieu de ses attributs, ou de ses noms. Et là où la miséricorde nous est révélée être un des premiers noms de Dieu il n'est pas surprenant que pardonner soit la manière même dont Dieu existe vis-à-vis de l'homme : le don redondant de la miséricorde est certainement l'abus que l'homme fait de Dieu ; mais seule la miséricorde *de Dieu* est mesure de la miséricorde, seul Dieu mesure Dieu. Le *fait* de l'économie sacramentelle excède peut-être le possible et le nécessaire

Ceci nous indique, au moins, que le premier geste de la théologie des sacrements doit être action de grâces, étonnement, et donc louange.

L'homme existe concrètement dans un univers de salut et de présence du salut où la parole d'alliance et de miséricorde le rejoint sans cesse. Je suis pardonné absolument, mais l'exigence selon le pardon de Dieu a un lieu concret, de même que le pardon a un lieu concret pour moi, dans l'Église. L'homme est humain en étant sauvé. L'Église est le lieu exemplaire de l'existence sauvée. L'être ecclésial n'est pas ici une modification secondaire de l'existence, l'homme n'existe pas d'abord, pour être d'Église ensuite : je nais ensemble à la vie humaine authentique comme à la vie d'Église et à la vie divine : il n'y a pas d'humanité de l'homme, sinon en rapport à l'Église fondée « depuis Abel », qui se propose comme le lieu de toute authenticité et de toute humanité. On est ainsi mené au paradoxe suivant : l'ecclésiologie du pardon ne restreint pas la théologie du pardon en la liant au *sacrement* du pardon et donc à un rite d'Église, à un geste du Christ en tout cas lié à un rite d'Église — l'ecclésiologie

au contraire est ici pour dilater nos précompréhensions du pardon de Dieu : l'expérience de la miséricorde est d'abord expérience du sacrement de la miséricorde, car l'humanité nouvelle qui doit naître du salut n'est pas abstraite mais Église, ecclésialité, expérience de soi dans la communion des saints. L'Église est et n'est que l'aspect visible de la miséricorde de Dieu. Et le pardon s'atteste, en me faisant d'Église.

Croire que la miséricorde a un lieu dans le monde, que l'utopie de Dieu sur l'homme (qu'il devienne enfin humain) a un champ où se réaliser, est ce qui m'est demandé ici. Le pardon n'est pas la conséquence actuelle et comme le prolongement de l'événement de Pâques, mais sa présence : il est la présence réelle du Jésus d'avant Pâques manifestant la plus intransigeante des prétentions messianiques dans la rémission des péchés. Le pardon de Dieu est aujourd'hui événement qui bâtit l'homme : ainsi en est-il de la grâce universelle de la rédemption, ainsi en est-il de chaque absolution où m'est redite patiemment la bonne nouvelle de mon salut et l'exigence de la conversion du cœur. Il est important que le pardon des péchés soit un geste du Christ d'avant Pâques : pour nous enseigner que le salut des hommes n'est pas le pur fait brut de la croix, et que la croix porte à son comble un amour miséricordieux à l'oeuvre dans toute l'histoire humaine du Fils. Il fallait sans doute la croix, selon cet énigmatique « il faut » (*dei*) qui, dans l'Écriture, désigne l'impensable par excellence, à savoir que Dieu se soit donné pour le salut de l'homme un destin et une nécessité. Les gestes de miséricorde d'avant Pâques (pardon des péchés, communauté de table avec les pécheurs) demandaient ce comble et cet accomplissement. Le pardon ainsi m'est toujours donné dans la mémoire du Christ d'avant Pâques et dans la mémoire du mystère de Pâques. L'étymologie ici doit nous être précieuse : elle nous rappelle que, si le pardon du Christ m'est donné dans l'Église « *in persona Christi* », il faut comprendre la *persona* comme le masque de théâtre à travers lequel la voix de l'acteur se fait entendre et résonne, *per-sonare*. L'Église est la visibilité humaine de Dieu. La causalité sacramentelle est un modèle rigoureux de l'existence de l'Église, en nous enseignant que précisément l'Église ne « fait » rien, qu'elle ne fait que prêter sa visibilité aux gestes de Dieu, que l'Église est sacramentelle de part en part, et que ce qui en elle ne serait pas sacramentel et ne signifierait pas Dieu purement et simplement ne serait pas Église. L'Église est le second visage humain de la miséricorde de Dieu, après le visage humain du Fils.

La miséricorde n'est pas partagée entre le Christ et l'Église, entre le sacrifice de la croix et chaque célébration de la pénitence sacramentelle : elle est le pardon infiniment donné qui transit l'Église, qu'elle donne tel quel, inaltéré. Aucun homme, de toute façon, n'aurait pu produire ce qui m'y est donné, et quelle que soit la splendeur liturgique des textes (ou la densité interpersonnelle dont le sacrement peut être l'occasion), ils ne sont jamais que pour enchâsser ce que nul sauf Dieu ne peut faire, et ne sont que les monstrances des paroles du Christ : « prenez, mangez, ceci est mon corps », « tes péchés sont pardonnés ». Il y a en fait peu de risque théorique à s'imaginer que l'Église pourrait se donner la prérogative du pardon et de la réconciliation, et en eux de la naissance de l'homme nouveau : l'Église ne peut faire que ce que le Christ fait en elle, nul sacrement n'est un pouvoir que nos gestes auraient sur Dieu, ils sont à l'inverse annexion de nos gestes et de nos paroles par Dieu, pouvoir de Dieu sur l'humain dont il fait son sacrement et non pouvoir humain de se faire sacrement de la présence de Dieu. Dieu seul peut me sauver aujourd'hui : le signe du pardon donné par l'Église au nom du Christ ne récuse pas ce fait, mais l'atteste, en me rappelant qu'en vérité mon présent est événement de pardon et de miséricorde

divine, et rien d'autre. Si l'Église du Christ n'est que le sacrement de mon salut, si nul pouvoir ne lui est donné par le Christ, sinon celui d'abriter les gestes de miséricorde qui ne sont appropriables qu'au Christ seul, alors il n'y aura pas de difficulté à apprendre que le signe sacramentel est pour moi réconciliation avec Dieu et avec l'Église, ou que, dans le vocabulaire scolastique, la *res* du sacrement (réconciliation avec Dieu) m'est donnée indissolublement avec sa *res et sacramentum* (réconciliation avec l'Église). Aucune tension n'est pensable entre l'ecclésiologie du pardon et la théologie, ou christologie, du pardon, car tout ce que l'on peut dire sur l'Église dans la théologie du pardon est qu'elle est toute entière au service de la manifestation de la miséricorde divine. Il y a bien un « pouvoir », mais il est étonnamment paradoxal : il n'est que la manifestation et l'actualisation ecclésiale de l'« autorité » (*exousia*) du Christ, un « pouvoir des clefs » qui est d'abord obéissance de l'Épouse à l'Époux, et écho de sa parole. Dans l'évidente mesure où il n'y a Église que comme communauté théonormée, théocentrique et théologiquement de part en part signifiante, le pardon de Dieu ne peut recréer l'homme que comme « homme d'Église ». La miséricorde me rend à ma nature, et me dévoile qu'elle est sise fondamentalement dans la relation à Dieu, qu'elle est d'exister devant Dieu et dans la paix de Dieu. C'est alors que le pardon me donne à la communion fraternelle, et qu'il instaure ou restaure en moi l'ecclésialité et la fraternité. L'existence devant Dieu et l'existence ecclésiale se correspondent comme l'avert et le revers d'un même acte. Le pardon me rend à moi et à Dieu, à moi comme rendu à Dieu, et comme rendu à mes frères. La miséricorde de Dieu m'offre à l'infini la demeure où je puis vivre humainement : l'Église sacrement du salut et communion des hommes avec Dieu et entre eux.

Caritatis redintegratio

La miséricorde ici surplombe absolument tout péché, et elle est précisément le seul *jugement*. Le canonisme un peu niais dans lequel la théologie de la pénitence a pu s'enliser, et qui en tout cas a été la grande tentation de l'Occident latin, masquait certainement la bonne nouvelle de la reddition de l'homme à soi. L'Église ne mesure pas la miséricorde. La grâce de Dieu est donnée, elle est presque *livrée* dans le sacrement de pénitence comme le Fils en sa passion est livré aux mains des hommes et comme son corps eucharistique encore nous est livré. Mais il faut consentir à être sauvé et pardonné. L'épreuve décisive de la foi est peut-être là. Il faut, dans l'humiliation pénitente, poser un geste inouï ; en confessant que j'ai rompu la communion avec Dieu et donc la communion de l'Église (ou que je l'ai mutilée, ce que je confesse dans la confession dite « de dévotion »), j'accepte que ce qui décide de moi soit précisément la communion avec Dieu et l'Église, et que toute mesure de l'existence soit donnée dans la mesure théologale et ecclésiale de l'existence. Le sens de l'existence n'est pas une affaire privée. Il est une affaire qui se décide dernièrement en conscience : mais cette conscience n'est pas un lieu herméneutique ultime, et se doit d'enregistrer la parole de conversion qui objectivement, théologiquement et ecclésialement, lui est adressée. Le sens de l'humanité de l'homme est un problème d'Église, et un problème où la parole sûre me vient de l'Église. C'est ce que je confesse quand je confesse mes péchés : autrement, ma confession serait équivoque.

De l'humiliation de la pénitence à l'humilité (laquelle est la vertu christologique fondamentale et le trait le plus certain de la nouvelle création dans le Christ) nous revient la question inaugurale sur la paix et la réconciliation. En mesurant l'homme

au bien radical et aux réalités strictement eschatologiques que sont la paix et la miséricorde, on apprenait que l'homme est humain en étant défini théologiquement comme celui qui reçoit la parole des Béatitudes, et donc comme celui dont l'existence doit se définir à partir du Christ. L'homme ne pouvait être, pensé comme humain jusqu'au bout, sinon comme recevant pour soi la parole de miséricorde. L'homme témoigne du pardon et de la paix en en recevant la grâce. L'homme ne se crée pas mais se reçoit humain. Il n'atteste activement la miséricorde qu'en commençant par être objet de la miséricorde. Toute homme a partout à vouloir le bien radicalement, à vouloir pardonner sans condition par delà toute justice: le projet du bien radical est le projet le plus digne qui soit de l'homme, et la vérité de toute éthique. Mais l'éthique ne m'est accessible que dans la médiation théologique du pardon de Dieu. L'acte conforme au bien est toujours un acte pris dans la grâce du Christ (et, il faut bien le concéder, anonymement autant que nominalement). L'homme qui gratuitement pardonne et fait paix et miséricorde donne plus qu'il ne peut donner de son propre fonds, et il se trouvera toujours des éthiques pour refuser que le bien radical soit la norme de l'agir humain de l'homme. Le pardon que je donne témoigne toujours directement et obliquement du pardon de Dieu ; en pardonnant, je donne ce qui ne m'appartient pas, ce que je donne est un bien eschatologique, anticipant le Royaume. Et là même où nous demandons le pardon de Dieu au nom du pardon que nous avons donné à nos frères (« comme nous pardonnons ») notre pardon nous a dépassés et a été sacrement et anticipation du pardon de Dieu, élucidable dans le seul horizon dernier du pardon de Dieu. La justice peut être fondée en raison et humainement. La miséricorde qui outrepassa toute justice n'est fondée que parce que Dieu est le Miséricordieux.

L'homme n'existe donc, en rigueur, que comme événement de grâce. Certes, on pourra toujours tenter de penser la nature de l'homme dans l'histoire, où il subsiste assez de la création pour que l'homme n'y soit pas seulement la non-vérité (Kierkegaard) et y soit aussi capable du vrai et du bien. Mais là où l'on s'essaie à penser l'humanité de l'homme à la mesure du bien radical, il faut apprendre à mettre strictement entre parenthèses la nature de l'homme, tant qu'elle n'est pas restituée à elle-même et élevée au-dessus d'elle-même, par grâce. L'originalité de notre situation intellectuelle est peut-être que l'homme m'y est infiniment plus accessible et pensable dans le Christ qu'en moi, dans l'humanité transfigurée des saints que dans celle, mutilée et inachevée, de l'homme pécheur. Suspender la question sur l'humanité de l'homme tant que la création nouvelle en Christ ne nous y redonne pas accès immédiat est une tâche qui n'est pas impensable. Accepter que l'accès *oblique* à la nature de l'homme par l'existence historique de l'homme et dans la différence du monde à la création soit suppléée par l'accès *immédiat* que me donne l'humanité sauvée dans le Christ, tel est le pari qu'il faut faire. La théologie des sacrements (baptême, pénitence) est certainement le lieu où contempler quasi expérimentalement la venue de l'homme à son humanité, où regarder la création nouvelle traverser le monde, où reconnaître dans la grâce du Christ la proposition faite à l'homme d'exister dans la fidélité à sa nature et à sa vocation. On ne sait qui est l'homme que quand l'homme est l'objet de la miséricorde de Dieu.

Le dilemme ruineux, «juste et pécheur à la fois », se résout par la sainteté. La répétition sacramentelle du pardon signifie sans doute que le temps de l'homme

importe, et que la conversion, acte humain certes transi de grâce, est acte dans, et selon le temps. Ce que le délai de la parousie a enseigné à la seconde génération chrétienne, le sacrement de pénitence l'enseigne aujourd'hui encore. L'homme n'est pas institué humain d'un éclair de grâce (ce que le commun de l'expérience récuse aisément), son humanité n'est pas non plus justice imputée et extrinsécisme d'un pardon qui laisserait tel quel celui qui reçoit la parole de pardon ; au contraire, l'homme devient humain et peut exister toujours plus humainement en naissant à soi et à la charité. La théologie du péché quotidien, du péché « vénial », est peut-être ici un des grands progrès de la théologie. Du pardon des péchés ne naît pas une humanité en situation médiane assez sauvée pour ne pas commettre de péché mortel, assez « humaine » (au sens trivial et odieux de l'adjectif) pourtant pour avoir un commerce pardurable, vénial donc, avec le mal. J'ai à savoir que du baptême et de la pénitence a à naître l'humanité sainte, à apprendre alors que le plus infime manquement à la charité est manque à être homme, à apprendre que, tant que précisément l'on peut nommer l'homme «juste et pécheur à la fois », l'homme n'est pas achevé. Il n'y a d'autre mesure à la réconciliation de l'homme avec Dieu, et donc avec soi, et donc avec l'autre homme, que la perfection de la charité.

Le sacrement du pardon a ici bel et bien fonction de rendre visible le pardon de Dieu à l'homme. L'Église primitive rendait visible la réconciliation du pécheur avec la communauté/avec Dieu. Le symbole est assez fort, que l'homme nouveau naît dans la foi à un événement de grâce, mais qu'il a à exister tel, visiblement. Le pardon de Dieu détermine strictement l'homme comme témoin de la miséricorde et agent du bien radical, et ainsi, comme témoin de l'existence eschatologique. La question de la paix et de la réconciliation, qui du pardon de l'homme à l'homme devait être déplacée vers celle du pardon de Dieu à l'homme, peut à nouveau être posée. Il y va, dans les gestes et les rites de la pénitence sacramentelle, de tout l'homme, visible et invisible, corps et esprit. Il y va de la possibilité que cette existence-ci soit sensée de part en part et fidèle à sa destination théologique et théologale. Nous ne vivons pas dans l'eschatologie réalisée, et à ce titre la sobriété nous est bonne, qui rappelle que nous avons banalement à faire le bien, que notre vocation au surnaturel ne nous dispense pas d'être hommes comme les autres, et que tout le travail de l'homme pour devenir humain est nôtre. Nous vivons pourtant dans l'imminence du Royaume : et à ce titre la grâce du pardon doit être reçue pour ce qu'elle me propose et me donne, l'anticipation dans la charité de l'existence ressuscitée. L'expérience ascétique où l'homme demande la miséricorde est l'inverse d'une expérience privée, elle est geste qui engage l'homme devant l'Église et devant le monde, et qui le rend responsable de l'Église et du monde. La parole fameuse de Séraphim de Sarov, « *acquires d'abord la paix, et des milliers autour de toi trouveront le salut* », dit cette seule vérité fondamentale, que la miséricorde de Dieu fait paix et communion, que l'existence pardonnée est être pour Dieu et pour les hommes, et que l'homme réconcilié est un homme donné à ses frères. Hors de la naissance de l'homme à soi dans le salut de Dieu, la conversion et la pénitence, le dernier mot sur le devenir-homme de l'homme était celui de justice, et le commerce des « Moi(s) » y atteignait son sommet dans l'intersubjectivité réussie. Mais ici, on accède à une existence qu'il faut penser comme miséricorde, comme charité et comme communion. Je nais dans le pardon de Dieu à

la conscience filiale, et à la conscience fraternelle. J'y nais pour pouvoir tout le bien, affronté par la miséricorde de Dieu à la mesure de mon humanité. Ce monde est à transfigurer par charité. Je ne puis être homme si je veux moins.

Jean-Yves LACOSTE

Jean-Yves Lacoste, né en 1953. École Normale Supérieure en 1972, agrégation en 1976. Prêtre. en 1982. Chapelain de Notre-Dame-de-Lourdes, professeur invité à l'École Biblique de Jérusalem. Membre du Comité de rédaction de *Communio*.

Dans Le Courrier de Communio (supplément à la revue, quatre numéros par an) :

- l'analyse des lettres de lecteurs reçues à la rédaction ;
- des informations sur les groupes de lecteurs et sur les autres éditions de *Communio* ;
- la publication progressive d'un Index thématique de tous les thèmes abordés dans la revue depuis ses débuts en 1975.

Abonnement annuel : 40 FF, 290 FB, 10 \$, 16 FS ; autres pays : 50 FF.

Bernard JOZAN

Une chance inouïe

LE sacrement de pénitence est souvent attaqué, de biais ou de front. Des griefs nombreux sont accumulés contre lui, griefs pas toujours précis, mais rarement inefficaces, à la longue. Or, ce sacrement se trouve dans une situation originale par rapport aux autres sacrements : s'il est effectivement attaqué publiquement, il n'a pas de défenseurs — entendons-nous bien : il n'a pas, ne peut avoir de défenseurs publics. Le prêtre, confesseur tenu au secret, ne témoignera jamais précisément des merveilles qu'il a contemplées. Le pénitent, de son côté, garde pour lui seul, sauf cas rarissimes, l'éblouissement du pardon de Dieu consécutif à son aveu — cet éblouissement si intime, si secret dans sa profondeur même. Ne nous étonnons donc pas que ce sacrement soit sans défenseurs publics. N'attendons pas d'un chrétien bénéficiant de cette grâce qu'il sorte du confessionnal en nous disant : « Quelle belle confession j'ai faite ! »

Sacrement sans défenseurs... C'est pourquoi, dans cet article, je ne prétends pas être un défenseur public, procédant par témoignages. C'est impossible. Je voudrais simplement exprimer les plus importantes des convictions qui sont les miennes à propos de ce sacrement. Ces convictions sont le fruit de mon expérience personnelle de pénitent régulier, puis de prêtre (depuis trois ans, à l'heure où j'écris ces lignes). Elles sont le fruit aussi, bien sûr, d'une rumination de la tradition pénitentielle et spirituelle de notre Église. Puisque le témoignage direct et public est impossible, on comprendra aisément que mes convictions soient présentées de façon apparemment « abstraite ». Pourtant, des « visages » précis sont en arrière de ces convictions, des « visages » de défenseurs — non publics — de ce sacrement.

Pour clore cette introduction, je dois faire un aveu — et ce n'est pas ici l'aveu du prêtre, mais du pénitent : j'ai *toujours* considéré le sacrement de pénitence comme une grâce extraordinaire de Dieu, jamais comme un fardeau ; j'ai toujours considéré la présence physique du prêtre écoutant mon aveu, et prononçant sur moi la parole du pardon, comme une chance inouïe, jamais comme une exigence difficile à tolérer. Avant de dire mes convictions, je devais faire cet aveu.

Le sacrement de la confiance

La grande souffrance de chacun d'entre nous, dans sa vie chrétienne, peut se résumer bien simplement : le Christ nous commande de suivre les exigences de sa Loi d'amour ; or, non seulement nous constatons que nous ne

le faisons pas, mais encore nous pressentons bien que nous sommes sur un chemin « impossible ». D'où la grande tentation qui résonne aux oreilles de chaque chrétien, tout au long de sa vie, avec une intensité plus ou moins grande : « Vas-tu vraiment continuer à marcher sur un chemin impossible ? Tu trébuches sans cesse : c'est un chemin impossible. Ne crois-tu pas qu'il est temps de renoncer ? ».

Un chrétien peut succomber à cette tentation de deux façons. La première, c'est celle du désespoir, cette maladie qui ronge le pécheur en le persuadant qu'il est enfermé dans son péché, dans une désobéissance *définitive*. Le pécheur qui désespère ne prétend pas que le chemin du Seigneur soit impraticable pour tout le monde ; mais il s'en dit, lui, définitivement exclu. La deuxième façon de succomber à cette tentation consiste à nier les exigences elles-mêmes du chemin du Seigneur. Ayant tout d'abord constaté qu'il répondait mal à l'appel du Seigneur, le pécheur en arrive petit à petit à penser que les exigences de cet appel sont plus ou moins facultatives, sinon inexistantes. « *Quand on ne vit plus comme on pense, on en arrive à penser comme on vit* » (1).

Or le sacrement de pénitence tient précisément une place de premier ordre parmi les grâces offertes à chaque chrétien pour vaincre la grande tentation toujours renaissante dont nous venons de parler. *L'aveu* de mon péché, en effet, cet acte par lequel je m'identifie comme pécheur, par lequel je dis : « C'est bien moi qui ai péché », cet aveu me délivre de l'illusion de croire que l'appel du Seigneur est sans exigences, puisque je le contredis. A l'inverse, la parole de *pardón* prononcée sur moi par le prêtre me délivre du désespoir, puisque j'y entends la confiance de Dieu lui-même envers moi. Cette parole de pardon fortifie ma propre confiance, puisque le Maître de l'impossible ose me relever. C'est la *confiance* que le Christ sollicite de chacun de ses disciples, cette confiance en Lui qui obtient tout. Le Christ mendie notre confiance. Or la négation de notre propre péché ainsi que notre désespoir sont tous deux le fruit d'un manque de confiance dans le Christ : celui qui nie son propre péché ne met sa confiance qu'en lui-même ; tandis que celui qui désespère ne la met plus en personne. Dans les deux cas, c'est la confiance en le Christ seul qui est blessée.

Le sacrement de pénitence est une des grandes grâces données par le Christ à son Église pour guérir cette blessure dans le cœur de ses fidèles, blessure qui menace toujours de renaître. Il est le sacrement de la confiance : non pas seulement parce qu'il exige du pénitent un peu de confiance, le minimum nécessaire pour l'accomplissement de sa démarche, mais surtout parce qu'il redonne la confiance, dans la persévérance. « Pour les hommes, c'est impossible, mais pour Dieu tout est possible » (Matthieu 19,26). « *Le péché contre l'espérance — le plus mortel de tous, et peut-être le mieux accueilli, le plus caressé... Il faut beaucoup de temps pour le reconnaître, et la tristesse qui l'annonce, le précède, est si douce. C'est le plus riche des élixirs du démon* » (2).

(1) Paul Bourget.

(2) Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*.

Le sacrement de l'humilité et de la vérité

Pour passer de la confiance en soi à la confiance en Jésus, ce qui est le propre de la conversion chrétienne, le disciple doit franchir de nombreux obstacles, obstacles qui ne sont jamais franchis une fois pour toutes. Le parcours sera long ou court, peu importe, mais une chose est sûre : le Christ veut aider son disciple à franchir ces obstacles. Or le sacrement de pénitence est une grâce de Dieu spécialement puissante et efficace pour le franchissement de deux très gros obstacles : *l'orgueil* et le *mensonge*. Ces deux péchés sont liés au point qu'on ne peut pas vraiment les séparer l'un de l'autre ; Satan n'est-il pas, d'ailleurs, à la fois le prince du mensonge et le prince de la révolte orgueilleuse ? Passer de la confiance en soi à la confiance en Jésus revient bien souvent à mener le combat contre l'orgueil et le mensonge. Or le sacrement de pénitence est, précisément, le sacrement de l'humilité et de la vérité, tout à la fois.

Le sacrement de l'humilité tout d'abord. Et de deux façons, car l'humilité est à l'origine et au terme de ce sacrement. A l'origine : par la parole *d'aveu* du pénitent. L'aveu des péchés au prêtre est un acte d'humilité. Bien sûr il y a de « faux » aveux : il y a des aveux incomplets, mensongers parfois. Tout confesseur le sait bien, peut même le percevoir ; de même, tout pénitent a commis peu ou prou de ces « faux » aveux. Bernanos, faisant allusion à ceux-ci, dit : « *La carapace garde vaguement la forme de ce qu'elle recouvre, c'est tout* » (3). Inutile donc de le nier : il y a de « faux » aveux ; tout chrétien n'est pas limpide au point de faire toujours des aveux transparents. Mais cette évidence ne doit pas être l'arbre qui cache la forêt, à savoir : il y a de vrais aveux, et un aveu vrai est toujours un acte profond d'humilité. Or l'humilité vainc le Mauvais, lui qui est toujours séduit par l'orgueil et la superbe. En avouant sa faute, en posant cet acte d'humilité, le pénitent accepte de se dépouiller de lui-même pour tout recevoir de Dieu : alors une lumière extraordinaire se fait en lui, et Dieu peut l'envahir de sa grâce.

Le pécheur qui avoue ne garde rien pour lui, il se livre à celui qui l'écoute ; il court même le risque d'être mal compris, de subir peut-être des « reproches ». N'est-ce pas là l'humilité par excellence ? Supprimer l'aveu, c'est supprimer ce risque de l'humilité, c'est refuser le risque d'être réduit à *mendier* la grâce, c'est tuer *l'attente* du pardon. Car l'humble espère, mais il n'exige rien. Supprimer l'aveu, c'est considérer que tout est acquis d'avance or tout n'est pas acquis d'avance, précisément : la miséricorde de Dieu, pour s'exercer, a besoin de rencontrer l'humble qui avoue, qui supplie, qui attend sans rien exiger. On ne s'empare pas du pardon de Dieu. « *Pour invoquer la miséricorde sérieusement, il faut reconnaître non moins sérieusement que Dieu n'est pas obligé de nous la donner* » (4).

Mais l'humilité n'est pas seulement à l'origine de ce sacrement. Elle est aussi au terme, car le pardon reçu engendre l'humilité. Émerveillé par ce pardon gracieux, le pénitent pardonné détourne alors tout naturellement son regard de lui-même : il expérimente que Dieu seul est grand. « Thomas lui dit alors : Mon Seigneur et mon Dieu » (*Jean* 20, 28).

(3) *Ibid.*

(4) M.-D. Molinié, *Le courage d'avoir peur*, Cerf, Paris, 1978, p. 186.

Le sacrement de la vérité : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière » (Jean 3, 21). Tout péché devant Dieu et devant les hommes est, dans son fond, un aveuglement, un mensonge. De par sa nature même, le péché enténébre l'intelligence et le cœur de l'homme : tout pécheur a tendance à se cacher, à se dissimuler, à nier, à mentir, à accuser. C'est pourquoi l'aveu même du péché est source de purification extraordinaire : en reconnaissant explicitement son péché, le pénitent avance dans la connaissance même de son propre péché. L'aveu conduit à la vérité, et donc à la lumière. Dans n'importe quelle communauté humaine, il est facile de constater que le plus grand obstacle à l'unité n'est pas l'accumulation des fautes de la part des uns ou des autres, mais bien le fait de nier celles-ci, de les méconnaître. De même dans la relation du chrétien avec Dieu et avec ses frères.

Mais le sacrement de pénitence est sacrement de la vérité sous un autre angle encore. L'aveu, puis le pardon, conduisent en effet le pénitent à accueillir à la fois l'évidence de sa faiblesse, et la certitude qu'il peut *grandir*. Cette évidence et cette certitude sont deux vérités très importantes. Tout homme a tendance à vouloir paraître meilleur qu'il n'est, devant les autres, afin que ceux-ci le remarquent, l'aiment. L'homme usurpe des qualités pour être aimé, habitué qu'il est à être aimé pour ses qualités. Avec Jésus, il n'en est pas du tout de même : Jésus aime l'homme dans sa personne profonde, pas parce qu'il a des qualités, pas parce qu'il réussit.

En revanche, Jésus appelle l'homme à *grandir*. Celui qui « utilise » son frère en raison de ses qualités se moque bien de le voir grandir. Jésus, lui, veut que l'homme grandisse — même si cela doit prendre beaucoup de temps. Le sacrement de pénitence est donc aussi sacrement de la patience, sacrement pédagogue. Tout n'est pas fait en une fois ; l'oeuvre de vérité peut être de longue durée ; le sacrement de pénitence n'est pas la dernière phase préparatoire à une canonisation. Il n'est pas nécessaire d'être converti pour le recevoir : il suffit de confesser sa faiblesse et de croire de tout son être au pouvoir qu'a le Seigneur de faire grandir son disciple. Le sacrement de pénitence n'est pas le sacrement du converti, mais le sacrement en vue de la conversion.

Voilà pourquoi l'accusation d'hypocrisie portée bien souvent contre ce sacrement procède d'une mauvaise incompréhension de celui-ci. « Je ne change pas, je ne deviens pas meilleur, je dis toujours la même chose... C'est donc hypocrite. » D'abord, pourquoi ne plus vouloir avouer qu'on ne change pas, s'il est vrai qu'on ne change pas ? Il n'est pas réjouissant, sans doute, pour le pénitent de constater qu'il ne change pas ; mais la meilleure façon de changer, c'est de continuer à ne pas nier la vérité. Celui qui fait la vérité, pas à pas, avec ténacité, vient à la lumière. Telle est la merveille réalisée par ce sacrement de la route : faire grandir le pauvre pécheur, afin que la lumière qui est en lui jaillisse et se développe. Le peuple des chrétiens n'est pas un peuple de forts ; il est un peuple qui croit en Jésus-Christ venant chercher et sauver ce qui est perdu.

« C'est dans les livres que l'on voit ces âmes d'un seul coup rincées et une seule fois pénitentes. Si je ne puis marcher debout, eh bien !, j'avancerai à plat ventre » (5).

Le sacrement de la consolation et de la Joie

« Heureux l'homme dont l'offense est enlevée et le péché couvert, Heureux celui à qui le Seigneur ne compte pas sa faute. »
(Psaume 32, 1-2).

Une des premières expériences bouleversantes d'un jeune prêtre est bien celle de voir le regard de joie d'un pécheur pardonné. Et cette expérience est courante pour un prêtre qui confesse. La joie d'être pardonné. Cette joie qui provient de la *certitude* d'être pardonné. « Assumer en soi-même le meilleur des dons de l'Église catholique, c'est accueillir l'irremplaçable présence du Christ dans l'Eucharistie, l'accueillir avec le pardon donné à la source même de la réconciliation — (en note) : Le sacrement de réconciliation est là pour apporter la certitude personnelle du pardon » (6).

Quelle grâce, en effet, pour le pécheur venant d'avouer ses fautes, d'entendre un frère prêtre prononcer sur lui la parole de pardon : « Je te pardonne, toi ! ». Cette parole entendue à l'oreille établit le pécheur dans la certitude d'être pardonné ; d'où sa joie.

Prêtre depuis trois ans, je prends de plus en plus conscience qu'une des tâches essentielles de mon ministère est celle de la consolation. Tout chrétien, même s'il ne le sait pas, a le droit d'être consolé, d'être reconforté. Le prêtre, berger du peuple de Dieu, a pour mission de révéler la tendresse du Seigneur pour tous les hommes, la tendresse de son pardon. Dans le sacrement de pénitence, cette tendresse est quasiment palpable.

On entend dire bien souvent : c'est la confession de l'Amour sauveur de Dieu qui est première, et non la connaissance de nos péchés - et c'est vrai, bien sûr. Mais ce qu'on omet parfois de dire, en revanche, c'est qu'une des meilleures façons pour un chrétien d'identifier Jésus comme son Sauveur et de le louer comme tel consiste précisément à venir vers lui avec le fardeau de ses péchés et à contempler son pardon. « Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi, je vous procurerai le repos » (Matthieu 11, 28).

L'aveu du péché et la reconnaissance de l'Amour sauveur s'impliquent réciproquement. Proclamer l'Amour sauveur de Dieu sans avouer son péché risque de devenir, à la longue, une parole en l'air, une idée abstraite. Le verbe « sauver » n'est pas un verbe intransitif, et parler du « salut en Jésus-Christ » n'aurait aucun sens s'il n'y avait aucun précipice auquel Jésus nous ferait échapper. Le pécheur pardonné est dans la joie, car il peut, en toute certitude, confesser la tendresse du Dieu qui le console en le sauvant.

(5) Paul Claudel.

(6) Frère Roger Schutz, « Lettre de Varsovie », 8 décembre 1981.

Jean Vanier, fondateur des communautés de l'Arche, aime à dire qu'en raison de l'étymologie grecque on pourrait traduire le mot « pardonné » par « relax ». Celui qui a reçu le pardon de Dieu est « relax » avec Dieu : il sait qu'il est un pauvre être, mais qu'il est aimé. Il est « relax » avec ses frères : car le pardon qu'il vient de recevoir le pousse à pardonner à son tour ; la jalousie, les préjugés disparaissent. Enfin, il est « relax » avec lui-même : il sait qu'il vaut mieux que sa vie passée ; aujourd'hui est vraiment un jour nouveau.

« Bénis le Seigneur, ô mon âme, n'oublie aucun de ses bienfaits.

Lui qui pardonne toutes tes offenses, et te guérit de toute maladie, qui rachète ta vie à la fosse et te couronne d'amour et de tendresse »
(Psaume 103, 2-4).

Ce don de Dieu appelé sacrement...

« Les sacrements sont les chefs-d'œuvre de la création » (7).

La crise qui affecte le sacrement de pénitence depuis déjà longtemps n'est pas une crise isolée. Elle est une crise grave qui porte sur le mystère sacramentel lui-même, et donc sur le mystère de l'Église.

Lorsqu'on entend dire qu'il suffit de se confesser à Dieu, qu'il n'est point besoin d'en référer à un prêtre, il ne faut pas prendre cette protestation à la légère, comme s'il s'agissait d'un désir de plus grande facilité, par exemple. Il s'agit de beaucoup plus grave que cela : il s'agit, implicitement bien sûr, d'un refus du mystère sacramentel de l'Église. Il s'agit d'une méconnaissance grave de la nouveauté apportée par le Christ : Lui qui, de par sa Résurrection, a reçu le pouvoir de s'assujettir le monde, de se rendre présent au cœur du monde, *hic et nunc*. Or les sacrements sont les signes efficaces, non seulement de sa présence, mais de la réponse de l'homme lui-même à cette présence : dans le sacrement, le Ressuscité prend possession de l'homme, cet homme qui, lui, y consent positivement par son accueil et sa réponse.

Tout le mystère des sacrements est justement dans la réalité de la possibilité d'une telle « alliance », d'une telle coopération entre Dieu et l'homme. Voilà pourquoi, tout en étant évidemment totalement libre de ses dons, Dieu a choisi des voies privilégiées pour se faire connaître et pour faire coopérer l'homme à son propre salut. Il ne faut donc pas dire : « Je sais que Dieu me pardonne ; il me reste simplement à aller voir le prêtre pour recevoir l'absolution », mais il faut dire : « Dans le geste même du pardon du prêtre, j'apprends que Dieu est pardon et me pardonne ». De même, le pain de vie reçu jour après jour par le chrétien lui apprend que le Christ est sa nourriture, etc. Le sacrement n'est pas un simple signe, une simple étiquette, mais il permet au disciple d'identifier son Seigneur comme Sauveur, comme Pain de vie, etc. Voilà pourquoi il n'y a qu'un seul moyen de redécouvrir la valeur du sacrement de pénitence, cette merveille offerte par le Christ à ses disciples : ce seul moyen, c'est de se confesser.

(7) Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, 1. I, trad. Broussaleux, p. 30, d'après PG 150, 505 BC.

Il est vrai qu'une certaine façon de pratiquer parfois ce sacrement en a fait un rite magique et non une rencontre sacramentelle ; ceci a conduit tout naturellement tel ou tel pénitent à désertier la rencontre avec le prêtre. Mais ne nous interdisons pas de croire à un renouveau sous prétexte de pratiques passées aberrantes ! À notre époque où, à juste titre, on réclame du chrétien qu'il s'engage personnellement en tant que tel, le temps ne paraît pas venu de lui interdire de répondre à cette offre que Dieu lui fait de coopérer lui-même à son propre salut — engagement par excellence. Il n'y a pas d'un côté l'action de Dieu, puis, de l'autre, l'action de l'homme.

Tous les sacrements sont des trésors de l'Église, eux qui permettent au Seigneur de rencontrer les siens. Ces trésors sont offerts aux chrétiens — le sacrement de pénitence comme les autres.

« Vous tous qui avez soif, venez vers l'eau ; même si vous n'avez pas d'argent, venez, achetez et mangez ; venez acheter sans argent, sans payer, du vin et du lait. Prêtez l'oreille et venez vers moi, écoutez et vous vivrez. Je conclurai avec vous une alliance éternelle »
(Isaïe 55, 1-3).

Le prêtre, ministre du sacrement de pénitence

« Par manque de temps, il peut y avoir des activités qu'il faut abandonner ou différer, mais pas le confessionnal. Donnez toujours la priorité à votre rôle spécifique de prêtre, représentant le bon Pasteur dans le sacrement de pénitence » (8).

Une communauté chrétienne qui n'aurait pas besoin de confesseurs n'aurait pas besoin de prêtres. Sans doute aurait-elle besoin d'animateurs, de responsables, de permanents dévoués et disponibles — elle n'aurait pas besoin de prêtres ; elle n'aurait pas besoin d'hommes consacrés, ayant donné et donnant leur vie pour leurs brebis. Le pardon des péchés est un élément constitutif du sacerdoce apostolique. Bien sûr, le prêtre est serviteur de l'Eucharistie, mais le pardon des péchés est précisément lié au Repas du Seigneur, tant il est vrai que celui qui y mange et boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne le Corps (cf. *I Corinthiens* 11, 29). C'est le même bon berger qui panse les blessures des brebis et qui les nourrit. « La brebis perdue, je la chercherai, l'égarée, je la ramènerai. Celle qui est blessée, je la soignerai. Celle qui est faible, je lui rendrai des forces » (*Ezéchiel* 34, 16).

Que la crise du sacerdoce soit contemporaine de la crise du sacrement de pénitence n'a finalement rien d'étonnant : une communauté chrétienne qui n'a pas besoin de confesseurs n'a pas besoin de prêtres. « *Le meilleur moyen*

(8) Jean-Paul II aux prêtres, Liverpool, 30 mai 1982.

de rendre le prêtre inutile, c'est à coup sûr de dépersonnaliser radicalement le salut en faisant de la réconciliation une formalité anonyme et collective » (9).

Le chrétien qui veut avouer son péché et recevoir la grâce du pardon de Dieu a besoin d'un prêtre ; il le recherche. Il ne veut pas parler à un mur ; il veut voir le visage concret et précis — pas un intermédiaire entre le Christ et lui (le Christ n'a pas besoin d'intermédiaires). Le prêtre n'est pas un intermédiaire, il est l'expression sacramentelle de l'autorité du Christ, bon Pasteur lui-même ; c'est Lui, le Christ, qui se livre, qui se donne. Voilà de qui a besoin ce chrétien. Pas d'un mur, mais d'un père, d'un maître et d'un juge.

Oui, d'un *juge*. Comme Jésus, le prêtre est juge. Le pénitent a soif d'un défenseur, mais pas d'un complice — il a connu assez de complices dans son péché. Le prêtre est à la fois défenseur et juge. Juge de la gravité de la faute ; juge des exigences pour l'avenir, etc... Le sacrement de pénitence n'est pas un simulacre de jugement ; le prêtre ne polycopie pas les absolutions.

Et puis le prêtre est *maître*. Il a charge d'enseigner, au Nom du Seigneur. Cela requiert de sa part une grande humilité. Car « *sa mission ne lui permet aucune fausse modestie, pourvu qu'il ait sacrifié son existence tout entière à sa mission... Il peut être gai avec ceux qui se réjouissent, triste avec ceux qui sont dans l'affliction, mais il n'aura jamais le droit, par esprit de solidarité, de vaciller avec ceux qui trébuchent* » (10).

Le prêtre, en tant que maître, est acculé bien souvent à l'impossible de la foi. Sa parole doit souvent être celle du Maître de l'impossible (11). Il aimerait bien n'avoir pas à parler parfois, mais il sait bien qu'il doit le faire, que sa mission magistérielle le lui commande. Cette situation, parfois insupportable au plan de la simple raison humaine, n'a que deux issues possibles : le saut en Dieu, ou l'infidélité à la mission reçue.

Tout prêtre sait bien que le sacrement de pénitence est un des lieux privilégiés d'accueil en profondeur de la Parole du Seigneur. Dans ce sacrement, la Parole de vie devient vivante et adaptée pour tel pénitent particulier. Tout prêtre sait combien de pénitents sont repartis du confessionnal différents, bouleversés par une Parole de Dieu devenue leur. Le Maître de l'impossible tient toujours ses promesses envers ceux qui lui obéissent. « Proclame la parole, insiste à temps et à contre-temps, réfute, menace, exhorte, avec une patience inlassable et le souci d'instruire » (2 *Timothée* 4, 2).

Enfin le prêtre est *père*. Il est celui qui accueille, qui panse les blessures, qui relève, qui encourage : c'est le droit de chaque fidèle de trouver un bon pasteur, un père. En instituant le sacerdoce apostolique, le Christ garantit à son disciple l'exercice de son droit. « Pierre lui dit : je n'ai pas d'or ni d'argent ; mais ce que j'ai, je te le donne : au nom de Jésus-Christ le Nazaréen, lève-toi et marche » (*Actes* 3, 6).

(9) [Jean Duchesne, « A chacun selon ses besoins », dans *Communio*, VI, 6, p. 8.](#)

(10) Hans-Urs von Balthasar, *Points de repère*, Fayard, 1973, p. 129 s.

(11) Cf. l'article de [Michel Gitton, « La confession, aventure spirituelle », dans *Communio*, III, 5, p. 80.](#)

Le guide spirituel

Comme juge, maître et père, le prêtre est guide spirituel. Il est vrai que tout chrétien.. peut conseiller spirituellement son frère — ce n'est pas l'apanage du prêtre. Mais beaucoup de chrétiens qui ne se confessent pas n'ont plus ce simple conseil spirituel qu'ils avaient autrefois au cours d'une confession même rapide. Et il faut bien avouer que la quasi-totalité ne l'a pas trouvé ailleurs. De cet état de fait, il est impossible de se satisfaire : l'avancée spirituelle de chaque chrétien dépend, en effet, de son humilité ; et l'obéissance au guide spirituel est un facteur puissant d'humilité. Enfin, chacun d'entre nous a besoin que, par un autre, lui soient révélées ses possibilités cachées, que, par un autre, soit « découverte » la source d'esprit provisoirement empêchée de jaillir en lui.

Il est clair que ce ministère de conseil spirituel, non réservé aux prêtres, prend néanmoins tout naturellement place dans le sacrement de pénitence. C'est le droit de tout chrétien de recevoir ce conseil de son pasteur. « *Le chrétien n'existe pas seulement comme membre de la communauté : il est une personne individuelle, avec ses tendances et ses problèmes, son milieu et son psychisme propres, ses tentations et ses chutes, sa conscience et sa responsabilité devant Dieu et devant ses frères* » (12).

ON répète volontiers que le sacrement de pénitence est en crise grave. C'est vrai, mais le constat de cette réalité prend trop souvent l'allure d'une affirmation de disparition proche et définitive : comme si le passé récent préjugait de l'avenir ! Une telle attitude, dictée finalement par le désespoir, n'est pas celle du pape, ni des évêques, ni de nombreux prêtres et fidèles. En proclamant l'ouverture d'une année sainte de la Rédemption, durant laquelle chaque fidèle est tout spécialement invité à retrouver le chemin du sacrement de pénitence, le pape Jean-Paul II pose, dans la prière, un acte de grande espérance. Il invite chacun d'entre nous à poser, à son tour, dans la prière et dans les faits, cet acte d'espérance en la puissance de l'Esprit Saint agissant dans l'Église par ses sacrements. « *C'est pourquoi le sacrement de la confession est de nouveau proposé, à travers ce jubilé, comme un témoignage de foi dans la sainteté dynamique de l'Église qui fait des saints avec des hommes pécheurs* » (13).

Ma petite expérience de la confession des enfants et adolescents, la façon dont ils viennent volontiers rencontrer le prêtre (pour peu qu'on le leur propose et les y éduque, bien sûr), la joie qu'ils ont à entendre la parole

(12) Jean-Paul II aux évêques de l'Est de la France, 1^{er} avril 1982.

personnelle du pardon, tout cela et tant d'autres expériences fortifient mon espérance en un renouveau de ce grand sacrement.

Bernard JOZAN

Françoise BRAGUE

Consentir au miracle

AU fond, je n'ai jamais aimé me confesser, et je m'y suis toujours traînée de force, m'obligeant à « faire mon devoir de chrétienne », ou me fixant des délais impératifs sous peine de privations diverses qui me coûtent beaucoup, comme la communion du dimanche. Étant donnée par ailleurs l'immense joie dont je suis si souvent inondée au sortir du confessionnal, et que je devrais toujours garder présente à l'esprit, j'aimerais tout d'abord me demander ici quelles sont les raisons de cette réticence.

La première est que, si je me remémore les fautes que j'ai pu commettre, je suis prise de honte, je me découvre vraiment « pas si bien que ça », et, comme un enfant qui a fait une bêtise, ou comme Adam surpris par Dieu au jardin après la faute, j'aimerais bien me cacher ou m'enfermer dans ma chambre. Je redoute le jugement que le prêtre va porter sur moi, surtout s'il me connaît. « Comment », va-t-il sûrement se dire, « Madame X..., une si bonne chrétienne ! » Mon image de marque risque de s'en trouver terriblement dépréciée. Il m'arrive aussi de me dire que ce que j'ai fait est vraiment trop affreux, que je suis, comme toujours, retombée dans les mêmes ornières, que de toute façon je n'y arriverai jamais parce que le péché est plus grand que moi, et que, puisque rien n'y fait, il faut que j'accepte cet état de choses, puisque *« je suis comme je suis, je suis faite comme cela »*, et que *« ce n'est pas de ma faute à moi... »* (Prévert). Ou bien je suis prise au contraire d'une sorte d'optimisme béat, me disant que Dieu m'aime comme je suis — ce qui du reste est profondément vrai —, qu'au fond tout cela n'est pas si grave, que d'autres font bien pire, et j'essaie de me persuader que si, à partir de maintenant, je ne pêche plus et j'essaie d'aimer Dieu et mon prochain de tout mon cœur, mon péché, avec le temps, va s'effacer effectivement, comme il s'effacera, peut-être, de ma mémoire. Dieu finira par oublier, et moi aussi... Ce que je sais fort bien, au fond de moi-même, être une double illusion et une échappatoire facile.

Un autre type d'argument plus subtil se présente aussi à mon esprit. Si j'ai eu le courage de demander pardon à mon prochain pour les fautes que j'ai commises contre lui, ne suis-je pas déjà quitte envers lui ? Restent celles commises contre Dieu lui-même, ou contre moi-même. Elles ne regardent après tout que Dieu et moi. C'est une affaire entre nous. Pourquoi, dans ces conditions, aller redire à un pauvre prêtre, qui, d'une part, n'y est pour rien, et, d'autre part, risque de ne pas comprendre grand-chose aux multiples raisons de mes actes et aux mille et une convulsions de ma petite âme malheureuse, ce que Dieu et moi savons déjà, et ce qu'Il m'a, dans son amour infini, déjà pardonné par avance ? Tout au plus aurais-je besoin, pour faire bien les choses ou témoigner de ma bonne volonté, d'aller trou-

(13) Jean-Paul II, discours aux cardinaux de Curie, 23 décembre 1982.

Bernard Jozan, né en 1948. CAPES de Mathématiques, professeur pendant cinq ans. Élève au séminaire des Carmes (Paris), maîtrise en théologie à l'Institut Catholique de Paris. Prêtre en 1980 (diocèse de Nantes). Exerce actuellement son ministère en paroisse et en aumônerie de collège et lycée à Ancenis (Loire-Atlantique).

ver un prêtre, de lui dire officiellement que je me reconnais pécheresse en général, et que je m'en repens, afin de recevoir de lui le signe du pardon de Dieu.

Je vois plusieurs raisons à ce genre d'arguments qui, au fond, sont fallacieux, même s'ils sont parfois bien tentants. La première est mon manque d'amour pour Dieu, l'ignorance de ce que je fais lorsque je pêche, et la méconnaissance des véritables conséquences de ma faute. La deuxième consiste à m'aveugler sur ce que le Christ veut me donner dans le sacrement de pénitence par l'intermédiaire de son vicaire ou bien, même si j'en ai une compréhension plus ou moins nette, à me juger indigne d'en être la bénéficiaire.

Que va-t-il m'arriver, en effet, si l'amour de Dieu tout entier déferle subitement sur moi, me pardonne tout, même *ce* que je n'arrive pas à me pardonner moi-même ? Nous aimerions bien pouvoir manipuler Dieu, le sortir du placard quand nous en avons besoin, et l'y rentrer après usage. Mais Dieu est envahissant, parce qu'il est le contraire même d'une chose. Bien souvent, quand nous nous demandons « Mais qu'est-ce que Dieu attend donc pour intervenir ? », nous serions bien ennuyés si, du sein de l'orage et des éclairs, une grosse voix répondait : « Chiche ! ». Que faire de Lui, qui veut nous remplir tout entiers ? La vieille outre que je suis ne va-t-elle pas craquer de toutes parts ? C'est finalement ce don sans réserve de l'amour de Dieu devant lequel je recule à chaque fois, parce que je préfère me punir (car j'ai le sentiment que je mérite une punition), ou me faire justice moi-même si je mérite la mort, laissant parler la haine de moi qui m'habite, plutôt que d'accepter de celui qui m'a -faite un amour que je n'ai pas mérité. Il n'est pas difficile de réveiller en nous le Judas qui dort.

Je sais aussi que, si je ne meurs pas sur place de cet amour trop grand pour moi, il risque de me transformer totalement. Je ne pourrai y répondre que par le don total de ma personne, et jusqu'où cela peut-il me mener ? Il faudra que j'accepte « qu'un autre me noue ma ceinture et me mène là où je ne voudrais pas » (*Jean* 21, 18). Et cela pourrait bien être le début d'une grande aventure spirituelle à laquelle je ne me sens pas destinée. Je ne m'appelle pas Pierre, et je sais très bien que je ne suis pas une sainte — *ce* qui me permet d'ailleurs de garder mon humilité !...

ET pourtant, malgré toutes ces tergiversations, je finis toujours par me retrouver à genoux dans un confessionnal ou dans le bureau d'un prêtre. Et pourquoi donc, finalement ? Parce que je sais très bien que ces raisons sont de mauvaises raisons, fétus de paille à côté de *ce* qui m'attend là-bas.

Contrairement à ce que je j'aimerais pouvoir penser, je ne crois pas pouvoir commettre de péché qui ne concerne que Dieu et moi, et encore moins moi seule. Si je pêche contre moi-même — par exemple, en étant impure —, je m'abîme, et je fais automatiquement porter les conséquences de ma faute sur mon entourage, ne serait-ce que, très concrètement, par la

mauvaise humeur qui en résultera, car je serai mécontente de moi-même, sans compter que j'aurai été, de fait, infidèle à mon mari (si je suis mariée). Si je pêche, je pêche toujours contre quelqu'un. Dans ce cas, mon péché n'est jamais une affaire personnelle, et c'est bien là le drame du péché. Ce qui effectivement vient de l'intérieur de moi est le résultat de ma volonté (ou de mon absence de volonté), et ne m'atteint pas seulement moi, mais tous ceux qui m'entourent, et souvent bien plus loin que j'aurais pu le prévoir. Les conséquences de mes fautes sont parfois autres, mais toujours plus grandes que je ne le pensais. Songeons à Eve. Elle n'a rien fait contre Adam en mangeant du fruit de l'arbre, mais par le fait même qu'elle en a goûté, elle en propose à Adam et l'entraîne avec elle dans sa chute. Le péché pourrait être comparé à de l'huile : j'en fait tomber par négligence quelques gouttes sur une feuille de papier, et voilà que, quelques heures plus tard, la feuille entière est imbibée. Ainsi, la faute, ou même l'erreur sorties de moi poussent leurs ramifications, par une succession de rebonds et de réactions en chaîne, bien plus loin que prévu.

Prenons deux exemples concrets : la médisance et l'adultère. Si je dis du mal de mon voisin à quelqu'un, je peux en général compter sur sa bénignité et sa charité pour qu'il s'empresse de répéter ce que je viens de lui dire. Jusqu'où va courir ce furet, lancé par moi ? J'aurai abîmé la personne dont j'ai médité en ternissant son image, et entraîné les autres avec moi dans le péché. Et si je veux m'amender et demander pardon ? J'irai trouver la personne visée, bien sûr, et rien ne peut me dispenser de cela. Mais les autres ? Il y a des chances pour qu'ils soient déjà devenus légion. Comment faire alors ?

Le cas de l'adultère est peut-être plus éclairant encore. Que se passe-t-il quand un mari trompe sa femme ? Même s'il a été séduit par une autre, il a pris à un moment donné, ou laissé prendre — le voilà, le péché par omission ! — la décision de le faire. Conséquence immédiate, il devient un triple menteur : envers sa femme, sa maîtresse et lui-même. Croyant ne pas pouvoir résister à cette passion dont il n'est pas responsable, il devient de fait un triple exploiteur. Ne pouvant en réalité se donner ni à l'une ni à l'autre, il se garde pour lui-même, devenant « Légion » à l'intérieur de lui-même, à l'image de celui auquel il a momentanément cédé. Il ne peut que détruire celles entres lesquelles il balance : sa maîtresse, en ne pouvant lui donner ce qu'elle attendait ; sa femme, qui voit se dérober celui sur la confiance duquel elle avait fondé son existence. Ne parlons même pas des conséquences inévitables sur les enfants, les autres membres de la famille, les amis (ces conséquences sont du reste exactement les mêmes dans le cas où c'est la femme qui trompe son mari).

Si donc cet homme veut revenir à sa femme, il peut lui demander pardon, comme j'aurais demandé pardon à la personne que j'ai ternie. Mais on ne peut pas considérer pour autant que la faute est effacée, qu'on en est par là véritablement délié. En effet, si je demande pardon à mon prochain en regrettant vraiment ce que j'ai commis contre lui, il peut me pardonner, c'est-à-dire tenter d'oublier ou de considérer comme nul le mal que je lui ai fait ; il peut lui ôter son caractère monstrueux en rétablissant le lien rompu par la déchirure du péché ; au mieux, il peut me recevoir à nouveau telle que je suis ; mais il ne peut pas me *libérer* de mon péché. Seul le Christ a ce

pouvoir de me délier du péché, de me rendre mon innocence, de me régénérer entièrement, de me rendre la santé spirituelle, comme il rend aux infirmes et aux aveugles la santé du corps, signe de leur guérison intérieure. Mon frère peut m'accepter comme je suis — aveugle ou estropiée —, et ne pas tenir compte de mon infirmité ; mais il ne peut pas faire qu'elle ne soit pas. Seul le Christ, à qui tout pouvoir est donné au ciel et sur la terre (*Matthieu 28, 18*), le peut. Et c'est ce pouvoir, qui lui est propre, qu'il donne aux apôtres au moment de les quitter : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leurs seront remis » (*Jean 20, 23*).

Je sais que la véritable libération de tout ce dont j'ai honte, de tout ce qui m'alourdit, de tout ce qui obscurcit ma relation avec l'autre et m'empêche de continuer à aimer et à m'aimer, ne peut me venir que du Père par le Fils, car lui seul sait vraiment qui je suis et de quoi je suis faite. Le Christ seul peut me pardonner tout mon péché, parce que lui seul en connaît toutes les conséquences. Lui seul m'aime d'un amour assez grand pour ne pas me repousser, mais pour ne cesser de se donner encore plus afin que je ne me perde pas. A mon refus d'aimer répond toujours la miséricorde infiniment plus grande du Christ, qui n'attend même pas de moi que je lui avoue mes péchés pour pouvoir me pardonner. Il m'a déjà tout pardonné par avance sur la Croix, où il a déjà tout réconcilié avec lui, de telle sorte que rien dorénavant « ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*Romains 8, 39*).

Il suffit que je retourne à lui, que j'attende à nouveau de lui la guérison, que j'accepte de recevoir à nouveau de lui ma nourriture pour que tout me soit donné au centuple. Le « j'ai été bien bête » de l'enfant prodigue et son retour vers la ferme paternelle, où il espère seulement pouvoir manger à sa faim, semblent suffire. Ils sont en tout cas à l'origine de tout ce qui suit. Que se passe-t-il en effet ? « Comme il était encore loin, son père s'aperçut et fut saisi de pitié ; il courut se jeter à son cou et le couvrit de baisers » (*Luc 15, 20*). Il est déjà pardonné, il reçoit pleinement l'amour de son père avant même d'avoir prononcé une parole. Le fait qu'il soit à nouveau là suffit. Bien plus, lorsqu'il tente de demander pardon à son père, celui-ci ne l'écoute même pas, il se tourne vers ses domestiques et fait préparer une fête. Il restaure celui qui était parti dans sa personne de fils, sans poser aucune condition. « Mon fils que voilà était mort, il est revenu à la vie ; il était perdu, il est retrouvé ». Dans ces conditions, il suffit que je demande sincèrement à Dieu d'être pardonnée pour l'être *ipso facto*, et par là-même guérie, restaurée dans ma personne de fille de Dieu, relevée et fêtée, car « il y a plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes, qui n'ont pas besoin de repentir » (*Luc 15, 7*).

MAIS reprenons les paroles du fils : « Père, j'ai péché contre le ciel *et* contre toi », ou ce que nous disions plus haut de notre péché. Nous péchons toujours contre Dieu et notre frère, c'est donc avec l'un *et* l'autre que nous

l'autre que nous devons nous réconcilier. C'est pourquoi l'Eglise nous invite à intervalles réguliers à nous rassembler pour demander pardon à Dieu, implorer son aide et nous demander pardon les uns aux autres, et recevoir de ses ministres le sacrement de réconciliation.

Certaines églises locales le présentent sous deux formes : soit celle d'une cérémonie pénitentielle, avec aveu des péchés et absolution individuelle ; soit celle d'une cérémonie pénitentielle sans aveu des péchés et avec absolution collective. Cette dernière formule, qui tend à se développer de plus en plus, semble à première vue bien tentante : nous retournons vers notre Père, qui de toute façon « nous sonde et nous connaît », « sait de quoi nous sommes faits », n'attend de nous que ce retour vers lui, retour qui, de plus, est pratiqué, comme on dit, « en Église ». La dimension du rapport avec mes frères est ainsi mise en lumière, et, comme le père du fils prodigue, notre Père se réconcilie avec nous, et nous prodigue toutes ses richesses par le sacrement de réconciliation donné à tous par le prêtre en son nom. Forts de cet amour et de cette innocence retrouvés, nous pouvons repartir vers nos frères annoncer la Bonne Nouvelle du salut. Que demander de plus ?

Et pourtant, je n'ai jamais eu envie d'aller à cette forme de cérémonie pénitentielle où l'absolution est donnée collectivement sans que chacun ait eu à avouer personnellement ses péchés. Et, sauf si je me trouvais sur le « Titanic » en perdition, je crois que je n'irais pas, parce que je sais par avance que sortir réconcilié avec Dieu et mes frères en ayant échappé à l'obligation de l'aveu entraînerait chez moi un sentiment pénible de frustration. Non pas parce que je penserais ne pas m'être fait assez mal ou ne pas m'être assez humiliée pour mériter le pardon. Comme si Dieu, d'une part, était un sadique qui se plairait à notre souffrance ! Et comme si, d'autre part, on pouvait « mériter » le pardon ! Seulement, j'aurais l'impression que ce n'est « pas de jeu », que je m'en suis au fond « tirée à bon compte », que je me suis arrêtée sur le seuil et que j'ai pris tout ce que je voulais sans entrer. Qu'au fond, j'ai triché avec Dieu. Qu'il s'est engagé, Lui, tout entier dans cette affaire, et pas moi, ou, comme le disait Jacques Fabbri dans une de ses pièces, que « *c'est facile, un Pater, trois Ave, tout est pardonné...* ». Aurais-je seulement le sentiment d'avoir reçu véritablement le sacrement de réconciliation ? Même pas, je pense, parce qu'au fond j'aurais participé au retour symbolique d'un peuple vers son Père et à l'accueil de celui-ci, à la mise en scène de nos rapports avec Dieu, mais que cela n'aurait, au fond, rien changé.

Je me rends compte alors soudain combien ce qui faisait la difficulté du sacrement de réconciliation en est une composante essentielle, comment aveu des péchés et sacrement sont intimement liés, comment l'un et l'autre se répondent mutuellement, comment l'un et l'autre révèlent le type de relation que Dieu entretient avec nous, et que nous entretenons avec lui. Essayons d'approfondir cette notion de sacrement — puisque le Christ et son Église ont fait de ce retour vers le Père et de ce don du pardon, concrétisés par des paroles et des gestes particuliers, un des éléments essentiels de notre vie.

Que se passe-t-il, lorsque je reçois n'importe quel sacrement ? Je ne participe pas à une action symbolique ou magique, mais c'est bel et bien

Dieu en personne qui s'engage maintenant et ici pour moi, et qui se donne entièrement à moi, pourvu que je sois disposée à le recevoir. Dieu sait que notre esprit imaginaire a toujours tendance à s'évader de la réalité des objets et des êtres, et que nous avons besoin de nous raccrocher à des choses bien concrètes. Quoi de plus concret, par exemple, que de nous distribuer son corps en nourriture ? Quoi de plus réaliste que de me faire passer par les eaux du baptême pour me faire renaître à la vie ? Les sacrements sont le signe visible que Dieu est avec nous, qu'il agit avec nous et en nous « jusqu'à la fin des temps ».

En effet, ce que le Christ vient nous apporter dans son Incarnation et ce que l'Église continue de nous transmettre dans son Esprit est tout sauf un système de symboles. Il ne s'agit pas du développement d'un mythe qui correspondrait aux structures les plus profondes de notre constitution mentale, la réconciliation, la demande de pardon, etc., même si ces mythes ont quelque chose à voir avec la révélation chrétienne. Mais il s'agit bien plutôt de l'affirmation que le Dieu qui nous a faits est une personne qui entretient avec nous des relations de personne à personne tout au long de notre histoire. Toute notre foi est fondée sur la réalité de l'incarnation d'une des personnes de ce Dieu trine, qui est venue partager notre condition humaine en tous points sauf le péché, qui nous a aimés jusqu'à la mort et qui, monté aux cieux à la droite du Père, continue à nous aimer du même amour brûlant que sur terre. C'est pourquoi, lorsque je m'avance pour recevoir le sacrement de l'eucharistie, c'est véritablement le corps du Christ que je reçois sous les espèces du pain et du vin. Et, lorsque j'entre dans une église pour venir reconnaître mon état de péché, je viens demander pardon à une personne. Sinon, je ne vois pas pourquoi je ferais cette démarche.

CE qui fonde le sacrement est effectivement son caractère éminemment personnel. Le Christ lui-même trace la voie. Lorsqu'il enseigne les foules, il s'adresse à tous. Le sermon sur la montagne est proclamé devant une multitude. Mais lorsqu'il guérit ou qu'il pardonne, il s'agit toujours de personnes particulières, à qui il s'adresse le plus souvent de façon directe et nommée. Ou bien il guérit quelqu'un en son absence, mais dans ce cas, quelqu'un de bien particulier a intercédé pour lui. De même, tous les sacrements de l'Église sont donnés personnellement par le prêtre aux fidèles au nom du Christ, car tout sacrement requiert l'engagement de Dieu dans la personne du prêtre, et le « oui » du fidèle. Même dans le sacrement de l'eucharistie, distribué à toute une assemblée, ce contact personnel existe. Le prêtre me propose de recevoir « le corps du Christ », et je réponds « qu'il en soit ainsi ». Mon acte de foi est concrétisé, non seulement par mon avancée vers l'autel, mais par mes paroles.

C'est pourquoi on imagine mal, au fond des églises, des distributeurs automatiques d'hosties remplis juste après la consécration, nonobstant le caractère choquant qu'aurait cette manière de traiter le corps du Christ. Un sacrement est toujours le signe d'une rencontre personnelle entre Dieu et nous, ou celui d'un engagement mutuel, dans le cas du mariage. Car le

raison pour laquelle je fais miennes les paroles de saint Pierre : « A qui irions-nous, Seigneur ? Tu as les paroles de la vie éternelle » (*Jean* 6, 68) (c'est-à-dire : tu es la Vérité et la Vie et notre vie passe par toi), c'est que le Christ m'apprend ce que c'est qu'une personne ; il me révèle qui est mon prochain, et par là-même qui je suis. Par la relation qu'il entretient avec les hommes et avec son Père, il me dévoile le fondement de toute relation entre les hommes, qui devrait être le don mutuel et le respect de la liberté fondamentale de chacun, comme c'est le cas au sein de la Trinité.

En m'appuyant dans mes relations avec mon prochain sur l'archétype parfait de la relation trinitaire, je dépasse le type de rapport premier de la séduction ou de l'exclusion. J'échappe au partage manichéen et pour tout dire idéologique du monde. (Que je n'arrive pas toujours à échapper aux anciens démons est évident, et c'est pourquoi je vais justement me confesser !). C'est du reste pour cette raison que j'aime l'Église et que je la crois porteuse de la vérité. Elle seule est fondée par et sur une relation fondamentale résolument non-idéologique entre personnes. Dans l'Église, tout circule entre des personnes. L'Esprit passe par des personnes, se propose à notre liberté et nous demande de répondre en toute liberté. C'est pourquoi elle ne peut fonctionner comme un système et fait appel aux personnes ; c'est pourquoi chacun est appelé personnellement, selon ses capacités ; et c'est pourquoi aussi ceux qui sont appelés au sacerdoce ne sont pas avant tout détenteurs d'un pouvoir, mais chargés de la transmission de la vérité de la foi et de l'administration des sacrements, signes de la relation personnelle de Dieu avec nous. Lorsqu'un prêtre me donne la communion, c'est le Christ lui-même qui, par lui, me donne son corps. Cela se passe « pour de bon », sinon je ne vois pas l'intérêt d'y engager toute ma foi.

Pourquoi, dans ces conditions, le sacrement de réconciliation ferait-il exception ? Et c'est bien ce qui arrive dans le cas d'une absolution collective — donnée, je le répète, hors du contexte de l'état d'extrême urgence, où elle a tout à fait sa place. Que se passe-t-il, en effet, quand un prêtre absout collectivement une assemblée, sans y être contraint de cette manière ? Il pardonne à une foule, une masse de péché. Il travaille « en gros », quels que soient par ailleurs les sentiments d'amour qu'il nourrit envers cette foule pénitente, et sa ferveur personnelle. Il « massifie » en quelque sorte les relations du Christ et de ses frères. Les rapports qu'il entretient avec les fidèles sont ceux d'un individu à une foule. Cela se conçoit à la rigueur dans le cas d'un enseignement ou d'une prière collective. Mais dans le cas d'un sacrement, ne risque-t-on pas de retomber dans les rapports de force évoqués plus haut, ou de réduire le sacrement à une sorte d'acte magique ? Que reste-t-il, dans l'absolution collective, de la dimension essentiellement personnelle des sacrements ? Je crains bien que, dans ce cas-là, le sacrement ne devienne tout simplement symbole parmi un système de symboles et perde par là-même son caractère de sacrement... Mais je ne suis pas canoniste !

JE me suis souvent demandé pourquoi c'était justement ce sacrement-là qui était « touché », et pas les autres. Sans aucun doute, même s'il est un des plus fondamentaux, il est un des plus difficiles à vivre. J'éprouve parfois une grande joie à aller à la messe, bien rarement à aller me confesser, et je pense que c'est le plus souvent la réticence des fidèles qui amène certains prêtres à proposer en désespoir de cause une absolution collective. Mais est-ce une bonne solution ?

J'ai l'impression que, si l'on « dépersonnalise » ce sacrement-là, et pas un autre, parce qu'il est le plus difficile à accepter, c'est justement parce qu'il est le plus personnel des sacrements. Dans le sacrement du baptême, j'accueille dans la foi le salut que Dieu me donne par la Croix et la Résurrection de son Fils, *je me laisse sauver par Dieu*. Dans l'Eucharistie, j'accepte que Dieu se donne à moi en nourriture « qu'il en soit ainsi ». Dans le sacrement de réconciliation, il semble que *je m'engage d'abord*, même si je le fais poussée par l'Esprit. C'est à moi de retourner vers mon Père, c'est-à-dire de reconnaître l'état d'indigence dans lequel je suis tombée. C'est le sacrement où le don réciproque des personnes est ressenti le plus nettement, où je sais que je devrai me donner entièrement à Dieu comme je suis pour qu'il me délie de mon péché. Je sais que j'aurai à lui dire d'une manière ou d'une autre : « Voilà, Seigneur, où j'en suis, et ce n'est pas bien beau... Toi seul peux me sortir de là ».

Et je sais que j'aurai à dire cela aussi au prêtre qui est en face de moi, car mon retour au Père passe aussi par lui. Je sais que j'aurai à recevoir les paroles de ce prêtre comme venant de Dieu, même si elles ne me plaisent pas, et que je ne pourrai pas me permettre de garder la plus petite particule de mon « quant à moi ». Alors, devant ce saut dans l'absolu de Dieu, devant cette désappropriation de moi-même devant Dieu et devant les hommes, j'hésite et je passerais bien à côté. Je préférerais ne pas en payer le prix pour me garder moi-même, ou bien tirer parti de la miséricorde de Dieu, qui me connaît mieux que moi-même et qui me reçoit comme je suis pour me dispenser de la conversion. Aller demander pardon à ceux contre qui j'ai péché se conçoit fort bien, puisque je leur dois réparation. Demander du fond du cœur pardon à notre Père, cela semble aller de soi, bien sûr. Mais aller demander pardon à quelqu'un des péchés commis contre d'autres, voilà qui est beaucoup plus difficile à admettre ! Et c'est pourtant si j'accepte en toute liberté de payer ce prix ou d'obéir à ce qui apparemment tient un peu de la folie que se dévoilent alors à moi l'immense richesse et les ressources infinies de ce sacrement.

J'ai déjà dit plus haut que lorsque je pêche, je pêche toujours concrètement *et* contre Dieu *et* contre les hommes. Je sais aussi que je ne connais jamais les conséquences ultimes de ma faute, même pas dans les répercussions qu'elle peut avoir sur moi-même. En pêchant, je me tire, non seulement moi, mais finalement toute l'humanité, un degré vers le bas. Un peu comme la mauvaise humeur d'un de ses membres rejaillit sur toute sa famille. Je pourrai demander pardon autour de moi, mais je suis limitée dans le temps et dans l'espace, et mon péché a atteint d'une manière moins visible, mais tout aussi réelle, l'Église tout entière en abîmant une des pierres vivantes qui la constituent. En tout cas, il m'a à tout le moins séparé d'elle en m'éloignant de mes frères dans le Christ. Comment revenir alors à

la foi à Dieu et à mes frères ? Par quel signe visible pourrai-je montrer mon désir de retourner vers Dieu et vers mes frères ? Comment saurai-je que je suis à nouveau accueillie par l'Église dans la communauté des saints ? Que je ne fais plus pour un temps obstacle à la grâce de Dieu qui circule aussi par moi dans son Église ?

C'est là qu'intervient à mon avis le rôle essentiel et irremplaçable de la démarche vers un prêtre. Qui vais-je en effet trouver en m'avançant vers un prêtre pour me confesser ? Pas un juge, contrairement à mes appréhensions, mais un homme pécheur comme moi, avec lequel je pourrai parler, si j'ose dire dans mon cas, « d'homme à homme ». Cet homme a aussi une fonction particulière dans l'Église : il est, par les pouvoirs que lui a délégués son évêque dans le Christ, successeur des apôtres, c'est-à-dire, entre autres, représentant de cette Église dont j'ai abîmé les membres, et vicaire du Christ. Il a reçu du Christ par l'intermédiaire de l'Église le pouvoir d'agir en son nom. Ce qui est lié par lui sur la terre au nom du Christ l'est aussi dans le ciel, et ce qui est pardonné par lui sur la terre au nom de ce même Jésus-Christ est aussi pardonné dans le ciel. C'est par lui que le Christ me libère de mon péché et me rend la santé de l'âme par le sacrement de l'absolution. Mais son rôle ne se limite pas à cela. En m'avançant vers lui, c'est aussi vers le Christ que je m'avance, de même que lorsqu'il m'accueille, c'est le Père lui-même qui me tend les bras. Le prêtre que je vais trouver est donc à la fois mon frère, le représentant de tous mes autres frères, puisqu'il m'accueille en leur nom, et, puisqu'il agit au nom du Christ qui lui a délégué ses pouvoirs, l'intermédiaire indispensable entre moi et le Père, comme le dit le Christ de lui-même : « Nul ne va au Père que par moi » (*Jean* 14, 6). C'est pourquoi seul un prêtre peut me pardonner au nom du Christ, c'est-à-dire dans le Christ et comme le Christ.

Par conséquent, si mon frère peut me pardonner tel ou tel péché commis contre lui, le prêtre, lui, me pardonne tous mes péchés et leurs conséquences parce qu'il le fait non seulement au nom des hommes qui constituent l'Église, mais aussi au nom de celui qui « sonde les reins et les cœurs », qui connaît vraiment mon péché et ses conséquences. Car seul celui qui me connaît tout entière peut véritablement tout me pardonner, même les péchés oubliés, ceux que j'ai négligés ou tout simplement pas vus. Car il y a beaucoup à parier que ma myopie spirituelle me fait passer à côté d'un certain nombre !

Ainsi le prêtre, au nom du Christ, peut-il nous pardonner tout. Non pas tout « en vrac », en faisant si j'ose dire un « prix de gros », mais chaque péché particulier commis par moi, personne particulière, pour qu'entièrement régénérée, je puisse revivre de la vie débordante de la grâce. Dieu sait bien de quoi nous sommes faits et connaît les faiblesses de ma mémoire et de ma piété Il ne m'attend pas au ciel avec un grand registre de mes péchés soigneusement tenu à jour et dont je devrais lui réciter la teneur de A à Z — *ce* dont je serais fort incapable ! Mais il me donne l'occasion, par le sacrement de réconciliation, de lui présenter chacune des fautes dont je me souviens, de l'exposer devant lui, de la faire sortir des zones d'ombre de mon cœur, afin que, débarrassée de ce fardeau, de cet écran entre lui et moi, je puisse me laisser inonder tout entière par la lumière de son amour.

AINSI, ce qui, paradoxalement, me gêne le plus dans la confession à un prêtre, à savoir l'aveu, est ce qui m'est le plus bénéfique. Dieu ne tire, si je puis dire, aucun bénéfice de mon aveu. Il a déjà tout pardonné par avance dans son Fils. Notre retour lui suffit. Mais en m'adressant à lui dans la personne du prêtre, je réalise dans mon corps, dans mes gestes, cette relation si personnelle que le Christ entretient avec moi, et que je m'efforce d'entretenir avec lui. C'est à une personne que je m'adresse, et pas à une idée, c'est une personne qui m'écoute, et pousse le respect de ma liberté jusqu'à me laisser prendre la responsabilité de mes actes. C'est à ce moment-là que je peux prendre conscience de la manière la plus aiguë que les relations tissées entre Dieu et moi sont des relations entre des personnes responsables — alors qu'aux yeux du monde tout ceci est considéré comme quelque chose de bêtifiant et d'avalissant — et qu'il s'agit véritablement d'un épisode essentiel de cette grande histoire d'amour qui se développe entre lui et moi, un amour entre personnes qui se respectent mutuellement.

En effet, en avouant ce que j'ai fait de mal, j'accepte de prendre sur moi la conséquence de mes actes, j'amorce le processus inverse du « c'est pas moi, c'est l'autre » qui trouve son origine dans l'accusation originelle d'Adam contre Eve : « Ce n'est pas moi, c'est la femme... ». Je renverse pour ainsi dire la vapeur et me sors ainsi de la ronde infernale des accusations mutuelles. Et, en m'écoutant sans me chercher d'excuses, le prêtre me donne la possibilité de poser un acte vraiment libre. Suis-je en effet jamais plus libre que lorsque je peux dire : « Oui c'est moi qui ai fait cela » ? Et l'attention silencieuse du prêtre contribue à rendre cet acte possible. Il est le signe visible de l'attention aimante de Dieu qui me laisse m'adresser à lui librement, en toute confiance, tel un époux aimant qui écoute de tout son être son épouse bien aimée et s'apprête à la restaurer dans son être d'épouse en lui pardonnant tout.

Imagine-t-on en effet un mari et une femme vivant des années à côté l'un de l'autre sans jamais se demander pardon s'ils ont péché l'un contre l'autre ? Je sais très bien que, si j'ai été injuste envers mon mari, par exemple, je ne vais pas tarder à le regretter. Mais à quoi cela me servira-t-il, si je ne vais pas le trouver, lui demander pardon pour mon injustice ? Je sais bien qu'il y a des chances pour qu'il ait déjà pardonné, ou tout du moins essayé. Mais tant que je ne lui aurai pas avoué la chose commise, que je ne lui aurai pas demandé explicitement pardon, que je n'aurai pas pu moi-même me débarrasser de ce fardeau, je saurai, moi, qu'il reste entre nous comme une barrière infranchissable, et l'échange de l'amour ne pourra plus véritablement se faire puisque, emprisonnée derrière la barrière de ma faute, je ne pourrai pas, moi, revenir à lui. Tels les esprits mauvais dont sont possédés certains personnages de l'Évangile, il faut que mon péché sorte de moi pour que je n'en sois pas à la longue empoisonnée, et ma relation à l'autre a *fortiori*. Ne serait-ce que parce que dire libère déjà, donne à ma faute une certaine objectivité, la pose pour ainsi dire à l'extérieur de moi et, si j'ai une tendance naturelle à culpabiliser, lui redonne ses véritables proportions.

Qu'est-ce bien souvent qu'un ménage qui ne « s'entend » pas, sinon celui qui a laissé s'accumuler par strates successives des erreurs non-reconnues, des fautes mi-avouées, mi-pardonnées, qui finissent par former entre ces personnes un écran tel qu'elles ne se connaissent plus, et ne *peuvent* plus se reconnaître, plus venir l'une à l'autre dans l'amour ?

C'est encore plus vrai dans la vie spirituelle ! Si je ne reprends pas régulièrement contact de cette manière aussi avec mon Bien-aimé, au moyen de cette sortie, de ce dépouillement, de cet arrachement en moi-même de ce qui me sépare de lui, et en accueillant son pardon et celui de son Église par la personne du prêtre auquel je suis venue, qu'advient-il alors de mes relations les plus personnelles avec lui ? Je risque fort de m'éloigner de plus en plus de lui, de ne plus me nourrir de sa parole, mais de considérer ce qu'il nous dit comme un système (tout à fait bien construit du reste, pourquoi pas ?), un système à faire fonctionner. Je pourrais alors finir par vivre selon un certain nombre de principes dignes des personnes les mieux pensantes, ce dont je serai dans mon for intérieur pas trop mécontente, quitte à me réveiller un beau matin en ayant, comme on dit si joliment, « perdu la foi », un peu comme on perd ses lunettes ou ses clés à force de les laisser traîner. En fait, le sarment se sera détaché de la branche, ne se sera pas ouvert pour se regreffer sur le cep et recevoir de lui la sève jaillissante du pardon. Il est probable qu'il finira par se dessécher lentement et que, s'il arrive à produire des fruits, ils soient bien chétifs ou bien amers.

JE vois aussi en l'absence de confession personnelle à un prêtre un autre danger, qui est d'ailleurs double : si j'avoue au cours d'une célébration pénitentielle mes fautes à l'intérieur de moi-même, je risque de verser dans deux excès d'apparence contraire. Ou bien j'arrive à me convaincre au cours de mon petit dialogue intérieur que je ne suis pas si mal que ça, et qu'il y a dans l'assemblée des gens sûrement pires que moi (voir les arguments cités plus haut pour ne pas aller se confesser), et je m'installe dans un quiétisme béat et bonhomme qui n'a rien à envier à l'orgueil du pharisien ; ou bien je donne libre cours à cette haine de moi qui m'est si chère et à mon désir d'auto-destruction, qui est, plus profondément encore peut-être, la crainte ou l'envie de ne pas être pardonnée — car être pardonné veut dire accepter de revenir à une vie qui vous est donnée gratuitement, et va contre mon instinct de mort.

Qui, en effet, n'a jamais été pris de ce sentiment d'indignité absolue, d'infamie totale ? Qui ne s'est jamais senti à certains moments submergé par son péché, enlisé à l'intérieur de lui, attiré vers l'abîme, sale, irrémédiablement ? On voit immédiatement l'ambiguïté de la situation. Je suis si mauvais au plus profond de moi que Dieu lui-même ne peut rien faire — et c'est Judas qui se pend, ne laissant plus au Christ la possibilité de le relever, préférant se faire justice lui-même pour être sûr d'être puni comme il croit le mériter. C'est la haine sortant de moi qui se retourne contre moi, la tentation suprême de celui qui préfère la séparation absolue d'avec Dieu, plutôt que l'abandon à sa grâce, son propre jugement sur lui-même à celui de Dieu, refusant par là-même d'être jugé par l'amour, c'est-à-dire

restauré gratuitement en lui comme fils bien aimé. Car demander pardon suppose que j'espère ce pardon de tout mon être, que j'en suis même sûre au plus profond de moi, et que j'attends dans l'obéissance, intérieurement agenouillée, que le Père me relève dans son Fils, comme le père du fils prodigue a relevé son enfant repentant.

Autre danger encouru si l'on donne libre cours à ce sentiment : si je suis foncièrement mauvaise, que rien de bon en moi ne subsiste, peut-on exiger de moi une quelconque amélioration ? Après tout, la tâche est tellement immense et les tentatives tellement désespérées ! D'où la réflexion qu'il m'est arrivé d'entendre : « Oui, je sais, mais je suis une ordure... » : (Sous-entendu : tu es contente, maintenant, tu sais tout, et surtout ne me demande pas d'aller plus loin !). Car si quelqu'un est irrémédiablement mauvais, tous ses actes seront entachés d'infamie ; il ne pourra que s'enfoncer ; aucune planche de salut ne lui sera offerte. C'est là sans doute la plus grande tentation qui soit, car c'est en quelque sorte expérimenter l'amour de la Trinité à l'envers, se rejeter soi-même dans l'infamie au lieu de se recevoir de Dieu, entrer de plain-pied dans le jeu du mal qui oeuvre pour infliger ce malheur à l'humanité entière.

On se rend compte alors du caractère fort saint, thérapeutique, de l'aveu des péchés. Remarquons tout d'abord que, dans l'Évangile, le Christ ne traite jamais qui que ce soit de damné. S'il lui arrive d'employer envers les pharisiens des paroles très dures, il donne toujours les raisons précises pour lesquelles il te condamne. « Vous êtes des sépulcres blanchis parce que vous avez fait ceci ou cela », leur dit-il. Il ne condamne jamais une personne, mais des actes. Il ne condamne pas leurs personnes pour ce qu'elles sont (il sait mieux qu'eux-mêmes de quoi ils sont faits et de quoi ils sont capables). Mais il condamne ce qu'ils ont fait, et leur laisse par là toujours ouverte la possibilité de changer de cap, de se convertir. Dans un ordre d'idées semblable, le Christ ne ferme pas les yeux sur le péché de ceux qu'il rencontre. Il dit par exemple à la Samaritaine qu'elle a eu cinq maris et que celui avec lequel elle vit maintenant n'est pas son mari, et il ne dit pas à la femme adultère qu'elle a bien fait. Car il sait que nous nous devons à nous-mêmes un minimum de lucidité sur nos actes, si nous voulons exister vraiment comme fils et filles, exercer pleinement notre responsabilité, faire entièrement usage de notre liberté. Il sait que, si nous voulons recevoir la vie en abondance, il nous faudra nous reconnaître *tels que nous sommes, mais* à cause de ce que nous avons fait.

En effet, je peux éprouver le sentiment que je vis enfoncée dans le péché, parce que j'ai effectivement gravement péché. Mais si tel est le cas, j'en suis arrivée là parce que j'ai commis tel ou tel acte bien précis, ou que j'ai voulu à un moment donné faire véritablement quelque chose de mal, ne serait-ce que pour voir comment cela fait, par pur défi, parfois, ou par curiosité, pour « faire une expérience », comme on dit. Dire que j'ai fait mal parce que je suis de toute manière une ordure, c'est m'illusionner au plus haut point, en prenant pour l'essence de mon être ce qui n'est que l'état résultant d'un acte de ma volonté. Et c'est plus profondément le refus tout net du « retournement », du retour à Dieu, le refus de lui devoir une guérison que je suis de toute manière incapable de me donner à moi-même. La damnation serait-elle au fond autre chose que cela ?

Avouer ce que j'ai fait à un prêtre m'oblige à sortir de ce sentiment morbide en faisant avec un minimum d'objectivité le tri de mes actions, à me remettre, certes, devant ce que j'ai commis, mais par là-même à laisser l'espace à ce qui en moi n'était pas mauvais. En nommant par leur nom mes actions mauvaises, j'en délimite le champ de manière précise, je fais place à ce qui a été bon ; en cernant les zones d'ombre, je laisse apparaître les surfaces de lumière. N'est-ce pas la meilleure manière de me retrouver dans la vérité de mon être, à la fois bonne et mauvaise, « ni ange ni bête », encline au péché, mais désireuse du bien, m'éloignant de Dieu, mais cherchant sans cesse à le retrouver et de toute manière bien-aimée de lui et sauvée par lui dans le Christ ? Évidemment, si je faisais tout pour devenir un personnage entièrement mauvais et vraiment désespéré, j'arriverais peut-être à être enfin quelqu'un de vraiment « intéressant » (à mes propres yeux du moins !). Puis-je alors renoncer à l'enivrement de l'excès ? Ne serait-ce pas cela *vivre vraiment* ? On voit là comme sont intimement liés le plus grand orgueil et la plus grande haine de soi. Et c'est à tout cela que peut me faire échapper l'humble aveu de mes bêtises à un prêtre quel qu'il soit.

LE caractère du prêtre qui m'accueille n'a, à mes yeux, qu'une importance secondaire. Car la relation qui va s'établir entre nous n'est pas d'abord guidée par des considérations d'ordre psychologique ou sentimental. Évidemment, si j'ai le choix, je me tournerai plutôt vers l'un de ces saints hommes de prêtre qui, en deux ou trois mots, vous font découvrir quelque merveille de la vie spirituelle. Mais ce sera pour ainsi dire par surcroît, pour parfaire mon propre bonheur ; ou plutôt, si je ne bénéficie pas de cette grâce, cela ne remet pas en cause la valeur de ce qui se sera passé. Même si je suis tombée par hasard sur un prêtre par trop obtus ou pris de boisson, j'aurai touché du doigt la réalité bien humaine de l'Église faite de chair et de sang comme moi. Avec un peu de chance, et un grain d'humilité, je ferai à mon niveau l'expérience de l'humilité extrême du Fils glorieux et tout puissant qui siège à la droite du Père et choisit de se fonder sur nous et de passer par nous pour l'édification de son royaume. Accepter finalement bon gré mal gré — de mon côté — ce que le Christ a choisi en toute liberté ne peut pas me faire de mal...

Cependant, hormis ces cas extrêmes, l'aveu de mes fautes à un prêtre permet aussi que quelqu'un puisse me voir telle que je suis en vérité avec le regard de la charité. Car je suis en droit, me semble-t-il, d'attendre d'un prêtre qu'en me recevant comme pénitente, il m'accueille tout entière dans l'Amour du Christ, que ce ne soit pas Madame X..., mère de X enfants, fille de Y, qu'il reçoive, mais la fille bien aimée de notre Père à tous. (C'est pourquoi, du reste, la crainte de ce que le prêtre va penser de moi est sans fondement). Je crois pouvoir attendre aussi de lui le pouvoir de discerner dans l'Esprit la voie de la conversion la meilleure pour moi. En effet, le pouvoir de lier et de délier donné aux apôtres et à leurs successeurs ne va pas sans le don du discernement des esprits qui correspond à la fonction de vicaire du Christ. Même si ces données de base sont soumises au double jeu des contingences historiques et de l'exercice des libertés indivi-

duelles, il me semble qu'à une fonction reçue du Christ doit correspondre, si le prêtre reste fidèle à sa vocation, un pouvoir de discernement.

De toute façon, je ne peux porter sur moi un regard vraiment objectif, en tout cas pas celui d'une personne extérieure à moi. Et j'ai absolument besoin de ce regard de l'autre, ne serait-ce que pour équilibrer ou rectifier la vision plus ou moins catastrophée que j'ai de mes actions, selon les relations plus ou moins bonnes que j'entretiens avec moi-même. Je peux me tromper sur moi-même, comme je peux me tromper par exemple sur la place accordée à l'un ou l'autre des membres de ma famille. Une personne étrangère au cercle étroit de la famille pourra percevoir plus facilement des maladroites commises vis-à-vis des enfants, des déséquilibres dans les relations entre nous, alors que moi, qui suis « dedans », n'y aurai vu que du feu. S'il me fait part de ses remarques, ne serai-je pas reconnaissante à cet ami ou à ce parent d'avoir mis cet aspect des choses en lumière ?

Den est de même en ce qui concerne mon état intérieur. Le prêtre qui me voit du dehors, mais dans la charité du Christ, c'est-à-dire peut-être du plus intime de moi-même qui soit, est plus à même que moi de discerner ce qui est important de ce qui l'est moins, de libérer une fixation sur tel ou tel péché, pour en mettre un autre au jour. Car le propre du péché est aussi de nous aveugler sur nous-mêmes, de faire se dresser devant nos yeux l'arbre qui cache la forêt. C'est le prêtre alors qui pourra peut-être voir mieux que moi par quelles voies, les meilleures, passera ma conversion à l'Amour du Christ, quelle peut être pour moi la meilleure thérapeutique spirituelle. Car il s'agit bien ici aussi de guérison progressive, de la remise sur pied d'une personne malade par l'extirpation lente parfois, mais certaine, de ce qui en elle l'empêche de croire à la lumière du Christ. A-t-on jamais vu un patient s'ausculter soi-même ? C'est pourquoi il est sûrement préférable de se choisir un confesseur qui, au cours des confessions successives, apprendra à nous connaître, à mieux distinguer vers quoi nous devons orienter notre effort ou notre prière, sur quelles ressources nous pouvons compter en nous pour continuer — un accompagnateur spirituel en quelque sorte. Même si cet aspect des choses n'est pas essentiel dans le sacrement de pénitence, pourquoi négliger un des moyens qui puisse m'aider à pénétrer un peu plus dans l'amour de Dieu ? Mais, pour en revenir à la confession proprement dite avec quelque prêtre que ce soit, je suis persuadée qu'il en va des « mauvaises » comme des « mauvais sermons » : on peut toujours en tirer quelque chose... ne serait-ce qu'à *contrario* !

JUSQU'A présent, j'ai tenté d'expliquer avec mes faibles moyens pourquoi le fait d'aller trouver un prêtre et de m'adresser personnellement à lui me paraissait essentiel dans ma démarche vers le sacrement de pénitence, et par quel processus l'aveu de mes fautes me paraissait déjà en soi-même libérateur. Mais la véritable guérison, le miracle renouvelé chaque fois pour moi du pardon de Dieu s'opère au moment où le prêtre, traçant sur moi le signe de la Croix, me pardonne au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Et à ce moment-là aussi, sa présence auprès de moi

toute seule, si je puis dire, cette sorte d'intimité spirituelle, me semble indispensable et véritablement porteuse de sens.

Un certain nombre de réflexions me sont venues à ce sujet en écoutant le récit de la guérison du sourd-muet en Marc 7, 32-35, qui me semble pouvoir éclairer profondément cet aspect du sacrement de réconciliation. « On lui amène un sourd-muet et on le prie de poser la main sur lui ». Cet homme, qui ne peut entendre ni parler, et ne comprend sans doute pas ce qui se passe vraiment, est amené à Jésus, comme nous le sommes nous-mêmes par l'Église et ses apôtres. Remarquons que lui se laisse faire... « On le prie de déposer la main sur lui ». Notons le caractère physique de ce que l'on demande au Christ, la demande d'un contact corporel qui soit à la fois signe de bénédiction et annonce de la guérison. (Souvenons-nous aussi de la femme atteinte de pertes de sang et qui se dit : « Si seulement j'arrive à toucher la frange de son manteau ! »). Et Jésus va bien plus loin encore ! Il emmène ce malade loin de la foule. Parce qu'il ne veut pas que le bruit de cette guérison se répande, bien sûr ! Mais pour pouvoir aussi, peut-être, se consacrer entièrement à lui. Il a en quelque sorte refermé la porte derrière eux pour le voir dans le secret. Et ce qui se passe entre eux revêt effectivement un caractère très personnel, j'allais dire très intime, et même par trop réaliste, n'était la richesse de sens donnée ainsi à cette guérison. « Il lui mit les doigts dans les oreilles, et, prenant de la salive, lui toucha la langue ». Ce qui provient du corps du Christ — sa propre salive — entre en contact physique avec le corps du malade ; comme un baume que l'on applique sur une plaie, mais qui serait ici une partie constitutive du corps du Christ et pas n'importe laquelle, puisqu'elle participe à la production de la parole du Dieu fait chair. Encore une fois, et malgré toute la profondeur du sens de cette action, bien peu d'abstraction, somme toute !

Il en est de même pour moi, et pour nous tous. Si je reviens au Christ en allant me confesser, c'est que je le percevais encore plus ou moins nettement. Mais par le sacrement de réconciliation, il me donne de l'entendre en me faisant entrer directement en contact avec lui, d'avoir à nouveau « de l'oreille » pour les choses de Dieu. Et la similitude va plus loin encore. Celui qui est le Verbe de Dieu, venu d'auprès de lui, la parole par excellence, touche de sa salive celui qui ne pouvait rien dire, et par ce contact si intime de lui-même avec l'autre libère en lui la parole. « Ouvre-toi », dit le Christ. A ce moment précis, le muet retrouve la parole et s'en va proclamant les louanges de Dieu.

De même, étant devenue par le péché plus ou moins sourde à l'amour de Dieu, j'ai moi aussi perdu l'usage de la parole, puisque ma faute fait peu à peu, si je puis dire, perdre le sens à mes paroles, les marque plus ou moins du sceau du mensonge, et m'oblige par là-même à m'enfermer en moi-même sur mon propre discours. A la limite, il ne peut plus rien sortir de ma bouche. Mais, dans l'intimité du sacrement de réconciliation, où le Verbe entre en contact personnel et étroit avec moi par l'intermédiaire du prêtre, s'opère pour moi la guérison. Le Christ ouvre alors mes oreilles à sa parole et à la splendeur de ses harmoniques. Il me rend l'oreille juste, et libère ainsi en moi la vraie parole, celle de vérité et de louange.

Mais si le Christ peut opérer ce miracle en moi et chez le sourd-muet, et manifester par là sa domination sur les forces du mal et sur la maladie, c'est

qu'il a livré — par avance, dans le cas du sourd-muet, et déjà réellement pour moi et pour nous tous — sa vie par amour pour nous. C'est de son anéantissement absolu, allant jusqu'à l'abandon de sa propre vie par amour qu'il tire sa toute puissance, qui est la toute-puissance de l'amour manifestée au jour de Pâques dans la Résurrection.

Et je comprends maintenant, en écrivant ces lignes, pourquoi je ne peux m'empêcher d'être parfois saisie, avant la confession, d'une grande angoisse qui n'est, pas seulement provoquée par la peur du juge ou de la honte. Je sais aussi au plus intime de moi-même, sans en avoir claire conscience, qu'est sur le point de se jouer quelque chose qui va plus loin encore que l'aveu de mes fautes et la présentation de mes excuses à Dieu et à son Église. Je sais au fond, que je ne peux déposer le fardeau de mes péchés qu'au pied de la Croix. Qu'il faudra donc que j'y reste et que j'accepte de supporter la présence de celui qui est pour moi « en agonie jusqu'à la fin du monde », que c'est là seulement que je peux dire : « Père, pardonne-moi, car je ne sais pas ce que je fais », parce que celui qui meurt ici l'a déjà demandé pour moi. C'est le moment de l'épreuve de vérité, du choix décisif entre la fuite (le « je ne veux pas voir cela, donc cela n'existe pas ») ou l'acceptation que dans cet homme moribond se révèle toute la splendeur de l'amour du Dieu tout-puissant. C'est l'heure du refus ou du « fiat », où je dois accepter ou non que Dieu me sauve ainsi : en laissant mourir, pour moi qui suis coupable, l'Innocent par excellence, l'Agneau sans tache. Si je dis oui, je dois alors aussi reprendre à mon compte mes péchés en disant au Christ qui meurt pour moi : « Toi, tu n'as rien fait ; moi, j'ai fait telle ou telle chose. Toi, tu m'aimes d'un amour sans faille ; moi, je t'ai oublié dans telle et telle circonstance ; pardonne-moi et aide-moi. Sans toi, je ne peux rien faire ». Comme Simon de Cyrène, j'aurai moi aussi à porter la croix de mes propres péchés avec le Christ, à souffrir la déchirure entre ce qui aurait pu être et ce qui a été. Qui se précipiterait alors allègrement au sein de ce mystère si impressionnant ? Le Christ lui-même n'a-t-il pas été pris d'effroi au moment décisif ?

Et c'est pourtant au pied de cette croix que se joue tout le mystère de ma vie et que s'opère véritablement la libération de mes péchés. Si j'y prends la responsabilité de mes fautes, celui qui m'aime les prend, lui, telles qu'elles sont, véritablement sur lui, s'en laisse accabler et les emmène avec lui dans la nuit de la tombe, où le Prince des ténèbres est vaincu alors même qu'il se croyait sur le point de triompher. Car c'est en portant mes péchés jusqu'à la mort que le Christ, vainqueur de la mort et du mal, les réduit à néant et me rend à la vie. Et je m'aperçois tout à coup à quel point ce qui au départ était une libération psychologique — me libérer de ce qui me pèse intérieurement en le faisant sortir de moi par l'aveu — prend là une dimension qui, loin de la supprimer, l'enveloppe, l'approfondit, lui donne son véritable sens et toute sa dimension. C'est en acceptant de livrer au Christ ce qui en moi était facteur de mort que je lui permets de me rendre la vie. C'est lui qui opère ce passage de la mort à la vie dans lequel il m'invite à entrer. Je comprends alors mieux la nature du paradoxe qui existe entre la crainte que j'ai d'aller me confesser et la joie souvent immense qui m'envahit après avoir reçu le pardon de mes péchés. Car il s'agit bien là aussi pour moi d'accepter d'être plongée dans la mort du Christ, comme à mon baptême,

pour participer à sa Résurrection. Et cette légèreté dans laquelle il m'arrive de baigner, tout comme mon angoisse, n'est pas seulement de nature psychologique elle non plus ; elle est l'expérience de la Vie redonnée.

IL n'y a finalement rien de plus concret que la vie spirituelle. Il n'y a vraiment rien de plus concret et de plus véritable que le pardon prononcé par le prêtre et le signe de la croix tracé sur moi. Ce geste signifie que je suis *hic et nunc* libérée de mon péché, que je suis guérie, comme le sourd-muet, que mes oreilles entendent à nouveau, que ma bouche peut à nouveau parler pour dire vraiment quelque chose. Et si mon corps jubile, c'est qu'il est lui aussi régénéré par ce don du pardon. De même que j'ai péché par l'intermédiaire de mon corps, de même lui aussi reçoit les bienfaits de la guérison. Ma personne tout entière est rendue à la vie et à la joie, car « sa fille qui était morte est rendue à la vie ». Joie si intense parfois qu'elle peut provoquer cette déchirure si proche des larmes, signe du partage entre le désir intense d'être déjà comblée, arrivée auprès de Dieu, et l'acceptation de la réalité de ce monde où je suis encore et où je ne manquerai sans doute pas de succomber à nouveau. C'est la déchirure de la Croix même, forme et mode de mon existence en ce monde, et la joie déjà commencée de la vie avec le Christ, le passage crucifiant « des ténèbres à son admirable lumière ».

Alors mes yeux vont peut-être finir par s'ouvrir et par s'apercevoir que ce qui m'était demandé et semblait si difficile à donner était déjà don, que Dieu ne posait pas de condition à ma guérison, mais m'offrait le seul moyen d'y arriver vraiment, qu'il n'exigeait rien de moi en rançon de la peine qu'il s'était donnée pour moi. Qu'il ne me tenait aucun discours du genre : « Après tous les sacrifices que j'ai faits pour toi, tu pourrais faire un effort ! ». Non. Il me propose tout, gratuitement, jusqu'à la participation à sa propre vie divine !

Gratuitement, parce que Dieu n'a pas à proprement parler besoin de moi, ni de mon retour vers lui. Ce que je fais ou ne fais pas n'ôte rien à sa gloire, ne l'atteint pas dans l'intimité des personnes. Mais c'est moi qui, pour participer vraiment à cette gloire, c'est-à-dire pour bénéficier du don de la vie même de Dieu qui est relation d'amour entre les personnes, dois apprendre à conformer ma vie à celle du Tout-Autre, à le laisser changer en moi les habitudes du vieil homme, à passer par la porte étroite de l'abandon total à sa volonté bienveillante, sûre que c'est ce chemin le meilleur, puisque lui seul m'aime parfaitement et d'une manière entièrement gratuite. Et cette _ transformation de tout mon être ne peut - pas se faire du jour au lendemain, ni sans que j'accepte de me dépouiller, de m'anéantir moi-même — du moins autant que je le peux, c'est-à-dire en demandant la grâce de pouvoir y arriver. Mais combien alors j'y gagne en retour ! Il ne s'agit même plus ici de centuple, mais d'un don sans proportion avec la petite mise de fonds déposée au départ.

On comprend que le vieil homme en moi renâcle en partant du principe qu'« on sait ce qu'on perd, mais pas ce qu'on va retrouver », et qu'« un bon

tiens vaut mieux que deux tu l'auras », et qu'« on n'est jamais si bien servi que par soi-même »... Mais il ne se rend pas compte qu'en faisant confiance à son Père des cieux, il a tout à gagner, et même plus — qu'en revenant à lui et en acceptant de recevoir le don du sacrement de pénitence, il reçoit le don de la vie par excellence. Car moi qui étais sourde, muette, morte à cause de mon péché, Dieu lui-même me rend à la vie. Moi qui m'étais abîmée moi-même par mes fautes, Dieu lui-même me régénère, me donne sa vie en plénitude en les prenant sur lui. Il suffit que j'accepte ce don du sacrement qui me rend capable de recevoir son amour sans en mourir et de le transmettre à ceux qui m'entourent. Je me dis *a posteriori* que je suis bien bête de ne pas en profiter plus souvent pour en faire ainsi bénéficier plus souvent les miens !

Car cette transparence, cette vie retrouvées, ne concernent pas seulement ma petite personne. Hormis la joie que j'éprouve à retrouver mes frères dans l'amour du Christ, c'est-à-dire en vérité, à renouer avec eux la relation distendue par le péché, à pouvoir de nouveau donner et recevoir vraiment, je sais que, sans commune mesure avec la mort semée par mon péché, passe par moi la possibilité de la grâce, de l'édification du royaume. Car si je pêche toujours contre quelqu'un et que je fais reculer ainsi, non seulement en moi, mais dans le reste de l'humanité, l'avènement du Royaume, celui qui me pardonne au nom du Christ ouvre à nouveau pour moi et pour les autres la porte du Royaume que j'avais refermée sur nous. Car il dépend aussi de moi que la grâce circule ou pas, et cette vie retrouvée dans le sacrement est comme la bouffée d'oxygène, ou plutôt le grand souffle d'air pur qui permet de respirer, de vivre à nouveau pleinement, une sorte de viatique qui me permet de repartir, de vivre à nouveau dans l'innocence redonnée — du moins pour un temps ! Lorsque le Christ quitte ceux qu'il a pardonnés et guéris, il leur dit souvent : « Va en paix ! » Beaucoup de prêtres font de même. Cela me semble signifier non seulement : « Tu peux être en paix avec ta conscience », mais surtout : « Maintenant tu peux être un artisan de paix, faire rayonner autour de toi la paix donnée par Dieu et, en elle, proclamer sa louange ».

AINSI le don du sacrement de pénitence, comme tous les sacrements, est-il à la fois manifestation de l'amour de Dieu pour moi, signe de son engagement personnel envers moi, et nourriture pour la route. Cette remise au net de ce que j'ai fait, cette dépossession de moi-même acceptée au pied de la Croix, cette aide reçue du prêtre dans l'amour, enfin cette vie de Dieu retrouvée sont pour moi essentiels à ma vie spirituelle — donc à ma vie tout court. Car si je n'accepte pas cette purification, si je ne m'abreuve pas à cette source, qu'est-ce qui me rendra vraiment capable de recevoir la nourriture par excellence qu'est le corps du Christ ? Continuerai-je à pouvoir avancer ? Je sais bien que le sacrement de pénitence, sous sa forme actuelle, n'a pas toujours existé, et que des milliers de chrétiens n'en ont jamais bénéficié, et sont restés fidèles. Mais puisque l'Esprit Saint a inspiré à son Église cette dispensation du

sacrement, pourquoi pourrais-je me passer aujourd'hui d'un don supplémentaire de la grâce de Dieu ? On n'arrête pas le progrès ! Pourquoi me dispenserais-je de bénéficier de ce qui m'est donné en plus ? Car au fur et à mesure que je me confesse, je me rends compte de plus en plus que ce sacrement est devenu vital pour moi, et je crois que, si je venais à m'en passer, je ne tarderais pas à me décourager, à récriminer contre Dieu, comme les Hébreux au désert, parce que je commencerais à mourir de soif, et que je n'arriverais plus à recevoir le corps du Christ en vérité, et à bénéficier ainsi le plus pleinement possible de ce don. Car avec le don du pardon m'est donné celui de la vérité. Vérité sur moi-même, dans l'aveu, sur l'amour de Dieu pour moi, dans son pardon et le pardon de son Église. Je ne connais pas de source de bonheur plus grande. Ainsi se trouve réalisée à chaque fois la promesse du Christ : « Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples, vous connaîtrez alors la vérité, et la vérité vous rendra libres » (*Jean 8, 31 s.*).

Françoise BRAGUE

Françoise Brague, née en 1946, mariée, quatre enfants. Maîtrise d'allemand en 1969. Enseigne l'allemand dans un lycée à Paris. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Une moniale d'Ozon

La pénitence dans la vie monastique

AU visiteur de la cathédrale d'Amiens, le guide ne manque pas de faire remarquer, dans l'ornementation des célèbres stalles, « la confession d'une nonne ». À quoi donc pensait l'auteur de ce petit tableau ? Était-il intrigué par ce que pouvaient bien raconter au confesseur celles qui semblent à l'abri des grandes et violentes sollicitations du péché ? Voulait-il au contraire désabuser son public comme pour lui dire : elles font des péchés tout comme nous ?

A cette curiosité d'un laïc d'autrefois, on peut déjà répondre que les religieuses, fussent-elles cloîtrées, ont besoin de ce sacrement comme les autres chrétiens ; elles en ressentent peut-être encore plus vivement la nécessité : leur vocation étant d'être signe de l'Église pure et sans tache, elles voient avec acuité combien elles sont loin d'y correspondre. L'appel du Christ est exclusif, inconditionnel.

Toute l'ambition d'une communauté religieuse, monastique, est en effet de vivre le mystère de l'Église ici, dans ce qui fait sa substance, sa spécificité. Ce qui nous rassemble, c'est l'amour de Dieu et son appel. Seule cette vue de foi anime notre « expérience » ; aussi bien est-elle requise pour qui veut la comprendre. Le sacrement de pénitence a plein droit de cité dans cette cellule d'Église qu'est un monastère, lieu où une conversion toujours plus résolue affine le cœur ; lieu où tous cherchent à vivre en communion fraternelle, selon le commandement du Seigneur.

1. Au cœur de l'Église

Si le monachisme est inséré dans la vie de l'Église, au point d'être nécessaire à sa perfection (1), c'est, semble-t-il, parce que le propos formel de chacun de ses membres est de participer aussi radicalement que possible au mystère pascal du Christ, dans la logique de la grâce baptismale qui nous a configurés à sa mort et à sa Résurrection, et en réponse à un appel intérieur : « Viens, suis-moi ». « *Suivre veut dire imiter* », commente saint Bède. Et, citant saint Jean, il poursuit : « *celui en effet*

(1) « *L'état de vie constitué par la profession des conseils évangéliques, s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient inséparablement à sa vie et à sa sainteté* » (Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n° 44). Les religieux « *vivent toujours davantage pour le Christ et pour son Corps qui est l'Église. C'est pourquoi, plus fervente est leur union au Christ par cette donation d'eux-mêmes qui embrasse toute leur existence, plus riche est la vie de l'Église et plus fécond son apostolat* » (Décret *Perfectae Caritatis*, n° 1).

qui prétend demeurer dans le Christ doit marcher comme celui-là a marché » (2). Marche spirituelle bien sûr, « pas d'amour » (*gressus amoris*) (3), dont le but est l'union au Christ qui a dit : « Demeurez dans mon amour » (*Jean* 15, 9). Telle est bien la richesse contenue dans l'expression traditionnelle de *sequela Christi* (marche à la suite du Christ) servant à désigner la vie religieuse. Sa mise en oeuvre concrète se fait par l'obéissance, vécue comme un renoncement à toute volonté propre, à l'imitation du Christ qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort (*Philippiens* 2, 8). « *L'obéissance, c'est ceci : n'avoir plus la libre disposition de soi-même* » (Barsanuphe) (4). Les moines, voulant faire de leur vie un grand et constant acte d'obéissance, en communion avec celle du Christ et pour participer à sa fécondité rédemptrice, choisissent de se mettre sous la conduite d'un abbé. Saint Benoît va jusqu'à dire que ce mouvement naît dans le cœur de ceux qui « *estiment n'avoir rien de plus cher que le Christ* » ; ceux-là « *désirent avoir un abbé pour supérieur* » ; désir qui est un fruit de la grâce. Saint Benoît y voit un trait — essentiel — de ressemblance avec le Christ qui disait : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (5). Un tel feu dans un cœur humain, seul Dieu a pu l'allumer. Dans ce cœur, le Christ revit son mystère.

On a pu dire que « *le caractère propre de la consécration du moine est d'être une grâce de mise en oeuvre du don baptismal; elle suscite et soutient l'effort de notre liberté pour que nous fassions produire à la grâce du baptême tous ses fruits* » (6). Et comment épanouir plus sûrement la vie filiale reçue en germe au baptême, qu'en devenant fils d'un père spirituel, mandaté par Dieu et par l'Église pour exercer cette charge ? Renoncer à sa volonté propre et obéir à un abbé ne sont alors que les deux Aspects inséparables de l'exercice de la vie filiale. Telle était en effet pour les Pères du désert la vie cénobitique : « *Faire tout sur l'ordre de l'abbé et non selon la volonté propre : voilà la vie cénobitique et la conformité aux frères qui la vivent au monastère* » (7). « *Frère, qui veut être moine ne doit absolument pas avoir de volonté propre en quoi que ce soit. Si tu veux discerner les choses, tu t'attireras des ennuis. Confie tout à ton abbé et fais ce qu'il décidera, car lui-même sait ce qu'il fait et la manière dont il prend soin de ton âme* » (8). C'est ainsi que l'obéissance, qui anime nos actes les plus personnels, les plus quotidiens aussi, est vécue comme le moyen par excellence d'union au Christ en son mystère pascal, comme la voie royale pour communier à sa gloire. « *Persévérant au monastère dans son enseignement jusqu'à la mort, nous partagerons les souffrances du Christ par la patience, afin de mériter de prendre place en son royaume* » (*RB*, Prologue). L'aspect ecclésial de la vie monastique se manifeste encore par la place tout à fait centrale qu'y occupe la liturgie, déploiement culturel de la vie interne de

(2) S. Bède, *Homélie* 21, CCL 122, 149.

(3) S. Grégoire le Grand.

(4) Cité par I. Hausherr, S.J., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955, p. 147.

(5) Pour toutes les citations de la Règle de saint Benoît (= *RB*), nous avons utilisé la traduction de A. de Vogüé, « Sources Chrétiennes » n° 181 et 182, Paris, 1972, Ici, ch. 5, citant *Jean* 6, 38.

(6) P. Deseille, *L'échelle de Jacob*, Aubazine, 1974, p. 17.

(7) Jean de Gaza, dans *Maîtres spirituels au désert de Gaza*, textes traduits par les moines de Solesmes, Solesmes, 1967, lettre 75, p. 127.

(8) Jean de Gaza, op. cit., lettre 53, p. 108.

l'Église, qui n'est autre que la vie du Christ. Par la liturgie, nous revivons mystiquement, et comme affectivement, le mystère sauveur ; par elle il est rendu présent à nos vies, chacun peut s'en emparer et être à son tour saisi par lui. « *Le cycle liturgique est un Credo vécu*, disait Madame Cécile Bruyère. *Il est en même temps un traité complet de vie spirituelle, pouvant s'adapter à chaque âme selon ses besoins.* »

Elle écrivait encore : « *Songez que cette célébration nouvelle des mystères de notre salut est un moyen de nous les assimiler davantage, moyen qui ne se présente qu'un nombre limité de fois dans une vie humaine. Or, si l'important pour nous est bien que nous ayons été rachetés, il est non moins important que nous prenions souci de nous incorporer le fruit de la Rédemption* » (9).

De plus, une moniale est conformée dans son être même au mystère de l'Église par sa virginité consacrée. Certes, toute l'Église est vierge, et la grâce de la Rédemption a rendu à tous les hommes la *virginité du cœur*. Mais c'est son propre mystère qu'elle reconnaît dans la virginité consacrée. Aux *sanctimoniales* est donné de vivre, au-delà du symbole, la réalité même de ce grand sacrement qu'est l'union du Christ et de l'Église. C'est ce que le rituel de consécration des Vierges appelle « *exercer dans l'Église l'oeuvre de la grâce virginale* » (10).

Ainsi, tout dans la vie d'une moniale est invitation pressante à vivre dans une foi simple et profonde *ce* qui fait la substance même de la vie de l'Église, par une communion pleine d'amour au sacrifice du Christ et à sa mission rédemptrice « pour la vie du monde » (cf. *Jean* 6, 51;10,10). Sa place est vraiment « au cœur de l'Église ».

2. Vie monastique et conversion : metanoia, penthos, componction

« Convertissez-vous et croyez en l'Évangile » (*Marc* 1, 15) et *Métanoëite* (11). Cet appel qui ouvre la prédication tant du Baptiste que de Jésus, il est normal que dès l'origine les moines l'aient entendu dans toute sa force. Ils « veulent être sauvés » et sont prêts à tous les renoncements pour obtenir la perle précieuse. Ils sont de ces violents qui s'emparent du Royaume (*Matthieu* 11, 12). Ils se sont définis eux-mêmes comme des « pénitents » ; ils sont allés au désert se livrer au « deuil de la pénitence », au « penthos », à la componction (12). « *Il ne faut absolument pas s'attrister, dit Barsanuphe, pour aucun objet de ce monde, mais uniquement pour le péché* » (13). « *Abbé, dis-moi comment se tenir dans la cellule ?* » demanda un frère à Jean de Gaza. Celui-ci lui répondit : « *Se tenir dans la cellule, c'est se souvenir de ses propres péchés, les pleurer, en porter le deuil ; c'est veiller à ce que l'esprit ne soit pas captivé, et lutter, s'il est captivé, pour qu'il revienne rapidement à lui-même* » (14). Ce n'est pas une attitude négative, une rumination morbide des péchés, mais la reconnaissance intime, sous l'action de la grâce, de ce que nous sommes en vérité devant Dieu. Seule la conscience de la présence et l'amour de Dieu peut donner le sens du péché, le seras de l'infidélité à l'alliance qu'il a voulu nouer avec nous. Sens de Dieu et sens du péché ont partie liée.

(9) Madame Cécile Bruyère, *In spiritu et veritate*, Solesmes, 1966, p. 125.

(10) Cette doctrine sous-tend tout le rituel de consécration des Vierges. Ainsi la prière consécrationnaire (attribuée à saint Léon) : « *A ces fils non pas nés du sang ni de la volonté charnelle, mais de ton Esprit saint, tu as fait aussi ce don : alors que nulle défense n'amoindrisait l'honneur du mariage, et que la bénédiction originelle demeurerait sur une union sainte, il se trouve cependant des âmes, selon le dessein de ta Providence, pour renoncer à l'union du mariage mais en désirer le mystère, et, sans imiter ce qui s'accomplit dans les noces, préférer la réalité qu'elles prophétisent* » (*Pontificale Romanum, Ordo Consecrationis Virginum*, Rome, 1970). — Sur la *virginitas cordis*, cf. st Augustin, *Sermon* 93, 4, PL 38, 574-575 et *Sermon* 213, 7, PL 38, 1063-1064.

(11) *Metanoëin* : penser après, réfléchir ensuite. Changer d'avis, d'où regretter, se repentir. Il s'agit de se détourner du péché pour retrouver la proximité divine : « *Revenez à moi, et je reviendrai vers vous*, dit Yahvé Sabaoth » (*Zacharie* 1, 3). Sur l'importance de la metanoia dans toute vie chrétienne, cf. Paul VI, audience générale du 7 Mai 1975, DC n° 1677, p. 514.

tence », au « penthos », à la componction (12). « *Il ne faut absolument pas s'attrister, dit Barsanuphe, pour aucun objet de ce monde, mais uniquement pour le péché* » (13). « *Abbé, dis-moi comment se tenir dans la cellule ?* » demanda un frère à Jean de Gaza. Celui-ci lui répondit : « *Se tenir dans la cellule, c'est se souvenir de ses propres péchés, les pleurer, en porter le deuil ; c'est veiller à ce que l'esprit ne soit pas captivé, et lutter, s'il est captivé, pour qu'il revienne rapidement à lui-même* » (14). Ce n'est pas une attitude négative, une rumination morbide des péchés, mais la reconnaissance intime, sous l'action de la grâce, de ce que nous sommes en vérité devant Dieu. Seule la conscience de la présence et l'amour de Dieu peut donner le sens du péché, le seras de l'infidélité à l'alliance qu'il a voulu nouer avec nous. Sens de Dieu et sens du péché ont partie liée.

La pénitence dans la Règle de saint Benoît

Saint Benoît se fait l'écho très fidèle de cette tradition. Il appelle *conversio morum* (15) le changement de vie que le moine se propose de réaliser lorsqu'il se présente au monastère. Loin d'être un acte isolé, un changement momentané du comportement, cette *conversio* ou *conversatio* est en fait une attitude spirituelle, une application constante à vivre l'idéal monastique dans sa vérité et selon sa vraie hiérarchie des valeurs : on se tourne vers Dieu parce que c'est lui qu'on cherche d'abord. Silence, travail, jeûne, prière, vie fraternelle, sont les différentes facettes d'une réalité spirituelle au fond très simple, le désir de vivre sous le regard de Dieu, tel Benoît de Nursie se retirant pour « *habiter avec lui-même* » (16). Dans le prologue

(12) *Penthos*, ou tristesse selon Dieu, deuil du salut perdu. C'est un sentiment permanent, car, même une fois pardonné, tout homme peut et doit garder la conscience de sa faiblesse : si l'âme conserve la pureté recouvrée, c'est toujours par un don de Dieu. Cf. I. Hausherr, *Penthos*, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien, Rome, 1944.

Componctio, de compungere, percer de part en part, est l'équivalent latin du penthos grec. Elle est regret senti et volontaire des fautes commises, et en même temps une action de Dieu en nous, un acte par lequel il nous réveille ; un choc, un coup, une piqûre, une sorte de brûlure. — Sur la doctrine de la componction chez saint Grégoire le Grand, sur ses étapes — componction de crainte se transformant progressivement en crainte d'amour — sur ses rapports avec la contemplation, cf. *Morales sur Job*, livres 1 et 2, SC, Paris, 1948 et l'introduction de Dom R. Gillet, p. 72-78.

(13) Cité par I. Hausherr, *Penthos* (op. cit. n. 12), p. 26.

(14) Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, textes traduits par les moines de Solesmes, Solesmes, 1972, Lettre 172, p. 145.

(15) Ou *Conversatio morum* (de *conversari*), manière de vivre, d'où « vie monastique » (sens duratif). *Conversatio* peut aussi venir de *conversare*, se tourner, et signifier « conversion », entrée en religion (sens inchoatif). Le mot finit par être synonyme de *conversio* (de *converti*, se tourner). Même en son sens inchoatif, *conversatio* n'a pas seulement le sens d'une conversion momentanée, mais aussi celui d'une attitude spirituelle qui s'inspire de la pénitence. Si bien qu'au 6^e siècle, grand écrit saint Benoît, les deux mots sont employés l'un pour l'autre ; cf. Ch. Mohrmann, « Etude sur la langue de saint Benoît », dans *Benedicti Regula*, Maredsous, 1962.

(16) Cf. le récit de saint Grégoire le Grand, Dialogues, II, 3 : « *Seul sous le regard du Suprême témoin, il habita avec lui-même* » (traduction d'E. de Solms, *La vie et la Règle de saint Benoît*, Paris, 1965). — A propos du contenu du vœu de *conversatio morum*, cf. Th. Merton, « Examen de conscience et conversatio morum », dans *Collectanea Cisterciensia*, octobre 1963. Traduit de l'Anglais par les moniales d'Ozon, dans *Si vere Deum quaerit*, chronique des moniales, n° 39, octobre 1975.

de sa Règle, qui retentit comme un appel à la conversion, saint Benoît parle d'un retour laborieux à Dieu dont on s'était éloigné par la lâcheté de la désobéissance. Plus loin, il reprend l'exhortation du psalmiste : « Aujourd'hui si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs » ; ou cette autre : « Évite le mal et fais le bien » (*Psaumes* 95, 7 ; 34, 15). « *Les jours de cette vie nous sont accordés comme un sursis, en vue de l'amendement de notre mauvaise conduite, propter emendationem malorum* » (17). « *Ne sais-tu pas que la patience de Dieu te conduit à la pénitence ?* » (*RB*, Prologue, cf. *Romains* 2, 4). Cette préoccupation sous-feiid'lôûre là g e; affleurant souvent en formulés pressantes, en prescriptions concrètes, en notations révélatrices d'une forme d'esprit. Donnons quelques exemples. Le chapitre 4, recueil de maximes pour la conduite de la vie, est rempli de préceptes destinés à éveiller les consciences au sens du péché et à l'urgence de la réconciliation. « *Confesser chaque jour à Dieu dans la prière, avec larmes et gémissements, ses fautes passées, se corriger (emendare) de ces fautes à l'avenir* », « *quand des pensées mauvaises se présentent au cœur, les briser aussitôt contre le Christ* » ; « *faire la paix avec son contradicteur avant le coucher du soleil.* » Et enfin : « *Ne jamais désespérer de la miséricorde de Dieu.* »

Prière et humilité

Lorsqu'il parle de la prière, saint Benoît, comme tous les spirituels, insiste sur l'humilité de l'attitude intérieure à garder devant Dieu : « *Ce n'est pas par l'abondance des paroles, mais par la pureté du cœur et les larmes de la componction que nous serons exaucés, sachons-le bien* » (*RB*, ch. 20). Si un moine « *voulait prier à part soi en privé, il entrera et il priera sans bruit, non à voix haute, mais avec larmes et application du cœur* » (*RB*, ch. 52). C'est en fait tout le chapitre 7, « *De l'humilité* », qu'il faudrait évoquer ici, et la place centrale de cette vertu dans la spiritualité bénédictine. Vue d'abord en son premier degré comme crainte de Dieu au sens biblique de « conscience intime de sa transcendance et de son omniprésence », cette disposition, appelée aussi « garde du cœur », à mesure qu'elle s'enracine en l'âme, se transforme en « charité de Dieu » dans un cœur désormais purifié. « *Cet état, daigne le Seigneur le faire apparaître par le Saint-Esprit dans son ouvrier purifié de ses vices et de ses péchés* ».

Cette humilité paisible n'est pas le résultat d'efforts volontaristes ; vertu consommée, elle est pourtant à la portée de tous dans un monastère. La méditation des psaumes est une des voies pour y accéder ; or, la psalmodie constitue la trame de l'Office divin. Et quel sens de Dieu en ces prières inspirées ! Où trouver plus vive conscience de la grandeur divine, de son amour gratuit et miséricordieux ? Quelle meilleure école pour entrer soi-même dans le dessein divin du salut ? La prière des psaumes nous fait aussi découvrir la profondeur de notre propre cœur, rendu capable par Dieu d'une réponse à son initiative, et corrélativement, nous aide à peser la gravité de nos infidélités.

(17) *Emendatio*, de *emendare*, corriger, effacer (les fautes), redresser, amender. Les deux mots se rencontrent souvent dans la Règle. Ils appartiennent aussi au vocabulaire liturgique du carême. Rien d'étonnant à cela : saint Benoît ne dit-il pas que la vie du moine devrait être un carême permanent (*RB*, ch. 49), c'est-à-dire une montée vers Pâques, dans « *la joie du désir spirituel* » (*ib.*), un temps de grâce pour mourir au péché et renaître à la vie nouvelle conférée au baptême ; un temps où tous cherchent à « *garder leur vie en toute pureté* » (*ib.*).

Il n'est pas exagéré d'accorder un si grand rôle à la psalmodie : « vivante en effet, est la Parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les sentiments et les pensées des cœurs » (*Hébreux* 4, 12). Le livre des psaumes résume toute la Bible et chante l'expérience spirituelle du peuple de Dieu. « *La miséricorde caractérise la vie de tout le peuple d'Israël, de chacun de ses fils et de ses filles : elle est le contenu de leur intimité avec le Seigneur, le contenu de leur dialogue avec lui* » (18).

Paternité spirituelle

Ce travail de purification du cœur par l'humilité et la componction, le moine ne l'accomplit pas seul. Certes, comme tout chrétien, il reçoit grâce et lumière pour diriger sa vie. Mais, dès lors qu'il est entré dans un monastère pour « *servir sous une Règle et un Abbé* » (*RB*, ch. 1), il s'est mis sous la direction d'un père spirituel — l'abbé lui-même — auquel il se livre sans réticence, avec une confiance totale issue de la foi. Saint Benoît, peu enclin aux manifestations affectives, résume ainsi les rapports des moines avec leur abbé : « *ils l'affectionneront d'une charité (caritas) sincère et humble* » (*RB*, ch. 72). Formule admirable.

« *Nombreux sont les combats, mais aucun ne vaut l'ouverture du cœur unie à l'obéissance* » (saint Théodore Studite). Il s'agit en effet de regarder en face la source souvent trouble de nos actes pour les désavouer ; désaveu que vient ratifier l'aveu. Quand, au chapitre 4, saint Benoît, utilisant l'image vigoureuse du *psaume* 137, prescrit de « *briser contre le Christ les pensées mauvaises quand elles se présentent au cœur* », il ajoute : « *et les découvrir à l'ancien spirituel* ». Il fait de cette confiance le 5^e degré de l'échelle de l'humilité.

Notant le côté « hygiénique » de la direction, Dom Delatte ajoute qu'elle « *nous établit dans la simplicité, la loyauté absolue* », qu'elle « *crée l'unité profonde de notre vie, la conformité entre le dedans et le dehors* ». « *Certaines petites roueries secrètes ne résistent pas au parti-pris de tenir son âme comme un livre ouvert, de n'y porter que ce que Dieu et chacun y peuvent lire, de parler comme nous le ferions au tribunal de Dieu. La paix et la joie de la vie monastique tiennent pour une large part à notre liberté envers l'abbé, à la liberté de l'abbé avec nous* » (19).

Une autre lettre de Barsanuphe montre que les Pères du désert savaient parler net à leurs disciples. Et si ces derniers suivaient ponctuellement les conseils prodigués, les progrès devaient être rapides ! Demande d'un frère à Barsanuphe « *Pardonne-moi, seigneur abbé, par le Seigneur ; je me souviens que les Pères nous disent d'entrer dans la cellule et de nous remémorer nos péchés ; mais toutes les fois que je me les rappelle, je n'en ressens pas de peine ; souvent même je désire la componction, mais elle ne vient pas. Dis-moi ce qui l'empêche de venir* ». Réponse de Barsanuphe : « *... ce qui empêche la componction de te venir, c'est ta volonté, car si l'homme ne retranche pas la volonté propre, le cœur ne ressent pas de peine. C'est le manque de foi qui ne te permet pas de retrancher ta volonté, et le manque de foi vient de ce que nous désirons la gloire des hommes... Retranche ces trois choses :*

(18) Jean-Paul II, encyclique *Dives in misericordia*, n° 4.

(19) Dom P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Paris, 1913, p. 138.

volonté, prétention de justice, désir de plaire aux hommes, et la componction te viendra en toute vérité et Dieu te protégera de tout mal. Frère, je t'en conjure, veille sur toi, réjouis-toi d'être frappé, repris, maltraité, corrigé; rejette de toi la fourberie du serpent, non sa prudence, et acquiers la simplicité de la colombe (Matthieu 10, 16) avec de la prudence, et le Seigneur te viendra en aide. Voilà la voie du salut ; si elle te plaît, marches-y et Dieu te donnera la main, mais si tu ne veux pas, à toi de voir » (20).

Direction énergique, certes. Mais si les Pères ne mâchent pas leurs mots, si saint Benoît conseille à l'abbé de « reprendre durement les indisciplinés et les turbulents » et de « ne laisser point passer les fautes des délinquants » (RB, ch. 2), s'il prévoit un code pénal où les coups n'ont rien de métaphorique, il ne faut pas oublier que le but recherché est médicinal et non purement disciplinaire. « Il équilibrera et règlera toute chose en sorte que les âmes se sauvent » (RB, ch. 41). Saint Benoît est souvent représenté verges en main, mais autre est le visage de l'abbé tel qu'il ressort de la Règle. Qu'on relise à ce sujet le chapitre 27 : « Combien l'abbé doit avoir de sollicitude pour les excommunications » (21). Même si l'excommunication prévue par saint Benoît n'est plus guère pratiquée de nos jours, que d'enseignements en ces quelques lignes ! L'abbé est comme le Bon Pasteur, son cœur doit se modeler sur celui du Christ. « Qu'il imite l'exemple de tendresse du Bon Pasteur, qui, abandonnant ses quatre-vingt-dix-neuf brebis sur les montagnes, partit à la recherche d'une seule brebis qui s'était perdue. Sa misère lui fit tellement pitié qu'il daigna la mettre sur ses épaules sacrées, et la rapporter ainsi au troupeau » (22).

Saint Benoît demande aussi à l'abbé de s'empreser, *currere*, pour qu'aucune brebis ne se perde. « Que la miséricorde l'emporte toujours sur le jugement », prescrit-il ailleurs (RB, c. 64). « Le père spirituel n'est pas seulement un médecin qui soigne gratis, doublé d'un pharmacien qui distribue gratis les remèdes selon les besoins occasionnels de ses clients ; c'est quelqu'un qui est lui-même malade dans ses malades et qui délivre ses enfants des soucis et des dangers les plus accablants en les prenant sur lui-même. Le novice inexpérimenté ne risque plus de se fourvoyer en prenant sa volonté propre pour celle de Dieu ; la question anxieuse : 'Suis-je sur la voie du salut ?' ne se pose plus, dès là qu'il a un père qui répond pour lui et qui expose son âme pour lui. Il lui reste à être humblement et hardiment docile à ce père, et à vivre dans une sainte insouciance ; tandis que le père ajoutera au grand labeur de son propre salut le risque redoutable de chercher la volonté de Dieu sur cet enfant de Dieu à lui confié par le Père céleste, de la lui déclarer, avec une prudente

(20) Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, Lettre 237, p. 188.

(21) Il s'agit d'une exclusion de la vie commune et non d'une excommunication canonique..

(22) Cf. saint Jean Climaque, *Lettre au Pasteur, faisant suite à l'Échelle sainte ou les degrés pour monter au ciel*, traduction d'Arnauld d'Andilly, Paris, 1707. Les numéros renvoient à cette édition. « Le véritable Pasteur est celui qui peut, par ses propres soins et par ses prières, chercher et remettre dans le droit chemin les brebis raisonnables, qui se sont égarées par dérèglement de leurs mœurs » (n° 2, p. 515). « C'est l'amour et la charité qui fait connoître le véritable pasteur, puis que le Prince des Pasteurs, n'a été crucifié que par l'amour » (n° 21, p. 522). « Où trouvera-t-on un Pasteur, qui estant établi de Dieu pour gouverner les brebis spirituelles, soit si parfait, qu'il n'ait plus besoin pour luy-mesure de ses larmes ny de ses sueurs, et qui les employe toutes devant Dieu avec une profusion de charité, pour purifier et sanctifier les autres? » (n° 63, p. 537).

sollicitude, de façon qu'il puisse l'aimer, l'accepter et l'exécuter filialement » (23).

Les fruits de l'humilité et de la componction

Saint Benoît indiquait déjà — sobrement, comme toujours — que le sommet de l'échelle de l'humilité était la perfection de l'amour, amour divin désormais répandu par l'Esprit Saint dans le cœur purifié : il ne rencontre plus d'obstacle. Allons plus loin : l'humilité attire la grâce : « Je ne peux absolument pas m'empêcher de rejoindre celle qui, par les cordes solides de l'humilité, tire jusqu'à elle mon Cœur divin » disait le Seigneur à sainte Gertrude (24).

Renoncement absolu à toute affirmation de soi, pureté de cœur, triomphe de la charité : tout cela est connexe ; c'est une synergie de vertus difficile à décomposer: le cœur pur reflète la simplicité de Dieu qui l'habite et l'informe. Le « vieil homme » dont parle saint Paul a été dépouillé, pour faire place à « l'homme nouveau, créé dans la justice et la sainteté » (Éphésiens 4, 24). Voilà le cœur libéré, disponible, docile à toute motion divine. Humilité et vigilance l'ont rendu clairvoyant sur lui-même : « Ceux qui purifient bien leur cœur de toute pensée perverse distingueront entre le bien et le mal » (saint Pacôme). « Discernement d'ordre moral, certes, commente le Père Deseille, mais qui implique l'éveil d'un instinct intérieur, une présence intime de l'Esprit qui donne le sens et le goût du bien... Il y a une continuité profonde entre ce discernement spirituel, ce goût du bien, et la contemplation. » « Si vous vous oignez ainsi pour la lutte tous les jours, vous serez en vérité de vrais temples de Dieu ; et lorsque Dieu demeurera en nous, les ruses de Satan ne pourront plus vous nuire. Au lieu de milliers de docteurs, le Verbe de Dieu demeurera en vous. Il vous instruira beaucoup mieux et vous enseignera surtout sa connaissance (au sens paulinien). L'Esprit saint et divin, pur et sans tache, vous enseignera tout ce que la parole humaine ne peut dire » (25).

Rempli de l'amour de Dieu, comment le cœur pur ne serait-il pas simultanément rempli de miséricorde, de compassion, de douceur, à l'image de celui qu'il porte en lui ? « Quand l'homme reconnaît-il que son cœur a atteint la pureté ? Lorsqu'il considère tous les hommes comme bons, sans qu'aucun lui apparaisse impur ou souillé. Alors, en vérité, il est pur de cœur » (26). « Elie, considère-moi, moi qui n'ai pas aimé la fureur du vent, ni la violence du tremblement de terre, ni le déchaînement du feu, mais je me suis montré à toi à travers un doux murmure. Et maintenant, ne veux-tu pas imiter la mansuétude de ton Seigneur et adoucir ce zèle brûlant par lequel tu cherches à redresser les enfants de ton peuple, et au lieu d'être leur accusateur, intercéder plutôt pour eux ? » (27).

(23) I. Hausherr, *Direction spirituelle...* (op. cit. n. 4), p. 145 s.

(24) Gertrude d' Helfta, *Œuvres spirituelles*, t. 3, *Le Héraut de l'Amour divin*, L. III, traduction de Dom P. Doyère, o.s.b., SC n° 143, Paris, 1968, p. 163.

(25) Saint Pacôme, cité par P. Deseille, *Regards sur la tradition monastique*, Bellefontaine, 1974, p. 140. « Connaissance » a ici le sens qu'il a chez Paul.

(26) Isaac le Syrien, cité par O. Clément, *La prière du cœur*, par J. Serr et O. Clément, *Spiritualité orientale* n°6 bis, Bellefontaine, 1977, p. 117.

(27) S. Ephrem, cité par M. Hayek, *Elie le Prophète*, t. 1, *Études carmélitaines*, Paris, 1956, p. 162-163.

La compassion, du reste, n'exclut pas la joie spirituelle. Saint Benoît la promet à qui avance dans la vie religieuse et la foi : « *Le cœur se dilate et l'on court sur la voie des commandements de Dieu avec une douceur d'amour inexprimable* » (RB, Prol.). Sainte Gertrude relie explicitement la joie à la garde du cœur : « *Le cœur a été créé par Dieu pour contenir la joie spirituelle comme un vase contient de l'eau. Mais si, dans ce vase, d'imperceptibles trous laissent échapper l'eau, à la fin, il peut totalement la perdre et être complètement à sec. Il en est de même de la joie spirituelle renfermée dans le cœur humain, si elle s'écoule par les sens corporels, la vue, l'ouïe et les autres sens laissés libres d'agir à leur gré, elle finit par se perdre et le cœur reste vide de toute joie en Dieu* » (28).

Tout semble divin dans ce cœur où la grâce a triomphé. Aussi bien saint Pacôme disait-il à ses disciples : « *Si tu vois un homme pur et humble, c'est une grande vision. Quoi de plus grand en effet qu'une telle vision, voir le Dieu invisible dans un homme visible, temple de Dieu ?* » (29). Plus laconique, Evagre : « *l'âme pure est Dieu après Dieu* ».

3. Une vie de communion fraternelle

Rendus « participants de la nature divine » (2 Pierre 1, 4) par le baptême, nous sommes tous fils d'un même Père, nous sommes tous frères. La nature divine n'étant autre que l'agapè, Dieu est amour, les enfants se montreront dignes de leur Père si leurs actes procèdent de l'amour. «... *L'engendré a reçu une faculté d'aimer, une puissance de dilection inhérente à cette nature divine qu'il participe. Voilà fondée l'obligation de la charité fraternelle non à titre de convenance morale ou de perfection idéale, mais comme un mouvement vital issu de la nouvelle nature* » (30).

Si donc l'appel du Christ à le suivre est personnel, la marche est commune et l'amour fraternel est le critère de son authenticité. Loin d'être des pèlerins isolés dans notre marche vers Dieu, nous sommes solidement encordés les uns aux autres par la charité, comme les grains du chapelet. C'est pourquoi saint Benoît s'écrie à la fin du chapitre 72, qui est comme son testament : « *Que le Christ nous fasse parvenir tous ensemble à la vie éternelle* ».

Le péché, lui, est toujours un refus de l'amour, puisqu'il ne se définit que par rapport à Dieu qu'il offense, Dieu qui est amour. Même très secret, il blesse toujours l'amour, ciment de la communauté ecclésiale. Si « *toute âme qui s'élève élève le monde* » (E. Lesueur), l'inverse est malheureusement vrai. La communauté n'est pas responsable des fautes personnelles des uns ou des autres, mais elle en pâtit. La répercussion du péché — et de la grâce — touche invisiblement l'Église entière et visiblement la communauté restreinte à laquelle appartient le pécheur. « *La koinônia, fraternelle et eucharistique, n'étant possible que comme communion des saints (communicatio sanctorum in sanctis), le pécheur s'en exclut et la rompt... Le péché est un individualisme, et clôture de l'individu sur soi, hors de la communio personarum sans laquelle lui-même n'est pas personne; il est enfermement dans un*

(28) Gertrude d' Helfta (op. cit. n. 24, p. 159).

(29) A.-J. Festugière, o.p., *Les Moines d'Orient, IV/2, La première vie grecque de saint Pacôme*, Paris, 1965, p. 184.

(30) C. Spicq, o.p., *Agapè dans le Nouveau Testament*, t.3, Paris, 1959, p. 271.

moi substantiel, et atrophie du moi relationnel qui, dans le déport vers Dieu, et le déport vers l'autre homme, avère mon humanité et en démontre la meilleure possibilité » (31). « *Il nous a aimés pécheurs, mais il a effacé le péché. Il nous a aimés pécheurs, mais il ne nous a pas rassemblés pour que nous commettions le péché* » (32).

Saint Benoît, réaliste comme tous les vrais mystiques, comme tous les saints, est sans illusions sur les difficultés inhérentes à la vie commune : « *ils supporteront sans aucune impatience leurs infirmités corporelles et morales* » (RB, ch. 72) mais il sait aussi que, pour se réaliser pleinement, elle oblige à vivre dans la vérité. Prenant toute la vie, elle est le lieu privilégié pour se voir tel qu'on est — compte-tenu de tout le climat spirituel qui l'auréole dans un monastère. Très vite, l'artificiel devient insupportable et peut en venir à menacer l'identité de celui qui a peur de voir éclater au grand jour sa précarité ; exigence de loyauté qui favorise un retour vers l'intérieur, un examen de conscience sur les motifs réels, profonds, du comportement.

On comprend dès lors l'importance du « nouveau commandement », l'insistance de Jean, à la suite de Jésus, à dire qu'il suffit. « *Si nous marchons dans la lumière, comme il est lui-même dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres, et le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché* » (1 Jean 1, 7). « *Celui qui prétend être dans la lumière, tout en haïssant son frère, est encore dans les ténèbres. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière* » (ib. 2, 9 s.). Comme elle nous est chère, l'antienne du Jeudi-Saint : « *Ubi caritas est vera, Deus ibi est !* » (33). Vraie pour tous, elle prend un éclat nouveau chez ceux que, par vocation spéciale, l'amour du Christ a rassemblés : « *Congregavit nos in unum Christi amor* ».

« *Voyez comme ils s'aiment ! devrait être toujours la réaction spontanée de tous ceux qui approchent une communauté monastique. Une communauté capable de susciter cette réaction aura toujours sa place dans l'Église : parce que le témoignage de l'amour fraternel sera toujours le plus facilement perceptible pour un monde souffrant de la nostalgie du vrai amour, et parce que, selon la parole du Seigneur, c'est à l'amour que vous aurez les uns pour les autres que tous vous reconnaîtront pour mes disciples* » (34).

Saint Augustin, lorsqu'il commente le psaume 132, « *Oui, c'est suave d'être unis, Frères ensemble* », dit que ces paroles ont engendré les monastères. « *N'habitent ensemble, in unum, que ceux en qui l'amour du Christ atteint sa perfection* » (35). « *Si la présence du Saint-Esprit n'est plus attestée aujourd'hui par des miracles, que faire, à quoi reconnaître qu'on a reçu le Saint-Esprit ? Que chacun interroge son cœur ! S'il aime son frère, l'Esprit-Saint demeure en lui* » (36). La liturgie romaine, évoquant à l'heure de Tierce la venue du Saint-Esprit le supplie en ce sens : « *que*

(28) J.-Y. Lacoste, « *Quatre thèses théologiques sur la confession* », dans *Revue Thomiste*, t. 82, n° 3, juillet-septembre 1982, p. 411.

(29) Saint Augustin, *Commentaire de la Première épître de saint Jean*, VII, 7, trad. P. Agaesse, s.j., Paris, 1961, p. 325.

(30) « *Où l'amour est vrai, Dieu est là* ».

(31) Dom G. Braso, o.s.b., abbé de Montserrat, puis abbé président de la congrégation de Subiaco (+ 1978).

(32) Saint Augustin, *Enarratio in ps. 132* (hébreu 133), n° 2 et 12 (PL 37, 1729 et 1736). La traduction du psaume est de A. Chouraqui, *Les Psaumes*, Paris, 1956.

(33) Saint Augustin, op. cit., n. 32, VI, 10, p. 298.

s'embrase la charité, que l'ardeur brûle le prochain. » La Règle souligne l'ampleur ecclésiale des fautes contre l'amour fraternel. « *La célébration matinale et vespérale ne s'achèvera jamais sans que... l'oraison dominicale soit dite par le supérieur, de façon à être entendue par tous, à cause des épines de dispute qui ont accoutumé de se produire* » (RB, ch. 13).

Évoquons en outre la belle maxime, déjà citée, du pardon demandé et accordé avant le coucher du soleil (RB, ch. 4), et l'usage monastique du « chapitre des coupes », aveu spontané, devant la communauté rassemblée, des manquements extérieurs qui nuisent à l'harmonie conventuelle (RB, ch. 46).

4. La confession dans la vie d'une moniale

Après avoir souligné certains traits essentiels à la vie monastique, son caractère ecclésial, pénitentiel et fraternel, il nous reste à dégager le rôle qu'y tient la confession sacramentelle. Il est de premier plan. Mieux : tout y conduit, tout y prépare, même ce qui paraît en dispenser, et en retour tout est irrigué de sa grâce.

Certes, les « satisfactions » prévues par la Règle (37), les sacramentaux qui baignent si généreusement une vie consacrée à la liturgie, suffisent à effacer à mesure les fautes vénielles — et l'on peut espérer qu'une moniale fervente n'en commet pas d'autres. Mais s'il est vrai que l'examen de conscience fait partie intégrante du rite, que les sentiments intérieurs de repentir sont la « matière » du sacrement, alors le fait que le contexte pénitentiel de la vie monastique, loin de remplacer le sacrement, le requiert plutôt comme sceau du mouvement de *conversio* ; il en est le point de cristallisation. Le don de soi accompli au jour de la profession est renouvelé et ratifié par des conversions répétées. Le sacrement se présente comme moyen de passer de la velléité à la volonté et, par la grâce de guérison qui est son effet propre, donne la force d'un don plus entier : il fait grandir la charité, il remet dans la voie choisie lors de la profession perpétuelle.

Certaines moniales se préparent à recevoir le sacrement par une application spéciale au silence, au jeûne, etc... et prolongent l'action de la grâce en réitérant le ferme propos et la pénitence imposée.

L'affinement du cœur par la componction, par le souci d'une vraie communion fraternelle, aide à évaluer la portée du péché, à le regretter et à demander pardon à Dieu par la médiation de son ministre. Cela, bien sûr, dans le cas d'une pratique fervente du sacrement : mais si la confession n'était qu'une formalité, qu'un aveu désabusé de désordres invétérés, de lâchetés habituellement consenties, elle serait d'un profit médiocre.

« *L'humilité rend l'homme soumis et tout prêt à recevoir l'influx de la grâce divine* » (38). Or, de cette grâce divine, le sacrement de pénitence est le canal. Par lui, Dieu vient au devant de nous, comme le Père de l'enfant prodigue. Car l'artisan premier et ultime de la purification du cœur, c'est bien Dieu. Qui peut se dire assez humble, assez converti, pour juger lucidement sa misère intérieure ?

« Purifie-moi du mal caché » supplie l'auteur du *Psaume 19*. Sans doute vaut-il mieux qu'il nous reste en partie caché. On se souvient des confidences du Curé d'Ars à Catherine Lasagne : « *J'ai demandé à Dieu de connaître ma pauvre misère, je l'ai connue et j'ai été si accablé que je l'ai prié de diminuer la peine que j'éprouvais : il me semblait l'y que je ne pouvais plus y tenir* » (39). Et c'était le saint Curé d'Ars ! « *Seul Dieu il connaît exactement la vérité négative de chaque péché, car Lui seul connaît exactement la vérité positive de la charité* » (40). Et la « contrition parfaite », douleur d'avoir offensé l'amour divin, est encore un fruit de la grâce, il faut prier pour l'obtenir.

Le sacrement réalise donc ce qui est impossible aux hommes mais possible à Dieu. Il est acte de l'Église à qui Dieu a confié le ministère de la réconciliation (cf. 2^e *Corinthiens* 5, 8). « *Deux choses reviennent à Dieu seul : l'honneur de recevoir la confession et le pouvoir d'accorder la rémission. Nous devons lui faire notre confession et attendre de lui le pardon. À Dieu seul il appartient, en effet, de pardonner les péchés ; c'est donc à Lui qu'il faut les confesser. Mais le Tout-Puissant, ayant pris une épouse dénuée de force, le Très-Haut, une très petite, fit de cette servante une Reine. Elle se tenait à ses pieds derrière lui, il la place à côté de lui (...). Et de même que tout ce qui est au Père est au Fils et tout ce qui est au Fils est au Père de par leur unité de nature, de même l'Époux a donné tous ses biens à l'épouse qu'il s'est unie, à lui et à son Père. Lorsqu'il prie pour l'épouse, le Fils dit au Père : 'Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi. Qu'ils soient un en nous, eux aussi'. (...). Ainsi, tout est commun à l'Époux et à l'épouse : l'honneur de recevoir la confession et le pouvoir d'accorder la rémission. C'est la raison de cette parole : 'Va te montrer au prêtre' (Matthieu 8, 4). L'Église ne peut donc rien pardonner sans le Christ ; et le Christ ne veut rien pardonner sans l'Église. L'Église ne peut rien pardonner sinon à qui se repent, c'est-à-dire à celui que le Christ a d'abord touché. Le Christ ne veut pas accorder son pardon à celui qui méprise l'Église. 'Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare donc pas' (Matthieu 19, 4). 'Ce mystère est grand, je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église' (Éphésiens 5, 32). Garde-toi de séparer la tête du corps ; n'empêche pas le Christ d'exister tout entier ; car le Christ n'existe nulle part tout entier sans l'Église, ni l'Église sans le Christ* » (41).

« Nous sommes donc en ambassade pour le Christ, comme si Dieu exhortait par nous » (2^e *Corinthiens* 5, 20). Le pouvoir conféré au confesseur étant d'origine divine, c'est la puissance même du Christ qui s'y déploie : « Je le veux, sois purifié » (Matthieu 8, 3). Lorsque, à travers l'aveu de tel ou tel péché plus remarqué, nous présentons humblement notre misère à la Miséricorde, la grâce consume en nous tout le fond pécheur avec lequel nous gardons malgré tout quelque complicité.

Ainsi, c'est en Église que nous prenons conscience de notre péché, et c'est par l'Église que nous sommes purifiés et guéris.

Sur le rôle du ministre, une précision s'impose. Notre vie, si elle est menée vigoureusement, simplifie le cœur. « *L'humilité assainit l'esprit* » disait Dom Delatte, tandis que « *l'amour propre est en nous l'indice de la folie et de l'animalité* ». Un curé de campagne, de son côté, disait : « *Les humbles ont*

(37) *Satisfaction* : terme du vocabulaire monastique désignant la réparation accomplie par le moine pour toutes sortes de fautes : négligences, maladresse, atteinte à la vie commune, etc.

(38) Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 161, a 5 ad 2m.

(39) Cf. D. Pézeril, *Pauvre et saint curé d'Ars*, coll. « Foi Vivante », Paris, 1959, p. 60-64.

(40) J.-Y. Lacoste, op. cit. n. 31, p. 397.

(41) Isaac de l'Étoile, *Homélie* 11 (PL 194, 1728 A - 1729 C).

souvent moins de problèmes que les autres ». Des difficultés se présentent, assurément ; mais, le cas échéant, elles sont soumises à l'abbé (42), premier représentant du Christ et vrai père spirituel ; à lui, mandaté par l'Église, revient en propre d'éclairer et de guider les consciences. Il s'acquitte de cette charge de direction par les entretiens personnels, certes, mais aussi par l'enseignement dispensé au jour le jour, l'élan imprimé à la marche spirituelle et matérielle de la communauté.

Si bien qu'au moment de la confession le discernement est aisé : rechute non évitée, difficulté esquivée, point faible à consolider... Notre pratique du sacrement se trouve ainsi singulièrement purifiée des interférences de subjectivité qui souvent portent atteinte à son caractère surnaturel (43). Nous sommes mieux disposées à voir dans le confesseur ce qu'il est d'abord : le ministre du pardon de Dieu. Après un aveu aussi objectif que possible, nous attendons, avec l'absolution sacramentelle venue du Christ en croix, quelques brefs encouragements pour redresser le cap et poursuivre la route. Leur brièveté n'empêche pas, au contraire, qu'ils soient porteurs de toute la miséricorde du Christ : l'exhortation est alors source de lumière et de réconfort, le dialogue devient un moment insigne du « dialogue du salut » engagé par Dieu avec tout homme, et le moyen privilégié pour le pénitent d'y entrer. Nouveau regard qui ne s'acquiert pas en un jour, mais qui demande une véritable ascèse, de part et d'autre sans doute. La belle coutume de faire figurer un crucifix dans les confessionnaux, la formule latine du rituel : « Ego te absolvo » (« et qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul ? ») (Luc 5, 21) sont un appel à marcher dans cette voie. Ici comme à la Messe, le prêtre agit « *in persona Christi* ».

Un des plus beaux fruits du sacrement est sans doute la venue de la miséricorde du Christ et de sa douceur dans le cœur du chrétien. « *Dans ce sacrement, tout homme peut expérimenter de manière unique la miséricorde, c'est-à-dire l'amour qui est plus fort le péché (...). La conversion à Dieu consiste toujours dans la découverte de sa miséricorde (...). La connaissance authentique du Dieu de la miséricorde, Dieu de l'amour bienveillant, est une force de conversion constante et inépuisable, non seulement comme acte intérieur d'un instant, mais aussi comme disposition permanente, comme état d'âme. Ceux qui arrivent à connaître Dieu ainsi, ceux qui le 'voient' ainsi, ne peuvent pas vivre autrement qu'en se convertissant à lui continuellement* ».

Le sacrement, tel qu'il est vécu par ceux et celles qui font profession de « conversion », peut alors devenir un agent puissant de renouveau intérieur selon l'Évangile ; il peut devenir école de miséricorde. Qui a expérimenté le pardon de Dieu découvre en lui des possibilités insoupçonnées de pardon envers son prochain. La dette que Dieu nous a remise est si grande qu'il peut nous demander de pardonner soixante-dix fois sept fois (cf. Matthieu 18, 21-25).

« *L'homme parvient à l'amour miséricordieux de Dieu, à sa miséricorde, dans la mesure où lui-même se transforme intérieurement dans l'esprit d'un tel amour*

(42) Pour une moniale, à son abbesse, compte tenu des précisions apportées par l'Église dans son souci de remédier aux abus survenus à telle ou telle époque. Cf. Décret *Quemadmodum*, approuvé par Léon XIII, 17 décembre 1890, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 3, article « Direction », col. 1198. Cf. aussi B. Lavaud, o.p., « La confession et la direction des religieux dans l'ancien droit », dans *La vie spirituelle*, t. 23 (1930), p. 178.

(43) « *Je peux entrer en dialogue, précisément parce que sont radicalement révoqués en doute les prestiges et les séductions humaines du dialogue, précisément parce que la parole peut être proférée, que ne vicie pas la volonté de puissance, et qui ne fasse que témoigner de la Parole* », J.-Y. Lacoste, op. cit. n. 31, p. 403.

envers le prochain. Ce processus authentiquement évangélique ne réalise pas seulement une transformation spirituelle une fois pour toutes, mais il est tout un, style de vie, une caractéristique essentielle et continue de la vocation chrétienne. Il consiste dans la découverte constante et dans la mise en oeuvre persévérante de l'amour en tant que force à la fois unifiante et élevée, en dépit de toutes les difficultés psychologiques ou sociales » (44).

Cette transformation intérieure promise à une réception fervente du sacrement vient de ce qu'il nous configure au Christ crucifié ; effet combien précieux, puisque tout notre propos est de l'imiter. Il a été « transpercé à cause de nos crimes, broyé à cause de nos péchés », et « s'est chargé de nos douleurs » (Isaïe 53, 4 s.) ; en échange, il répand en nos cœurs, au moment même où ils se convertissent, les sentiments mêmes qui l'ont conduit au Calvaire. « *Ayons les yeux fixés sur le sang du Christ et comprenons combien il est précieux à son Père, car, répandu pour notre salut, il a ménagé au monde entier la grâce du repentir (métañoïa)* » (45).

Ainsi, au cœur de l'Église, communion des pécheurs rachetés, la vie monastique est pénitente et fraternelle. Plus fervent sera notre propos de conversion personnelle, plus notre communauté sera cellule d'Église, vivante et vivifiante.

Ce propos sera rendu encore plus efficace par le sacrement de pénitence, qui lui-même trouve sa raison d'être dans l'Eucharistie, dans le réalisme de la présence agissante du Christ en son Église. On peut dire que l'Eucharistie appelle, requiert la Pénitence d'abord parce qu'elle y prépare : s'il est vrai que l'Eucharistie peut par elle-même, par son efficacité sacramentelle propre, remettre le péché véniel en provoquant un acte de charité parfaite, elle agit plus puissamment encore dans une âme déjà purifiée et convertie. Et, d'autre part, on peut dire que la pénitence explicite une richesse contenue dans l'Eucharistie : sa force de conversion. Une faim authentique du Corps du Christ s'accompagne normalement de la faim de son pardon. « *Le Christ qui invite au banquet eucharistique est toujours le Christ qui exhorte à la pénitence, qui répète : 'Convertissez-vous'. Sans cet effort constant et toujours repris pour la conversion, la participation à l'Eucharistie serait privée de sa pleine efficacité rédemptrice* » (46).

UN chant de communion venu de l'ancienne liturgie des Gaules illustre à merveille ce lien nécessaire et interne de l'Eucharistie avec la Pénitence ; il appelle l'Eucharistie « *paenitentiae munus* », « le gage du pardon ».

*Venite populi,
Ad sacrum et immortale mysterium,
Et libamen agendum :
Cum timore et fide accedamus;*

(44) Jean-Paul II, Encyclique *Dives in misericordia*, n° 13 et 14.

(45) Saint Clément de Rome, Épîtres aux *Corinthiens*, VII, 4, « Sources Chrétiennes » n° 167, trad. A. Jaubert, Paris, 1971, p. 111.

(46) Jean-Paul II, Encyclique *Redemptor Hominis*, n° 20.

*manibus mundis
paenitentiae munus communicemus ;
quoniam Agnus Dei propter nos
Patri sacrificium propositum est :
Ipsium solum adoremus,
Ipsium glorificemus,
Cum angelis clamantes : Alleluia (47).*

Venez, peuples,
Approchez-vous des saints et immortels mystères,
Venez prendre part au sacrifice ;
Avec crainte et foi, approchons,
avec des mains pures,
recevons la gage du pardon.
Car l'Agneau de Dieu s'est offert pour nous
en sacrifice au Père.
Adorons-le, lui seul,
et rendons-lui gloire
en chantant avec les anges :
Alleluia !

Une moniale d'Ozon

(47) Cf. Processionale Monasticum, Solesmes, 1893, p. 105.

Les temps sont durs...

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 95).

Pierre GERVAIS

Ignace de Loyola et la confession générale

CE fut un des grands apports du Nouveau Rituel du Sacrement de réconciliation de situer résolument la démarche pénitentielle dans sa réalité proprement spirituelle, tant du côté du pénitent que de celui du confesseur. Celui qui s'approche du sacrement de réconciliation, y est-il écrit, « porte en son corps les souffrances de mort du Christ, pour que la vie de Jésus soit toujours plus manifestée en lui ». Il y a chez un lui un travail de mort qui ouvre sur la vie, « une conformité toujours plus intime au Christ » qui rend « toujours plus attentif à la voix de l'Esprit ». Celui qui administre le sacrement est tout au service de cette réalité spirituelle. Certes, il a affaire avec le péché. De ce point de vue, il est tout aussi bien médecin des âmes que juge : il doit connaître les « maladies » de l'âme et leur apporter les « remèdes proportionnés ». Mais foncièrement, c'est avec Dieu qu'il a affaire. C'est pourquoi il lui est si nécessaire d'avoir « une connaissance intime de l'oeuvre de Dieu dans le cœur de l'homme », connaissance qui, « don de l'Esprit et fruit de la charité », est « discernement des esprits » (1).

A la lumière de ces affirmations, on ne peut que mieux mesurer l'apport d'un Ignace de Loyola à la longue histoire du sacrement de pénitence. Certes, cette histoire est d'abord celle des formes variées qu'a revêtues au cours des âges la célébration du pardon dans l'Église. Mais cette histoire est aussi celle qui s'écrit au fond des cœurs et que nous livrent les grandes figures de pénitents et de confesseurs dans l'Église, l'histoire de l'intériorité pénitente. Ignace, pénitent et confesseur, appartient à cette histoire. Il en est même un jalon décisif. Comme le fait remarquer Hugo Rahner (2), Ignace de Loyola est le premier parmi les saints de l'Église chez qui la rencontre avec le Dieu vivant passe si explicitement par le sacrement de pénitence, au point d'être intimement modelée par lui. En retour, par la marque qu'il a imprimé à son Ordre comme confesseur, il est de ceux qui ont le plus puissamment contribué à donner au sacrement de pénitence ses orientations de fond au cours des quatre derniers siècles.

Dans sa confrontation avec Dieu au tribunal de la pénitence, Ignace de Loyola rejoint étrangement, à l'aube des temps modernes, un autre de ses contemporains : Martin Luther. De part et d'autre, la relation avec Dieu passe par la conscience avivée du péché. Sous l'effritement des certitudes anciennes, l'avènement

(1) « Célébrer la pénitence et la réconciliation », nouveau rituel, n. 19 et 22.

(2) Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Fribourg en Brisgau, Herder, 1964, p. 188.

d'un monde nouveau cherche son assise au secret du cœur, dans l'interrogation radicale qu'y creuse le péché. C'est là en effet, en ce fond à la fois obscur et lumineux, que se trace en dernière instance la ligne de partage entre les forces nouvelles qui modèleront la chrétienté des siècles à venir. Chez Luther, la confession des péchés plonge dans l'effroi face à l'exigence divine, et le poids de l'infranchissable distance n'est surmonté que dans la foi confiante en la seule personne du Christ qui justifie. Chez Ignace par contre, la conscience de ses péchés ouvre sur la miséricorde restauratrice de Dieu, et ainsi, sur l'intériorité chrétienne.

1. Ignace pénitent

La vie d'Ignace s'enracine spontanément dans la pratique pénitentielle de son temps. Elle en devient, au terme d'un âpre combat intérieur, la lumineuse et libérante réaffirmation.

L'on pense ici immédiatement à cette confession qu'Ignace fait à un compagnon d'armes au moment de subir l'assaut des troupes adverses lors du siège de Pampe-lune en 1522 (3). Il y a, contenue dans ce geste, toute la rude et tranquille piété qu'Ignace hérite du Moyen-Âge. Puis vient, peu de temps après, sur le conseil de ses proches, sa confession sacramentelle, alors que les médecins ont perdu espoir de lui sauver la vie à la suite de la blessure subie dans le combat (R.P., n. 3). Ici encore, Ignace ne fait que reprendre à son compte la démarche de tout croyant à l'approche de la mort. Quelques six mois plus tard, en préparation à la veillée d'armes où il entend définitivement déposer ses armes pour revêtir celles du Christ, ce sera à Montserrat la confession générale qu'Ignace fera par écrit trois jours durant, après avoir fait oraison et s'être entendu avec un confesseur (R.P., n. 17). Si surprenante soit-elle à nos yeux, cette longue confession n'a pourtant rien d'extraordinaire dans l'esprit de l'époque. C'est ainsi que se marquait souvent l'entrée dans un nouvel état de vie.

Et pourtant, ici, quelque chose de nouveau se fait déjà jour. Pendant ses longs mois de convalescence, Ignace a été touché par Dieu. Tantôt perdu dans sa lecture de la « *vita Christi* » et des vies de saints, tantôt repris par ses rêves de chevalerie et de vie mondaine, il en vient à remarquer la diversité des esprits qui l'agitent. En effet, certaines pensées lui laissent un arrière-goût de tristesse ; d'autres au contraire lui causent une joie qui dure. Il en déduit l'origine : les unes proviennent de l'esprit du démon, les autres, de l'esprit de Dieu (R.P., n. 8). Et c'est ainsi que, donnant libre cours, avec toute l'ardeur de son âme chevaleresque, aux pensées qui l'enflamment et le remplissent de joie, Ignace en vient à nourrir le vif désir de se faire l'émule des plus grands des saints dans leurs pénitences, « *non pas tant pour expier ses péchés que pour plaire à Dieu* » comme il dit, et de faire à leur suite de grandes choses « *pour la gloire de Dieu* » (R.P., n. 14).

La confession générale de Montserrat consacre cette première évolution dans la vie spirituelle d'Ignace. Ignace y fait la remise entière de toute sa vie à Dieu pour se consacrer dorénavant entièrement à son service. Mais, du coup, cette confession

générale scelle une détermination et marque un point de non-retour. En se confiant à son confesseur, Ignace entend recevoir du sein même du sacrement de pénitence confirmation de son dessein secret de la part du Christ Notre Seigneur. « *Ce fut le premier homme à qui il fit part de sa détermination, car jusqu'alors il ne l'avait pas révélée à aucun confesseur* » (R.P., n. 17).

Ignace quitte alors Montserrat pour Manrèse, et c'est là qu'il connaît la grande crise intérieure qui l'ouvrira finalement sur la miséricorde de Dieu. « *Jusqu'alors, écrit-il, il avait toujours vécu dans le même état d'âme, dans une allégresse qui ne se démentait pas, mais sans avoir aucune connaissance des choses intérieures et spirituelles* » (R.P., n. 20). Certes, il avait déjà noté la diversité des esprits dont il a été fait état. Mais dans son rêve généreux de faire de « grandes choses extérieures » pour la gloire de Dieu, c'est allègrement qu'il avait tout quitté pour se mettre à la suite du Christ. Et voici qu'il ressent tout à coup pour la première fois la difficulté de la nouvelle vie dans laquelle il vient de s'engager. Puis il se découvre étrangement en proie à « une grande instabilité ». Il passait d'un état à un autre subitement : tantôt veule, tantôt ardent dans la prière. Ce qui le désarçonnait grandement. Il commença à s'inquiéter de cette alternance qu'il n'avait jamais éprouvée auparavant, écrit-il, et à se demander ce qu'elle pouvait bien signifier (R.P., n. 21).

Quoi qu'il paraisse, cette crise où Ignace découvre tout à coup qu'il n'est plus maître de son projet s'avère en lien intime avec le sacrement de pénitence, et plus précisément, avec cette démarche qu'a été sa confession générale de Montserrat. Certes, tout au long de ces mois de turbulences intérieures, Ignace continue à se confesser et à communier tous les dimanches, fidèle en cela à la consigne de son confesseur de Montserrat. Ainsi qu'il l'écrira plus tard : en période de désolation, il faut s'en tenir fermement et avec constance à la détermination dans laquelle on était précédemment (4). Mais l'assise de cette détermination, sa confession générale, se met à osciller. Il lui semble en effet n'y avoir pas accusé certaines choses. Il a beau s'en confesser, il ne se trouve pas satisfait, et c'est là la source de son tourment. Le scrupule s'empare de lui.

Le même Ignace qui, il y a un instant, se donnait si fièrement au Seigneur, perd pied. A la fois, il doute et ne doute pas — c'est là la définition qu'il donnera plus tard du scrupule dans les règles rédigées à cet effet (*Exercices*, n. 347) — car il sait bien en même temps que sa confession générale de Montserrat a été faite « *avec beaucoup de soin et tout entière par écrit* » (R.P., n. 22). Il touche alors, de l'intérieur même de la démarche pénitentielle, son impuissance radicale à amener toute sa vie au niveau du langage pour la mettre devant Dieu, et cette impuissance l'entraîne en retour dans un désarroi sans fond.

Cette crise est donc intérieure au sacrement de réconciliation. En retour, elle nous dit quelque chose sur ce sacrement. Elle met en lumière un facteur temps qui lui est inhérent. En effet, tout au long de ces mois d'épreuve, il agit bien en définitive d'une seule et même grâce sacramentelle, celle de la confession générale et du nouvel état dans lequel elle a établi Ignace. C'est cette grâce qui lentement trace son sillon dans la rude nature d'Ignace pour y produire son fruit. Il y a au sacrement de pénitence, le plus humain peut-être des sacrements, un élément de maturation qui relève de sa nature même. Souvent étalée sur plusieurs années, la

(3) *Le récit du pèlerin*, autobiographie de saint Ignace de Loyola, trad. A. Thiry, DDB, 1956, n. 1 (Je cite désormais : R.P.).

(4) *Exercices Spirituels*, trad. F. Courel, DDB, 1963 (Je cite désormais : *Exercices*).

réconciliation ecclésiastique des premiers siècles en était spontanément consciente. Avec son caractère ponctuel, la confession privée porte à l'oublier. En concentrant le moment du sacrement dans la parole d'absolution du prêtre, elle risque même de faire oublier la densité sacramentelle propre à tout un lent et silencieux travail de conversion personnelle. Il y a d'obscurs moments de maturation spirituelle dont l'homme ne saurait faire l'économie. L'expérience de Manrèse rappelle que ces moments ne relèvent pas seulement de la démarche sacramentelle en ce qu'ils y préparent, mais qu'ils peuvent fort bien être déjà portés mystérieusement par la grâce du sacrement.

Cette crise rappelle aussi une dimension essentielle de la faute, telle qu'elle constitue l'objet sur lequel porte le sacrement de pénitence. Il est remarquable que, dans cette page de son autobiographie où il fait part de son épreuve, Ignace ne parle pas de péché. Il parle de maladie. Certes l'inquiétude qui le tenaille porte de fait sur des actes peccamineux qui auraient été oubliés en confession. Mais ce qui durant ces mois le tient à distance de Dieu et l'enferme désespérément sur lui-même, c'est cette inquiétude même, une inquiétude sans nom et sans visage qui non seulement colle à son existence mais encore la mine de l'intérieur. Si le péché est un acte librement posé, il est aussi un état dont l'homme sent victime. Celui-ci est alors instinctivement perçu dans sa puissance dévastatrice comme une maladie qui agresse et qui ronge de l'intérieur tout à la fois, comme une infection qui déjà pervertit tout acte en son élan premier, avant même qu'il soit librement posé. Il y a dans le mystère d'iniquité une puissance d'asservissement avec laquelle l'homme se sent faire corps. Ignace est lucide. Il sait bien que tous ces scrupules lui font le plus grand tort. Mais sa lucidité ne lui est d'aucun secours. Il ne peut venir à bout de ses doutes.

La crise d'Ignace est la crise de la parole de l'aveu, pourrait-on dire. Et pourtant elle est réaffirmation de son rôle essentiel dans le sacrement de pénitence. Ignace ne voit de remède à sa maladie que dans l'ouverture de conscience. Il aime s'entretenir avec des « personnes spirituelles », nous dit-il. Il nous parle à ce propos d'une femme déjà fort avancée dans le service de Dieu et dont il n'a pas oublié le souhait qui s'avéra être de caractère prophétique sur lui (R.P., n. 21). Fait significatif, dans sa détresse, il compte sur la qualité spirituelle du confesseur tout aussi bien que sur la seule efficacité du rite sacramentel. Il se mit donc à la recherche « *d'hommes spirituels qui le guériraient de ses scrupules* », ce qu'il trouva enfin en la personne d'un dominicain, docteur de la cathédrale; « *homme très spirituel* », comme il se plait à le dire. On pense ici spontanément à cette règle qu'Ignace écrira parla suite à propos du Malin et de ses insinuations qu'il veut voir gardées secrètes : « *mais quand on les découvre à un bon confesseur ou à une autre personne spirituelle qui connaît ses tromperies et ses perversités, il en est très dépité* » (*Exercices*, 319). Le Malin est certes dépité par la parole qui le dévoile, mais cette parole ne suffit pas toujours à elle seule pour le terrasser, ainsi que le montre l'expérience de Manrèse.

Tout aussi essentielle à la démarche pénitentielle que celle du pénitent est la parole du confesseur. Et pourtant ni l'une ni l'autre ne disposent à elles seules de la réalité spirituelle qui est en cause dans le sacrement. En voulant l'aider, son confesseur, homme pourtant très spirituel au dire d'Ignace lui-même, ne fait que l'enfoncer encore davantage dans son tourment. Il en fut sûrement ainsi le jour où il recommanda à Ignace de mettre par écrit tout ce dont il pourrait se souvenir. Ignace fit comme on le lui demandait, mais, après sa confession, il ne fut que davantage travaillé par des scrupules toujours plus subtils. Il n'y a qu'une parole qui de la part

du confesseur eût pu pacifier Ignace : c'eût été l'ordre, au nom même de Jésus-Christ, de ne plus se confesser d'aucune chose passée. Ignace eût bien voulu souffler cet ordre à l'oreille de son confesseur. Mais il s'agit là d'une parole libératrice dont on ne peut être soi-même à l'origine. Et de fait, lorsque son confesseur en vint à lui intimer cet ordre formel, il le fit de telle sorte qu'Ignace n'en tira aucun profit. Non que la parole du confesseur fut alors parole purement humaine. Encore devait-elle trouver le moment spirituel qui en manifeste la pleine efficacité. La grâce du sacrement dans son effet libérateur n'est pas nécessairement concomitante avec la parole de réconfort et d'absolution du prêtre. Elle -peut surgir en tout autre contexte, alors même qu'elle passe mystérieusement par cette parole.

Ne trouvant remède ni dans les hommes, ni dans la prière à laquelle il consacre pourtant sept heures par jour, Ignace touche alors l'infini de sa dérélition. Il s'enfonce dans une impuissance sans contours. Et face à l'abîme qui s'ouvre sous ses pieds, sa vie devient un cri, cri qui est tout à la fois invocation lancée vers Dieu et protestation contre soi-même devant lui.

Son existence est mise à nu devant un Dieu qui se retire. Elle lui est apposée en toute immédiateté en quelque sorte, jusque dans l'infranchissable distance qui l'en sépare. « *Secourez-moi, Seigneur, car je ne trouve de remède ni chez les hommes ni en aucune créature* ». Mais, et c'est là le paradoxe, cette immédiateté à Dieu est celle-là même qui renvoie spontanément à l'humilité des médiations humaines. « *Montrez-moi vous-même, Seigneur, où je peux le trouver, et même s'il me faut suivre un petit chien pour qu'il me le donne, je le ferai* ». Du sein même de la détresse et du seul à seul avec Dieu surgit le principe catholique de l'instance ecclésiastique. Dans une parole qui pourtant va droit à Dieu, Ignace ne demande pas à Dieu de le guérir, mais bien de lui indiquer qui peut le guérir.

Cette nudité devant Dieu est aussi celle de la mise à nu du péché dans sa réalité intime comme puissance de mort. Non pas la mort telle qu'on la regarde et qu'elle scandalise, mais la mort telle qu'elle s'empare de l'homme et l'entraîne dans sa puissance fascinante d'affirmation de soi contre soi et contre Dieu. C'est là la tentation suprême. Elle est celle qui en ces heures pousse violemment Ignace à se jeter par un grand trou, tout près de l'endroit où il fait oraison. Mais, poursuit Ignace, reconnaissant que se tuer est un péché — c'est ici que le mot apparaît pour la première fois dans cette page de l'autobiographie — il se remettait à crier : « *Seigneur, je ne ferai rien pour vous offenser* » (R.P., n. 24).

Ignace voulait faire la remise totale de sa vie passée dans une confession générale. Or c'est précisément en ces heures que la totalité de son existence, non seulement comme somme d'actes de péché, mais comme force obscure de péché, se trouve mise devant le mystère de Dieu. Et dans la douleur de son être écartelé entre une puissance de mort qui l'investit et sa reconnaissance du droit absolu de Dieu sur lui, lui est révélée la nature du péché qui fait l'objet de toute confession.

La suite des événements est hautement significative. Elle donne de voir comment la pénitence de l'homme est en Dieu réconciliation. Elle donne aussi de percevoir comment, en restaurant l'homme dans son intégrité, cette réconciliation assume progressivement tous les moments de son existence. Il y a là une logique spirituelle qui relève non de la raison humaine, mais de l'Esprit. Elle a affaire avec le pardon de Dieu.

Ce sont de fait les deux grands moments spirituels de la confession générale d'Ignace qui seront repris dans sa lente remontée hors de l'abîme et qui du coup se trouveront situés devant lui dans leur juste portée spirituelle. Il y avait d'abord eu cette première Conversion lors de sa convalescence, lorsqu'il avait été saisi par le désir tout aussi naïf que généreux d'imiter à la lettre les plus grands saints. Dans un moment de sursaut face à sa détresse, Ignace retrouve comme pour en finir son réflexe premier. Tout à coup, il lui vint à l'esprit une histoire qu'il avait déjà lue, celle d'un saint qui, pour obtenir de Dieu un bienfait qui lui était cher, avait décidé de ne plus manger jusqu'à ce qu'il l'ait obtenu. Sans plus réfléchir aux conséquences de ses actes, Ignace résolut sur le champ de faire de même. Une semaine plus tard, quand, dans son ouverture habituelle de conscience, il fit part de son jeûne à son confesseur, celui-ci lui ordonna de le rompre. Il obéit, et dit-il, ce jour-là et le lendemain, il fut délivré de ses scrupules.

«*Mais le troisième jour, un mardi, pendant son oraison, il commença à se souvenir de ses péchés* ». Sur l'arrière-fond d'une paix provisoirement retrouvée, l'engrenage du doute se remettait en marche. «*Et ainsi, de fil en aiguille, il passait de l'un à l'autre et se croyait obligé de les confesser une nouvelle fois* » (R.P., n. 25). Mais cette fois-ci le charme était déjà secrètement rompu, même si Ignace était encore sous son effet. «*Au bout de ses réflexions, il lui vint un suprême dégoût de la vie qu'il menait, avec de fortes envies de l'abandonner* ». Apparemment, c'est la vie dans laquelle il s'était engagé à la suite du Christ qu'Ignace avait envie d'abandonner. En réalité, c'est sur le péché dont celle-ci lui avait été la révélation que portait son dégoût. «*Et là-dessus, poursuit-il, le Seigneur permit qu'il s'éveilla comme d'un rêve* ». Le nœud intérieur était dénoué. L'écheveau de son passé se déliait et Ignace se découvrait tout à Dieu. Méditant sur cette période de sa vie, Ignace pourra écrire plus tard que pendant un temps le scrupule ne fait pas peu progresser l'âme : «*il lave, au contraire, et purifie grandement cette âme, en l'écartant beaucoup de tout ce qui ressemble au péché* » (Exercices, 348).

Mais il faut suivre Ignace jusqu'au bout. C'est ici qu'on découvre en effet ce qu'est pour lui la miséricorde de Dieu dans sa force restauratrice, et donc l'intériorité chrétienne. Ce que Dieu donne gratuitement est aussi ce qui donne = l'homme de comprendre le don qui lui est fait. Le pardon de Dieu est source d'intelligence spirituelle. Il est aussi au principe du libre vouloir. C'est ainsi qu'il trouve son plein accomplissement. «*Comme il avait déjà, grâce aux leçons que Dieu lui avait données, quelque expérience de la diversité des esprits, il se mit à considérer par quel moyen cet esprit était venu en lui. Il résolut ainsi, en toute lucidité, de ne plus confesser aucune faute passée* » (R.P., n. 25). Le «*je* » qui a acquis «*la connaissance des choses intérieures et spirituelles* » n'est plus le «*je* » qui s'oppose ou s'impose à Dieu. Il est celui qui, recréé dans le pardon de Dieu, en exprime personnellement et librement le don. C'est en cet instant que, dans sa détermination lucide et réfléchie, Ignace touche la force libératrice de la grâce de sa confession générale de Montserrat. Et surtout c'est en ce moment qu'il perçoit qu'elle vient des profondeurs de la miséricorde divine : «*à partir de ce jour, il fut délivré de ses scrupules, tenant pour certain que Notre-Seigneur dans sa miséricorde avait voulu l'en délivrer* ».

À partir de cet instant, et pour le reste de sa vie, la confession hebdomadaire devient dans la vie d'Ignace la respiration paisible d'un homme dont tout le passé est à jamais enfoui dans les profondeurs de la miséricorde de Dieu. Quelque vingt années plus tard, en 1541, Ignace fera encore une deuxième et dernière confession

générale. Alors que ses compagnons persistent à vouloir le nommer Supérieur Général de l'Ordre malgré son refus, Ignace se retire dans le monastère franciscain de Saint-Pierre du Montorio pour y faire trois jours durant sa confession. Ici aussi il s'agit d'une décision pénitentielle d'une grande importance historique. Le contexte est néanmoins tout autre. Ignace est désormais dans la pleine maturité de sa vie. Maintenant commence pour lui la tâche de restauration d'une chrétienté déchirée. C'est dans le sacrement de pénitence qu'il puise alors la force secrète pour l'accepter et la mener à bien.

Montserrat, Manrèse, Rome. Hugo Rahner (5) s'est plu à montrer comment en ces trois lieux Ignace est entré au contact des trois grandes traditions spirituelles qui avaient façonné l'Église. Saint Benoît, à travers le bénédictin Juan de Chamonés de l'abbaye de Montserrat, saint Dominique, à travers le dominicain Guillaume de Pellarós à la cathédrale de Montserrat, et finalement, à Rome, le «*Poverello d'Assise* », à travers son confesseur, le franciscain Theodose da Lodi. Cette triple tradition, Ignace la reçoit comme une miséricorde de Dieu sur lui. C'est dans le pardon de Dieu qu'il la fait sienne pour la transmettre à nouveau à travers les voies singulières par lesquelles l'Esprit l'a conduit.

2. L'examen général et la confession générale

La manière même dont Dieu l'a conduit dans les voies spirituelles détermine l'orientation apostolique d'Ignace. Une expression qui revient constamment sous sa plume la résume : «*aider les âmes* ».

Telle est sa réaction première au sortir de l'épreuve de Manrèse (R.P., n. 26). Tel est aussi son souci premier lorsqu'au retour de son pèlerinage en Terre Sainte, il reprend ses études à la faculté des Arts à Alcalá, puis à Salamanque. Ignace rassemble autour de lui tout un petit cercle de personnes. Ce sont pour la plupart des dames pieuses, des servantes, et même des femmes de vie. Il leur donne ce qu'il appelle déjà alors les «*Exercices Spirituels* ». Ce qu'étaient ces exercices, on peut en tracer le programme à l'énumération qu'il nous donne lorsque plus tard il parlera de l'adaptation des Exercices Spirituels aux personnes qui veulent faire un certain progrès dans la vie spirituelle. Ce sont l'examen de Dieu et les péchés capitaux, la confession tous les 8 jours et si possible l'eucharistie tous les 15 jours, et même davantage si la personne y est attirée (Exercices, 18b). Pour Ignace l'initiation aux choses spirituelles passe nécessairement par une éducation au sens du péché et par une démarche réfléchie de conversion.

Cette activité spirituelle ne pouvait qu'attirer sur Ignace l'attention sourcilieuse de l'Inquisition. À Salamanque comme à Alcalá, on ne trouve pourtant rien de représentable à sa doctrine. Un point cependant ne cesse d'étonner, c'est qu'un simple clerc puisse déterminer ce qui est péché véniel et ce qui est péché mortel. On lui permet donc de continuer à enseigner le catéchisme. Défense lui est faite néanmoins de définir ce qui est péché tant qu'il n'aura pas fait le cycle des études de théologie. La réaction d'Ignace à cette décision est ici fort instructive. Non seule-

(5) Hugo Rahner, op. cit. n. 2, p. 189 s.

ment elle témoigne du lien intime qu'il y a pour lui entre la connaissance des péchés et le progrès dans les voies de l'Esprit. Elle est aussi révélatrice du caractère propre au type d'apostolat qu'il reconnaît devoir être le sien dans l'Église. « *En effet, lui défendre de définir ce qui est péché mortel ou véniel, c'était à ses yeux lui fermer la porte de l'apostolat. C'est ainsi qu'il décida d'aller poursuivre ses études à Paris* » (R.P., n. 70). L'apostolat auquel Ignace se sent intimement appelé touche l'éducation de la conscience chrétienne. Il est en lien direct avec le sacrement de pénitence. Il a essentiellement un caractère sacerdotal.

Tout en poursuivant ses études de théologie à Paris, Ignace continue à aider les âmes. C'est alors que se forme autour de lui le groupe des premiers compagnons. Pierre Favre, l'un d'entre eux, évoque dans son *Mémorial* la manière dont il rencontra Ignace et se mit à son école. Ignace lui conseilla de faire une confession générale à un prêtre, puis de se confesser et de communier tous les huit jours. Pour l'aider à cet effet, il lui proposa l'examen de conscience quotidien. Et c'est ainsi qu'il le guida pendant plus de quatre ans avant de le mettre selon son désir à d'autres exercices spirituels. Réfléchissant sur cette période de sa vie, Pierre Favre y verra une grande grâce que Dieu lui avait faite par cet homme, « *celle de voir clair dans ma conscience, dans les tentations et dans les scrupules que j'avais depuis si longtemps, sans pouvoir en saisir le sens ni trouver le chemin de la paix* » (*Mémorial*, n. 9).

Examen de conscience et confession générale. Ces deux exigences caractérisent à elles seules l'aide d'Ignace dans l'éveil aux choses de l'Esprit. Dans le petit livret des *Exercices Spirituels*, elles sont au point de départ et au terme des exercices de la « première semaine », ce temps spirituel qui a trait à la connaissance de ses péchés. Elles laissent déjà entendre le caractère sacramentel de la démarche éminemment personnelle de cette semaine.

« *Examen général de conscience*, écrit Ignace, pour se purifier et pour mieux se confesser » (*Exercices*, 32). L'examen qu'Ignace propose ne fait que reprendre la séquence du « *confiteor* » : les péchés en pensées, en paroles et en actes. Il ne se présente pas sous la forme d'une liste de péchés. Il donne à l'homme de voir en quoi sa réaction à l'inévitable tentation peut être chez lui soit croissance spirituelle, soit chute dans le péché véniel ou mortel (*Exercices*, 33-42). Ainsi, dans l'action de grâces pour les bienfaits déjà reçus, et dans la grâce actuelle de Dieu qui seul peut l'éclairer sur ses conduites, l'homme est invité à repasser sa journée, ou plutôt, comme le dit Ignace, à « demander compte à son âme » de ses pensées, paroles et actions, heure par heure, moment par moment, pour ensuite demander pardon à Dieu de ses fautes tout en formant le propos de s'amender avec sa grâce (*Exercices*, 43).

L'expression « demander compte à son âme » est sûrement à prendre ici au sens strict dans l'esprit d'Ignace. Elle n'est pas le fait d'un homme qui a la prétention d'exercer un parfait contrôle sur lui-même. Si l'homme peut demander compte à son âme, c'est qu'à vrai dire il est plus que lui-même, dans la mesure où sa vie plonge dans le mystère de Dieu. Si son regard peut se porter sur son âme, c'est qu'il vient d'un au-delà de lui-même qui est la profondeur même du regard que Dieu porte sur lui. La précision de l'attention à ses actes est ici à la mesure même de l'amplitude et de la profondeur de ce regard. L'homme s'ouvre à ce regard dans l'action de grâces par laquelle il sait se recevoir de Dieu. Et c'est en lui qu'il se penche sur lui-même : que je me connaisse comme je suis connu de lui. L'examen de conscience est l'effectuation de cette prière du cœur.

Si l'homme ne peut voir son péché que parce qu'il est plus que lui-même dans l'Esprit, c'est aussi parce qu'il s'en reconnaît l'auteur qu'il peut le faire pleinement sien dans la demande de pardon et dans le ferme propos de s'amender. L'examen de conscience ne fait ainsi que manifester la vérité tout à la fois jugeante et libératrice du Dieu de sainteté et de miséricorde. Il est en même temps une expression privilégiée de l'intériorité chrétienne. C'est Dieu qui journalièrement donne à l'homme la capacité de demander compte de lui-même comme il demande compte du péché des hommes et ainsi, en se purifiant, de devenir toujours plus transparent à sa grâce.

Si précis soit-il, cet examen a un caractère « général ». Il ne porte pas sur un point particulier. Partant de Dieu, il porte sur la totalité de l'agir de la journée. C'est ainsi qu'il prépare quotidiennement à la « confession générale » qui elle se fera de préférence à la fin de la première « semaine » des Exercices Spirituels.

Ignace a montré l'importance décisive de cette confession générale aux étapes décisives de sa vie. Chaque fois, elle marque une reprise et une refonte de la totalité de sa vie dans la miséricorde de Dieu, ouvrant ainsi tout à la fois aux choses intérieures et à l'apostolat. Il est d'autant plus instructif de s'arrêter aux « avantages » parmi beaucoup d'autres qu'Ignace relève en sa faveur dans le livre des *Exercices*.

Ignace y voit trois « profits » ou « avantages ». C'est là un terme qui revient constamment sous la plume d'Ignace. Il indique toujours une disposition active de la part de l'homme qui donne au don de Dieu de produire son fruit en lui. Il s'agit donc d'une démarche personnelle de l'homme, mais qui en son fond est tout à la fois réponse à une offre de Dieu et entrée dans cette offre. Ainsi en est-il de la démarche pénitentielle à l'intérieur du sacrement de réconciliation. Les trois « avantages » qu'énumère Ignace sont tous dans la ligne de ce « de plus en plus » dont parlait plus haut le Nouveau Rituel en caractérisant la démarche pénitentielle comme « conformaté toujours plus intime au Christ » qui rend « toujours plus attentif à l'Esprit ».

Les deux premiers motifs invoqués par Ignace en faveur de la confession générale ont trait au péché lui-même ; le dernier, à la communion. À propos des deux premiers, Ignace parle d'un « profit » et d'un « mérite » plus grand. En effet, le péché n'est pas seulement ce qui fait obstacle au travail de Dieu dans l'âme. Pour qui sait s'en repentir, il est ce par quoi se fait l'identification au Christ, la participation à ses souffrances de mort et donc à ses mérites. Ces motifs qui poussent à la confession générale sont d'une part « la douleur actuelle plus grande de tous les péchés et de la malice de toute sa propre vie », et d'autre part, « une connaissance plus intérieure des péchés et de leur malice qu'au temps où l'on ne s'adonnait pas ainsi aux choses intérieures ». Le premier motif porte sur la réaction subjective de celui qui ne demeure pas insensible aux péchés de sa propre vie. Le second a un caractère plus objectif. Il a affaire avec cette « connaissance des choses intérieures » dont parle Ignace, connaissance à laquelle Dieu seul peut introduire et qui donne de saisir ce qu'est le péché en soi, dans sa réalité intérieure.

Le troisième « avantage » que relève Ignace concerne le lien qu'il y a entre la confession et la communion. Si ce sacrement est pénitence en ce qui regarde le péché personnel, il est réconciliation avec Dieu et avec l'Église dans le don de l'Esprit. Dans l'économie sacramentelle, le sacrement du pardon ouvre sur la table eucharistique. Alors même qu'il est déjà en lui-même configuration au Christ et à ses souffrances de mort, il est essentiellement orienté vers l'Eucharistie, accomplit-

sement de la vie chrétienne. Il y prépare et y dispose. La confession générale de tous ses péchés n'est pas quant à elle du domaine de l'obligation canonique. Elle s'inscrit dans ce mouvement intérieur qui va de la confession à la communion. Elle est du domaine de ce « mieux » ou encore de ce « de plus en plus » qui fait entrer dans le mystère du Christ. « Par suite, s'étant mieux confessé et mieux disposé, on se trouve plus apte et plus préparé à recevoir la sainte Eucharistie, dont la réception n'aide pas seulement à ne pas tomber dans le péché, mais encore à conserver une grâce sans cesse accrue ». C'est désormais au cœur de l'Eucharistie que s'enracine l'agir chrétien, non seulement dans son combat contre le péché, mais dans sa croissance spirituelle constante.

La confession des péchés est un acte de langage. Dans la mesure où celle-ci est « générale », cet acte entend amener au niveau de la parole la totalité d'une vie en chacun de ses actes peccamineux. Il a un caractère absolu. Ignace a lui-même touché les limites de cette ambition. Elle est à la source même de son épreuve spirituelle de Manrèse. Et pourtant Ignace croit au bien-fondé de l'impossible démarche. Son fondement — en tant que remise effective de la totalité de ses actes devant Dieu — il ne le situe pas de fait dans un « pouvoir dire », mais dans ce qu'il appelle la « douleur » et la « connaissance intérieure ».

Cette douleur porte sur la totalité des péchés dont sa propre vie porte la marque. Elle est suscitée par eux, alors même que ceux-ci ne sauraient être tous amenés au niveau de la claire conscience. L'homme peut souffrir de ce dont il est affecté sans pouvoir se l'objectiver totalement. Ainsi la douleur ressentie a-t-elle un caractère englobant par rapport à la multiplicité des actes. Enfin, la connaissance intérieure dont il s'agit ici n'est pas celle du moraliste ou de l'analyste. Elle dépasse la simple identification de ses propres péchés. Elle est don de Dieu. Elle relève de la connaissance même que Dieu a de la nature et de la malice du péché, tel qu'il en est lui-même touché et affecté. Parce qu'elle vient de Dieu, cette connaissance a un caractère absolu et englobant qui dépasse la simple somme numérique des actes peccamineux d'une vie.

En fondant ainsi dans la douleur et la connaissance intérieure le principe de la confession générale, Ignace réaffirme avec un profond équilibre spirituel le principe catholique (de la tradition et du concile de Trente) de la confession des péchés « tous et chacun en particulier », obligatoire là où il y a faute grave, de l'ordre du « plus en plus » là où par ailleurs il n'y a que péché véniel. En réaffirmant ce principe, il ne va pas seulement à l'encontre de la position de Luther qui réduit la confession des péchés à la reconnaissance de son être pécheur face à la justice divine. D va aussi à l'encontre de toute une tendance moderne dans la pastorale de ce sacrement qui, en réaction contre un moralisme desséchant, situe la démarche de confession au niveau de l'état diffus de pécheur plutôt que des actes repérables. Ne se reconnaître dans la confession que pécheur devant Dieu sans pouvoir énoncer l'acte dans lequel on est devenu pécheur, c'est en dernière instance, non pas s'ouvrir sur les profondeurs de la miséricorde divine, mais s'enfoncer dans une culpabilité insurmontable parce qu'inobjectivable. Méconnaître que le péché puisse passer par des oeuvres de péché, c'est méconnaître que la liberté puisse s'engager dans son agir pour ou contre Dieu, quel que soit le coefficient de relativité qui affecte cet agir. C'est se fermer la voie à l'intériorité chrétienne.

Ignace situe donc résolument la démarche de conversion au niveau d'une parole qui est confession des péchés. Et dans ces moments privilégiés d'une vie ou la confession

entend être remise de tout soi-même devant Dieu et refonte totale de soi-même en lui, elle participe de l'intention même qui la motive : elle se veut « générale », rassemblant dans la mesure du possible le « tous et chacun en particulier » de ses péchés dans une parole d'aveu. Ce qui la rend alors effectivement « générale », ce n'est pas tant le fait d'avoir tout dit — ce qui sera toujours impossible — mais la douleur des péchés de toute sa vie et la connaissance intérieure des péchés.

Parce que cette douleur et cette connaissance ont un caractère totalisant et absolu, l'homme peut s'en remettre en vérité entre les mains de Dieu et se recevoir en retour totalement du pardon de Dieu dans l'intégrité retrouvée de sa condition de créature. Parce que cette douleur et cette connaissance ont un caractère absolu, elles sont surtout capables d'être touchées par l'absolu de la parole créatrice de Dieu. Le sacrement de pénitence et de réconciliation dit l'absolu de Dieu dans la précarité humaine. Le pardon d'un Dieu qui ne reprend pas sa parole révèle l'homme à lui-même en le rencontrant dans sa fragilité native. C'est en cela qu'il l'arrache à une histoire qui ne serait que répétition du même. Il inscrit en lui un point de départ tout aussi nouveau qu'absolu. En l'établissant sur des assises nouvelles, il marque en lui la séparation entre un avant et un après, l'engageant du coup dans une vie nouvelle. Cet absolu de la parole de pardon de Dieu n'arrache pourtant pas l'homme à l'histoire. Il serait plus juste de dire qu'il fonde cette histoire. Il fait que celle-ci puisse devenir croissance, ce « de plus en plus » dont parle le Nouveau Rituel à la suite d'Ignace. Tel est le sens et la portée de la confession générale dans l'esprit d'Ignace de Loyola.

3. La réalité spirituelle

« Douleur actuelle plus grande de tous les péchés de sa vie entière », « connaissance plus grande des péchés et de leur malice », telles sont pour Ignace les deux motivations qui sont au fondement de la confession générale. Toutes deux relèvent de la réalité proprement spirituelle du sacrement. Elles sont oeuvre de Dieu au cœur de l'homme. Et parce qu'elles sont ainsi oeuvre de Dieu et non pas oeuvre humaine, la confession échappe totalement à l'imaginaire de l'homme et à ses projections. C'est Dieu qui instruit ici l'homme, et le chemin, unique pour chacun, par lequel il l'introduit à cette réalité intérieure, n'est toujours chemin que pour celui qui s'y laisse engager.

Et pourtant, toute spirituelle qu'elle soit, cette réalité a sa logique intérieure. C'est cette logique que retracent, dans le livret des *Exercices Spirituels*, les grandes méditations ignatiennes de la première semaine. À lire ces pages et à les comparer avec celle où, dans son autobiographie, Ignace évoque sa crise de scrupules, on se croirait confronté à des univers spirituels totalement étrangers l'un à l'autre. Tant au niveau du mouvement de la pensée qu'à celui du vocabulaire, les deux textes ne se recoupent pas. Et pourtant, cette suite de méditations ne fait qu'exprimer comme « histoire intérieure » ce qui au, niveau du vécu, n'était ressenti au fil des jours par Ignace que comme désarroi et nudité intérieurs. Là se trouve de fait consignée la réalité intérieure de ce qui, au niveau de la représentation, n'était perçu par Ignace que comme désolation. L'homme méconnaît toujours dans l'immédiat de son vécu le ressort véritable de ses actes et de ses comportements. C'est pourquoi il a besoin d'être « instruit », instruit par Dieu, instruit aussi par ceux que Dieu met sur son

chemin. Il y a là tout un travail d'interprétation et d'intelligence spirituelle que le Nouveau Rituel appelle « discernement des esprits » et grâce auquel l'homme est amené à discerner à l'intime de lui-même l'oeuvre d'un Dieu qu'il ne ressent dans l'instant que sur le mode de l'absence.

Cette réalité spirituelle, elle est précisément celle qu'entend signifier le sacrement de pénitence et de réconciliation. C'est en effet le propre de tout sacrement de rendre présente en la symbolisant une réalité qui est l'oeuvre de l'Esprit. Dans le cas présent, cette réalité est celle de la miséricorde de Dieu révélant à l'homme la malice de son péché dans l'acte même où elle l'en libère pour le restaurer dans son intégrité première. Péché et grâce sont donc intimement liés dans l'expérience chrétienne. Non pas qu'ils se conditionnent réciproquement. L'homme ne dispose pas du pardon de Dieu. Il lui advient toujours comme un don gratuit, inattendu. Mais ce n'est que dans le pardon qui restaure la relation que l'homme peut ressentir ce qu'est la rupture de la relation et le péché comme offense contre Dieu. Toute reconnaissance de ses péchés est déjà entrée dans la miséricorde de Dieu.

Le sacrement de la pénitence et de réconciliation symbolise cette double composante de la conversion chrétienne dans la rencontre du pénitent et du confesseur. À l'un revient la parole qui dit la faute ; à l'autre, celle qui, du sein même de la communion de l'Église, dit la gratuité du pardon de Dieu. Mais ce que le sacrement symbolise ainsi dans la rencontre du pénitent et du prêtre constitue de fait une seule et même réalité spirituelle : la reconnaissance de ses péchés dans la miséricorde de Dieu. Ce que le prêtre dit comme don de Dieu est déjà à l'oeuvre dans la confession que le pénitent fait de ses fautes, et dans la douleur et la connaissance intérieure qui fondent son aveu. Toute traversée du péché dans la grâce de Dieu ouvre comme de soi sur la révélation des profondeurs de la miséricorde de Dieu.

Au point de départ de toute conversion chrétienne, il y aura toujours la situation insurmontée de l'homme qui fait encore corps avec son péché, emprisonné qu'il est dans sa contradiction intérieure, en errance hors de sa propre demeure et livré à une sourde violence (*Exercices, 47a*). La parole libératrice de confession prend corps dans cette situation subie à mesure que, d'insensible qu'il est à son sort, l'homme se laisse affecter par son péché. Mais avant d'être un donné de conscience, cet état causé par le péché est d'abord révélation de Dieu faite à l'homme. Dieu lie pour délier. Dieu rend manifeste à l'homme la servitude à laquelle il s'est condamné pour l'en libérer.

C'est donc la parole même de Dieu, telle que la met en valeur le Nouveau Rituel, qui est au point de départ de toute démarche pénitentielle de conversion. Ce n'est que sur elle que l'homme peut prendre la mesure véritable de son péché, ainsi que l'y invite la méditation ignatienne du triple péché en le mettant devant le destin des anges pécheurs, d'Adam et Eve, et de toute personne qui meurt en état de péché mortel. Le péché est atteinte à Dieu. Seul celui qu'il blesse peut donc en révéler la portée. Lui seul, et non la conscience humaine, en manifeste l'« en soi », pour ainsi dire. Arrachant l'homme à l'irréalité de son existence, lui rappelant la générosité d'une relation première, cette parole éveille en son être le premier sursaut de la conscience éthique : « honte et confusion », comme le dit Ignace. Non pas la honte que l'on ressent devant soi-même, mais la honte et la confusion qu'éveille le regard soudainement croisé de Dieu.

Car cette parole et ce regard sont empreints de colère. C'est dans cette colère qu'est révélée toute la gravité du péché, et tous ceux qui ont péché en portent la

marque : « *tant de peuples marchant vers l'enfer* » (*Exercices, 51*). Mais la colère n'est ici que le signe de la vulnérabilité de l'amour. Si bien qu'en définitive, entraînant dans leur sillage celui qui se met à leur école, les diverses figures du péché dans l'Écriture se recueillent en la seule et unique figure du Christ, lui qui porte dans son corps la blessure qu'inflige le péché. Plus que l'homme, c'est Dieu que le péché atteint. Plus qu'en l'homme, c'est en Dieu qu'il accomplit son oeuvre de mort. Ainsi donc, ce qui sous le regard de Dieu était dans son éveil premier honte et confusion se transforme, en advenant au langage face au Christ en croix, en interrogation des plus radicales sur Dieu et sur soi-même. Qui donc est Dieu pour que, créateur et Seigneur qu'il est, il en vienne ainsi à se faire homme et à mourir pour mes péchés ? Interrogation sur Dieu qui du coup se redouble d'une interrogation sur soi-même, faisant éclater les certitudes anciennes et laissant en cet instant passé, présent et avenir comme en suspens au regard de Dieu : « *me regardant également moi-même : ce que j'ai fait pour le Christ, ce que je fais pour le Christ, ce que je dois faire pour le Christ* » (*Exercices, 53*). La révélation des profondeurs de Dieu à travers la révélation de la réalité objective du péché ouvre le regard de l'homme, étonné, sur ses propres profondeurs.

Telle est la révélation première du péché dans la parole de Dieu, celle qui éveille l'homme de la servitude et de l'inconscience du péché avec lequel il faisait corps. La culpabilité constitue le moment subjectif de la faute, son intériorisation. C'est aussi le moment de la douleur : « *ici, demander une immense et intense douleur et des larmes pour mes péchés* » (*Exercices, 55*). L'homme bat sa coulpe. Il s'impute la responsabilité de ses actes. S'avancer devant le tribunal de Dieu, c'est se soumettre concrètement au tribunal intérieur de la conscience qui pèse la gravité des actes -, tel une balance, en mesure • • • • transgression les conséquences et le cimen émettre *en mémoire tous les péchés de ma Die, revoyant année par année ou époque par époque* » (*Exercices, 56*) et « *peser mes actes* » (*ib., 57*). Il y a la mesure de la loi et de sa transgression ; il y a aussi la démesure d'une relation personnelle qui n'a d'autre raison interne que le don et la gratuité. C'est cette démesure qui seule donne au péché en régime chrétien son véritable poids : « *voir la laideur et la malice que contient en soi tout péché mortel que je commets, même s'il n'était pas défendu* » (*ib.*).

Peser les péchés, c'est donc, à la lumière d'une mesure qui n'est pas de l'ordre de la défense et de la transgression, en voir à la fois la « laideur » et la « malice ». Que puis-je être en comparaison de Dieu ? C'est en se posant cette question que l'homme touche la puissance du mal et de perversion qui est au fond de lui et que le plus souvent il ne peut amener au langage dans son réalisme qu'à travers la symbolique primordiale de la souillure et de la répulsion qu'elle éveille. Cette puissance de péché est instinctivement ressentie comme une puissance qui vient du dehors et qui pèse sur l'homme, à la manière dont parfois le corps est senti comme l'autre de soi-même : « *regarder toute la corruption et la laideur de mon corps* ». Et pourtant, elle est intérieure à l'homme et à ses actes au point d'être affection de soi par soi, auto-infection : « *me regarder comme une plaie d'où sont sortis tous ces péchés* ». Mais finalement, ce n'est pas dans le regard que l'homme porte sur lui-même, mais bien dans celui qu'il porte sur la bonté du Dieu contre lequel il a péché qu'il peut peser son péché, voir non seulement la malice de ses péchés, mais encore sa propre malice (*Exercices, 59*).

Peser ainsi sur les péchés, c'est mesurer le châtement qu'ils appellent sur eux. Or, ce Dieu qui devrait exercer sa vengeance s'avère de fait prévenance, dans le seul

fait de mon existence au moment présent. Et c'est ainsi que l'immense et intense douleur qui appelait de soi le châtement se transforme de fait, découvrant cette prévenance, en « *cri d'admiration avec un immense amour* » (*Exercices*, n. 60). Le seul fait, irrécusable, que j'existe, soutenu, nourri et protégé par la création entière, est déjà le signe tangible d'une fidélité et d'une proximité insoupçonnée de Dieu. Et c'est alors que dans un « colloque de miséricorde » — car c'est dans la miséricorde que, par-delà son étonnement premier, l'homme peut donner libre cours à ses sentiments —, celui-ci peut désormais s'entretenir avec son Dieu, lui rendant grâce « *de ce qu'il lui a donné la vie jusqu'à présent* ». Traversée par la reconnaissance de la prévenance miséricordieuse de Dieu, la douleur pour ses péchés devient douleur de n'avoir pas aimé alors que l'on était aimé.

Cette douleur actuelle ouvre de fait, par-delà le seul moment présent, sur une connaissance intérieure de la malice des péchés. Cette connaissance, nous l'avons vu, est don de Dieu. L'homme ne peut que la demander dans la prière et, dans les *Exercices Spirituels*, Ignace la fait demander au Père de qui vient tout bien par l'entremise de Notre Dame et de son Fils (62s.). Mais cette connaissance n'est pas intellectuelle. Réalité spirituelle, elle passe par l'intégralité de ce qu'est l'homme en Dieu et s'éprouve en elle. La confession des péchés qui avait pris son point de départ dans le corps, là où l'homme ne fait qu'un avec la faute commise, vient ainsi se recueillir et s'éprouver ultimement en connaissance dans le corps et ses sens.

Or, porter le péché au niveau du corps et de ses sens, c'est nécessairement ressentir la crainte de la souffrance, celle aussi des peines de l'enfer. Mais savoir ressentir comme par anticipation cette souffrance que mérite tout péché, là où l'oreille n'entend que blasphèmes et hurlements, où l'odorat ne sent que des choses nauséabondes, le goût goûte l'amertume et le tact touche le feu, c'est découvrir dans l'action de grâce, au présent même de son existence, combien Dieu dans sa miséricorde me protège et me recrée en ma chair et dans chacun de mes sens avec leur sensibilité, c'est découvrir aussi à travers eux et en eux une présence qui n'est pas seulement miséricorde mais aussi tendresse dans sa proximité quasi-physique. « *Lui rendre grâce*, écrit Ignace au terme de la méditation sur l'enfer, *de ce que jusqu'à présent il a toujours eu pour moi tant de tendresse et de miséricorde* » (*Exercices*, 71). Dieu rejoint et guérit l'homme à la jointure de son être et de son désir, y suscitant cette complaisance et cette délectation dont parle Augustin : « *delectatio victrix* ». La liberté humaine trouve alors sa pleine mesure dans son acquiescement spontané au plein accord que Dieu suscite en elle. Suivre le Christ devient pour elle épouser la tendance profonde que l'Esprit imprime à l'intime de la personne. La confession des péchés engage sur les voies de la miséricorde de Dieu.

Éveil à la réalité de ses péchés que suscite l'étonnement devant le Christ en croix. Douleur pour les péchés de sa vie entière qui dans l'amour mûrit en action de grâce pour le don de la vie. Crainte de la souffrance que cause le péché qui fait toucher jusque dans son corps, au présent de son existence, la tendresse de Dieu. Telle est la confession des péchés en tant qu'oeuvre de Dieu au cœur de l'homme. À travers elle, ce sont les profondeurs de la miséricorde de Dieu qui s'ouvrent au regard de l'homme pécheur.

UNE est la réalité spirituelle du sacrement de pénitence et de réconciliation dans ses deux composantes, le péché de l'homme et le pardon de Dieu. Encore faut-il que l'homme puisse traverser l'épaisseur de son péché pour, dans son repentir, toucher le Dieu qui vient à lui. Ce sera toujours le rôle du prêtre dans le sacrement de dire cette part de Dieu qui est au cœur même de la démarche de l'homme, de le guider en l'aidant à discerner sur sa route intérieure l'esprit du Malin de l'esprit de Dieu, de lui faire voir dans la douleur qui l'atterrit la prévenance miséricordieuse de Dieu qui est déjà là, et dans la crainte qui le saisit, une tendresse qui déjà le recrée, corps et âme. Et comme cette oeuvre est l'oeuvre de Dieu, ce sera toujours à lui de signifier efficacement dans la parole d'absolution ce que Dieu opère à l'intime de son cœur alors même qu'il est encore en route.

Ignace était convaincu que le renouvellement de l'Église de son temps, avant de passer par de grandes réformes de structures, se jouait dans le secret de ce seul à seul, d'âme à âme où se fait dans le sacrement de pénitence la conversion du cœur. Il fut un des grands promoteurs de la confession et de la communion hebdomadaire. Et lorsque dans les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, il exprime b fin et le but de l'Ordre dont il avait été à la fondation, c'est sa conviction la plus intime qu'il traduit : « *parcourir les différentes parties du monde sur l'ordre du Souverain Vicaire du Christ ou du Supérieur de la Compagnie pour prêcher, confesser et utiliser les autres moyens possibles avec la grâce de Dieu pour aider les âmes* » (6). L'ampleur des vues va ici de pair avec l'attention à chaque homme dans sa destinée face à Dieu.

Pierre GERVAIS, s.j.

(6) *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, 1, trad. F. Courel, DDB, 1967, n. 308 (1V, Proem., Decl. A).

Pierre Gervais, né en 1939 à Montréal. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1956 ; prêtre en 1969. Licence en Philosophie (États-Unis) et en Théologie (Vietnam). Docteur en Théologie dogmatique de l'Institut Catholique de Paris, en 1975 : *Interprétation des énoncés dogmatiques dans la théologie de Karl Rahner*. Recteur du Théologat s.i. (Bruxelles). Membre du comité de rédaction de *Vie Consacrée*. Nombreux articles sur la vie religieuse apostolique.

Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire un abonnement de parrainage à Communio à Communio
(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit — voir page 95)

Louis-Albert LASSUS

La « radieuse tristesse » Silouane de l'Athos

AVANT la grande épreuve que fut pour la sainte Église orthodoxe russe la Révolution d'octobre 1917, Dieu s'est empressé de susciter en son sein au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e toute une pléiade de saints, moines, évêques, prêtres et laïcs, qui se dressent comme un grand signe d'espérance et comme autant d'icônes où le disciple de Jésus-Christ pourra toujours se découvrir ou se retrouver.

C'est ainsi qu'apparaît Séraphin de Sarov (1) (1759-1833), tel un possédé du Saint-Esprit, tout rayonnant de la lumière thaborique et de la joie pascale ; ou encore Jean de Cronstadt (2) (1829-1909) le prêtre ordonné à la gloire de la Trinité et devenu le sacrement de la miséricorde auprès des plus pauvres et des anéantis - si semblable à notre Jean-Marie Vianney. Quant au staretz Silouane (1866-1938), il nous est offert comme le moine habité par la « radieuse tristesse », appelée encore la « douloureuse joie » (3), si caractéristique de tout chrétien, bien sûr, conscient de son visage de misère et du péché du monde mais plus encore de la luxueuse miséricorde de Dieu et de la puissance de la résurrection du Christ. Silouane est l'icône d'Adam vaincu par l'amour obstiné, qui brame de bonheur et d'espérance vers le Paradis retrouvé. Il est le type de la *metanoïa* chrétienne, de l'homme pécheur et pénitent qui communique sa joie à l'humanité entière et à la création elle-même (4).

(1) Cf. Iriza Gorainoff, *Séraphin de Sarov. Sa vie, suivie de la traduction de l'entretien avec Motovilov et des instructions spirituelles*, 1979, Desclée de Brouwer, Collection « Théophanie ».

(2) Jean de Cronstadt, *Ma vie en Christ*. Introduction de Louis-Albert Lassus, Op. Collection « spiritualité orientale », n° 27, 1979, Abbaye de Bellefontaine — F 49720 Bégrolles-en-Mauges.

(3) Pour mieux saisir ces expressions paradoxales, je me permets de renvoyer le lecteur à l'article de Myrrha Lot-Borodine, « Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien », paru en 1936 dans le *Supplément de la vie spirituelle* et réédité en même temps que d'autres travaux dans *La douloureuse Joie*, Collection « Spiritualité Orientale », n° 14, 1974.

(4) Silouane, *Écrits spirituels* (extraits) présentés par Dom Barsotti. Traduction française d'après l'édition italienne par le P. Lassus, Op. 2^e édition avec index. Collection « Spiritualité Orientale », n° 3, 1969. Les renvois à cet opuscule seront indiqués ainsi : Silouane (A). Cf. également Archimandrite Sophrony, *Staretz Silouane, moine du Mont-Athos* (1866-1938). *Vie-Doctrines-Écrits*. Editions Médicis, Collection « Présence », Paris, 1983 (2^e éd.). Les renvois à ces ouvrages seront indiqués ainsi : Silouane (S.).

Une chose me frappe tout d'abord : Dieu a façonné le visage spirituel du saint staretz Silouane à travers quelques événements de sa vie qui, plus que d'autres, ont été lourds de conséquences. Ils se sont greffés sur un tempérament simple, généreux, extrêmement « sensuel » au sens théologique du ternie, méditatif. Ce garçon, fils de paysan, grand, vigoureux, aurait pu être un violent. En réalité, il nous apparaît paisible, attentif aux êtres et aux choses comme aux événements. « *Enfant, nous confiera-t-il, j'aimais le monde et sa beauté, les bois et les prés verdoyants ; j'aimais les jardins et les forêts, les clairs nuages qui passent au-dessus de nos têtes. J'aimais toute cette belle création de Dieu* » (5). Silouane restera toute sa vie un émerveillé, plein de respect pour toutes les créatures, serait-ce un brin d'herbe, une petite feuille, profondément intéressé par ce qu'il voit ou entend, attentif surtout aux rencontres avec les hommes. Je ne retiendrai que le trait suivant : « *Une fois, un jour de Pâques, je sortis par la porte principale du monastère. Un enfant de quatre ans environ, au visage joyeux, vint à ma rencontre. J'avais en main un œuf de Pâques ; je le lui ai donné. Rempli de bonheur, l'enfant court auprès de son grand-père pour lui montrer mon cadeau. Et voici que, pour cette chose insignifiante, je reçus de Dieu une immense joie et ressentis un intense amour pour toute Créature* » (6).

C'est ce tempérament extrêmement sensible, réceptif, qui explique l'importance d'un événement que vit Syméon (le nom de baptême du futur moine Silouane) à l'âge de quatre ans à peine. Son père a reçu dans l'isba familiale un marchand de livres ambulants. Or, cet homme nie effrontément l'existence de Dieu. Nous sommes arrivés, ne l'oublions pas, à ce temps que Florovski appelle la « Vigile » de la Révolution (7). L'indifférentisme des uns, la négation systématique des autres, l'aculture théologique de beaucoup de prêtres, explique l'abondance d'une littérature antireligieuse et même athée que. L'on offre en pâture aux gens des villes comme aux paysans des campagnes. Syméon est frappé au cœur et décide : « *Quand je serai grand, j'irai chercher Dieu par toute la terre* ». Le voici donc déjà affronté au drame spirituel de son peuple et de tous les peuples qu'il vivra en grand par la suite avec l'apostasie officielle de la Sainte Russie et la Sécularisation quasi générale de l'humanité. « *As sont tellement à plaindre, les hommes qui ne connaissent pas Dieu... Mon cœur souffre pour eux et verse bien des larmes* », écrira-t-il plus tard (8).

Mais voici un autre événement vraiment décisif de la tournure spirituelle de Syméon, devenu maintenant un jeune homme. C'est la fête de son village. Syméon se trouve sur la rue principale avec l'un de ses camarades lorsque surviennent deux frères dont l'un est son rival auprès d'une fille qu'il courtise. Celui-ci, arrivé près de Syméon, tente de lui arracher son

(3) Silouane (A), p. 32.

(4) Silouane (A), pp. 51-52.

(5) Florovsky, *Itinéraire de la théologie russe*, Paris, 1937. « *Il ne fait aucun doute, écrit-il, que l'attention fut presque complètement absorbée (à ce moment-là) par changements et réformes. Bien peu reconnaissaient qu'un réveil spirituel était nécessaire* ».

(6) Silouane (A), p. 28.

accordéon. Calmement, Syméon le prie de continuer son chemin, mais l'intrus se met à le narguer devant les filles du pays. « *Je fus saisi de honte, confessa Silouane, à cause de la présence des filles, et je le frappai si violemment en pleine poitrine qu'il s'effondra sur la route, crachant le sang en abondance* ». Deux mois plus tard, ce jeune homme mourait. Syméon en fut bouleversé. Il eut alors comme une révélation intérieure de sa propre misère. Déjà certes, dans un rêve, il avait cru voir la Mère de Dieu lui montrant le côté répugnant d'une sensualité débridée ; mais aujourd'hui, il se savait capable de tout, même d'être un assassin. Il en fut atterré. C'était à la veille de son service militaire.

Le voici en effet, à Saint-Pétersbourg versé dans un bataillon de la garde impériale. Syméon est apprécié de ses chefs et aimé de ses camarades. Ceux-ci le trouvent cependant un peu trop « ailleurs ». L'un d'entre eux ne dira-t-il pas un jour : « *Ah, Syméon, il a la tête au Mont-Athos ou au Jugement dernier* ». Il est vrai, que saisi par le sentiment de son indignité, il songe de plus en plus à la vie monastique. Certes, depuis son enfance, il a entendu parler des moines de la Sainte Russie (9), mais surtout des ascètes et des solitaires de la Montagne de l'Athos (10). Aujourd'hui, avec l'expérience de sa misère et de celle qu'il découvre de plus en plus autour de lui, il voit ces hommes de Dieu comme les modèles de la réussite humaine, les grands vainqueurs des passions et les suppliants qui soutiennent le monde de leurs prières et de leur sainte vie. Or donc, Syméon va vivre un événement capital, sur lequel on n'a peut-être pas assez insisté, qui va le décider à partir à l'Athos et l'engager dans la mystérieuse patrie des larmes (11). Avec l'un de ses camarades d'armée, il se rend, au cours d'une permission, à Cronstadt, non loin de Saint-Pétersbourg, auprès de ce prêtre, voyant et thaumaturge, le père Jean Serguiev. Il ne peut s'entretenir avec lui, tellement le père est submergé par une foule de gens de toutes conditions, venus auprès de lui pour confesser leurs péchés, exposer leurs maladies corporelles et spirituelles, se recommander à son intercession auprès de Dieu, ou simplement le voir avec son visage transfiguré par sa souffrance et par la joie tout ensemble. Syméon l'aperçoit seulement, mais assez profondément pour être subjugué. « *Quand il célébrait la Liturgie, son visage était semblable à celui d'un ange, nous dit-il. On avait le désir de le regarder sans se détourner un instant. Je l'ai vu moi-même ainsi* » (12). Il réussit à lui faire parvenir un billet : « *Mon père, je veux devenir moine. Priez pour que le monde ne me retienne pas* ». Quelque temps après, étant à la fin de son service militaire, Syméon revint à Cronstadt et put s'entretenir longuement avec le père Jean. Celui-ci saisit immédiatement l'avenir spirituel de ce jeune homme qui lui confessait sa vie. Il lui parla, comme il savait le faire, de

(9) Cf. N. Arseniev et V. Lossky, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Collection « Spiritualité Orientale », n° 21, p. 91ss.

(10) I. Smolitsch, « Le Mont-Athos et la Russie », dans *Le millénaire du Mont-Athos*, I, p. 279-318, 1963, Chevetogne.

(11) Cf. le livre capital du Père L. Hausherr, s.j.: « *Penthos* ». *La Doctrine de la Componction dans l'Orient chrétien*, « Orientalia Christiana Analecta », 132, Rome 1944.

(12) Silouane (A), p. 47.

la miséricorde de Dieu, de l'épouvantable humilité du Christ, de son amour inlassable pour les pécheurs, mais aussi de la nécessité de pleurer ses égarements et de faire pénitence afin d'être sauvé. « *Comment se fait-il, avait noté le père Jean dans son journal de prêtre "Ma vie en Christ"; que nous n'ayons pas appris à considérer tout péché comme un immense malheur pour l'âme, que nous ne sachions pas en avoir une tendre, chaude et sincère compassion envers ceux qui tombent dans ce malheur ? Pourquoi ne fuis-tu pas le péché comme un poison, comme un serpent ? Nous sommes des étrangers ici-bas, pèlerins et voyageurs vers le Royaume des Cieux. Ne t'encombre donc pas des soucis de ce monde, ne te laisse pas prendre à ses richesses, à ses plaisirs. Allons, habitue-toi à vivre la vie du ciel, dans le jeûne, le renoncement, la prière, l'amour, l'humilité, la patience et la miséricorde* » (13). J'aime à penser tel le langage que le saint prêtre Jean tint à Syméon. Ce dernier restera désormais sous l'effet de cette rencontre bénie, si bien que j'oserais dire qu'il me paraît être pleinement l'héritier de la spiritualité et de la sainteté du curé de Cronstadt. A partir de ce jour, Syméon nous avoue avoir « réalisé » l'épouvantable du péché jusqu'à en trembler devant Dieu, et pour lui et pour le monde.

Or, huit jours après, rentré dans son village, Syméon fait ses adieux aux siens et le voici en route, seul, vers la Sainte Montagne de la Mère de Dieu. Nous sommes à l'automne 1892. Syméon a 26 ans. Le monastère de Saint-Pantaleimon (14) qui l'accueille est alors à l'apogée de sa vitalité et de sa ferveur. 1 500 moines y résident ; on y mène une vie monastique dans la pure tradition russe. C'est ici que Syméon, devenu Silouane, va rester 46 ans, simple moine, tour à tour meunier, économe, chargé des nombreux ouvriers qui travaillent au monastère, bientôt témoin silencieux, non seulement du tarissement total des vocations russes, mais de la dispersion de plus de 800 moines au moment des âpres querelles sur le « Nom » divin, qui ont dressé orgueilleusement les frères, les uns contre les autres (15). C'est ici que l'attendent le Sauveur « au regard très doux » et la Mère de Ten-

(5) *Ma vie en Christ*, p. 55s.

(6) De 1500 qu'ils étaient à l'arrivée de Silouane en 1892, les moines de S. Pantaleimon n'étaient plus que 600 en 1920, 200 en 1935, 60 en 1955. Ils furent même réduits à 6 ces dernières années. Aujourd'hui, cependant, nous assistons à une vraie renaissance de la vie monastique à l'Athos.

(7) Ces querelles, pour ne pas dire plus, autour de la prière du Nom, se déroulent dans les années 1910-1917. L'hésychasme et la prière du cœur, dès 1500, étaient tout à fait typiques de la spiritualité athonite, mais un moine de l'Athos, Hilarion, désireux de donner un nouvel élan à la prière de Jésus, publiait en 1907 un livre qui devait être célèbre : « *Sur les montagnes du Caucase* ». Il y recommandait la prière de Jésus comme répétition du Nom de Dieu, Dieu étant réellement présent en son nom. La nouveauté de la thèse d'Hilarion se trouvait uniquement dans son insistance à découvrir la présence de Dieu dans la prononciation même du nom de Jésus. Ses disciples, nombreux, furent appelés les « onomatolâtres » — « adorateurs du Nom ». Le patriarche de Constantinople Joachim V déclara alors non-orthodoxe la doctrine d'Hilarion. Ce furent alors des luttes incessantes qui aboutirent à la dispersion des rebelles.

dresse, pour faire de lui ce staretz radieux qui nous entraîne sur les chemins du penthos et de la Joie en Dieu, sur les chemins de Pâques (16).

« Mon péché est toujours devant moi »

« Après l'accomplissement de mon service militaire, je me rendis au monastère... J'y portais seulement mes péchés » (17). Ses péchés, selon la tradition orthodoxe, il les présente immédiatement à son père spirituel qui, en lui accordant le pardon du Christ, demande à Silouane de les oublier et de se laisser gagner par la joie de la réconciliation et de la miséricorde du Sauveur. Silouane se livre en effet à cette merveilleuse re-naissance en Dieu. « J'étais encore novice, écrira-t-il, j'ai connu l'amour de Dieu. Une expérience indescriptible. L'âme sent qu'elle est avec Dieu et en Dieu, et l'esprit exulte dans le Seigneur, même si le corps ne suit pas tout à fait... Cette grâce cependant, je la sens si fragile ! », ajoute-t-il (18). Peu de temps après, en effet, il nous confie : « Je fus assailli par des pensées qui me suggéraient de retourner dans le monde et de me marier. Je me disais cependant avec netteté dans le fond de mon âme : 'Je mourrai ici pour mes péchés'. Et je me mis à prier intensément pour que le Seigneur me pardonne mes nombreux péchés » (19). Bien sûr, il n'y a rien d'étonnant à cette lutte intérieure, à ces revirements. Tout cela est classique chez les convertis, surtout lorsqu'ils ont un tempérament passionné. Mais la rencontre du père Jean à Cronstadt lui a donné de telles lumières sur le péché que Silouane vit dans la crainte continue de manquer à Dieu et à son amour. « Je suis mauvais devant le Seigneur, plus laid qu'un chien galeux, à cause de mes péchés. Lorsque j'ai reçu la grâce du Saint-Esprit, j'ai connu que Dieu m'avait pardonné mes péchés. La grâce m'en rendait témoignage et je pensais n'avoir besoin de rien d'autre. Mais il ne faut pas penser ainsi. Bien que mes péchés soient déjà pardonnés, il me faudra me les rappeler toute ma vie, dans la componction et le repentir. Or je n'ai pas agi ainsi et j'ai perdu les larmes et j'ai eu beaucoup à souffrir de la part des démons. Un jour, en effet, l'esprit de désespoir s'est abattu sur moi. Il me semblait que Dieu m'avait définitivement repoussé, que mon âme n'échapperait pas à la damnation éternelle. Je ressentis que Dieu était impitoyable et inexorable. Cet état dura une heure ou un peu plus... si écrasant, si accablant que le souvenir seul en est terrible. L'âme n'est pas capable de le supporter longtemps et peut se perdre pour l'éternité » (20).

(16) Cf. saint Jean Climaque, *L'échelle sainte*, Coll. « Spiritualité Orientale », n° 24, 1978: «⁷ degré quand je considère la nature de la componction, je suis saisi d'admiration ! Que ce qui se nomme affliction et tristesse puisse renfermer, caché dans son sein, tant de joie et d'allégresse, tout comme la cire renferme le miel ». C'est ce même paradoxe des larmes chrétiennes que l'on trouve en Occident chez saint Pierre Damien dans son « *de Laude lacrymarum* » (Opuscule XIII, PL 145, c. 307-309) et l'application à saint Romuald. Les larmes ultimes sont réellement. effusion de joie pure — les arrhes de la fête éternelle.

(17) Silouane (A), p. 41.

(18) Silouane (S), p. 398.

(19) Silouane (S), p. 413 et (A) p. 70.

(20) Silouane (S), p. 279.

Lorsque, bien plus tard, Silouane écrira sa bouleversante « Lamentation d'Adam » (21), il traduira à travers ces lignes l'angoisse qu'il connaît à ce moment. D'autant plus intense que les démons s'en mêlent et le tourmentent de jour et de nuit, tantôt en le flattant, tantôt le méprisant avec de grands éclats de rire (22). « Chaque jour, à toute heure, nous sommes dans la lutte... » (23). Jusqu'au moment où « un jour, me rendant à l'Église pour les Vêpres, je regardais l'icône du Sauveur. Je lui dis : 'Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi, pécheur'. A ces mots, je vis à la place de l'icône, le Seigneur Jésus lui-même qui me regardait d'un regard tranquille et doux... La, grâce du Saint-Esprit emplit alors mon âme et mon corps (...) Soudain l'âme voit le Seigneur et le reconnaît ! Ah, qui peut décrire cette joie et cette consolation » (24). Silouane expérimente en un instant l'amour infiniment miséricordieux du Sauveur et sa puissance, et voici que le doute et le désespoir s'évanouissent en un instant. Que de fois il fera allusion dans ses notes à cette révélation de la douceur de Dieu et son immense pitié pour nous, pécheurs ! Et le voici plus que jamais délicat, vigilant, attentif, dans une prière continue et un profond désir de Dieu. « Où es-tu, ma lumière et ma joie ? Le parfum de ton passage est resté dans mon âme et j'ai soif de Toi. Je te cherche comme un enfant qui aurait perdu sa mère. Ton regard serein et doux a enchanté mon âme. Que pourrai-je te donner en échange, mon Seigneur ! » (25).

« Tiens-toi délibérément en enfer et ne désespère pas »

Après une telle expérience, on pourrait croire Silouane définitivement installé dans la paix. Il est sûr de son Seigneur et de sa Miséricorde infinie. Mais non ! Dieu va permettre encore l'épreuve pour qu'il aille un peu plus loin dans le monde des larmes et dans l'humilité, cette « porte du ciel » (26). Cette épreuve va être déclenchée par le père spirituel de Silouane, peut-être complètement dépassé par ce que vit ce dernier, encore jeune, alors que lui a passé tant d'années dans la vie monastique sans connaître rien de semblable. Il le tourne donc en dérision, le taxe presque de folie. Certes, il faut dire que des phénomènes assez étranges exaltent Silouane ou, un moment après, le jettent en dépression, comme, entre autres, ces visions célestes se terminant par une danse diabolique épouvantable, dans des ricanements sataniques. « Où est donc la vérité ? Suis-je dans la vérité ? ». « Je ne pouvais comprendre ce qui se passait en moi ; mon âme connaissait

(21) « Mon esprit tend vers Dieu. Rien sur la terre ne peut me réjouir, rien ne peut consoler mon âme. Je veux voir le Seigneur et en Lui être rassasié. Je ne puis l'oublier et je crie dans la plénitude de ma peine : 'Dieu, mon Dieu, aie pitié de moi, aie pitié de ta créature tombée' ». Silouane (S), p. 404-412.

(22) Silouane (S), p. 392s.

(23) Silouane (A), p. 63.

(24) Silouane (A), p. 75.

(25) Silouane (A), p. 32s.

(26) *Les sentences des pères du désert*, 1, Solesmes, 1966, p.215.

le Seigneur et son amour, pourquoi donc cet assaut de pensées étranges ?» (27).

Une nuit donc, Silouane implore plus fort que jamais son doux Seigneur pour être libéré et de son angoisse et des assauts diaboliques. Et voici que retentit alors dans son cœur la parole décisive qui lui sera à jamais libération et victoire « *Tiens-toi délibérément en enfer et ne désespère pas* ». L'invitation du Seigneur est claire : il s'agit pour Silouane de s'enfouir dans l'humilité, de descendre avec Lui aux enfers, en se considérant comme le dernier des pécheurs et digne des châtements éternels, mais avec l'audacieuse espérance en la seule victoire de l'amour.

Silouane réalise alors le pourquoi de ses tourments : « *Quand j'ai reçu la grâce du Saint-Esprit (devant l'icône du Sauveur), j'ai connu que Dieu m'avait pardonné mes péchés. La grâce m'en rendait témoin et je pensais n'avoir besoin de rien d'autre. Mais je ne devais pas me conduire ainsi. Bien que mes péchés soient déjà pardonnés, il me faudra me les rappeler toute ma vie, dans les larmes et le repentir. En n'agissant pas ainsi, j'ai perdu la comption et j'ai eu beaucoup à souffrir de la part des démons. Je ne comprenais pas ce qui se passait en moi. Mon âme connaissait le Seigneur et son amour, pourquoi donc cet assaut de pensées mauvaises ? Mais le Seigneur a eu pitié de moi et m'a montré la voie de l'humilité : `Tiens-toi bien consciemment en enfer, a-t-il dit, et ne désespère pas'. Ainsi fut vaincu l'ennemi* » (28).

Silouane est donc situé par le Seigneur dans le mystère de sa Pâque, dans le droit fil de la tradition monastique orientale où nous voyons tant d'hommes et de femmes formulant ainsi leur attitude d'âme. Rappelons-nous, par exemple, la rencontre d'Antoine le grand et du saint cordonnier d'Alexandrie : « *Je ne fais rien de spécial, lui dit celui-ci. Mais en travaillant, je regarde les passants et je songe : tous ceux-ci seront sauvés ; moi seul, je périrai* » (29). Ou encore, écoutons Abba Poemen disant à ses disciples : « *Croyez-moi, mes enfants, là où est Satan, c'est là que je serai jeté* » (30). Evagre conseillait à tout chercheur de Dieu : « *Dis devant Dieu en tout temps : `Je suis cendre et poussière, le rebut de tous'. Estime-toi, par comparaison aux autres, un avorton, un chien crevé. Demande comme la courtisane, pleure amèrement comme Pierre, mendie les miettes comme la Phénicienne, dis dans ton cœur comme David : `C'est contre toi, Seigneur, que j'ai péché, que j'ai commis l'iniquité'* » (31).

Silouane avance maintenant dans cette voie, comme il est facile de le constater en méditant ses écrits. Ils sont en grande partie l'écho d'un cœur humilié, brisé, broyé, désireux de s'abîmer de plus en plus dans l'humilité du Christ et qui, du fond de l'enfer de sa misère, chante victoire à cause de l'amour miséricordieux dont il est aimé. « *Celui qui est humble, dit-il, a déjà*

vaincu ses ennemis. S'estimant dans son cœur digne du feu éternel, il est fui par les esprits malins et n'a aucune pensée mauvaise en son cœur qui repose avec son esprit entièrement en Dieu. Qui a connu l'Esprit Saint et par lui s'est revêtu d'humilité, est devenu semblable à son Maître Jésus-Christ, le Fils de Dieu » (32). Et encore : « *Plus grand est l'amour, plus grande est la peine de l'âme ; plus vaste est l'amour, plus pleine la connaissance ; plus l'ardent l'amour, plus sainte la vie* » (33). Je pense que c'est cela qu'a vécu, un peu avant Silouane, notre Thérèse de Lisieux au moment de la grande épreuve, lorsqu'elle « *mangeait à la table des pécheurs* » (34) et connaissait ombres et lumières, épouvante et confiance pleine d'audace.

C'est pendant quinze ans environ que Silouane va connaître cette spiritualité « infernale » et se laisser habiter progressivement par la radieuse tristesse, la douloureuse joie des amis de Dieu qui frappait tous ceux qui l'approchaient. H note ceci par exemple : « *O Seigneur, comment te remercier de cette grâce ineffable ! C'est à un ignorant, à un pécheur que tu révèles tes mystères ! Le monde, en proie à la désespérance, va à sa perte ; mais à moi, le dernier et le pire de tous les hommes, tu ouvres les portes de la vie éternelle. Seigneur, je ne puis être le seul, fais donc que le monde entier te connaisse !* » (35).

« Donne du sang de ton cœur »

C'est en effet précisément à cette période de sa vie que le cœur de Silouane, déjà si compatissant, s'est dilaté à la dimension du monde. Il est vrai qu'en sa chère Russie commence la grande tourmente révolutionnaire, la sainte Église russe orthodoxe est persécutée et connaît un nombre incroyable de martyrs. C'est aussi à ce moment-là, qu'au monastère de Saint-Pantaleimon, les moines se dressent orgueilleusement les uns contre les autres et que, à cause de la dispersion de beaucoup d'entre eux et du tarissement des vocations venues de Russie, leur nombre va sans cesse diminuant jusqu'à devenir dérisoire. Or, chose étrange, jamais dans ses notes, sinon à mots couverts, Silouane ne fera allusion à tant de souffrances ; mais avec quel bouleversement parle-t-il de la détresse des peuples, de l'amour que nous devons à nos ennemis, aux ennemis de l'Église, de la misère des moines et des monastères où l'on semble oublier ce qu'est la vraie vie monastique !

À ce moment, Silouane pleure et espère non pas seulement parce qu'il est pécheur devant Dieu, « *plus repoussant qu'un chien galeux* », mais à cause de ses frères en humanité. Ses confrères moines, il les aide et les vénère comme l'image du Christ. Il souffre pour les ouvriers dont il est

(27) Silouane (A), p. 64.

(28) Silouane (A), *ibidem* ; (S), p. 201-206.

(29) *Les Apophtegmes*, trad. Guy, s.j. « Spiritualité orientale » n°1, p. 20.

(30) *Ibid.*, p. 252, n° 184.

(31) Cité par M. Lot-Borodine, *op. cit.*, p. 158s.

(32) Silouane (S), p. 284.

(33) Silouane (A), p. 62.

(34) Guy Gaucher, *La passion de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Le Cerf/DDB, Paris, 1972.

(35) Silouane (S), p. 338s.

chargé, humbles travailleurs qui souvent ont dû laisser leur famille pour se mettre au service du monastère. Il porte aussi le poids de toutes les douleurs du monde et sa prière, comme il l'avoue lui-même, c'est le don du sang de son cœur. «*Les saints, écrit-il, priaient et portaient les peines du monde entier, car en eux était l'amour du Christ. Or, l'amour ne souffre pas qu'une seule âme se perde... Seigneur, accorde à tous les peuples la puissance de ta grâce, afin qu'ils te connaissent dans le Saint-Esprit et te louent dans la joie; puisque, même à moi, impur et misérable, tu as accordé la joie de te chercher*» (36). Et, faisant allusion aux «ennemis» : «*Il y a des hommes, écrit-il, qui souhaitent à leurs ennemis et aux ennemis de l'Église les peines et les tourments du feu éternel... Ils ne connaissent pas l'amour de Dieu en pensant ainsi. Qui a l'amour et l'humilité du Christ pleure et prie pour le monde entier*» (37). Silouane reconnaissait cependant combien cela est difficile si le Saint-Esprit n'est pas à l'œuvre dans le cœur de l'homme, car, seul, il peut nous rendre conformes à Dieu, le Miséricordieux. «*C'est le Seigneur lui-même qui nous enseigne à aimer nos ennemis, à sentir et à pâtir avec eux, comme s'ils étaient nos propres enfants*» (38). «*L'Esprit-Saint nous fait parents de Dieu. Si tu sens en toi la paix divine et l'amour universel, oui, ton âme est déjà semblable à Dieu*» (39).

Je comprends alors l'insistance de Silouane lorsqu'il s'adresse aux moines ou parle de la vie monastique, pour que ces « porteurs de la Croix » réalisent très fort que, dans l'Église et dans le monde, leur ministère est par-dessus tout un ministère de compassion à l'égard de tous, mais, plus particulièrement, des pécheurs. Évoquant saint Séraphin de Sarov : «*Tant qu'il vécut, écrit-il, le Seigneur protégea la Russie à cause de ce grand Orant*» (40) ; puis, revoyant saint Jean de Cronstadt : «*Sa prière, comme une colonne, s'élevait jusqu'au ciel. Je me rappelle comment le peuple l'entourait et demandait sa bénédiction lorsque, après la liturgie, il quittait l'église. Même au milieu d'une telle foule, son âme restait toujours fixée en Dieu. Il aimait les hommes et ne cessait de prier pour eux*» (41). Mais «*par bonheur, aujourd'hui encore, il y a des moines qui expérimentent l'amour de Dieu et tendent vers Lui jour et nuit. Ils secourent le monde par leur continuelle prière*» (42). «*Il en est qui disent que les moines doivent servir*

(36) Silouane (A), p. 27s.

(37) Silouane (A), p. 29.

(38) Silouane (A), p. 53 et p. 51.

(39) Silouane (A), p. 31.

(40) Silouane (A), p. 39. Après S. Serge de Radonège, S. Séraphin est certainement le plus grand saint russe.

(41) Silouane (A), *ibid.* «*O bon et saint pasteur, priait Silouane, toi qui voles comme un aigle sur les hauteurs, tu t'es élevé au-dessus de l'immense Russie, et de ces sommets où t'a conduit l'Esprit Saint qui vit en toi, tu vois les besoins de ton peuple. Par la puissance de l'Esprit Saint, tu as attiré ce peuple vers Dieu et les hommes qui ont entendu la parole de Dieu sortir de ta bouche ont sangloté de repentir. O grand et bon pasteur, si ton corps repose dans la mort, tu es spirituellement encore avec nous. Intercède pour nous auprès de Dieu*» (S) p.429.

(42) Silouane (A), p. 56.

le monde pour ne pas manger leur pain sans le gagner; mais il faudrait savoir en quoi consiste ce service du moine ! Le moine prie avec des larmes pour le monde entier et c'est en ceci que consiste son oeuvre principale. Le monde tient grâce à sa prière. Mais tu diras peut-être qu'ils n'existent plus, de nos jours, ces moines qui prient pour tous les hommes. Mais je te dis que de grands malheurs et la destruction elle-même de l'univers surviendront, s'il n'y a plus ces orants dans le monde» (43).

Pour Silouane, tout homme est fils de Dieu, demeure de l'Esprit Saint. Comment ne l'aurait-il pas aimé comme Dieu lui-même, prêt à donner sa vie pour lui ? «*Une nuit, alors que j'étais prosterné la face contre terre, le Seigneur m'est apparu et m'a dit : 'Pourquoi pleures-tu ainsi ?' — Je me taisais sans relever la tête pour regarder le Christ. 'Ne sais-tu pas que c'est moi qui jugerai le monde ?', ajouta-t-il — Je me taisais toujours sans changer de position. Le Seigneur me dit alors : 'Je ferai miséricorde à tout homme qui aura appelé Dieu, ne serait-ce qu'une fois dans sa vie'*» (44).

C'est la certitude de la victoire de l'amour qui explique ici encore la joie radieuse et paisible qui habite et enveloppe le corps même de Silouane (45), en même temps que l'angoisse de son cœur qui vit la tragédie du monde et de quiconque se présente à lui dans une situation de détresse. Aussi bien recueillons-nous avec bonheur le témoignage que donna de lui, après sa mort, l'évêque serbe Nicolas : «*De ce moine merveilleux, on ne peut dire qu'une chose : il a aimé avec un cœur débordant de tendresse. Je ne suis pas le seul à l'avoir perçu. Tout pèlerin de l'Athos qui l'a rencontré a eu la même impression. Silouane était un homme fort, grand, à la barbe noire impressionnante. Au premier abord, il semblait que son aspect extérieur ne soit pas très attrayant. Mais il suffisait d'avoir une seule conversation avec lui pour l'aimer. Il parlait immédiatement de l'immense miséricorde de Dieu envers les hommes et nous poussait au repentir*» (46). Silouane se sentait tellement frère de tout homme, de tout pécheur ! Il se savait compagnon de sa misère, et son cœur saignait d'amour pour lui.

« Je ne le crains plus, je l'aime » (47)

Ne quittons pas Silouane sans considérer un instant l'oeuvre du Saint-Esprit dans son achèvement, aux derniers moments de sa vie. Il avait écrit un jour : «*L'Esprit Saint nous fait parents de Dieu. Si tu sens en toi la paix divine et l'amour universel, c'est que ton âme est déjà toute passée en Lui*» (48). C'est ce qui s'est réalisé pour lui au long de ces agonies que presque

(36) Silouane (A), p. 58.

(37) Silouane (S), p. 318s.

(38) Cf. mon article, «*L'irradiation du corps des amis de Dieu*», dans *Cahiers Saint Dominique*, n° 188, mai 1982, p. 24.

(39) Silouane (S), p. 239s.

(40) Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, trad. Lavaud, Collection «*Spiritualité orientale*» n° 22, et *Sentences des pères du désert*, Solesmes, 1977, p. 255.

(41) Silouane (A), p. 31.

personne ne soupçonnait, à travers sa belle fidélité au quotidien parfois bien lourd que fut le sien. Oui, il est devenu parent de Dieu, possédé de Dieu et donnant Dieu, un vrai père théophore. A quelqu'un qui lui reprochait de toujours parler de Dieu, il répondait humblement : « Mon âme aime Dieu, comment pourrais-je dissimuler le feu qui me brûle ? Comment pourrais-je cacher la miséricorde de Dieu qui a ravi mon âme ? Comment pourrais-je ne pas parler de Lui, alors que mon âme est sa prisonnière ? Je mérite continuellement les éternels tourments, mais Lui m'a pardonné, m'a accordé sa grâce qui ne peut rester enfouie en moi... Je pourrais dire à mon âme : 'Cache donc les paroles du Seigneur', mais les cieux savent bien ce que, dans sa miséricorde, Dieu a fait pour moi. Alors ils pourraient me demander pourquoi j'enfouis ainsi les miséricordes du Seigneur et je n'en parle pas aux hommes pour que tous aiment Dieu en trouvant en Lui leur repos » (49).

Dans la nuit du samedi 24 septembre 1938, pendant que les moines célébraient l'office nocturne, humblement, doucement, seul, à l'infirmerie, Silouane s'en est allé chez Dieu, fixé dans la prière et l'éternelle joie.

Louis-Albert LASSUS, o.p.

(49) Silouane (S), p. 433s.

Louis-Albert Lassus, né en 1916, entré dans l'ordre des frères prêcheurs en 1941. A été spécialisé dans la prédication de retraites aux prêtres, moines et moniales. A publié livres et articles sur le monachisme érémitique du XI^e siècle ainsi que sur plusieurs spirituels russes.

Envoyez-nous des adresses de personnes qui pourraient s'intéresser à Communio.

Nous leur adresserons un spécimen gratuit.

Errata

Une ligne sautée rend un paragraphe de l'article de Hervé Barreau, « La foi devant trois idées de la science », paru dans notre dernier numéro, incompréhensible, voire absurde. Dans notre n° VIII —4, p. 27, 2^e §, il faut donc lire: « Le problème aujourd'hui cependant, tel que l'expose, en particulier, Olivier Costa de Beauregard, est de concilier le formalisme mis au point par l'École de Copenhague-Göttingen, et qui n'a jamais été vraiment pris en défaut, avec un réalisme non-einsteinien qui donne place à l'acte de préparation et à l'acte de mesure, et qui reconnaît donc la part que prend l'observateur dans la définition même de la réalité microphysique » (Les romains indiquent les mots omis).

Le savant exposé de notre collaborateur O. Costa de Beauregard dans le numéro VIII, 4 sur « sciences, culture et foi » a été entaché de quelques « coquilles » que le lecteur aura sans doute eu quelque peine à rectifier de lui-même. Et notamment:

page 68, ligne 7 : lire $\pi\theta = CPT = 1$ (au lieu de $\pi\theta = CT = 1$).

page 69, note 19 : lire «... indifféremment comme la probabilité prédictive de la préparation vers la mesure ou comme la probabilité rétrodictive — aveugle (16) — de la mesure vers la préparation... » (les mots en gras ont été malencontreusement omis).

page 75, dernière ligne : lire **Schopenhauer** (au lieu de **Schroedinger**).

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil — F 75016 Paris

Un an (six numéros)

Téléphone : (1) 527.46.27

C.C.P. : 18.676.23 F Paris

France : 140 FF.

Belgique : 1000 FB («Amitié Communio»
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
C.C.P. 000 0566 165 73)

Le numéro : 24 FF en librairie;
et en expédition franco, 27 FF
ou leur équivalent.

Canada : 28 \$ (« Revue Communio - Canada »
698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1J0J9)

Les abonnements partent du dernier
numéro paru (ou de celui indiqué sur
le bulletin d'abonnement au verso).

Suisse : 48 FS («Amitié Communio»)
route de Villars 40, CH 1700 Fribourg C.C.P.
17-30 62 Fribourg).

Pour tout changement d'adresse, joindre
si possible la dernière enveloppe et la somme
de 5 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Autres pays : 155 F (par avion : 165 FF).

Dans toute correspondance, bien rappeler le
numéro de l'abonnement pour identification.

Abonnement de parrainage (en plus de son
propre abonnement) : 100 FF,
750 FB, 22 \$, 38 FS ; par avion ; 130 FF ou
leur équivalent.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement
nom, adresse et code postal.

Abonnement de soutien à partir de 200 FF,
1 500 FB, 36 \$, 75 FS, etc.

Adresses des autres éditions de *Communio* en
page II de couverture (face à la page 1).

Supplément Le Courrier de Communio (quatre
numéros par an) : 40 FF. 290 FB, 10 \$, 16 FS ;
autres pays: 50 FF.

Bulletin d'abonnement :
voir au dos, page 96