

## Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe \*, Guy Bedouelle; o.p. (Fribourg) \*, Françoise et Rémi Brague\*, Claude Bruaire (Tours) \*, Georges Chantraine, s.j. (Namur) \*, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne \*, Nicole et Ldic Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladière (Louvain), Marie; Joseph Le Guillou, o.p., Corinne et Jean-Luc Marion \*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Page (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint \*, Jacqueline d'Ussel \* •

(.) Membres du Bureau.

### En collaboration avec :

**ALLEMAND** : Internationale katholiache Zeitschrift, **Communio Verlag (D 5000** Kbin 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) - Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Gürres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roeggele.

**AMERICAIN** : 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 G. Kossel, s.j., Val J. Péter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

**ESPAGNOL** : **Revista Católica Internacional Communio** (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid - 2, Espagne) - Antonio Andrés, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraiz Barroso, José Miguel Orioi, Alfonso Pérez de Laborda, Juan Martin Velasco.

**ITALIEN** : **Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio** (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli, Via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano, Italie) - Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco (Suisse), Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

**NEERLANDAIS** : **International katholiek Tijdschrift Communio** (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) - Jan Ambaum (NU), Anton Arens (B), Jan De Kok, s.j. (NLI), **Georges De Schrijver**, s.j. (BI, K. Rogiers (B), **J. Schepens** (BI, Peter Schmidt (B), **Jan-Hendrijk Walgrave**, o.p. (B), **A. Van der Does de Willebois** (NO), H. Van Hagen (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

**POLONAIS** : Edition en préparation.

**SERBO-CROATE** : **Svesci Communio (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14, Yougoslavie)** - **Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.**

**La Revue Catholique Internationale COMMUNIO est publiée par a Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901) - Président-directeur de la publication : Jean Duchesne rédacteur-en-chef : Jean-Luc Marion ; rédacteur-en-chef adjoint : Rémi Blague ; secrétaire de rédaction : Françoise de Bemis.**

**Rédaction, administration, abonnements (Sœur Mette Meunier "I", Mme Simone Gaudefroy) : au siège de l'association, 28, rue.d'Auteuil, F 75016 Paris, tél.: (1) 527.46.27 -'; C.C.P. -e Communio» : 18 676 23 F Paris.**

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

**Librairies où Communio est en vente : 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 ce 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 relais qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.***

*Charles PÉGUY, L'Argent Pleiade, p. 1136-1137.*

tome III, n° 5 — septembre-octobre 1978

## LA PENITENCE

**« Quand on obtient la paix de l'Eglise, on reçoit l'Esprit du Père ».**

**Saint Cyprien, Epistole 57, 4.**

Karl LEHMANN  
page 2..... Sommes-nous encore capables de nous convertir ?  
Georges CHANTRAINE  
page 8 ..... La vérité du sacrement de pénitence

### **Problématique** \_\_\_\_\_

José LAVAUD  
page 18 ..... La pénitence, second baptême  
Christoph von SCHON BORN  
page 28 ..... Evangélisation, célébration et sacrement  
Jan AMBAUM  
page 40..... Le sacrement dans la vie de pénitence

### **Intégration** \_\_\_\_\_

Jean MOUTON  
page 52 ..... De la pénitence comme l'un des beaux-arts ?  
John S. MADDUX  
page 59 ..... La pénitence de Perceval

### **Attestations** \_\_\_\_\_

Mgr Daniel PEZERIL  
page 70 ..... Le prophétisme du pénitent  
Michel GITTON  
page 74..... La confession, aventure spirituelle

### **Signets** \_\_\_\_\_

Henri de LUBAC  
page 82 ..... Une grande espérance vient de m'envahir -Paul VI  
Cardinal Joseph RATZINGER  
page 84 ..... Le christianisme sans peine — *Etre chrétien* de Hans Küng

Karl LEHMANN :

## *Sommes-nous encore capables de nous convertir ?*

*Pour sortir de l'anonymat, se libérer de ses fautes et ainsi devenir pleinement lui-même, l'homme doit se tourner vers Dieu, se « con-vertir » et accepter humblement la grâce du pardon : le repentir débouche sur le changement du cœur qui s'exprime dans les « oeuvres ». Non seulement le renouveau du sacrement, mais aussi la vraie joie, sont à ce prix.*

LA crise du sacrement de la pénitence couve depuis longtemps déjà. Les raisons en sont multiples. Il y a eu, pour une part, les défauts de la pastorale : fausse angoisse devant le péché, manque d'éducation à l'aveu personnel (des adultes ou des vieillards utilisant des « examens de conscience » rédigés pour des enfants...), automatisme de l'absolution et de la pénitence à faire, entretien trop superficiel du prêtre avec le pénitent, etc. Mais beaucoup de choses se sont modifiées : l'angoisse devant le péché n'existe plus guère ; les confesseurs auraient plutôt tendance à minimiser le sérieux de l'aveu ; rentre-tien personnel a gagné en proximité humaine — bien qu'un dialogue excessivement étendu puisse aussi obscurcir les étapes et le but du pardon divin. On voit ici que les extrêmes se touchent, et que les problèmes « anciens. » sont loin d'être dépassés par l'évolution récente de la pratique. Si l'on ne lève pas ces vieilles hypothèques, aucune réforme du sacrement de pénitence ne réussira. Mais ne vouloir soigner que les symptômes extérieurs et repérables serait une erreur irréparable. Car les difficultés rencontrées ne signalent pas seulement une crise du sacrement : elles montrent plutôt que nous risquons de perdre un des senti-

ments fondamentaux de l'homme et du chrétien : la capacité au repentir (1).

### **La faute : une expérience réprimée**

Les racines que l'expérience de la faute plonge dans la vie semblent se dessécher et disparaître. Naguère, on simplifiait trop souvent et l'on mettait trop vite toutes les difficultés en rapport direct avec la faute. Maintenant, l'idée de la faute reste plutôt en retrait dans la conscience humaine. La psychologie et la sociologie ont fait découvrir bon nombre de conditionnements de l'action humaine, qui obligent en chaque cas à nuancer le jugement. Tout ceci aboutit à nous décharger considérablement, et à limiter le domaine dont on est moralement responsable. La capacité même à percevoir la faute est incontestablement affaiblie. Elle apparaît comme un simple manque de décision, comme une regrettable inadéquation à la situation, dans le pire des cas comme une sorte de maladie. De telles interprétations sont renforcées par certains aspects de la vie moderne : beaucoup d'événements se produisent, pense-t-on, à la manière anonyme et impersonnelle des manipulations techniques ou bureaucratiques. Les exigences fondamentales qu'impose la vie quotidienne (efficacité, travail, succès, concurrence, etc.) supposent une certaine part d'agressivité ; mais il est rare qu'il en subsiste le moindre sentiment de culpabilité.

On aurait tort de mettre sur le dos du monde moderne cette facilité (la plupart du temps inconsciente) à rendre la faute « tabou ». Caïn, déjà, se cache après le premier meurtre. Et Origène reconnaît dans l'inconscience (**anaïsthèsia**) un signe de ce que l'on est vraiment coupable, et un signe qui ne l'excuse en rien. Peut-être l'homme ne peut-il totalement admettre le profond mystère de la faute que lorsqu'il se « con-vertit » pour se tourner vers Dieu.

Regarder sa vie pour en répondre

Se reconnaître coupable suppose que l'on fait une halte qui interrompt la continuité de la vie. Celui qui ne s'arrête pas pour réfléchir ne peut pas voir son existence dans une optique morale. L'indécision et l'erreur, quand on se retourne sur elles, ne passent plus pour inévitables. Ce ne

(1) Sur le thème de cet article, cf. H.W. Wolff, « Das Thema "Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie », dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1964, 130-150 ; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, Munich, 6e éd., 1975, 224 s. (tr. fr. Delachaux et Niestlé) ; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 7e éd., 1977, 76 s., 214, 317, 565 ; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen, 1975, 86 s., 171-188 ; D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus (Gesammelte Werke X I)*, Ratisbonne, 1971, 11-44 (les chapitres « Die Veränderungsbereitschaft » et « Die Reue ») ; J. Ratzinger, n. *Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz*, dans *Busse und Beichte (Drittes Regensbruger Ikumenisches Symposium)*, éd. E. Chr. Suttner, Ratisbonne, 1972, 21-37 ; H.-U. von Balthasar, « Umkehr im Neuen Testament », dans *Internationale katholische Zeitschrift Comtuniao*, 1974, 3, 481-491.

sont pas nécessairement de nobles motivations qui entraînent cette rupture avec l'attitude antérieure. Le commencement de la « con-version » peut n'être provoqué, par exemple, que par la peur des conséquences de la mauvaise action. Mais au fond, rien d'extérieur ne peut contraindre l'homme à se retourner ainsi. Il n'y a faute qu'au niveau de ce qui fait la dignité de l'homme : la responsabilité et la liberté.

Ce n'est qu'en faisant halte que l'homme parvient à lui-même, qu'il est renvoyé à sa liberté et rappelé à sa responsabilité. S'il *ne* fuit pas dans les prétextes et dans l'activisme, il prend position envers l'acte qu'il a accompli. S'il n'émerge pas de l'anonymat pour devenir présent à lui-même, s'il ne s'éveille pas de son sommeil spirituel, l'homme ne peut faire l'expérience de la faute ni se mettre sur le chemin de la « con-version ».

### Le mouvement de la « con-version »

Mais qui appelle ainsi l'homme à être pleinement lui-même ? Il faut ici lever un malentendu possible. L'homme peut prendre face à ses actes — et spécialement si un bien s'est trouvé irrémédiablement détruit — une attitude telle qu'il s'identifie avec sa faute et ne peut plus s'en détourner. La faute devient alors littéralement insupportable et ne laisse finalement plus qu'un pur désespoir. On peut se demander alors si une morale autonome ne barre pas la route à cette disposition à changer sa vie que réclame une « con-version », laquelle implique au contraire qu'on accepte de recevoir des leçons d'autrui. La solution idéaliste de la morale autonome suppose un combat entre les éléments « supérieurs » et les éléments « inférieurs » de l'être humain : en se tournant vers l'intérieur de lui-même, l'homme découvrirait en ses propres profondeurs le divin qui l'aiderait à se libérer du sensible et des passions, sources du Mal.

Le chrétien reste néanmoins sceptique devant la présomption de l'esprit, lui aussi prompt à se laisser séduire. L'intériorité crispée sur elle-même, jouissant égoïstement d'elle-même, et par là incapable de se « con-vertir » véritablement, n'est pas ce qu'il y a de moins dangereux pour l'homme. Dieu seul place l'homme, tout entier et sans voile, devant lui-même. Pour les chrétiens, le lieu de la conversion ne saurait être un monologue, mais le dialogue entre l'homme coupable et le Dieu qui l'appelle personnellement et se révèle comme le fondement de la voix pure de sa conscience. C'est la question de Dieu à Caïn : « Qu'as-tu fait ? » (*Genèse* 4, 10) qui force l'homme à se séparer de lui-même et à voir la vérité. Dieu ouvre l'existence refermée sur soi et prononce la parole qui blesse, mais libère pourtant, la parole de la « con-version ». C'est pourquoi la *metanoia* (c'est le mot peu traduisible que la Bible emploie là où nous disons d'ordinaire « conversion » ou « pénitence ») (2) n'est pas réalisable sans une foi vivante en Dieu et sans obéissance à sa parole qui juge et guérit.

(2) Nous essayons ici de rendre par « con-version » l'allemand *Umkehr* qui, selon l'auteur (voir la fin de l'article), rend déjà imparfaitement le grec *metanoia* (N.d.T.).

### Les dimensions de la « con-version »

Il faut ici développer rapidement certains points essentiels de cette expérience fondamentale.

**Etre disposé, sans réserve, à changer sa vie : A peu près** toutes les civilisations connaissent des actions qui expriment le regret et le repentir. On est prêt à changer de comportement sur certains points. Mais on peut par là soustraire à la « con-version » ce qui en a le plus grand besoin : le centre et le tout de l'être humain, le « cœur ». C'est là que se trouve la limite du mot « repentir » : on se repent de *quelque chose*, on le regrette — mais au fond on reste le même. Dans la Bible, il s'agit de passer d'échecs particuliers à une modification de toute l'attitude morale. La « con-version » signifie donc un changement global et profond de l'orientation dans laquelle on engage sa vie. Il faut donc que le « repentir » devienne « con-version ». Cette dernière implique que la réforme intérieure ne se limite pas à une correction partielle, mais fasse retentir l'appel de Dieu dans toutes les dimensions et jusqu'au fond de l'existence.

Une décision **toujours à reprendre** : Un tel retournement *ne* semble possible qu'une fois. Et de fait, les premiers chrétiens le pensaient sans doute (cf. *Hébreux* 4, 6 s.). En tout cas, il *ne* paraissait pas possible de revenir sur la décision de fond en faveur de la vérité et de l'amour. C'est pourquoi le « oui » prononcé une fois pour toutes doit fonder une disponibilité illimitée et patiente à changer sa vie, afin de maintenir le cap (malgré le poids de l'égoïsme) et d'intégrer les infidélités concrètes. La « con-version » réclame ainsi, dans son histoire qui s'étend sur toute une vie, qu'on la renouvelle radicalement à chaque fois qu'il est nécessaire (ou du moins que l'on recommence à zéro).

« **Con-version** » **personnelle et contexte social** : On a déjà montré qu'il fallait mettre à nu aussi bien le moi anonyme que le moi renfermé sur soi-même. En prenant sur lui une responsabilité qu'il ne peut déléguer, l'homme éclaire et comprend ce qu'il y a d'unique dans ce qu'il fait et est comme personne. En ce sens, la « con-version » individualise : l'homme est appelé à sortir de la masse, du « on », de tout ce qui est collectif. Il ne faut pas porter d'emblée sur cette isolation un jugement négatif. Elle ne suppose nullement un individu indépendant — qui d'ailleurs n'existe pas. Quitter ce qui est collectif ne revient pas à le nier, mais amène à redécouvrir sa responsabilité dans la société. Le tissu social, dont les mailles nous enserrent à la manière d'un destin, est rendu transparent et par là défait jusqu'à un certain point. Quand la personne reçoit toutes ses dimensions, jusqu'à dépasser ainsi les contraintes du collectif, elle devient pour le social source d'une nouvelle réalité. Si la

« con-version » est nécessairement personnelle, elle n'autorise pourtant aucunement un repli sur le privé. On peut comprendre là pourquoi chaque absolution sacramentelle est en même temps réconciliation avec l'Eglise.

Un don inséparable d'une tâche : L'homme ne peut par lui seul placer devant lui tout *ce* qu'il est ; il lui faut donc, pour se « con-vertir », accepter de recevoir le pardon, devenir comme un enfant qui sait accueillir ce qu'il ne mérite ni n'espère. Il nous est difficile de recevoir ainsi, dans un esprit de pauvreté. Celui qui met l'émancipation avant tout ne veut rien recevoir ; il prend, et il sait ce qui est bon ou mauvais pour lui — comme déjà au moment du péché originel (cf. *Genèse* 2, 17 ; 3, 5).

Un pardon accordé gratuitement n'a rien d'une grâce faite à la légère. Le fait qu'il vienne sans être mérité ajoute au sérieux de l'appel et de l'exigence : la réalité nouvelle de la réconciliation veut se traduire sans restriction dans les actes et changer ainsi l'homme de fond en comble. La Bible révèle une règle fondamentale : plus la « con-version » apparaît nettement comme l'œuvre salutaire de Dieu, plus dures deviennent les exigences morales et plus menaçant le jugement. Décomposer l'unité du phénomène de la « con-version » en un pardon accordé et en une tâche qui mène à la réconciliation, c'est tout détruire. Il ne reste plus alors d'un côté qu'un don sans raison, et de l'autre qu'un moralisme aux exigences inhumaines. C'est pourquoi, depuis des siècles, la véritable « con-version » s'opère, en dépassant aussi bien la simple modification d'intentions que l'étalage d'« œuvres » extérieures, sous la triple forme « pénitentielle » du jeûne, de la prière et de l'aumône un renoncement qui dégrise en libérant des idoles, une constante orientation vers Dieu dans le dialogue avec lui, et un engagement qui vient au secours des frères humains.

Le courage de rompre : Le repentir et le regret restent souvent limités à la seule morale et au passé. La faute ne peut alors pas être assez réellement dépassée. Elle s'entasse et le fardeau devient comme une montagne ; venir à bout du passé devient un but en soi. La faute oppresse l'homme et le brise si quelqu'un, face à lui, ne vient pas l'encourager et le pardonner. La « con-version » empêche la faute de former abcès dans le moi. Elle revient à se libérer du passé, à prendre un nouveau départ. Mais ce n'est possible que si le repentir ne se limite pas à effectuer après coup une correction sur un acte particulier, et s'il débouche sur une disponibilité sans réserve à changer toute sa vie. N'en restons-nous pas souvent à une conception au fond païenne d'une « pénitence » qui n'engage pas le cœur et ne cherche superficiellement qu'à venir à bout de la montagne de fautes que nous avons entassées ? Nous n'avons que rarement le courage de rompre avec le passé, ce courage qui

seul nous donne une liberté nouvelle, orientée vers le futur. Mais la « con-version » chrétienne est un acte total et libérateur. Son but est de faire de nous des « créatures nouvelles » (cf. *Romains* 4, 4 s.; 2 *Corinthiens* 5, 17 ; *Galates* 6, 15).

**ON** voit par là combien est riche le contenu du terme biblique (hébreu *schub*, grec *metanoia*) que nous rendons ici par « con-version ». A vrai dire, un seul mot n'y suffit pas. La « con-version » est le but. Mais toutes les arguties théologiques ne peuvent en éliminer les dimensions particulières : éprouver du repentir, changer son cœur, faire pénitence...

Retournons pour finir à la crise du sacrement de pénitence que nous évoquions au début. Ce **n'est** que si nous redevenons capables de nous « con-vertir » qu'une réforme pourra réussir. Sur ce fondement, bien des problèmes qui nous pressent pourraient être dénoués : la pénitence dans la vie quotidienne du chrétien et dans le sacrement (3), la nécessité de l'absolution donnée par un prêtre (4), la recherche d'aveux complets, péchés graves (« mortels ») et légers (« véniels », pénitence et progrès moral, célébration pénitentielle et absolution générale (5), confession et psychanalyse, la confession comme aide pour la vie et comme sacrement... Sans un renouveau de la capacité de « con-version », pas de *confession* dans son sens double et pourtant unique : la louange qui se tourne vers Dieu et en même temps l'aveu du péché. C'est de cette unité que résulte la joie, devenue rare, de se convertir et de faire pénitence.

Karl LEHMANN

(traduit de l'allemand et adapté par Joseph Lafeuille

131 Voir l'article du P. Ambaun, ( N.d.I.R.)

141 Voir l'article du P. Chantraine I

151 Voir l'article du P. von Schönborn (N.d.I.R.)

Karl Lehmann, né en 1936. Etudes de philosophie et théologie à Fribourg-en-Brigau, Rome, Munich et Münster. Docteur en philosophie en 1962 et en théologie en 1967. Assistant de Karl Rahner de 1964 à 1968. Professeur de dogmatique à Mayence de 1968 à 1971, puis à Fribourg-en-Brigau. Membre de la commission théologique internationale et de la rédaction allemande de *Communio*. Publications : outre de nombreux articles, signalons *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*(Fribourg, Herder, 1968), *Gegenwart des Glaubens* (Mayence, Grünewald, 1974 I .

Georges CHANTRAINE :

## La vérité du sacrement de pénitence

*La réconciliation ne vient au pécheur que du Dieu de Jésus-Christ ; et, comme tout autre don, elle ne peut lui venir que par l'Eglise, corps du Christ et aussi communauté des saints.*

**P**EU-ÊTRE, de tous les sacrements, celui de la pénitence est-il le plus fragile. Il est offert à des chrétiens qui ont péché et sont invités à se reconnaître pécheurs devant Dieu et devant leurs frères. Leur conversion, leur aveu et leur pénitence font partie du signe sacramentel et de la grâce qu'il confère. Par là, le sacrement communique avec la « culture », entendue ici comme ce par quoi l'homme se signifie lui-même ; il donne une forme déterminée aux symboles de la culpabilité (péché, faute, souillure) et à l'identification sociale. S'il vient à se produire quelque. « *déplacement dans la symbolique du péché* » (1) ou quelque perturbation de l'identification sociale (2), il en sera vraisemblablement affecté. Or c'est ce qui, selon certains, serait en train de se produire et' expliquerait, au moins pour une part, la « crise de la confession » et le succès de l'absolution collective (3). Explication toute hypothétique, qui n'autorise aucune conclusion d'ordre pastoral. Cependant, sans rien perdre en principe de son caractère hypothétique, ce type d'explication séduira, voire s'imposera, si l'on croit que « *les pratiques pénitentielles et la théologie du péché en christianisme... constituent seulement une variante* » des « *grands éléments qui structurent l'anthropo-*

(1) L.-M. Chauvet, • Pratique pénitentielle et péché ., dans *Le Supplément*, 120-121, 1977, p. 49.

(2) Cf. Chr. Duquoc, « Réconciliation réelle et réconciliation sacramentelle » dans *Concilium*, 61, 1971, 25-34.

(3) L.-M. Chauvet, *op. cit.*, p. 44 :... Ce succès numérique est irréductible d l'attrait du " tout nouveau, tout beau " : les chiffres, en effet, semblent se maintenir sensiblement depuis deux ans .. Nous ne sommes donc pas dans la longue durée, ce qui est indispensable pour conjecturer seulement (*a fortiori* pour diagnostiquer) quelque déplacement dans la symbolique du péché.

*logie religieuse, et l'anthropologie tout court* » (4). Sans rien nier des analogies entre le sacrement et les rites pénitentiels communs à l'humanité, il conviendra au contraire de rappeler que le sacrement de pénitence n'entre pas comme une variante dans une espèce ni même comme une espèce dans un genre ; il forme à lui seul un *genre unique*.

### 1. L'acte du pénitent

Cela apparaît précisément là où les analogies sont les plus visibles : dans l'acte du pénitent. La théologie thomiste, qui en la matière est devenue classique, sinon commune, voit dans cet acte un élément constitutif du sacrement : par sa contrition et sa confession, comme par l'œuvre de pénitence qui satisfait au péché, le pénitent pose, pour sa part, le signe efficace de la grâce (5).

Comment cela se peut-il faire ? L'homme pourrait-il, en se la signifiant, se donner la grâce ? Non, il la reçoit tout entière, mais non sans s'y ouvrir et sans signifier à ses frères cette ouverture, elle-même œuvre de la grâce (6). Ainsi, paradoxalement, l'acte du pénitent fait partie constitutive de *l'opus operatum* (sacrement comme effectué) ; bien qu'il soit *son acte*, il ne se réduit pas à être *l'opus operantis*, l'œuvre de celui qui opère. Qu'est-ce à dire ? Nul n'ignore que l'absolution fait partie constitutive de *l'opus operatum* : tenant la place de Jésus-Christ, le prêtre accorde le pardon du Père plein de miséricorde. Dira-t-on que le pénitent tient également, quoiqu'à un autre titre, la place de Jésus-Christ ? Qu'enseigne au sujet de l'acte du pénitent la théologie la plus classique ? Elle demande que la contrition soit une vraie détestation du péché, que la confession soit faite de manière complète pour les péchés graves ou mortels à un prêtre muni du pouvoir d'absoudre ; et elle admet une satisfaction qui, même unie à une vie mortifiée, est sans proportion avec l'offense faite à Dieu. Or, qu'arrive-t-il pour peu qu'on ne tienne plus en fait qu'un tel acte est partie constitutive de *l'opus operatum* ? On se met à désintégrer le sacrement lui-même en le réduisant à ses composantes anthropologiques ; on en vient à faire de lui une « variante » d'un rituel pénitentiel où l'homme se signifie lui-même. L'entreprise n'est pas d'hier. Nous en verrons, à titre d'exemple, deux effets repérables au XVI<sup>e</sup> siècle et au nôtre.

Dès qu'on regarde l'acte du pénitent comme *opus operantis* plus que comme *opus operatum*, en d'autres termes comme acte d'un homme

(4) L.-M. Chauvet, *op. cit.*, p. 43.

(5) K. Rahner, • Vérités oubliées concernant le sacrement de pénitence ., dans *Ecrits théologiques*, 2, p. 170.181.

(6) On reconnaît ici la vérité d'une intuition luthérienne : pas de rémission du péché sans foi ; seulement la foi se signifie dans la contrition, la confession et la satisfaction, parce qu'elle n'est pas pure passivité devant Dieu.

plus qu'acte du Christ, on s'interrogera sur la contrition. La contrition parfaite est-elle requise ? Ou bien une contrition imparfaite, qui ne serait pas motivée par l'amour de Dieu, suffit-elle pour recevoir le sacrement ? Ce sera la question des moralistes catholiques. Dans une perspective luthérienne, la contrition, œuvre humaine, est une ruse par laquelle l'homme se dissimule sa vraie culpabilité devant Dieu, que seule la Parole peut lui révéler. Reprise à partir de la psychanalyse, la même pensée sera ainsi formulée : « Plus la culpabilité est authentique et proche des sources de la personnalité, plus aussi elle est autodissimulante » (7), tandis qu'en terre catholique (romaine) on veillera à éviter toute frustration par la prédication d'un Dieu « plein de tendresse », mais sans colère (le psaume dit, on s'en souvient : « et lent à la colère »).

Pareillement, on s'interrogera sur l'aveu. Dans l'optique protestante, la confession est regardée comme un moyen de former et de consoler le pénitent. Le Concile de Trente rappellera au contraire « qu'il est nécessaire, de droit divin, pour obtenir la rémission des péchés, de confesser les péchés mortels, tous et chacun, dont on se souvient après un examen convenable et sérieux... avec les circonstances qui changent l'espèce du péché » (8). De nos jours, dans certains milieux catholiques, on contestera une telle confession au nom d'une morale de l'intention, qui n'est pas une « morale des actes », ou, dans une ligne plus protestante, au nom d'une foi plus pure qui exclut une image idolâtrique d'un Dieu vengeur ou gendarme.

Quant à la satisfaction, elle n'aura pas plus cours auprès des protestants que les autres oeuvres. Aujourd'hui, outre qu'elle passe inaperçue aux yeux du pénitent, elle sera méprisée par qui rejette de la morale interdit ou tabou. A ceux qui luttent pour la réconciliation selon un projet politique, elle fournira le signe le plus manifeste « du caractère fictif de la

(7) P. Ricœur, « " Morale sans péché " ou péché sans moralisme ? », dans *Esprit*, 1954, n° 8-9, p. 308.

(8) Denzinger-Schoenmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Herder, 1967, n° 1707 ; *La Foi Catholique* (éd. G. Dumeige), Paris, 1961, n° 842. — Ce texte est rappelé dans les « Nonnes pastorales pour l'administration de l'absolution générale sacramentelle », édictées par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (16 juin 1972), dans *Documentation Catholique (DC)*, 1972, p. 713-715. Les *Praenotanda de l'Ordo Paenitentiae*, qui suivent de près l'enseignement de Trente, écrivent sous le n° 7 que « conformément au plan du Dieu de miséricorde, le fidèle doit confesser au prêtre tous et chacun de ses péchés graves dont il a le souvenir après avoir examiné sa conscience ». Dans ce texte, conformément au plan du Dieu de miséricorde, remplace « de droit divin ». (cf. P. Jounel, « La liturgie de la réconciliation », dans *La Maison-Dieu*, 117, 1974, 14). Les *Praenotanda* interprètent donc « droit divin » au sens fort d'une disposition que l'Eglise ne peut rapporter. Sur ce sujet, cf. F. Reckinger, « A propos de la célébration étalée du sacrement de pénitence », dans *Communautés et Liturgies*, 1976, p. 510-511 (avec références bibliographiques). Sur le décret de Trente, lire H. Jedin, « La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente », dans *La Maison-Dieu*, 104, 1970, p. 88-115. — Sur l'absolution générale, lire ci-dessous l'article de Chr. von SchSnborn. Dans *Réconciliation et sacrement de la pénitence* (Centre Jean-Bart, sans date, p. 36-37), A. Marliangeas interprète très largement la permission accordée par les évêques français d'étendre à quelques cas prévus la forme exceptionnelle de l'absolution collective : pratiquement, chaque prêtre peut l'accorder dès qu'il le trouve pastoralement bon. C'est aller contre la lettre et l'esprit du Rituel. Il le reconnaît du reste sans ambage : « Cela fait partie de la responsabilité des conférences épiscopales » et de « la coresponsabilité pastorale ».

réconciliation sacramentelle » (9) : qu'est-ce que cet *Ave Maria* donné à un pénitent qui restera exclu de sa paroisse ? quel est le poids d'un *Pater Noster* au regard des injustices sociales ?

Si l'on désagrège ainsi les éléments de l'acte du pénitent, certains pourront, avec des intentions louables, s'essayer soit au replâtrage soit à la création : manifester la dimension sociale de la pénitence par des célébrations communautaires ou se faire l'apôtre des absolutions collectives, supposées être la panacée applicable à la « crise de la confession ». Mais où se trouve la vérité du sacrement ? Sans elle, pas de réforme, pas de renouveau.

CETTE vérité se trouve dans l'unité des trois éléments qui composent l'acte du pénitent et cette unité se trouve dans l'acte du Christ. Car, sur la croix, les bras étendus, le Christ a imploré le pardon de son Père, confessant tous les pécheurs et mourant pour eux. Et le chrétien qui demande le pardon de ses péchés n'est pas situé seulement devant le Christ, seul médiateur, comme le catéchumène ; il l'est aussi en lui, en raison de son baptême, quoiqu'il se soit mis par sa faute en dehors de lui. Par une miséricorde ineffable, le Christ l'a d'avance associé à sa passion, que le pécheur a causée, de telle sorte que le pénitent peut compatir avec lui, — et avec sa Mère. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Pierre, pleurant son triple reniement, reste le modèle du chrétien qui se repent. Vue mystique ? Simple regard de foi. Il est vrai que tous les pénitents n'éprouvent pas le repentir de Pierre. C'est pourtant en celui-ci que se trouve la vérité de la contrition : la vérité brille dans la sainteté, non dans notre commune médiocrité.

L'unité de cet acte étant connue en même temps que sa vérité, il convient d'apporter quelque lumière sur les éléments que nous avons vu désintégrés. Aujourd'hui, la contrition n'obtient pas la tranquillité qui lui appartient à cause d'une crainte fallacieuse de la culpabilité personnelle. D'abord, nous semble-t-il, certains confondent vraie et fausse culpabilité, ou culpabilité saine et morbide. Phèdre se sent et se sait coupable : sa conscience l'en avertit, éclairée par une lumière qui, si enténébrée soit-elle, ne s'éteint jamais (10). La raison pourra ensuite déployer ses ruses, aidée par le mauvais esprit, pour dissimuler la culpabilité à la conscience et ainsi tromper l'homme. Elle ne pourra effacer complètement l'amer souvenir de la faute. Cependant, la confusion entre vraie et fausse culpabilité ne provient pas seulement d'une psychologie

(6) Selon certains militants cités par Chr. Duquoc, *op. cit.*, p. 29.

(7) Cf. S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov-J.-J. Gateau, Paris, 1949, 239-240 : « La conscience dispose tout de telle sorte qu'un rapport immédiat suit chacune de nos fautes et que c'est le coupable lui-même qui en est le rédacteur. Mais on écrit avec une encre sympathique, qui ne devient lisible qu'au contre-jour de l'éternelle lumière, lorsque l'éternité révise les consciences..

erronée, mais encore — peut-être surtout — d'un effacement de l'ontologie. « *La culpabilité*, écrit Louis-Marie Chauvet, *s'origine en définitive dans l'incapacité foncière du désir de réaliser son vœu, d'être à soi-même sa propre origine, bref dans la dette d'existence à l'égard de l'Autre, dont le représentant métaphorique est le père* » (11). Or le désir ainsi défini est non point le désir lui-même, mais le désir coupable en sa racine, à savoir l'orgueil, car en lui-même, le désir est ouverture de l'esprit à l'être et s'il tend à revenir à lui-même ce n'est pas, s'il suit son mouvement interne ou « naturel », en s'incurvant sur soi. Il est non moins curieux de définir la culpabilité comme « *dette d'existence à l'égard de l'Autre* », alors que précisément la reconnaissance d'une telle dette définit l'obligation morale. Cette double confusion a, nous semble-t-il, une commune origine : là où l'éthique n'a pas de fondement ontologique, elle s'aveugle sur la nature du désir (le prenant pour coupable en lui-même), inverse les notions d'obligation morale et de culpabilité et ainsi se pervertit. Il est alors difficile de se repentir, faute de pouvoir faire un véritable examen de conscience. Mais, à notre avis, la confusion que nous analysons eut d'abord pour origine (au moins partielle) une idée incomplète du sacrement de pénitence. Si on ne voit pas, en effet, que le Verbe de Dieu, qui éclaire tout homme en venant dans le monde, porte sur lui la culpabilité des hommes, croit-on que la conscience du pénitent pourra tenir sous le poids du péché qui lui est révélé ? La dissociation de l'éthique et de l'ontologie a, parmi ses causes secrètes, une dissociation entre l'acte du pénitent et l'acte du Christ (12).

ALORS l'excuse se substitue à l'aveu (13). Le coupable a raison ; ce sont les autres qui ont tort ; sur-moi ou société (14). « *On comprend... que dans ce monde où le présent de l'accusation est coupé du futur de la rémission des péchés, tant d'hommes refluent vers le passé, de l'innocence, et rêvent désespérément de paradis perdus, à moins qu'ils ne tentent l'aventure d'une liberté qui plaide non-coupable, d'une liberté sans accusateur, mais aussi sans miséricorde* » (15). Éliminée, la culpabilité « *revient dans la chasse aux responsables des catastrophes, dans l'exacerbation de la frustration et de l'angoisse, dans les phobies collectives (cancer, pollution). Délivrée de tout comportement précis et circonscrit, la culpabilité se dilue et vient colorer toute*

111) *Op. cit.*, p.42.

(12) C'est en cela que se rencontrent la conception luthérienne de la pénitence et les tendances que nous venons de signaler.

(13) Comme l'a bien vu J.-Cl. Sagne, « l'Excuse et l'Aveu », dans *Christus*, n° 74, 1972, p. 223-236.

(14) Cf. le rapport d'orientation du Conseil national de la J.E.C. française (février 1970) : « Dire que nous sommes responsables de la situation oppressive du système scolaire et social actuel, oser crier que le manichéisme sous toutes ses formes est profondément aliénant, voilà pour nous le sens de la confession (édition ronéotypée, n° 3122. 15-16, citée par Chr. Duquoc. *op. cit.*, p. 291.

(15) P. Ricœur. *op. cit.*, p. 311.

la vie quelle transforme en malheur d'exister » (16). Pour tenter de se prémunir contre un destin qui fait de lui un coupable innocent et anonyme, l'homme peut jeter le discrédit sur la procréation pour se cacher son origine, « organiser » sa mort pour obturer son avenir, s'enfermant « *dans un présent dont il cultive l'évanescence* » (17).

Dans cet univers où le mal est dénoncé, non avoué, subi, non commis, comment l'absolution collective sans aveu ne se présenterait-elle pas comme une manière, sinon la seule, de « *réassumer dans la nouveauté des schémas culturels d'aujourd'hui* » (18) la symbolique du péché ? Au prix de quel subterfuge ! C'est « *par l'aveu* » que « *le mal cesse d'être appréhendé comme une fatalité subie avec l'être au monde. Le mal n'est plus identifié au malheur d'exister* » (19). Aussi l'aveu a-t-il la puissance de vider les schémas culturels d'aujourd'hui de leur mythologie païenne et de leur charge fantasmagique, car en avouant ses péchés, l'homme se reconnaît humblement pécheur devant Dieu : « *Contre toi, toi seul, j'ai péché* » ; il retrouve l'humilité de la créature et, en racontant l'histoire de son péché, il chante les miséricordes de Dieu à son égard : « *Je chanterai éternellement les miséricordes du Seigneur* ». Selon les Pères, le Christ dit en nous les psaumes de la pénitence ; *en* lui confessant ses péchés, le pénitent donne sa voix au Verbe (comme Jean-Baptiste, le premier pénitent) ; en retour, le Verbe fait de cette histoire la sienne propre en la transfigurant par le pardon. Aussi le prêtre entend-il, dans la langue quotidienne, un autre langage que celui de tous les jours. Merveilleuse mutation ! Les mots — et les mots les plus usés — dévoilent le fond de l'être. C'est que l'aveu est confession.

Nul n'ignore que les trois *Ave Maria* ou *même le chemin* de croix reçus en pénitence ne constituent pas une satisfaction complète des péchés. Organe témoin d'une ancienne pratique pénitentielle, du temps où les pénitents devaient accomplir leur pénitence avant d'être réconciliés ? Sans aucun doute. Il est évident du reste que, comme élément du sacrement, cette « pénitence » est au sens fort symbolique : elle invite le chrétien à faire pénitence pour se libérer effectivement de l'esclavage du péché en réordonnant sa vie sur Dieu. Symbole trop discret, dans la mesure où il n'est plus porté par une discipline pénitentielle : dans certaines Eglises, avec l'intention louable de l'intérioriser, on a privatisé jeûne et abstinence, — là précisément où certains allaient « collectiviser » l'absolution. L'équilibre sacramentel n'y a pas gagné. Quoi qu'il en soit, la pénitence doit-elle être maintenue ? N'offusque-telle pas l'intériorité ou la

116) J.-Cl. Sagne, *op. cit.*, p. 233.

(17) *Op. et loc. cit.*

(18) R. Simon, « Pratique pénitentielle et péché », dans *Le Supplément*, 120-121, 1977, p. 10.

(19) J.-Cl. Sagne, « Le procès de l'aveu », dans *La Maison-Dieu*, 117, 1974, p. 148. Donner comme seule raison de l'absolution collective que les confessions individuelles « cassent la célébration communautaire » (A. Marliangeas, *op. cit.*, 361, est-ce sérieux face au sens de l'aveu comme à sa place traditionnelle dans la célébration pénitentielle ?

volonté de réconciliation effective ? Si petite qu'elle soit, la pénitence a une double fonction : par la miséricorde de Dieu, le pénitent peut non seulement faire quelque chose pour le Christ, mais encore souffrir avec lui. Par la miséricorde de l'Eglise, il peut aussi bénéficier des prières et des oeuvres de tous les saints qui, jointes au mérite de la Passion, forment le trésor de l'Eglise ; si la pénitence peut être petite, c'est parce que, dans la communion des saints, un frère ou une soeur porte pour ce pénitent sa peine et l'expié dans le Christ. La pénitence atteste ainsi que la fraternité se noue dans la mort du Christ. Quelle autre réconciliation effective le chrétien attendrait-il ?

## 2. L'acte du prêtre

Si, dans la pratique, on a parfois oublié que l'acte du pénitent est, en ses trois éléments, partie constitutive du sacrement, donc acte du Christ, on ne sait que trop par contre que l'absolution lui est essentielle et que le prêtre qui l'accorde tient la place de Jésus-Christ. Mais comprend-on toujours justement son rôle et le relie-t-on correctement à l'acte du pénitent ? Il est aujourd'hui une raison supplémentaire de le rappeler avec quelque insistance : il convient de surmonter « avec douceur et patience les difficultés qui peuvent quelquefois venir de ceux-là mêmes qui sont les ministres de ce sacrement de pénitence » (20).

Que le prêtre soit médiateur du pardon divin, qu'on puisse le considérer comme juge, cela choque (21). Ne peut-on se confesser directement à Dieu ? Et n'a-t-on pas besoin de l'écoute d'un frère au lieu du verdict d'un juge ? Pour comprendre un peu mieux le ministère du prêtre à l'intérieur du sacrement de la réconciliation, on se reportera avec profit aux *Epîtres aux Corinthiens*. Paul, l'apôtre du Christ, se sait frère de ceux qui sont justifiés par la foi dans le sang du Christ. Quand certains ne se comportent pas selon la vérité de l'Evangile, il souffre en lui-même la passion du Christ et, dans la communauté, il en manifeste, lui, l'esclave du Christ, la puissance attestée par la résurrection : il a le pouvoir de bannir de la communauté, de livrer à Satan (22) en vue de la réconciliation (23). A sa suite, l'évêque et le prêtre portent le pouvoir du ressu-

(20) Paul VI aux évêques de Hollande, 17 novembre 1977, dans *DC* 1006 ; cf. Paul VI au chapitre général des Capucins, 12 juillet 1976, *DC* 705. Déjà dans l'audience générale du 3 avril 1974, le Pape avait recommandé aux prêtres « l'estime, la pratique, la patience et l'art du soin des âmes qui est propre à ce ministère (du sacrement de pénitence). Il ne s'agit pas de donner à leur sacerdoce une orientation " intégriste ", comme on dit, individualiste, absente des grands problèmes communautaires et sociaux. Il s'agit pour eux d'être fidèles à leur vocation de ministres de la grâce et de spécialistes de la médecine des âmes, autant et plus que les psychologues et les psychanalystes d'aujourd'hui » (dans *DC* 404). Même recommandation le 12 mars 1975 (dans *DC* 304-305).

(21) Comme le remarque, en bon observateur, J.-Cl. Sagne. « L'Excuse et l'Aveu », dans *Christus*, 74, 1972, p.235.

(22) *1 Corinthiens* 5, 5 ; *1 Timothée* 1, 20.

(23) K. Rahner, *op. cit.*, 155.170.

cité comme esclaves du Christ ; ils le manifestent à leurs frères avec puissance en adhérant à la passion du Seigneur et en goûtant quelque chose de la coupe d'amertume à l'intérieur de l'Eglise pour leurs frères. En entendant les confessions, le prêtre est invité par la grâce du sacrement de l'ordre à entrer dans l'humiliation du serviteur (24) : c'est ainsi qu'il manifeste sa gloire et la puissance de sa résurrection. Mystère de configuration au Christ Grand-Prêtre, dont on ne fera pas volontiers grief aux prêtres d'être si peu dignes. Tous ne sont pas des Jean-Marie Vianney ou des Huvelin. Mais ne devrions-nous pas plutôt nous étonner que tant de prêtres aient axé leur vie sur ce mystère et en aient laissé transparaître quelque chose ?

Cependant, tout n'est pas encore dit. Ce mystère de configuration au Christ, Grand-Prêtre, est un mystère ecclésial. Il l'est déjà comme on vient de le voir. Il l'est encore d'une autre manière. A l'acte du prêtre qui remet les péchés, se joint la prière de l'Eglise qui intercède pour les pécheurs (25). Unie à son Epoux, qui l'a aimée et s'est livré pour elle, l'Eglise, sans ride ni tache, peut implorer le pardon. « Selon Augustin, Jésus-Christ pardonne au pécheur en s'associant la communion des saints, de ceux qui aiment, cependant que ce pardon est administré par son Eglise, dotée par lui de pleins pouvoirs en son ministère » (26). De cette double fonction, l'histoire de l'Eglise offre un exemple saisissant : les confesseurs de la foi, — ceux qui avaient témoigné de la foi devant le persécuteur, mais sans mourir, — pouvaient réconcilier les pécheurs. Seulement, comme le leur rappela fortement Cyprien, évêque de Carthage, ce ne pouvait être sans l'accord de l'évêque.

« Sans doute, tout croyant individuel a, comme enfant de Dieu, accès immédiat à Dieu et à sa miséricorde. Mais, de même que le Père ne lui pardonne pas sans passer par le Christ et l'Eglise, de même ce croyant ne doit pas chercher à saisir la surabondance de l'amour divin sans passer par le Christ et l'Eglise, qui sont la figure concrète de la miséricorde divine. Comme chrétien, nul ne se prend soi-même, mais chacun se reçoit comme don. Ainsi en va-t-il de l'Eucharistie • on ne va pas se chercher soi-même une hostie dans le tabernacle ; ainsi de l'absolution d'une

(24) J.-P. Gérard, « Du sacrement de pénitence envisagé comme action de grâce », dans *Paroisse et Liturgie*, 1973, p. 106-107 : « Ce qui frappe souvent le ministre du sacrement de pénitence... ce sont justement les " dégâts " que peut causer la défiguration dans le cœur du chrétien de l'image de son Dieu ».

(25) K. Rahner, *op. cit.*, 183-185 ; cf. B. Langemeyer, « Stindenvergebung und Brüderlichkeit », dans *Catholica*, 18, 1964, p. 290-314 ; B. Carra de Vaux-Saint-Cyr, « Le mystère de la pénitence : réconciliation avec Dieu, réconciliation avec l'Eglise », dans *La Maison-Dieu*, 23, 1967, p. 132-145 ; C. Jean-Nesmy, « L'éducation du comportement spirituel du pénitent », dans *La Maison-Dieu*, 23, 1967, p. 197-198 ; A. Turck, « L'Eglise comme peuple de Dieu et le sacrement de pénitence », dans *Paroisse et Liturgie*, 48, 1966, p. 255-259 ; cf. aussi « Instruction des évêques suisses sur la pénitence et la confession », 5 novembre 1970, dans *DC* 1971, p. 112. — La doctrine catholique ne s'en tient pas à une ecclésiologie unilatéralement attachée à la hiérarchie (cf. G. Pinckers, « Le rôle de la communauté dans le sacrement de pénitence », dans *Paroisse et Liturgie*, 1973, p. 420 ; cf. p. 424).

(26) H.-U. von Balthasar, *Catholique*, tr. fr., collection « Communio », Fayard, Paris, 1976, p. 73.



faute grave : elle est accordée par l'Eglise » (27). La paix de l'Eglise est la paix de Dieu. « Quand on obtient la paix de l'Eglise, écrit saint Cyprien avec force, on reçoit l'Esprit du Père » (28). Et Augustin : « Etre en paix avec l'Eglise absout les péchés ; demeurer étranger à sa paix, les retient » (29).

**ASSURÉMENT**, il est plus commode de « se confesser » directement à Dieu. Mais, outre que la confession sacramentelle n'empêche pas cette confession, et au contraire l'appelle, il y a dans cette objection rebattue une erreur de perspective et une ingratitude. Loin d'être un fardeau, la confession sacramentelle est un moyen supplémentaire offert par Dieu de pardonner ceux qui ont déjà été rachetés par le sang du Christ. Se représente-t-on l'anomalie et la gravité du péché commis par le chrétien ? Celui qui vit déjà en Dieu dans la compagnie des saints et des anges préfère la compagnie des pécheurs et des démons en crucifiant à nouveau son sauveur (30). Aussi « son péché porte-t-il une marque particulière que n'ont pas les fautes commises par " ceux du dehors " ; il relève d'un tribunal qui ne peut juger que les membres de l'Eglise (1 Corinthiens 5, 12) » (31). N'est-ce pas dès lors une ingratitude, après avoir péché, de trouver trop lourd ou, au contraire, insignifiant, le « droit » d'être réconcilié par le ministère de l'Eglise ?

En Jésus, « l'acte du pardon divin a revêtu la proximité d'une parole audible. Il est devenu tangible dans un geste humain... Nous entendons dire : Va, tes péchés te sont pardonnés ; lève-toi et ne pêche plus » (32). Par l'absolution, le prêtre manifeste ce pardon. C'est ainsi qu'il exerce sa fonction de juge et de père. Par son ministère, il montre la miséricorde du Père qui juge en pardonnant, et celle de l'Eglise qui délègue ce qu'elle a lié, puisqu'aujourd'hui encore, le péché grave ou mortel (33) exclut de la participation à l'eucharistie (34). Tout ce que le prêtre dit et fait est préparation ordonnée à l'absolution. Qu'il écoute la confession, qu'il y discerne l'action de l'Esprit au cœur de l'homme et y diagnostique la maladie, qu'il console le pénitent « par la consolation que lui-même

(27) *Op. et loc. cit.* Lire aussi l'important article de C. Dumont, « La réconciliation avec l'Eglise et la nécessité de l'aveu sacramentel », dans *Nouvelle revue théologique*, 81, 1959, p. 577-597.

(28) *Epistola* 57, 4.

(29) *De Baptismo contra Donatianos*, 3, 18, 23 ; cf. K. Rahner, *op. cit.*, 188.

(30) *Hébreux* 6, 6 ; cf. 10, 29.

(31) K. Rahner, *O. cit.*, 194.

(32) Lettre pastorale des évêques des Pays-Bas, Avent 1973, dans *DC* 1974, p. 226.

1331 Les deux épithètes s'équivalent ; cf. F. Reckinier, *op. cit.*, 511. L'auteur montre aussi que, pour la tradition chrétienne, sont graves les péchés reconnus tels par l'enseignement ordinaire.

(34) K. Rahner, *op. cit.*, 163-164. Les communions sans examen de conscience. (1 Corinthiens 11, 28) nous paraissent être cause fréquente de profanation du sacrement, de trouble profond dans l'Eglise (1 Corinthiens 11, 29-30), allant jusqu'à l'apostasie silencieuse. Problème pastoral grave qu'il est souhaitable de traiter courageusement.

reçoit de Dieu » (35), il le fait pour préparer le pénitent à recevoir le jugement miséricordieux de Dieu.

Aussi la confession se distingue-t-elle de la direction spirituelle (même si, parfois, la direction spirituelle peut se réduire à la confession). Elle se distingue plus encore d'un simple « dialogue fraternel », car la relation fraternelle, toujours supposée, s'efface devant le signe même du sacrement : la parole du pénitent et du prêtre vient de Dieu et va à lui ; l'un confesse la miséricorde de Dieu pardonnant ses péchés, l'autre prononce le jugement de réconciliation (36). Parce que cette relation est par excellence personnelle, chacun s'efface devant Dieu qui s'approche dans un zéphir comme il s'approche d'Elie (37). Qui est le prêtre, qui est le pénitent, qu'importe ! Paradoxalement, l'anonymat est le moyen d'un acte personnel. Aussi, à notre avis, un désir indiscret de « personnaliser » le sacrement risque-t-il de nuire à sa qualité et finalement d'en voiler l'essence. Non qu'il soit préférable de choisir un confesseur inconnu — ou antipathique —, ni de refuser d'entendre les confessions de personnes connues. Ce serait absurde. Mais, alors aussi, la relation se voilera comme d'anonymat en ce qu'elle est personnelle. Ni le pénitent ni le confesseur n'écoutent celui qu'ils connaissent mais celui que Dieu seul connaît (38).

Considérant la vérité du sacrement, nous avons laissé de côté sa pédagogie, qui ouvre une voie vers cette vérité, et ses fruits, grâce auxquels s'accroît la vie divine. En fonction des formes renouvelées du sacrement et face aux interrogations qu'il suscite ou à la mésestime dont il est affecté, ne convenait-il pas, en effet, d'avoir présent à l'esprit ce que c'est d'être réconcilié avec Dieu et avec l'Eglise par le ministère du prêtre ?

Georges CHANTRAINE, s.j.

(35) 2 Corinthiens 1, 5. Sur ces divers aspects du ministère sacerdotal, voir *l'Ordo Paenitentiae*, n° 10 ; cf. A. Haquin, « Le sacrement de la réconciliation : ombres et lumières », dans *Foi et Temps*, 5, 1975, p. 142. C'était déjà l'enseignement de saint Thomas d'Aquin : cf. B. Sésboué, s Une catéchèse du 13e siècle », dans *Christus*, 74, 1972, p. 187-189.

(36) « Toute sa vertu (du dialogue), écrit P. De Clerck, dépend de la foi que les deux partenaires ont l'un dans l'autre, à l'intérieur du rapport écoute-parole. (s Le sacrement de la réconciliation : que faire dans l'immédiat ? », dans *Communautés et Liturgies*, 1976, p. 111, n. 10). S'agit-il encore du sacrement de la réconciliation ? N'est-ce pas psychologiser, au point de perdre de vue la foi véritable ?

(37) Comparer avec l'objection, reprise par Brel : « C'est trop facile d'entrer aux églises, d'aller verser toute sa saleté face au curé qui, dans la lumière grise, ferme les yeux pour mieux nous pardonner »

(38) Autour d'une table, on dialogue, on négocie, on prend le repas ; reçoit-on le pardon de Dieu ? Comment alors exprimer ce qu'a d'unique cette relation ? D'ordinaire, par l'agenouillement devant le confesseur assis ou debout. A qui craindrait qu'une telle position trahisse une autorité cléricale (donc oppressive), on fera remarquer que la position du pénitent est aussi humiliante pour le confesseur : qui suis-je, moi pécheur, pour qu'un de mes frères s'agenouille devant moi ?

Georges Chantraine, né en 1932 à Namur. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et en lettres (Louvain), ainsi qu'en théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles. Membre du comité et du bureau de rédaction de *Communio*. Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et « *Philosophie e du Christ selon Erasme*. Paris-Gembloux, Duculot, 1971. A paraître : *Erasme et Luther, Libre et serf arbitre*.

José LAVAUD :

## La pénitence, second baptême

*La réconciliation avec Dieu et avec l'Eglise, la conversion à l'espérance pascale et l'effusion de l'Esprit font du sacrement de pénitence un second baptême. Aussi la tradition de l'Eglise a-t-elle situé dans le sillage du baptême la pénitence, comme remontée laborieuse à la source de la vie filiale, à travers l'épaisseur temporelle.*

SI le sacrement de pénitence est aujourd'hui souvent déserté c'est sans doute pour des raisons qui tiennent d'abord au soupçon que nos contemporains portent à l'endroit du sens du péché. et à la difficulté de son identification : cette notion d'un côté est ramenée à une sorte de sentiment morbide de culpabilité dont la psychanalyse devrait pouvoir nous débarrasser, et d'autre part constituerait selon certains le masque de la conscience bourgeoise en quête d'alibi pour la dispenser du véritable combat de l'homme, pour la libération politique, contre toutes les formes de l'oppression.

Je voudrais montrer que cette dissolution du sens du péché tient avant tout à un obscurcissement de la théologie de la pénitence. Cette théologie, solidaire d'une pensée humaniste et anthropocentrique, s'est enlisée dans un moralisme ou dans un légalisme qui manque le véritable enjeu. Ainsi J. Delumeau observait-il, dans sa leçon inaugurale au Collège de France (13 février 1973) : l'Eglise catholique « a voulu obtenir la conversion... par la culpabilisation des consciences, par l'insistance obsédante sur le péché originel et les fautes quotidiennes, par l'examen de conscience poussé jusqu'au scrupule, par la menace, sans cesse agitée, de l'enfer, par une pastorale de la peur » (1).

(1) Texte cité par René Simon, dans « Pratique pénitentielle et péché », dans *Le Supplément*, n° 120-121 (mars 1977), p. 9.

Sans doute pourrions-nous éviter cet écueil si l'on réussissait à montrer que les deux manières ci-dessus évoquées de manquer le sens authentique de la pénitence, et de perdre le sens chrétien du péché, se laissent réduire pour faire place à une vérité plus profonde. Le péché et la pénitence ne pourront être définis théologiquement que si on les situe relativement à l'Alliance que Dieu noue avec l'homme. C'est donc le sens de Dieu qui, dans la conscience chrétienne, révèle le péché, comme rupture de l'Alliance ou comme éloignement de la source de grâce. De même que la source lumineuse fait surgir l'ombre, de même la contemplation de la splendeur divine révèle la faute comme distance du pécheur et l'engage à la pénitence. Ainsi se trouvent du même coup brisé le cercle de la subjectivité coupable et débusquée l'irresponsabilité de « l'homme structural », victime de tous les déterminismes (socio-politiques) qui font de lui un innocent en le privant de toute liberté.

Je voudrais donc, en méditant l'axiome scolastique selon lequel la pénitence est définie comme second baptême, ou encore comme baptême laborieux et permanent, retrouver au cœur même de la modernité le sens profond de la pénitence comme réalisation concrète, comme réactualisation de la vie baptismale par laquelle est scellée en nous la filiation divine. En accentuant ainsi la profondeur du péché originel, l'importance de la conversion et le sens de la grâce, la pénitence pourrait être présentée comme ce décentrement de l'homme qui, par la grâce et le pardon offerts en Christ, est à la fois délié de l'idolâtrie (devant Dieu) et de l'injustice (devant les hommes), et engagé dans une vie nouvelle.

La pénitence conçue comme second baptême aurait ainsi le mérite de nous délivrer d'un univers fantasmagique dans lequel le dieu idolâtré « rêverait » d'un homme qui ne serait « pas mortel, ni malade ni sexué, ni agressif, ni ayant à exercer le pouvoir ou à utiliser l'argent, ni divisé, ni pécheur, etc. » (2). La contingence de la nature n'est en aucune façon surmontée par le salut qui nous est donné en Jésus-Christ ; le Dieu qui se révèle dans l'Emmanuel ne nous dispense pas d'être hommes, il ne nous rend pas impeccables, mais il se révèle comme gratuité, don et pardon. C'est de Lui que Jean nous dit dans sa première lettre : « Si votre cœur venait à vous condamner, Dieu est plus grand que votre cœur » (1 Jean 3, 20).

En nous libérant de nous-mêmes, et de la statue tyrannique que notre imaginaire ne cesse de sculpter, le baptême nous confère notre authentique identité de fils. Voilà pourquoi la tradition de l'Eglise a souvent situé la pénitence dans le sillage du baptême, comme cette remontée laborieuse vers la source de notre être chrétien qui nous ouvre à l'espérance du Royaume en nous engageant à une histoire nouvelle, toujours à reprendre à travers les travaux et les jours.

(2) J.-M. Pohier, « Le péché, à quoi ça sert ? », *ibid.* p. 37.

Je tâcherai d'abord de montrer que cette lecture baptismale de la pénitence est rendue possible par les textes du Nouveau Testament, dans lesquels nous voyons (en particulier dans les *Actes*) toujours associés rémission des péchés et don de l'Esprit. La relecture des Pères conforte cette étroite liaison originaire entre les deux sacrements. Quelques points de repère historiques montreront alors leur différenciation progressive. Ces divers éléments nous permettront enfin de tenter l'explication théologique des harmoniques baptismales de la pénitence, pour établir qu'elle est bien, tout comme la confirmation d'ailleurs, mais dans une direction différente, une excroissance du baptême.

## **Pénitence et baptême dans la tradition de l'Eglise**

### **Baptême de pénitence, baptême de sanctification**

Le dernier des prophètes, Jean-Baptiste, recueillant dans son enseignement toute la tradition prophétique, exhorte à un baptême de pénitence, baptême d'eau pour préparer les pénitents au baptême du feu et d'Esprit Saint que donnera le Messie : « Pour moi, je vous baptise dans l'eau en vue du repentir ; mais celui qui vient derrière moi est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne d'enlever ses chaussures ; lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu » (*Matthieu* 3, 11). La mission de Jean-Baptiste revient à accuser tous les hommes pour faire d'eux des pécheurs, de même que dans l'Ancien Testament la liturgie pénitentielle culmine dans le sacrifice du cœur brisé : « Mon sacrifice, c'est un esprit brisé : d'un cœur brisé, broyé, Tu n'as point de mépris » (*Psaume 19*). Le Baptiste aplanit les chemins qui conduisent au Messie en situant ses disciples devant Dieu, en les disposant à attendre et à recevoir du Christ la rémission des péchés et à accueillir la grâce. Ce baptême de pénitence prépare le baptême de sanctification dans l'Esprit, c'est ce que Tertullien affirme dans le traité qu'il consacre au baptême : « Si la pénitence est une œuvre humaine, le baptême de pénitence nécessairement relevait du même ordre des choses. S'il avait été du ciel, il aurait donné l'Esprit Saint et remis les péchés. Mais c'est Dieu seul qui remet les péchés et confère l'Esprit. Or le Seigneur lui-même affirma que l'Esprit ne descendrait pas avant que Lui-même ne fût remonté auprès du Père. Ainsi le baptême de pénitence était-il administré comme une disposition au pardon et à la sanctification que devait apporter le Christ... La pénitence précède et la rémission vient ensuite, c'est en cela qu'il préparait les voies » (3).

### **Pénitence post-baptismale, revivification du baptême**

La pénitence de Jean-Baptiste annonce figurativement la pénitence baptismale qui sera le « second baptême », toujours à réactualiser à

contre-courant de l'opacité existentielle qui ne cesse de croître avec le poids du péché. Il s'agit par la pénitence de neutraliser l'entropie qui nous éloigne de la source baptismale, Cette relation étroite entre baptême et pénitence sera attestée par Ambroise de Milan qui écrit : « Dans le baptême est donnée, sans aucun doute, la rémission de tous les péchés. Quelle différence cela fait-il que ce soit par le biais de la pénitence ou du baptême que les prêtres revendiquent ce droit à eux donné ? Dans les deux cas, il s'agit d'un même ministère » (4).

La rémission des péchés est donc conçue par Ambroise comme une extension du sacrement baptismal ; c'est ce qui garantit la cohérence de l'enseignement de Paul aux Hébreux, contrairement à l'interprétation tendancieuse des Novatiens. Le baptême ne peut être réitéré, c'est la pénitence qui permet aux pécheurs de retrouver la grâce baptismale : « Il a fallu d'abord nous délivrer de l'inquiétude, en nous faisant savoir que, même après le baptême, si d'aucuns viennent à pécher, leur péché peut être pardonné ; cela tendait à éviter que l'opinion insensée selon laquelle il faut renouveler le baptême ne fausse l'esprit de ceux qui se verraient privés de l'espoir du pardon » (5).

### **La pénitence, pédagogie de la liberté**

Ainsi la pénitence apparaît-elle comme la libre ré-assomption de la grâce reçue au baptême ; elle assure l'éducation de la liberté chrétienne, et elle évite des excès tels que celui qui consistait à ne demander le baptême que lorsqu'on était à l'article de la mort : « C'est une bonne chose que la pénitence, car si elle n'existait pas, tous différeraient jusqu'en leur vieillesse la grâce du baptême » (6).

Tertullien signale encore un autre abus : certains catéchumènes, assurés de recevoir avec le baptême la rémission des péchés, pensent pouvoir en attendant pécher impunément. « Toutes ces lenteurs, toutes ces tergiversations coupables à l'égard de la pénitence procèdent d'une téméraire confiance dans la vertu du baptême : certains du pardon indubitable de leurs fautes, ils dérobent, en attendant, le temps qui leur reste, et se donnent licence de pécher, au lieu d'apprendre à ne pécher Point » (7).

Une fois écartés ces différents abus, Tertullien considère d'une part la pénitence pré-baptismale comme l'épreuve qui est susceptible de garantir le sérieux des promesses baptismales : « Nous ne sommes pas plongés dans l'eau pour mettre fin à nos péchés, mais parce que nous y avons mis fin, déjà, nous sommes moralement lavés » (8) et d'autre part la pénitence post-baptismale comme susceptible de retrouver (au moins une fois) la grâce du baptême : « Prévoyant ces sortilèges empoisonnés, Dieu a

(4) Ambroise de Milan, *La Pénitence*. I. VIII, 36 s. (coll. « Sources chrétiennes », n° 179).

(5) *Ibid.*, II, 7. (6) *Ibid.*, II, IX, 98. (7) Tertullien. *De la pénitence*, VI, 3. (8) *Ibid.*, VI, 11.

(3) Tertullien, *Le Baptême*, trad. Refoulé, ch. X, p. 92-94 (coll. « Foi Vivante »).

*permis qu'une fois fermée la porte du pardon, une fois tiré le verrou du baptême, il y eût encore un refuge d'ouvert. Il a placé dans le vestibule une seconde pénitence pour qu'elle ouvre à ceux qui frapperaient.* » (9).

### **La pénitence, « baptême laborieux »**

Ainsi, la pénitence peut-elle être définie comme une sorte de développement du baptême, comme un réveil du baptême, ou comme un « *baptême laborieux* A, que nous devons déployer à travers la durée de notre existence pour éviter précisément que la grâce baptismale ne soit tarie ; de même d'ailleurs que le sacrement de confirmation est un autre bourgeonnement du baptême, mais dont la portée est plutôt à penser comme parachèvement de l'initiation, comme entrée dans la vie chrétienne adulte, fort du secours de l'Esprit Saint. Cette double dimension sacramentelle contenue en creux dans le baptême et déployée dans l'existence chrétienne, l'une au moment où l'on entre dans la vie adulte, l'autre comme ponctuant les différentes reprises du combat spirituel et de notre effort de conversion, prend appui sur des textes du Nouveau Testament, comme celui des *Actes* : « Convertissez-vous, que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus-Christ pour le pardon des péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit » (*Actes* 2, 38).

S'il était encore besoin d'argument pour marquer le lien étroit entre ces sacrements, on pourrait évoquer l'origine baptismale du rite de l'imposition de la main dans le sacrement de pénitence, qui signifie à la fois le don de l'Esprit Saint et le pardon des péchés. Ainsi saint Jérôme écrit-il dans son *Dialogue contre les Lucifériens*, au sujet de la réconciliation des hérétiques : « *Je reçois un laïc (séparé) qui fait pénitence par l'imposition de la main et l'invocation de l'Esprit Saint* ». Le sacrement de pénitence revient donc à ranimer la flamme de l'Esprit, allumée au jour du baptême, flamme que le péché tend toujours à étouffer ; ou encore, il fortifie le dynamisme pascal (cf. *Romains* 6, 12 s.) qui lui aussi tend toujours à se relâcher.

Cependant, cette perspective va progressivement s'atténuer au cours de l'histoire de l'Eglise, pour faire peu à peu place à une conception plus objectiviste, moraliste ou légaliste, du sacrement de pénitence.

## **Points de repère historiques**

### **Attente de la Parousie**

Ce qui caractérise la pratique pénitentielle des premiers siècles, c'est l'attente du retour du Christ, de la Parousie que l'on pensait toute proche. Dans ce contexte, la rémission des péchés accordée par le

(9) *Ibid.* VII. 10.

baptême ne faisait pas problème et le péché était vécu affectivement comme atteinte au corps ecclésial. Ceux donc (les *lapsi*) qui, après leur baptême, étaient retombés dans leurs fautes passées (apostasie, retour aux mœurs païennes, ou encore homicide, adultère... cf. les *Epîtres aux Corinthiens*), pouvaient encore revenir à l'Eglise en lui demandant d'être à nouveau accueillis et réintroduits dans la communion avec Dieu et dans la communauté fraternelle.

L'Eglise primitive n'avait sans doute pas prévu que la Parousie tarde tant. Face à cette réalité, elle ne pouvait pourtant pas rebaptiser les *lapsi*, l'initiative du baptême venant en effet de Dieu, et non pas de l'engagement humain ; alors l'Eglise, prolongeant les gestes de pardon que l'on trouve tout au long de la vie du Christ, imposera les mains aux *lapsi*, leur accordant ainsi la possibilité de recevoir de nouveau la grâce baptismale : il faut reprendre avec l'aide de l'Esprit Saint le combat spirituel un moment abandonné. La liturgie pénitentielle était alors précédée d'un temps de probation (jeûne, prières...), sorte de nouveau catéchuménat, et c'est le jour du Jeudi-Saint que les pénitents étaient réintégrés à la communion de l'Eglise par le rite de l'imposition des mains, souvent célébré par l'évêque.

### **Tendance à l'individualisme**

A partir du IV<sup>e</sup> siècle, l'Eglise commence à « s'établir ». Les persécutions cessent, mais aussi la ferveur des baptisés. En conséquence, les modalités de la pénitence vont se modifier : elle devient de plus en plus rigide et sévère ; de plus, elle n'est pas réitérable, et c'est pourquoi on tend à la réserver aux mourants (cf. Pastorale de saint Césaire d'Arles au VI<sup>e</sup> siècle). Le rite s'individualise ; corrélativement, le péché lui aussi est conçu de manière plus individualiste.

Au VII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence des moines irlandais, la pénitence sera tarifée et réitérable. Si la pénitence est ainsi rendue plus humaine, elle risque d'induire une conception légaliste du péché.

Au XII<sup>e</sup> siècle, on accepte que la satisfaction soit exécutée après l'absolution ; on donnera ainsi une valeur plus grande à la contrition et à la pénitence intérieure. La pénitence repose désormais sur la contrition, la confession et la satisfaction. Cela n'empêchera pas des abus. Des pénitents concevront leurs œuvres comme des moyens de surmonter le péché et de l'effacer devant Dieu. L'inflation des indulgences donnera des gages à cette déviation. Elle déchaînera les foudres de Luther. Ce sera le point de départ de la Réforme

### **Questions posées par la Réforme**

Calvin n'est pas tendre lui non plus avec ces abus, et il note au sujet des prêtres dans le livre III de *L'Institution de la Religion chrétienne* : « *Ils jargonent assez de contrition et attrition. Et de fait ils tourmentent*

La pénitence peut donc être ici conçue comme ce geste par lequel l'homme co-opère à l'action que le Christ vient mener en nous, en réactualisant notre condition de ressuscité, inaugurée au baptême. Il s'agit de vivre aujourd'hui l'espérance pascale, et le sacrement de pénitence nous la donne à vivre comme une véritable confession de foi : « *Faute de situer la pénitence comme une "confession de la foi", c'est-à-dire comme une célébration d'un à-venir de libération en Jésus-Christ, parce qu'elle est célébration de la Pâque de Jésus-Christ, on la réduit à l'insignifiance* » (12).

La pénitence, en nous dé-centrant, en nous libérant de nous-mêmes et de notre passé, nous ouvre à l'espérance pascale ; elle nous donne de vivre une histoire nouvelle : or cette histoire nouvelle ne peut être discernée que grâce à une nouvelle effusion de l'Esprit Saint.

### c) Une nouvelle effusion de l'Esprit Saint

C'est la prophétie d'Ezéchiel qui se trouve ici réalisée : « Je mettrai en vous un cœur nouveau, je mettrai en vous mon Esprit... » (*Ezéchiel* 36, 26-27 ; 37, 14). Le pardon nous est accordé avec l'Esprit Saint qui est amour et communion. Le sacrement de pénitence est donc avant tout la confession de l'amour de Dieu ; il nous révèle notre péché pardonné et il libère en même temps notre liberté de fils. Ainsi l'Esprit nous pousse-t-il, forts de ce renouvellement de notre filiation divine, à crier « Abba, Père » (cf. *Romains* 8).

Fils du même Père, nous voici frères et donc membres de l'Eglise du Christ.

### d) Réintégration au corps ecclésial du Christ

Cette réintégration s'effectue d'une double manière : d'abord, comme nous l'avons vu, le sacrement restaure la communion rompue pendant le temps du péché ; et d'autre part elle nous rappelle, par la médiation du ministre, qui signifie pour nous l'initiative divine, à notre pauvreté fondamentale : le salut nous est offert gratuitement par le don de Dieu et le pardon de Jésus-Christ. Je ne puis m'approprier la vie divine. Or c'est cela précisément qui avait été signifié efficacement lors du baptême.

Le sacrement de pénitence manifeste l'intervention de Jésus-Christ qui vient restructurer le chrétien dans sa vocation baptismale, et celle-ci doit être vécue en Eglise, c'est-à-dire en peuple de Dieu. Certes, l'Eglise est blessée par le péché ; mais elle est appelée à devenir l'Epouse, sans tâche ni ride, de *l'Apocalypse*, et elle est toujours à nouveau régénérée en ses membres par la reprise pénitentielle du baptême.

Il ne faudrait pourtant pas, pour terminer, comprendre ce second baptême comme retour (illusoire) à une innocence rêvée qui éluderait l'âpreté de l'histoire, et dispenserait d'y assumer les solidarités et les ruptures nécessaires. Il s'agit d'entrer dans le combat de Jésus-Christ dans l'histoire, jusqu'à ce qu'Il vienne.

Ainsi, l'on ne saurait délier le sacrement de pénitence de la mission et du témoignage, sur lesquels il s'ouvre. Voie obligatoire vers l'Eucharistie pour qui a gravement péché, il ne saurait toutefois être réduit à une formalité qui y donne accès. Le sacrement de pénitence conduit à l'Eucharistie comme à un combat (et l'on communierait sans doute plus prudemment si l'on mesurait bien le sens profond comme communion au corps livré et au sang versé).

Sans doute enfin, si l'on discernait mieux la pleine signification des sacrements, verrait-on s'accroître la pratique pénitentielle comme ressourcement de la grâce baptismale.

José LAVAUD

José Lavaud, né en 1945. Agrégation de Philosophie en 1971. Enseigne au lycée Michel de Montaigne à Bordeaux. Participe au service de l'intelligence de la foi, dans le cadre du centre diocésain de formation permanente des laïcs. Marié, trois enfants.

(12) P. Tripier, *La réconciliation, un sacrement pour l'espérance* (coll. « Croire et comprendre Le Centurion, Paris, 1975), p. 7.

Christoph von SCHÖNBORN

## Évangélisation, célébration et sacrement

*Le nouvel Ordo paenitentiae a réservé l'absolution générale aux seuls cas de nécessité grave. Car l'évangélisation suffit à donner toute sa valeur à la célébration pénitentielle, sans qu'il faille en faire un sacrement. Ce sont bien la confession et l'absolution personnelles qui confèrent au sacrement de pénitence tout son sens, toute son efficacité — et aussi sa pleine dimension ecclésiale.*

### I. Le nouvel Ordo paenitentiae et la situation présente

#### 1. Une situation qui a besoin d'être clarifiée

La pratique et la compréhension de la conversion du pécheur et de la réconciliation avec Dieu et avec l'Eglise subissent aujourd'hui, sans aucun doute, un changement profond. L'instauration des célébrations pénitentielles est ressentie par beaucoup de croyants comme une aide importante. Alors qu'il est très rare qu'on fasse la queue devant les confessionnaux, les célébrations pénitentielles connaissent une grande affluence (1). Cependant, beaucoup de croyants se posent — ouvertement ou dans leur for intérieur — la question de savoir si la célébration pénitentielle est aussi « efficace » que la confession individuelle. Les célébrations pénitentielles ont-elles la même « valeur » que la confession devant le prêtre ?

On n'a pas le droit d'écarter purement et simplement de telles questions et d'y voir uniquement les survivances d'une éducation trop

(1) Sur la situation en Suisse, cf. J. Baumgartner. « Die Einführung der neuen Bussordnung in der Schweiz », dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 125 (1977), p. 233-249 ; pour les Etats-Unis, cf. F. J. Buckley. « New developments of the sacrament of penance » dans *International catholic review : Communio*, Spring 1974 ; et en général : M. Brulin.. Orientations pastorales de la pénitence dans divers pays ». dans *La Maison-Dieu*, 117 (1974), p. 38-62.

stricte à la pénitence. L'aspiration de beaucoup de croyants à des directives claires ne se réduit pas toujours à un besoin timoré de sécurité. A vrai dire, y a-t-il en ce moment des directives claires concernant la pratique de la conversion et de la réconciliation ? Peut-il y en avoir à une époque où, dans ce domaine comme dans tous ceux de la vie de l'Eglise, tant de choses sont en mouvement, et cela — dans ce domaine aussi — non seulement parmi les croyants, mais aussi parmi les pasteurs et les théologiens ?

Notre tâche ne saurait être ici de donner de telles directives. Nous voudrions plutôt tenter d'indiquer quelques points de repère dont nous espérons qu'on peut tirer quelques éclaircissements. Car il apparaît nettement qu'il est d'une urgente nécessité d'arriver à une plus grande clarté dans la question du rapport entre confession personnelle et célébration pénitentielle et qu'il est important, pour une telle clarification, de ne pas prendre comme unique point de départ des considérations pragmatiques.

### 2. Le nouvel Ordo paenitentiae : directives et tensions

On peut cependant objecter que le nouvel *Ordo paenitentiae* promulgué le 2 décembre 1973 contient les directives nécessaires et qu'il suffit de s'y tenir, puisqu'il s'agit là des instructions du nouveau rituel romain, obligatoires pour l'Eglise latine. En fait, il faut dire qu'il existe entre ces instructions et la pratique pénitentielle telle qu'elle s'exerce dans une grande partie de l'Eglise une certaine tension, sinon une discordance, qui ne se réduit certainement pas dans tous les cas à un manque d'obéissance ou de discipline ecclésiastique de la part des responsables dans les Eglises locales et dans les communautés. Parlons brièvement de certaines de ces tensions.

a) Il est indiqué dans les *Praenotanda* (Introduction) de l'*Ordo paenitentiae* que « la confession individuelle et intégrale suivie de l'absolution demeure le seul mode ordinaire par lequel les fidèles se réconcilient avec Dieu et l'Eglise, sauf si une impossibilité physique ou morale dispense d'une telle confession » (2). Ceci correspond indiscutablement à la pratique de l'Eglise de ces derniers siècles, où la voie normale pour la réconciliation passait par le confessionnal : la réconciliation avec Dieu et avec l'Eglise se produit dans la confession individuelle. En attendant, il semble bien, à vrai dire, que dans beaucoup de régions les offices pénitentiels apparaissent, en fait, comme la voie normale et la confession individuelle comme l'exception.

b) On sait que le nouvel *Ordo paenitentiae* prévoit la possibilité d'une combinaison de la célébration pénitentielle et de la confession indivi-

(2) *Ordo Paenitentiae*. Vatican, 1974, *Praenotanda*, n° 31, dans *La Maison-Dieu*, loc. cit., p. 30.

duelle, afin de conserver la primauté de la confession individuelle et de l'absolution sacramentelle tout en intégrant cependant les aspects positifs évidents des célébrations pénitentielles communautaires. A vrai dire, il semble que dans la pratique cette formule se soit relativement peu répandue (3). Elle s'adapte mal à des assemblées nombreuses mais s'avère bonne, par contre, pour des groupes de dimensions restreintes.

e) Il est donc tout à fait compréhensible qu'il y ait en général une tendance plus forte vers le troisième mode prévu, la « *célébration communautaire de la réconciliation avec confession générale et absolution collective* ». Ce mode est beaucoup plus simple à pratiquer que le deuxième. Le seul fait que l'*Ordo paenitentiae* parle en détail de ce mode (4) et le dote d'un rite particulier peut déjà donner l'impression qu'il s'agit là d'un mode parmi d'autres possibles, comme l'une des variantes entre lesquelles on peut choisir pour l'administration d'autres sacrements. Ce qui précède suffit déjà à faire comprendre que beaucoup de gens ne sont guère convaincus lorsqu'on introduit ensuite la restriction suivant laquelle ce troisième mode ne doit être employé qu'en cas de « *nécessité grave* » (*gravis necessitas*).

Quand se trouve-t-on dans ce cas ? Les « Normes pastorales pour l'absolution générale sacramentelle » auxquelles le texte se réfère ici, donnent au terme *gravis necessitas* un sens plutôt restrictif (5), alors que les évêques suisses en élargissent peut-être beaucoup la portée (6). De cette tension, que la pratique augmente encore parfois, résulte une situation paradoxale : dans beaucoup de régions, ce qui est considéré par le rituel ecclésial comme « le » cas normal passe pour l'exception, alors que le cas de nécessité urgente devient la règle. Ce ne serait certainement pas le seul et unique cas d'une interversion de ce genre dans la vie liturgique de l'Eglise. C'est ainsi qu'on peut montrer une certaine ressemblance avec le cas du baptême : dans la théologie sacramentelle, le baptême de l'enfant n'est pas considéré comme le cas normal de réception du baptême ; mais dans la pratique, le baptême des adultes est devenu, depuis des siècles, le cas exceptionnel. La comparaison ne peut se faire (7) que si l'on admet qu'en théologie sacramentelle, la confession individuelle est bien réellement

(3) Voir l'article de J. Baumgartner (cf. note 1), p. 234 s.

(4) Praenotanda, n° 31.35.

(5) Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam, AAS 64 (1972), p. 512 ; trad. allemande dans *Nachkonziliare Documentation*. vol. 42, Trèves, 1974. p. 11 ; voir la déclaration de la conférence épiscopale allemande, *ibid.*, p. 22 s.

(6) Indications de la conférence épiscopale suisse sur la pénitence, dans *Lasst euch versdhnen... Eine pastorale Handreichung zur neuen Bussordnung*, éd. par la commission liturgique suisse. Zurich. 1975, p. 12 s.

(7) La comparaison est boiteuse dans la mesure où le baptême des enfants n'est pas justifié théologiquement à partir de l'idée de nécessité grave. De plus, dans la pénitence, la collaboration active de celui qui la reçoit est *constitutive du sacrement*, tandis que dans le baptême, le fait d'y être prêt ne peut que *disposer au sacrement*. Quand on compare les sacrements entre eux, il faut toujours tenir compte de leur caractère analogique.

la voie « régulière » pour la réception du sacrement. Mais si c'est le cas, on devrait alors logiquement, lorsqu'on considère le sacrement de pénitence, prendre comme point de départ la voie régulière de la réconciliation.

Dans la discussion sur une extension possible de la pénitence sacramentelle à des célébrations pénitentielles qui ne présentent aucun caractère évident de « *nécessité grave* », on a parfois l'impression que l'argumentation devient très casuistique et que les situations de nécessité et d'exception sont prises comme point de départ de réflexions sur la théologie de la pénitence. Cette manière de procéder ne présente-t-elle pas le danger d'établir entre l'enseignement de l'Eglise et la pratique courante une discordance qui ne peut aboutir à la longue qu'à ruiner la *crédibilité de l'un et de l'autre* ?

A cela s'ajoute que le Pape lui-même a signalé récemment à plusieurs reprises que la règle de la « *nécessité grave* » ne devait pas être transgressée (8). A moins que l'on ne veuille voir *a priori* dans ces admonitions le signe d'une anxiété romaine obstinée, il faut bien se demander si le magistère ne prend pas ici une position qui trouve son fondement dans l'objet, la signification et la structure du sacrement de pénitence. D'autre part, on peut se demander avec une inquiétude justifiée si, étant donné que la pratique de l'absolution générale sacramentelle comme conclusion « normale » des célébrations pénitentielles est déjà largement répandue, ces avertissements ne restent pas sans écho ou du moins ne se heurtent pas à une vaste incompréhension. Il ne suffit pas ici de faire appel à l'obéissance et à la discipline liturgique si l'on ne fait pas comprendre aussi, du point de vue théologique et pastoral, que ces avertissements sont bien fondés. C'est la question dont nous allons parler maintenant.

d) Commençons pourtant par nous poser encore une question : qu'est-il advenu des offices pénitentiels « ordinaires » ? Dans la chaleur des débats autour de l'absolution générale sacramentelle (si tant est que celle-ci donne encore lieu à des débats), le silence s'est-il entièrement établi sur la question des offices pénitentiels simples ? Qu'apportent-ils ? Quelle est leur position par rapport au sacrement de pénitence ? Quel rôle jouent-ils dans l'accomplissement de la réconciliation du pécheur ? Malheureusement, le nouvel *Ordo paenitentiae* n'est pas très explicite sur ce point, et cette lacune peut avoir contribué à ce que la question des célébrations pénitentielles se soit si fortement bloquée sur la possibilité de l'absolution générale sacramentelle.

Si l'on doit rendre crédible et compréhensible le fait que la confession individuelle doit demeurer comme auparavant la seule voie régulière de la

(8) Allocution aux évêques de l'état de New York (20 avril 1978). dans *La Documentation catholique*. 1741 (7 mai 1978), p. 405 s. Autres prises de position du Pape, *ibid.*. 1718 (1978), p. 375 et 1713 (1976). p. 702 ; voir aussi les prises de position de la Congrégation de la foi. *ibid.*. 1716 (1977). p. 297 et 1737 (1978), p. 205. ainsi que le compte rendu de Mgr Boillon, évêque de Verdun. *ibid.*. 1731 (1978). p. 244 s.

réconciliation des pécheurs, il aurait alors été souhaitable de donner en même temps des indications plus claires sur la signification des offices pénitentiels simples. Certes, *l'Ordo paenitentiae* parle des célébrations pénitentielles : les croyants sont encouragés à « *participer de temps en temps à des offices pénitentiels* . » (9). On désigne ceux-ci, à côté de l'annonce de la Parole de Dieu, de la prière et des éléments pénitentiels des célébrations eucharistiques, comme une expression liturgique de cette « *conversion continue* », qui fait partie intégrante de la vie chrétienne (10). On indique les temps liturgiques où les célébrations d'offices pénitentiels sont particulièrement recommandées (11).

Dans les « Règles pour l'organisation des offices pénitentiels », on avertit qu'il faut veiller « à ce que les croyants ne confondent pas les offices pénitentiels avec la confession et l'absolution sacramentelle » (12). Malheureusement, on n'explique pas en détail sur quoi repose cette distinction et en quoi elle consiste positivement. Néanmoins, cet avertissement exprime le souci de la « *vérité du sacrement* » (comme dit saint Thomas d'Aquin), de la réalité du sacrement de pénitence, réalité qui ne saurait prêter à confusion. Dans ce souci, ce n'est pas seulement le maintien intégral de la pleine stature de ce sacrement qui est en cause, mais aussi et surtout *celui qui reçoit le sacrement de pénitence* et auquel ce secours irremplaçable doit être rendu clair et présenté sans aucune réduction.

C'est ce qui inspire les réflexions suivantes, qui admettent au départ que les directives données dans *l'Ordo paenitentiae* sont judicieuses, qu'elles parlent de la vérité du sacrement et qu'il s'agit en la matière d'une indication claire du magistère pour la compréhension du sacrement de pénitence. A partir de cette hypothèse, nous présentons ci-après trois développements très élémentaires qui voudraient aider à la compréhension du sujet.

1. La pénitence et le sacrement de pénitence dans leur rapport à l'évangélisation.
2. La relation entre communauté ecclésiale et conversion personnelle.
3. La structure du sacrement de pénitence à partir de la forme de son signe.

A cette occasion, nous n'entendons pas ajouter quelque chose de neuf à la littérature déjà débordante concernant le sacrement de pénitence. Il s'agit seulement pour nous d'indiquer quelques éléments fondamentaux.

(9) Décret de la congrégation pour le service divin, dans *Die Feier der Busse nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe*, éd. par les instituts liturgiques de Salzbourg. Trêves et Zurich, Freiburg, 1974, p. 6.

(10) *Praenotanda*, n° 4.

(11) *Ibid.*, n° 13.

(12) *Die Feier der Busse* (cf. note 9), p. 91.

## II. Éléments de théologie de la pénitence

### 1. La pénitence dans le contexte de l'évangélisation

L'Eglise reprend aujourd'hui sa réflexion sur la signification centrale de l'évangélisation (13). Le but de l'évangélisation est la conversion et l'accueil vivant de l'Évangile en tant que force qui donne une structure nouvelle à la vie tout entière. Cette restructuration de la vie a son fondement dans le baptême, mais reste une tâche permanente. Une des raisons de l'introduction des offices pénitentiels était la conscience de ce que, sans évangélisation, la réception du sacrement de pénitence oriente trop peu vers un renouvellement de vie approfondi. Lorsque la réception du sacrement de pénitence est en même temps une réponse à la bonne nouvelle de l'amour divin qui pardonne, c'est alors et alors seulement que son action promet d'être fructueuse et restructurante.

L'évangélisation reste une tâche constante dans l'Eglise, qui « *a toujours besoin d'être évangélisée, si elle veut garder fraîcheur, élan et force pour annoncer l'Évangile* » (14). L'évangélisation est plus que la simple fonction enseignante de l'annonce de la Parole : il s'agit en elle de toute la force active de l'Évangile (15), de la « *puissance de salut de la Parole* » (16). On a parfois opposé l'une à l'autre l'évangélisation et la sacramentalisation comme deux modèles pastoraux. Si peu fondée que soit l'idée de voir ici une opposition, il est pourtant justifié de prendre au sérieux la préoccupation que traduit cette idée, à savoir qu'il y a une « *anti-chambre* » de la dispensation du sacrement (analogue au catéchuménat du baptême), qui seule rend complète la réception du sacrement.

A partir de ces indications très ponctuelles, posons donc la question de savoir si, dans la discussion sur une extension possible de l'absolution générale sacramentelle, il n'entre pas en ligne de compte une idée préalable qui est fortement imprégnée du modèle pastoral de la « sacramentalisation ». Comme le nombre des confessions individuelles décroît rapidement dans de nombreuses régions, on est tenté de faire face à cette situation en donnant autant que possible à chaque office pénitentiel un caractère sacramentel, parce qu'alors les croyants y viennent plus nombreux. Mais cette extension du *sacrement de pénitence* n'est-elle pas un peu précipitée ? A-t-on suffisamment saisi l'occasion de voir dans les offices pénitentiels un lieu d'évangélisation ? Non pas dans le sens d'une insistance moralisante sur la confession individuelle, mais comme possibilité d'accueillir *ensemble* l'Évangile, pour demander la conversion,

(13) Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* sur l'évangélisation dans le monde moderne, dans *La Documentation catholique*, 1689 (4 janvier 1976), p. 1-20.

(14) *Ibid.*, n° 15.

(15) *Ibid.*, n° 18 ; cf. n° 75 sur l'Esprit Saint comme « agent principal » de l'évangélisation.

(16) Cf. Leo Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, Munich, 1966.



pour reconnaître *ensemble* notre faute et pour prier pour la réforme de notre vie par le pardon des péchés ? N'est-ce pas une perspective trop étroite que d'admettre qu'une telle célébration de la conversion et du renouvellement n'est efficace que si on lui confère expressément une valeur sacramentelle ? Si l'absolution générale sacramentelle est exclusivement réservée aux cas de *x nécessité grave* ». ce n'est peut-être pas seulement un signe d'anxiété. N'y a-t-il pas dans cette restriction une indication positive que la dimension de l'évangélisation devrait avoir plus d'importance dans le domaine de la pénitence aussi bien qu'ailleurs ?

## 2 La dimension ecclésiale de la pénitence :

### **personnelle et communautaire tout ensemble**

Une des préoccupations de la réforme liturgique était de rendre plus clair le caractère communautaire de la célébration de tous les sacrements (17). Les offices pénitentiels ont certainement contribué à développer la conscience de ce caractère communautaire. C'est justement à partir de cet aspect que l'on argumente souvent en faveur d'une extension de l'absolution générale sacramentelle, parce que la dimension communautaire de la pénitence s'y exprime plus clairement que dans la confession individuelle. A vrai dire, ce serait une faute dans l'Eglise de jouer l'aspect communautaire contre l'aspect personnel. L'Eglise est le peuple de Dieu, le Corps du Christ, mais d'une manière telle qu'elle est construite à partir de pierres vivantes (1 Pierre 2, 5). Tout dans l'Eglise est entièrement communautaire et entièrement personnel.

Ceci est également vrai pour la *conversion* : en tant qu'ensemble, l'Eglise « est à la fois sainte et toujours à purifier, et elle ne cesse de s'appliquer à la pénitence et à la rénovation » (18). Mais cette conversion est tout autre chose qu'un processus collectif ; elle s'accomplit toujours par la conversion tout à fait *personnelle*, par la foi personnelle ; à vrai dire de telle manière que chaque acte personnel de conversion et de foi est *en soi* un acte ecclésial et concerne le corps de l'Eglise tout entier. La dimension communautaire ne vient pas s'ajouter à la dimension personnelle comme si elle lui était étrangère, et inversement.

C'est toujours en tant qu'ils sont personnels que les sacrements sont des actes de l'Eglise. Le Christ y agit toujours au bénéfice de *cette* personne particulière ; la rencontre du Christ dans les sacrements s'accomplit de personne à personne, certainement pas à l'exclusion des autres, mais au contraire de telle manière que c'est seulement là où l'individu répond à l'appel personnel du Seigneur (« mais toi, suis moi... ») que la communauté de l'Eglise devient possible, car l'Eglise est une communauté *dans* le Christ.

(17) Constitution sur la liturgie de Vatican II, . *Sacrosanctum Concilium* ., n° 27.

(18) Constitution dogmatique sur l'Eglise, . *Lumen Gentium* .. n° 8.

Ceci est également vrai pour le sacrement de pénitence. L'indication du Concile suivant laquelle le croyant obtient dans le sacrement de pénitence le pardon de Dieu « *et est en même temps réconcilié avec l'Eglise* » (19) constitue certainement un progrès important. Quelle que soit la signification de ce « *en même temps* » (20), il est certain qu'il attire l'attention sur la parenté indissociable de ces deux aspects. La conversion est le retour au Dieu d'amour, « *au Père qui "nous a aimés le premier"* (1 Jean 4, 19), *...au Christ qui s'est donné pour nous* (Galates 2, 20 ; Ephésiens 5, 25) *et au Saint-Esprit, qui nous est donné en abondance* (Tite 3, 6) » (21). Mais comment doit-on revenir à Dieu si ce n'est en se réconciliant en même temps avec son frère, avec l'Eglise ?

Le *chemin* de la conversion nous fait rencontrer les autres de beaucoup de manières : par l'expérience du pardon entre les êtres humains, par la compréhension et l'exemple d'autres personnes, par l'annonce de l'Evangile, par la prière des autres, l'intercession de l'Eglise : tout cela peut nous conduire à la conversion — et on ne soulignera jamais trop cet aspect. Mais il vient un moment où il faut que je fasse, *tout à fait personnellement*, moi-même, *la démarche* de la conversion : K Je me lèverai et j'irai vers mon père » (Luc 15, 18).

### 3. La structure signifiante du sacrement de pénitence

N'est-ce pas dans ce sens qu'on peut comprendre la relation de la célébration communautaire de la pénitence avec la réception personnelle du sacrement de pénitence ? La comparaison avec le chemin qui mène au baptême nous en rapproche. Le récit de la prédication de Pierre à la Pentecôte peut éclairer la question : t Lorsqu'ils entendirent ces paroles (la prédication de Pierre), ils eurent le cœur bouleversé. Ils demandèrent à Pierre et aux autres apôtres : "Que devons-nous faire, frères ? ". Pierre leur répondit : "Convertissez-vous, et que *chacun de vous* reçoive le baptême au nom de Jésus-Christ pour le pardon des péchés ; alors vous recevrez le don du Saint-Esprit" » (Actes 2, 37 s.). Pierre « évangélise » ; la Parole de la Bonne Nouvelle provoque chez les auditeurs la componction du cœur, ce regret intime « *duquel dépend l'authenticité de la pénitence* » (22), et qui est lui-même déjà un effet de la grâce (23). En réponse à la question des auditeurs, Pierre donne comme instructions de

(19) *Ibid.*. n° 11.

(20) Karl Rahner. « Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche », dans *Schriften zur Theologie*. VIII, Einsiedeln, 1967, p. 447-487 (avec bibliographie). On rappellera ici avant tout le mot simple et profond de Jeanne d'Arc devant ses juges, qui voulaient lui suggérer une différence entre son obéissance à Dieu et sa soumission à l'Eglise : « Et m'est avis que c'est tout un et même chose, de Dieu et de l'Eglise, et que de cela on ne doit faire difficulté » (Régine Pernoud, *Jeanne d'Arc par elle-même et par ses témoins*, Paris, 1962, p. 211 ; cf. *Communio*, n° 1, 7, p. 82-89).

(21) Praenotanda, n° 5.

(22) *Ibid.*, n° 6 a.

(23) Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*. III. q. 84, a. 1, ad 2 ; a. 2, ad 3 ; a. 86, a. 6, ad. 1.

se convertir et de recevoir le baptême. Le sacrement de pénitence, que la tradition appelait parfois « baptême laborieux », a une structure analogue.

Au début se place la componction du cœur, la contrition, la repentance ; c'est le premier pas vers la conversion : « *C'est par elle que l'homme, qui est bouleversé par la sainteté et l'amour de Dieu, qui, dans ces derniers temps, nous a été révélé par le Fils et nous a été accordé dans sa plénitude, commence à réfléchir, à juger et à mettre sa vie en ordre* » (24). Il y aurait beaucoup à dire sur le repentir (25). C'est justement ici que se révèle à quel point il est indispensable que l'évangélisation soit dans l'antichambre du sacrement de pénitence. Il faudrait avant tout ne jamais se lasser d'expliquer que le repentir n'est pas une *condition* de l'amour de Dieu qui pardonne, mais qu'il n'est rendu possible que par cet amour. Ce n'est pas le repentir qui dispose Dieu à donner sa grâce, mais c'est l'Amour de Dieu « qui nous a aimés le premier » (1 Jean 4, 19) qui ouvre l'espace dans lequel le repentir devient possible. Il n'est pas superflu de le rappeler : évangéliser est tout d'abord témoigner, de façon simple et directe, du Dieu révélé par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint. Témoigner que dans son Fils il a aimé le monde (26). Beaucoup de « problèmes de confession » viennent de ce que la pénitence et la conversion sont considérées beaucoup trop comme une *condition* pour être aimé de Dieu. Car c'est seulement à partir de ce point central de l'Evangile, à partir de la foi suivant laquelle « personne ne peut être contre nous si Dieu est pour nous » (Romains 8, 31), qu'il devient possible d'oser la démarche de l'aveu : « Père, j'ai péché » (Luc 15, 21).

Dans le processus de la pénitence, *l'aveu personnel du péché* est considéré comme l'élément essentiel du sacrement, même dans le nouvel *Ordo paenitentiae*, et on estime qu'il constitue tout particulièrement un signe distinctif du mode normal de ce sacrement. D'autre part, c'est justement l'aveu personnel qui fait le plus de difficultés et qui est considéré par beaucoup de croyants comme l'obstacle par excellence à l'acceptation de la confession personnelle. Considérons brièvement ces deux aspects :

Tous les sacrements sont essentiellement des *signes* du salut. Pour être signe d'une telle grâce, il faut que chaque sacrement soit distinct, qu'il indique ce qu'il signifie dans une forme aux contours nettement tracés. Dans la réforme liturgique du Concile, il s'est agi essentiellement de la *clarté* des signes sacramentels (27). En quoi consiste cette clarté du signe, dans le sacrement de pénitence ? En cet événement aux contours bien

distincts, où un croyant témoigne de ce qu'il est prêt à la conversion en avouant ses péchés et où le prêtre lui adresse la parole du pardon. On peut apporter beaucoup d'arguments en faveur d'une pratique plus répandue de l'absolution générale sacramentelle, on peut faire beaucoup de restrictions (28) quant à la *nécessité* de la confession individuelle, mais on ne pourra guère prouver de manière convaincante que l'absolution générale fournit un signe plus clair et plus compréhensible du pardon des péchés.

Le vieux principe théologique dit des sacrements qu'ils opèrent ce qu'ils signifient (*efficiunt quod significant*). On entend souvent demander si l'absolution générale est aussi « efficace », si elle « opère » autant que la confession individuelle. Certes, on peut attribuer une telle question à un état de « minorité spirituelle » des croyants. Mais dans de telles questions, c'est peut-être l'instinct de la foi qui s'exprime et qui sent que la conversion et le pardon des péchés sont plus clairement *signifiés* dans la confession personnelle et l'absolution individuelle. N'est-il pas frappant que tous les sacrements soient dispensés *individuellement*, y compris l'eucharistie, sommet des sacrements ? C'est toujours le Christ, le véritable dispensateur des sacrements, qui fait don à *cet* homme-ci du salut et de la vie. C'est à juste titre qu'on fait toujours un parallèle entre le sacrement de pénitence et les guérisons miraculeuses de Jésus. Les récits de guérison montrent Jésus dans sa rencontre tout à fait personnelle avec le malade : « Mon enfant, tes péchés te sont pardonnés » (Marc 2, 5). Cette dimension personnelle s'exprime rarement aussi clairement que dans la confession personnelle des péchés devant un frère ayant le pouvoir de nous adresser les paroles du pardon qui nous libère, au nom du Christ, à la place du Christ.

Cela n'a absolument rien à voir avec un « individualisme du salut ». La communauté est brisée par le péché, ou tout au moins blessée par lui. Le chemin du retour à la communauté passe par la démarche de l'aveu personnel : « *Dieu nous réconcilie les uns aux autres par l'humilité de l'aveu* » (29). Les psaumes connaissent déjà cette force libératrice incomparable de l'aveu (voir *Psaume* 32, 1-5 ; 38, 19 ; 51, 1-5). Des travaux récents ont attiré l'attention sur elle du point de vue anthropologique et théologique (30). Pour l'amour de la « *vérité du sacrement* », et cela signifie pour l'amour de l'homme auquel les sacrements sont administrés pour son bien, il faut tenir fermement que la confession personnelle fait

(24) Constitution apostolique « Paenitemini » du 17/2/1966, dans AAS 58 (1966), p. 176.

(25) Max Scheler. « Repentir et renaissance », dans *Le sens de la souffrance*. Paris, s.d., p. 57-135.

(26) « *Evangelii Nuntiandi* », n° 26 (*La Documentation catholique*, loc. cit., p. 6).

(27) Constitution sur la Liturgie, n° 59.

(22) Avant tout, les restrictions quant à la nécessité en cas de péchés graves, et les restrictions plus accentuées dans certains cas ; voir A. Ziegenaus, *Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte*. Freiburg, 1975, p. 236-250.

(23) J.-Cl. Sagne, *Tes péchés ont été pardonnés*. Paris, 1977, p. 59.

(24) P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 416-430 ; J.-Cl. Sagne. « Le procès de l'aveu », dans *La Maison-Dieu*, 177 (1974), p. 136-153 ; Ph. Secrétan, « Connaissance empirique de la culpabilité, spéculation sur le mal, confession du péché », dans *Le Supplément*, 120-121 (1977), p. 65-74.

**partie de la forme significative et aussi M efficace », du sacrement de pénitence (31).**

On élève quelquefois l'objection que beaucoup de croyants auraient été blessés par des expériences malheureuses et souvent traumatisantes du confessionnal, à tel point qu'ils se trouveraient dans une impossibilité psychique et morale de faire un aveu personnel de leurs péchés. On ne pourrait pas exiger d'eux une confession individuelle, et il faudrait leur donner la possibilité de recevoir le sacrement de pénitence par absolution générale (32). Sans aucun doute, il y a beaucoup de situations de ce genre. Elles sont assez douloureuses pour montrer clairement à quel point la conversion est une tâche constante de l'Eglise et spécialement de ceux qui sont chargés d'administrer le sacrement de pénitence. Dans une telle détresse, l'office pénitentiel peut aider authentiquement à transformer et à surmonter les traumatismes, et par là à trouver un nouvel accès au sacrement de pénitence. Mais il serait inadmissible d'en conclure qu'il faut renoncer à la confession individuelle. De telles situations aident plutôt à mieux comprendre la nécessité de développer à nouveau le sens du sacrement de pénitence et de corriger les défauts d'une éducation étroite au sacrement.

Une redécouverte du sacrement de pénitence sera seulement possible si les prêtres se rappellent constamment la tâche incomparable qui leur est confiée dans l'administration de ce sacrement. Il y a peu de moments où le prêtre fait autant l'expérience de son identité de prêtre que là où il réalise (au double sens que Newman voyait dans le mot *realize*) la plus spécifique des charges missionnaires du Christ pardonner les péchés. Le Christ, qui est venu, non pour juger, mais pour sauver (*Jean 3, 17*) accomplit ici de façon privilégiée son œuvre de réconciliation. Notre époque réclame des guides spirituels, et là où elle n'en trouve plus dans l'Eglise, elle les cherche chez les gourous, dans les sectes ou dans les idéologies (33). Certes, direction spirituelle et sacrement de pénitence ne sont pas nécessairement liés. Et pourtant, les grandes figures de confesseurs, (le Curé d'Ars, l'abbé Huvelin, parmi beaucoup d'autres) montrent à quel point l'administration des sacrements et la direction spirituelle sont intimement liées, puisqu'il ne s'agit pas seulement, dans le sacrement de pénitence, d'une simple absolution automatique, mais en même temps de l'exercice de ce charisme du discernement des esprits qui seul rend capable de « reconnaître l'œuvre de Dieu dans le cœur des hommes » (34). C'est justement l'administration du sacrement de pénitence

(31) On se souviendra que l'absolution générale ne dispense nullement de l'obligation de confesser les péchés graves. A ce propos, il faudrait signaler également l'importance du renouvellement de la confession individuelle protestante ». Voir H. Hiiflinger, *Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte*. coll. Oekumenische Beihefte. vol. 6, Fribourg (Suisse), 1971 (avec une importante bibliographie).

(32) Cf. H. Vorgrimmler, dans *Mysterium salutaris*, vol. 5. Einsiedeln, 1976, p. 437 s.

(33) Indications précieuses dans J.-Cl. Sagne (cf. note 29), p. 61-65.

(34) Puenoranda. n° 10 a.

tence qui rend le prêtre intensément conscient de ce qu'il est seulement instrument, serviteur, médiateur, et qu'il est en même temps pleinement requis personnellement dans ce service.

#### 4. Conclusions

Les conclusions des réflexions précédentes ne sont pas plus sensationnelles que ces dernières. Les croyants ont droit à des indications aussi claires que possible concernant le sacrement de pénitence. Il faudrait donc dire clairement que :

- a) les liturgies pénitentielles « normales » ne remplacent pas le sacrement de pénitence, mais le complètent et le rendent plus vivant ;
- b) le pardon des péchés n'est pas accordé uniquement dans le sacrement de pénitence, mais c'est dans celui-ci qu'il trouve son expression la plus dense, la plus privilégiée, c'est-à-dire justement son expression sacramentelle ;
- c) il est judicieux et cohérent avec la dynamique de la vie chrétienne de confesser personnellement ses péchés graves au moins une fois par an (d'autant plus que la disposition du IV<sup>e</sup> Concile du Latran qui s'y rapporte — DZ 812 — est toujours valable) ;
- d) l'absolution générale sacramentelle ne doit être donnée que lorsqu'on se trouve dans les cas définis par l'autorité compétente.

**Christoph von SCHÖNBORN, o.p.**

(traduit de l'allemand par Jacques Keller)

Christoph von Schönborn. né à Skalken (Tchécoslovaquie). en 1945 ; entré dans l'Ordre dominicain en 1963 ; prêtre en 1970 ; docteur en théologie en 1974 (Paris). Professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg (Suisse). Publications : *Sophronie de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. Paris. 1972 ; *L'icône du Christ. Fondements dogmatiques*. Fribourg. 1976.



Jan AMBAUM

## Le sacrement dans la vie de pénitence

*Le sacrement de pénitence, sous sa forme traditionnelle, demeure l'expression la plus signifiante pour l'homme de la miséricorde divine. Mais il faut redonner tout son sens à l'aveu et mieux marquer la solidarité de l'Eglise avec les pécheurs. Les formes extra-sacramentelles de pénitence permettent de réaliser que pénitence et foi sont inséparables et d'éviter que le sacrement soit isolé de l'activité pénitentielle qui édifie l'Eglise.*

IL est un préjugé qui voit dans le pardon des péchés un problème théorique, voire spéculatif : l'Eglise définirait d'un côté le concept de péché, pour indiquer quel genre de faute doit être expié, et de l'autre, elle fournirait rémission et pardon. Pénitence et confession seraient alors une sorte de jeu de cache-cache ; et il faudrait y jouer pour appartenir à l'Eglise. Les conséquences d'une telle conception sont claires : quand le crédit de l'Eglise est bas — c'est le cas de nos jours — la pénitence (et les sacrements en général) semblent en voie de disparition.

Mais la faute et le péché, la confession et la pénitence ne peuvent pas être conçus de manière abstraite et isolée. Il vaut mieux tenir compte de la complexité de l'existence humaine et de l'expérience concrète de la faute et de la réconciliation. Et le théologien devra être attentif au fait que nombre de catholiques ressentent le recul de la confession comme la délivrance d'une obligation pénible. La pénitence exige évidemment bien plus qu'un cadre étroit qui la réduirait à son expression sacramentelle.

Plaider pour une vision élargie du sacrement de pénitence ne saurait néanmoins autoriser à ignorer la réalité théologique du péché et du pardon : la perspective serait alors tout aussi restreinte, et non moins faussée. La pénitence et la confession sont des réalités qu'il faut envisager à l'intérieur de l'histoire de Dieu avec l'humanité. Sinon, la confession

en viendra fatalement à s'identifier à un entretien thérapeutique. comme c'est nettement le cas déjà au siècle des Lumières (1).

En un mot, on ne peut aborder la question de la pénitence pour les péchés, dans le sacrement et en dehors de lui, qu'à la condition d'éviter de se limiter à un rite ou à une psychologie (2).

### 1. Réconciliation avec Dieu ou avec l'Eglise ?

Jusqu'à Vatican II, la théologie des sacrements du XXe siècle a mis en relief certains aspects qui, à première vue, semblent révolutionnaires. En se détachant d'une interprétation qui ne voyait dans les sacrements que des moyens de salut pour les fidèles (3), on se mit à souligner tout ce qui en fait des sacrements *de l'Eglise*. Ils sont l'effet ou l'actualisation de l'événement unique et définitif du salut en Jésus-Christ ; mais ils servent en même temps à l'édification de l'Eglise en tant que communauté de foi. Ce tournant vers l'Eglise dans la compréhension des sacrements se fit le plus nettement dans la doctrine de l'eucharistie (4) et dans celle de la pénitence (5). On attira l'attention sur la pratique de la pénitence publique dans l'Eglise primitive, où la réconciliation avec la communauté des croyants signifiait à la fois la réconciliation avec Dieu et le pardon des péchés (6).

Le péché n'est en effet pas seulement une infraction contre Dieu ou contre ses commandements ; il a aussi des dimensions ecclésiales et sociales. Cette intuition fait davantage ressortir les aspects concrets de la réconciliation. L'accent sur ce caractère ecclésial du sacrement de pénitence fut d'ailleurs surtout mis par des théologiens qui aspiraient eux-mêmes à un renouvellement de l'ecclésiologie. Mais ils trouvèrent des

(1) Cf. Klaus Stadel, *Busse in Aufklärung und Gegenwart (Busse und Bussakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwertigen Sakramentsverständnis)*, Munich-Paderborn-Vienne, Schöningh, 1974 ; Anton Ziegenaus, *Umkehr-Versöhnung-Friede IZu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichtel*, Fribourg-Bâle, Vienne, Herder, 1975, p. 147-156.

(2) Serait ici souhaitable une méditation qui relierait les énoncés de la doctrine de la création, de la christologie et de l'eschatologie. Mais un tel programme ne saurait être pleinement rempli dans le cadre de cet article. Une étude d'une telle envergure serait pourtant nécessaire aujourd'hui, et elle pourrait se fonder sur les nombreuses études sérieuses sur le sacrement de pénitence qu'ont vues naitre ces dernières années.

(3) Ce schéma causal, dans sa forme rigoureuse, fut surtout enseigné dans la théologie scolastique. Franzelin ou Billot cherchèrent en effet à concevoir les répercussions morales ou intentionnelles des sacrements. Cf. Colman E. O'Neill, . La théologie sacramentelle s, dans *Bilan de la théologie du XXe siècle*, III, éd. Herbert Vorgrimler et Robert Van der Gucht, Fribourg, Herder, 1970, p. 244 s. (tr. fr. Desclée).

(4) Le premier, dans ce contexte, à insister sur la dimension ecclésiale de l'eucharistie fut M. de la Taille, *Mysterium fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio at que sacramento*, Paris, Beauchesne, 1921.

(5) Le contexte ecclésial de la pénitence fut élaboré pour la première fois par B. Xiberta. *Clavis Ecclesiae Ide ordine absolutiois sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesial*, Rome, 1922.

(6) Les recherches d'histoire des dogmes sur la pratique de la pénitence dans l'Eglise ancienne qui ont fait époque sont celles de Bernhard Poschmann et de Karl Rahner.

opposants farouches, qui faisaient remarquer que le péché consiste fondamentalement à se détourner de Dieu et que l'Eglise ne peut, en pardonnant, remplir qu'un rôle de médiateur (7).

Avec la constitution dogmatique sur l'Eglise (*Lumen Gentium*), le dernier Concile a tranché le problème en mettant sur un pied d'égalité le pardon des péchés et la réconciliation avec l'Eglise : « *Ceux qui reçoivent le sacrement de pénitence obtiennent de la miséricorde de Dieu le pardon des offenses qu'ils lui ont faites, et en même temps sont réconciliés avec l'Eglise, qu'ils ont blessée par leur péché et qui contribue à leur conversion parla charité, l'exemple et la prière* » (n° 11) (8).

Mais une fois l'équilibre doctrinal établi par Vatican II, la question de la forme de la pénitence ne devient que plus aiguë. Car si la réconciliation avec l'Eglise équivaut, d'une manière ou d'une autre, avec le pardon des péchés, on peut se demander si une réconciliation mutuelle entre chrétiens, sous la forme d'une cérémonie pénitentielle, ne pourrait pas remplacer le sacrement traditionnel. Ces cérémonies ne seraient-elles pas comme l'avenir de la pénitence ? La confession privée l'a emporté autrefois, sous l'influence de l'Eglise celte et anglo-saxonne, sur les formes de pénitence destinées à lever l'excommunication (9). De même, la célébration pénitentielle ne serait-elle pas la forme du sacrement qui conviendrait à notre époque (10) ?

Le problème ne saurait cependant se réduire à une opposition simpliste entre les deux pôles que sont la confession privée et la célébration pénitentielle. Une approche plus globale est requise pour comprendre la pénitence dans la vie de l'Eglise.

## 2. Les paradoxes de la pénitence

Dans l'Evangile selon saint Matthieu comme dans celui selon saint Marc, Jésus inaugure sa prédication par un appel à la pénitence (conversion, *metanoia*). Chez Matthieu, cet appel est directement lié à la proximité du règne de Dieu : « Repentez-vous (convertissez-vous), car le règne des Cieux est tout proche » (*Matthieu* 4, 17). Chez Marc, de surcroît, l'appel à la pénitence est lié à la « bonne nouvelle » : « Le temps est accompli et le règne de Dieu est tout proche. Repentez-vous (convertissez-

vous) et croyez à la bonne nouvelle » (*Marc* 1, 15) (cf. *Luc* 4, 43 ; 5, 32).

La pénitence occupe ainsi une place primordiale dans la prédication de Jésus. A son époque, cela n'avait sans doute rien d'exceptionnel : les Esséniens, la communauté de Qumrân ou Jean-Baptiste et ses disciples (*Matthieu* 3, 1-12 ; *Marc* 1, 2-8 ; *Luc* 3, 1-18) insistaient également sur le repentir intérieur et les sacrifices personnels. Ce qui distingue Jésus (hormis le témoignage que lui rend le Baptiste), c'est qu'il lie pénitence et foi : la pénitence n'est pas en elle-même le but de sa prédication ; mais elle doit être reçue comme un don de Dieu à l'approche de son règne et elle comporte, en même temps qu'un changement de vie et un repentir, une adhésion au salut offert par Dieu. Si l'on comprend la pénitence comme le but de l'existence humaine, en effet, le salut ne consiste plus, négativement, qu'à fuir le mal et le péché ; et c'est par lui-même, à proportion des efforts auxquels il consent pour faire pénitence, pour même n'être plus que pénitent, que l'homme espère se sauver. Mais Jésus ajoute un élément positif : Dieu seul peut appeler l'homme au salut, et l'homme doit y croire pour que sa pénitence ne reste pas une action humaine et vaine. Pénitence et foi ne procurent qu'ensemble l'accès au règne de Dieu.

L'unité de la pénitence (conversion) et de la foi est riche de tensions qui ne se laissent pas réduire à un commun dénominateur. Dans l'optique chrétienne, le salut a des aspects à la fois humains et divins. Une conception purement immanente, et qui ne se transcenderait pas en direction de Dieu pour trouver son répondant, serait assurément partielle et unilatérale, Aussi, séparer pénitence et foi aboutit soit à un volontarisme de type pélagien, où l'homme ne compte que sur ses propres forces, soit à une foi laxiste et peu soucieuse de se donner une expression morale concrète. Mais l'homme ne peut pas se sauver tout seul et doit se tourner vers Dieu, se convertir (*epistrephein* ; cf. *Matthieu* 13, 15) ; il ne peut cependant prétendre le faire réellement sans changer sa vie (*metanoein* ; cf. *Marc* 1, 15, et par.), sans faire pénitence.

**L'Eglise** de Jésus-Christ a continué de présenter pénitence (*metanoia*) et foi dans la même unité et la même tension. Dans son dispositif sacramentel, la forme la plus explicite et la plus décisive est le baptême. Le catéchumène se détourne de sa vie païenne antérieure et se tourne vers l'Eglise de Dieu. Il en attend la foi, qui donnera à sa vie une orientation nouvelle. Dans le baptême cependant, le don de la foi ressort plus nettement que l'œuvre personnelle de pénitence. En recevant la dignité d'enfant de Dieu et en entrant dans l'Eglise, le baptisé commence une existence nouvelle dans la foi et tout cela lui est donné. Le sacrement de pénitence, en revanche, exige du pécheur davantage d'engagement personnel en lui imposant une charge plus lourde.

(7) Z. Alzeghy, « Carità ecclesiale nella penitenza cristiana », dans *Gregorianum* 44 (1963), p. 5-31, prend nettement position pour l'interprétation théologique.

(8) *Lexicon für Theologie und Kirche*, I, 187. Cf. aussi *Presb. Ordinis* 5 ; *Gaudium et Spes* 13, et parmi les documents post-conciliaires *Ordo Paenitentiae, Praenotanda* 4, dans *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1974, 11.

(9) Cf. Bernhard Poschmann, *Busse und letzte flung*. Fribourg, Herder, 1951 (*Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 3, 65 s.).

(10) Par exemple F. J. Heggen, *Boete-viering en private biechr*. Roermond, Romen, 1964, 23-27 ; Franz Nikolasch, *Die Feier der Busse (Theologie und Liturgie)*. Würzburg, Seelsorge Verlag-Echter, 1974 (*Pastorale Handreichungen* 8), 39-41 ; 47-50.

Dans la tradition des Pères, fixée par Tertullien et saint Jérôme, on parle volontiers, à propos du baptême, du naufrage dont nous sommes sauvés. Au salut par la « première planche » du baptême, s'ajoute le salut par la « seconde planche » de la pénitence, plus difficile à atteindre que la première (11).

Dans l'Eglise ancienne, le sacrement de pénitence consistait en un long processus qui s'ouvrait sur une excommunication liturgique (exclusion de l'eucharistie) (12), et se terminait par une réconciliation (avec la communauté). Pendant le délai d'expiation, le pénitent ne prenait pas activement part à la vie de l'Eglise. Il avait même un statut spécial, d'autant que l'excommunication et la réconciliation pouvaient être séparées par un délai considérable. Pendant cette période, le pécheur montrait par ses oeuvres qu'il faisait pénitence, en jeûnant et priant davantage, en faisant des aumônes, en s'abstenant de relations sexuelles, en prenant peu de soin de son corps. Mais bien qu'il fût exclu de la communauté, celle-ci ne négligeait pas d'intercéder pour lui auprès de Dieu. En effet, le pardon du péché et la pleine réinsertion dans l'Eglise ne concernent pas seulement le pénitent, mais aussi toute la communauté qui le soutient.

On peut reconnaître ici aussi, comme dans la prédication de Jésus, l'union du négatif et du positif. Dans la mesure où l'Eglise excommunie le pécheur, elle se sépare du péché qui est incompatible avec son essence d'Eglise *sainte* (cf. *Ephésiens* 5, 27). Mais elle ne peut se séparer du pécheur lui-même, qui de par son baptême est déjà mort et ressuscité avec le Christ. En ce sens, il faut parler d'une solidarité de l'Eglise avec le pécheur, en même temps que d'un rejet radical du péché.

Cette unité paradoxale de la pénitence devint par la suite moins visible avec le passage de la forme publique à la confession privée. Au début de l'évangélisation de l'Europe du Nord-Ouest, vers le VI<sup>e</sup> siècle, le prêtre ou l'évêque impose au pécheur une pénitence proportionnelle à sa faute (d'où des réparations soigneusement réglementées et presque « tarifées »). Il s'agit certainement là d'un adoucissement, qui aura contribué au succès de la confession privée. Et du coup, la pénitence pourra devenir un sacrement « quotidien » (et non lié à une étape bien déterminée de la vie, comme le baptême, la confirmation, l'onction des malades, le mariage ou l'ordre).

(11) Cf. Hugo Rahner, *Symbole der Kirche (Die Ekklesiologie der Väter)*. Salzburg, Otto Müller Verlag, 1964, 432.472.

(12) L'incompatibilité du péché et de l'eucharistie, dont l'excommunication liturgique est une manifestation visible, se trouve déjà chez saint Paul, quand il demande à la communauté de Corinthe l'exclusion du pécheur (cf. *1 Corinthiens* 5, 1-5). Une telle exclusion dépend du jugement eschatologique, déjà présent dans l'Eglise (cf. *Matthieu* 18, 15-18 ; *Jean* 20, 23). Le thème manger et boire sa propre condamnation se trouve encore dans la messe d'aujourd'hui, à une des prières du prêtre avant la communion (r Seigneur Jésus, que cette communion à ton corps et à ton sang n'entraine pour moi ni jugement ni condamnation... » ; Cf. *Missate Romanum (editio typica altera)*, Rome, *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1975, 485).

Séparation et solidarité ne s'expriment dès lors plus que par quelques actes : l'expiation est reportée après le pardon des péchés, et dans la forme, l'aveu se substitue à l'excommunication liturgique. La dimension ecclésiale est concentrée dans le fait que les péchés sont avoués à un prêtre qui, en donnant l'absolution, réconcilie aussi le pécheur avec l'Eglise. Il y a toujours séparation du péché (dans la contrition et l'aveu explicite) et solidarité avec le pécheur (par l'intermédiaire du prêtre). Mais c'est désormais dans l'espace privé et hors de l'horizon visible. Le paradoxe de la séparation qui rend solidaire demeure néanmoins essentiel à l'Eglise sainte, qui se sait faite d'hommes pécheurs.

### 3. L'élément sacramentel

Etre spirituel dans un univers corporel, l'homme ne peut communiquer avec ses semblables et avec Dieu qu'en remplissant des signes « matériels » d'un contenu spirituel. Il y a en lui une vie animale et une vie végétale. Mais son être d'homme n'est pas un simple revêtement, une couche extérieure qui recouvrirait superficiellement la vie végétale et animale. Car c'est en créant une culture que l'homme s'accomplit en tant que personne, y compris ce qu'il y a en lui de la plante et de la bête (13).

La culture rend possible la communication entre les hommes. Ceux-ci ne sont pas seulement capables d'exprimer leur personnalité au monde matériel, mais peuvent aussi se dire aux autres. C'est en donnant et en recevant du sens dans l'univers matériel auquel ils appartiennent que les hommes s'accomplissent en tant que personnes. Le signe extérieur est ainsi le présupposé anthropologique de la communication humaine.

Ce présupposé demeure quand Dieu entre en contact avec l'homme, ou quand l'homme confesse sa foi en Dieu dans le culte ou la louange. Les sacrements gardent ce centre anthropologique et sont les actions significatives de l'Eglise, dans lesquelles Dieu accomplit son salut en même temps que s'édifie son Peuple. Dans le sacrement de pénitence lui aussi, une forme concrète est requise pour que la communication ait pleinement et véritablement lieu entre chrétiens d'une part, entre Dieu et le pécheur d'autre part. Il faut que le renoncement au péché et la solidarité avec le pécheur s'expriment dans des actes et des paroles qui soient signifiants.

L'histoire de la théologie offre différents modèles pour expliquer le caractère sacramentel de la pénitence. Saint Thomas d'Aquin attribue aux actions subjectives du pénitent (contrition, aveu et satisfaction ou

(13) Cf. D. M. de Petter. « Persoon en personalisering (Het persoon-zijn onder thomistisch metafysische belichting t, dans *Begrip en werkelijkheid (Aan de overzijde van het conceptualisme)*, Hilversum-Anvers, Paul Brand, 1964. J'ai étudié le rapport entre la conception de la personne chez de Petter et la théologie des sacrements chez Edouard Schillebeeckx dans ma thèse (*Die sacramentale Begegnung als Symbol und Mysterium : die Sakramententheologie Edward Schillebeeckx' in Darstellung und Auseinandersetzung*, ms., p. 120 s.).

réparation), autant qu'à la « matière » du sacrement, une signification essentielle. Dans Scot de son côté voit le signe sacramentel dans la seule absolution. Dans la théologie d'aujourd'hui, la question la plus aiguë est devenue celle de la signification de l'aveu (14). Ce dernier est-il un signe adéquat pour exprimer que l'on se sépare du péché, et pour manifester également la solidarité de l'Eglise avec le pécheur ? Nous n'allons pas ici commenter les principaux acquis de la tradition, ni les énoncés doctrinaux du Concile de Trente (15). Nous nous limiterons à certains aspects pour souligner l'intérêt, et aussi les difficultés, que présente pour tout homme l'aveu de ses fautes.

#### 4. La signification anthropologique de l'aveu

Dans l'Ancien Testament, l'idée de péché et les possibilités du pardon ne sont pas uniformes (16). A côté de restes primitifs de purification « mécanique », on voit apparaître un pardon des péchés qui est davantage lié à la notion de personne, au fur et à mesure que s'accroît le lien personnel entre l'homme et le Dieu de l'Alliance. Ce pardon des péchés ne s'opère que dans un contexte théologique : Dieu se réconcilie l'homme en le réintégrant dans son Alliance. Le pécheur, lui, doit prendre ses distances par rapport à son péché. Il lui faut chercher Yahvé (cf. 2 Samuel 12, 16), se mettre en quête de lui (Osée 10, 12), tourner vers lui son cœur (1 Samuel 7, 3). Le repentir-conversion est un concept central du message des prophètes. Mais dans plus d'un cas, l'aveu par l'homme de ses péchés constitue la condition extérieure de la réconciliation avec Dieu. C'est ainsi que David « confesse » individuellement son péché avec Bethsabée au prophète Nathan, qui lui pardonne au nom de Yahvé à cause de cet aveu (cf. 2 Samuel 12, 13). Pour le dire avec les mots du Psaume 32, 5 : « J'irai à Yahvé confesser mon péché. Et toi, tu as absous mon tort, pardonné ma faute » (17).

(14) Cf. par exemple l'allocution de Paul VI lors de l'audience générale du 23 mars 1977. L'obligation de la confession rencontre aujourd'hui une double difficulté : d'une part la difficulté pratique, extérieure, de trouver des conditions extérieures favorables qui correspondent à cette prescription, ensuite la difficulté intérieure, psychologique, de mettre en évidence, en pleine conscience, l'idée de péché, surtout celle des péchés personnels, et le courage d'amener ces péchés à la confession (*Osservatore Romano* (D), 7, n° 13 du 1er avril 1977, p. 1).

(15) Cf. à ce sujet H. Jedin, s La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente., dans *La Maison-Dieu*, 104 (1970), 88-115 ; K. J. Becker, Die Notwendigkeit des vollstündigen Sündenbekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient », dans *Philosophie und Theologie* 47 (1972), 161-228 ; H. Vorgrimmler, x Bussgericht und Einzelbekenntnis », dans *Theologie der Gegenwart* 21 (1978), 76-84.

(16) Cf. par exemple Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, II-III, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 6e éd., 1974, 264-345 ; Hartwig Thyen, *Studien, zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1970 ; Rolf Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*. Gütersloh, Mohn, 1965.

(17) Dans l'Ancien Testament, on trouve plusieurs autres passages qui parlent d'une confession des péchés : *Genèse* 3,9-13 ; 4, 9-15 ; *Lévitique* 5. 5 s. ; *Nombres* 5,7 ; *Proverbes* 28, 13.

On retrouve chez les Pères de l'Eglise une vision analogue, dans les textes où ils expliquent l'exhomologèse, la confession des péchés devant l'évêque. On trouve aussi chez eux une interprétation anthropologique analogue de la manière dont l'aveu met à distance du péché. Tertullien, qui devait plus tard passer au montanisme, insiste beaucoup pendant sa période catholique sur l'aveu de tous les péchés. Malgré le fardeau que représente cet aveu, il vaut mieux recevoir publiquement la parole qui libère que de rester caché dans la damnation (18). L'absolution exige du pécheur qu'il se sépare de son péché en l'avouant, et l'aveu allège sa faute : « L'aveu des péchés rend la faute plus légère, comme le fait de les taire les rend plus lourds. L'aveu provient du désir de réparer, et l'effort pour garder la faute secrète relève de l'endurcissement » (19). Dans le Nouveau Testament comme chez les Pères apostoliques (20), l'aveu des péchés doit être compris par la communauté comme une accusation du pécheur par lui-même : c'est une manière de se mettre en face de ses actes ; on contribue à y remédier en les ex-primant. Il y a là une composante anthropologique d'importance capitale. Les Pères antérieurs à saint Augustin peuvent même être soupçonnés de quelque pélagianisme, tant est forte leur insistance sur les oeuvres propres du pénitent, et en particulier l'aveu (21).

L'AVEU sert en effet à prendre ses distances par rapport au péché : c'est ainsi que l'Ancien Testament et la théologie de l'Eglise primitive conçoivent la délivrance de la faute. La littérature contemporaine, même si elle part de positions contraires, fournit un témoignage concordant : « Des concepts de nature philosophique, théologique et morale évacuent et éliminent les tensions qui font l'homme. Car ces concepts isolent représentations, mobiles et lois. Ils exagèrent et minimisent en même temps. Ils harmonisent et font de Dieu et du monde un système. Dans la plupart des cas, la littérature est plus-proche de la vie » (22). La littérature ne propose certes pas de solutions harmonisantes au problème théologique du pardon ; mais elle peut très bien poser le problème de la faute et le concrétiser en ses personnages.

La faute est un sujet souvent traité dans la littérature moderne. Des oeuvres comme *Andorra* ou *Je ne suis pas Stiller* de Max Frisch (23),

(18) Cf. *De paenitentia* 10, 8 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, t. 1, 337).

(19) *Ibid.*, 8, 9 (*Ibid.*, 336).

(20) Cf. par exemple *Actes* 19, 18 ; *Jacques* 5, 16 ; *Didaché* 4,14 ; *1 Clément* 51, 3.

(21) Cf. Ziegenaus, loc. cit. (note 1), p. 49.

(22) Paul Konrad Kurz, *Über moderne Literatur*, IV, Francfort, Knecht, 1973, 107 s. — Voir aussi, dans ce numéro, l'article de Jean Mouton (N.d.I.R.).

(23) Max Frisch, *Andorra*, pièce en douze tableaux, Francfort, 1961 ; du même, *Je ne suis pas Stiller*, roman, Francfort, 1954 (tr. fr., N.R.F., Paris).

comme encore *La chute* de Camus (24) affrontent cette question. Mais il n'y a guère de solutions : les andorrains se succèdent à la barre pour finalement décliner toute responsabilité et leur incapacité à avouer ne peut les mener qu'à se défendre contre les reproches de leur conscience ; Stiller lui aussi lutte contre ses sentiments de culpabilité, mais est incapable d'avouer sa faute devant le procureur ; enfin Clamence, le personnage central de *La chute*, se confie bien dans une taverne de marins, mais cela ne l'amène pas à changer son cœur (il ne sauterait pas une seconde fois à l'eau pour sauver un homme en train de se noyer).

L'incapacité de faire pénitence et l'impossibilité en même temps d'échapper à la faute se rencontrent souvent dans la littérature sous la forme de personnages et de situations sur lesquels pèse une fatalité. « *Le mal et la faute dans la littérature ? Il suffit d'ouvrir un peu les yeux et les oreilles pour les voir : ils sont partout. Page après page, l'homme méchant dans un monde méchant ; il fait le mal sans le savoir, il est très occupé à le produire, mais n'en éprouve guère d'inquiétude* » (25).

Tentons de conclure sur ce point. A la question de savoir si l'aveu a un sens comme signe dans la pénitence (pour exprimer que l'on se sépare du péché), l'Ancien Testament et la pratique de la pénitence publique dans l'Eglise des premiers siècles semblent répondre par l'affirmative (26). De ce point de vue, nous sommes en droit de dire : « *L'aveu, dans la confession, a un pouvoir de guérison psychologique et morale ; il libère d'un fardeau, ravive l'espérance et la confiance, et donne la paix de l'âme* » (27). En outre, la littérature contemporaine montre que l'homme moderne est souvent incapable de reconnaître ses fautes et de les confesser. Mais la forme aujourd'hui ordinaire » du sacrement de pénitence bute sur deux difficultés : d'une part le fait que l'Eglise dans son ensemble ne se déclare pas assez nettement solidaire du pécheur ; et d'autre part l'incapacité de l'homme pécheur à se libérer en confessant ses fautes, en les avouant.

(24) Albert Camus, *La chute*, récit, N.R.F., Paris, 1956.

(25) Kurz, *loc. cit.* (note 22), p. 1272— II est à noter que l'aveu n'est pas seulement humiliant, car il entraîne jusqu'à la mort, et ce peut être une raison pour quoi il effraye tant. C'est ce qui apparaît à plusieurs reprises dans les premières oeuvres de Julien Green : le plus nettement dans la nouvelle *Léviathan* (*La Traversée inutile*), mais aussi dans *Christine*, dans *Les Clefs de la mort*, et même dans *Adrienne Mesurac* et dans *Léviathan* (roman), où l'aveu d'amours impossibles et perçus comme coupables entraîne la mort (N.d.l.R.).

(26) Cette conclusion est en accord avec d'autres signes qui montrent que le caractère sacramentel de la pénitence est toujours lié, d'une manière ou d'une autre, à l'aveu. La contrition parfaite comporte toujours, d'après le témoignage de la tradition, le désir de la confession. Les dispositions nouvelles concernant l'absolution générale contiennent une précision disciplinaire qui stipule que les péchés graves devront être confessés, même après avoir reçu l'absolution. Cf. *Normae pastorales circa absolutionem generalí modo impertiendam*, de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972), 510-514.

(27) Felix Funke, *Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung* (*Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie*), Mayence, Matthias Grünewald, 1969, 19.

## 5. Les formes de pénitence extérieures au sacrement et leurs relations avec celui-ci

En dehors du fait que c'est depuis longtemps devant le prêtre que l'individu avoue ses péchés lors d'une confession privée, et en dehors de l'absolution qui réconcilie aussi avec la communauté des croyants, la solidarité de l'Eglise avec le pécheur ne se manifeste plus guère que de manière non-sacramentelle. Le catholique « moyen » a ainsi à peine conscience de la responsabilité qu'il partage avec chaque pécheur.

Les formes extra-sacramentelles de la pénitence semblent n'être souven que des phénomènes en marge du christianisme, et dont la valeur est difficile à déterminer et en tout cas variable. Enumérer ces différentes formes, si c'était possible, ne donnerait qu'un catalogue. Il est préférable d'apprécier la valeur théologique qu'elles peuvent avoir comme compléments au sacrement.

La communication entre Dieu et l'homme se fait toujours au moyen de signes sensibles. Or les formes extra-sacramentelles de la pénitence ont à première vue l'air de faire exception. S'abstenir de manger, par exemple, n'est pas un signe très clair. On peut le faire pour des raisons médicales, ou bien des phénomènes psychologiques ou physiologiques peuvent faire perdre l'appétit. Le jeûne est ainsi peu clair comme signe, et son interprétation peut varier. Quant à la prière, et surtout la prière silencieuse, elle n'a guère non plus de signification pénitentielle de l'extérieur. Elle appartient d'abord à la nature spirituelle de l'homme qui s'y place en présence de Dieu dans une démarche d'amour (28).

Comment donc comprendre ce que signifient les formes extra-sacramentelles de pénitence ? Les signes n'y sont pas immédiats. Ils sont plutôt des moyens contingents, qu'il s'agisse du jeûne, de la prière, de sacrifices personnels ou d'oeuvres caritatives. Pour assurer la médiation entre Dieu et l'homme, le signe essentiel est alors le Christ lui-même qui est le « sacrement » par excellence. Une attitude particulière est donc requise du pénitent : parce qu'il n'est pas soutenu dans sa démarche par un élément extérieur et matériel qui soit en lui-même pleinement significatif, il lui faut trouver intérieurement le chemin d'une rencontre avec le Christ, pour donner à ce qu'il fait le sens d'une participation à la Passion rédemptrice.

(28) La réponse de l'homme à l'amour de Dieu ne peut évidemment ignorer que cet amour est allé jusqu'à la Croix. C'est pourquoi la prière chrétienne, dans la mesure où elle n'est pas une simple « expérience » de ce que la divinité a de « spirituel » (cf. *Communio*, n° 1, 8, novembre 1976), comporte nécessairement une dimension pénitentielle. Inversement, la pénitence ne signifie rien sans la prière, où la prise en considération de la Passion et de la mort du Christ donne sens aux mortifications et aux épreuves subies. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la phrase de saint Paul : « J'achève en ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Eglise » (*Colossiens* 1, 24). Cette attitude spirituelle de pénitence pour les autres, pour l'Eglise (et non plus seulement pour son propre péché), a été bien comprise et mise en œuvre à la fin du XIXe siècle, dans le sillage de la dévotion au Sacré Cour, avec par exemple la Fraternité Prière et Pénitence de Madame Royer (N.d.l.R.).



Par là, ranimer l'estime et la pratique des formes extra-sacramentelles de la pénitence peut contribuer à surmonter les deux difficultés rencontrées plus haut à propos du sacrement de pénitence. Dans l'« Introduction pastorale » au **nouveau** rituel pour la célébration de la pénitence, les formes extra-sacramentelles font l'objet d'un développement explicite : « *C'est de multiples façons que le peuple de Dieu réalise cette pénitence continue : dans la mesure où il participe, par tout ce qu'il supporte de pénible, à la Passion du Christ, où il accomplit des oeuvres de miséricorde et de charité, où il se convertit chaque jour davantage à l'Evangile du Christ, il devient dans le monde un signe du retour à Dieu. L'Eglise exprime ceci dans sa vie et dans la liturgie, quand les croyants s'avouent pécheurs et demandent le pardon de Dieu et de leurs frères, comme cela se produit dans les célébrations pénitentielles, par l'annonce de la Parole de Dieu, dans la prière et par les éléments pénitentiels de la célébration eucharistique* » (29).

En élargissant la vision qu'elle a d'elle-même, l'Eglise perçoit la fonction centrale de la pénitence dans sa propre édification. Les diverses formes extra-sacramentelles de pénitence sont à même d'exprimer la solidarité de l'Eglise avec les pécheurs en son sein et même au dehors. Car dans les pénitences librement voulues et acceptées, où des membres de l'Eglise intercèdent pour tous les pécheurs, la culture moderne peut reconnaître une figure de réponse à l'appel de Jésus — même si ce n'est pas une figure sacramentelle.

En particulier, la pratique des cérémonies pénitentielles collectives, avec confessions privées et absolutions sacramentelles, telle qu'on la voit apparaître comme forme centrale dans le nouveau rituel pour la célébration de la pénitence (30), est une innovation extrêmement intéressante. La solidarité de l'Eglise avec les pécheurs y est en effet admise sous une forme liturgique. La portée pédagogique en est sans doute efficace, car les signes sont clairs.

De manière générale (car les cérémonies pénitentielles ne sont pas la seule forme non-sacramentelle possible de la pénitence), redonner vie aux pratiques pénitentielles extérieures au sacrement aura également une valeur propédeutique. Parce qu'une attitude nouvelle du sujet est requise, de telles pratiques ne peuvent qu'éveiller la conscience des chrétiens au fait central de la prédication de Jésus que pénitence et foi sont inséparables.

(29) *Ordo paenitentiae, Praenotanda 4, loc. cit. (note 8).*

(30) Cf. en outre Otto Nussbaum, « Die Liturgie der Busse und Versöhnung im *Ordo Paenitentiae* von 1973 », dans *Liturgisches Jahrbuch* 25(1975), 137-174 ; Franco Sottocornola, « Les nouveaux rites de la pénitence (Commentaire) », dans *Questions Liturgiques* 55 (1975), 58 s.

DE nos jours, reconnaître son péché et l'avouer sont des gestes qui font problème. Dans un tel contexte, la fixation exclusive de l'intérêt sur la forme sacramentelle peut avoir un effet néfaste et produire des rejets. Donner à un sacrement une situation isolée, c'est en effet contribuer à son dépérissement. « *La crise de la confession ne témoigne pas contre la confession, mais contre la manière dont elle est prêchée* . » (31). L'insistance sur les formes extra-sacramentelles de la pénitence dans la catéchèse et la prédication aidera donc à redonner au sacrement de pénitence sa place essentielle dans la vie chrétienne. Là où la pénitence extra-sacramentelle est pratiquée, on vient plus aisément à bout de l'aveuglement au péché et de la peur de se confesser. « *Il importe de faire revivre les différentes possibilités de pardon des péchés, qui existent depuis l'origine dans l'Eglise, afin que chacun, en trouvant les formes de pénitence qui lui conviennent le mieux, puisse être libéré du péché et de la faute et vivre ainsi dans la liberté des enfants de Dieu. On verrait peut-être ainsi renaître un sentiment qui avait une signification dans l'Eglise primitive : celui qui éprouvait la pénitence non d'abord comme un fardeau à supporter, mais comme une chance, comme une offre que Dieu accorde à l'homme et qui le rend heureux* » (32).

Nous pouvons maintenant déterminer le rapport entre la pénitence dans le sacrement et en dehors de lui : il ne saurait y avoir de concurrence. La pénitence extra-sacramentelle assure une tâche d'intercession et de préparation. D'une part, elle donne une expression concrète (et qui doit pénétrer la culture) à la solidarité de l'Eglise avec les pécheurs. D'autre part, elle peut aider à faire prendre conscience de l'origine et de la nature du mal et de la souffrance dans le monde, et par là inciter à aller confesser ses propres péchés sous la forme sacramentelle. Ce n'est que dans la mesure où il a été isolé de l'ensemble de la vie de pénitence de l'Eglise que le sacrement de pénitence a pu subir une « crise ».

Jan AMBAUM

(traduit de l'allemand et adapté par Anna-Marie Gauthier)

(31) Ziegenaus, *loc. cit.* (note 1), p. 158. Jo Hermans (« *Gebedsleven en liturgie : Kanttelingen bij een evolutie* », dans *Tijdschrift voor Liturgie* 56 (1972), 351-362) a déjà remarqué, à propos de l'eucharistie, que si on la sépare de la prière et de la piété de l'Eglise pour le Saint-Sacrement, le sacrement de la messe lui-même est trop fortement isolé et reçoit une charge trop lourde. Cette fixation ou polarisation excessive impose au sacrement des exigences qu'il ne peut remplir. D'où sa « crise ».

(32) *Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral, C (Busse und Bussakrament)* », dans *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland (Beschlüsse der Vollversammlung — Offizielle Gesamtausgabe)*, I, Fribourg, Herder, 2e éd., 1976, 258.

Jan Ambaum, né en 1949 à Tegelen (Pays-Bas). Etudes de philosophie et de théologie à Bonn (R.F.A.). Prêtre du diocèse de Roermond en 1975. Thèse de doctorat en théologie en 1978, sur la théologie des sacrements chez Edouard Schillebeeckx. Enseigne la théologie fondamentale au Grand Séminaire de Rolduc (Pays-Bas). Membre de la rédaction néerlandaise de *Communio*.

Jean MOUTON :

## De la pénitence comme l'un des Beaux-Arts ?

*Il n'y a rien d'étonnant ce que des auteurs, même parfois peu ou mal croyants, aient abordé le thème de la pénitence : l'exigence de l'aveu et de la lucidité exerce sur tout écrivain une fascination aussi ambiguë que puissante.*

ANDRÉ GIDE se plaisait à réduire la morale à une branche de l'esthétique, et certains esprits font la même démarche à l'égard du sentiment de la pénitence, dans lequel ils ne voient que « délices » prolongeant la jouissance même du péché. Un critique du *Monde*, rendant compte du livre de Julien Green *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, rappelait que ce dernier avait rejoint l'Eglise romaine pour la présence réelle et pour la pénitence ; il ajoutait « *pénitence qui allait dramatiser délicieusement ses démêlés avec la chair, et nourrir son œuvre* ». Max Jacob, avec sa foi profonde, souvent teintée de l'humour le plus spontané, voyait dans la pénitence un jeu sérieux, mais un jeu : « *Je me confesse... j'insiste ; à la fin Dieu est dupe* ». D'ailleurs, en dépit de la moquerie de Maurice Sachs qui ne manquait pas de sourire de son ami (« *vertueux et pécheur avec une telle rapidité* », c'était pour le poète de Saint-Benoît-sur-Loire une manière de reconnaître l'immense charité de Dieu, bien déterminé à « tout croire ». Emile Henriot avait senti les dangers du jeu, affirmant que s'il était touché par la grâce, ce ne serait pas pour en faire matière à littérature.

Mais en ce domaine, pour trouver une autre résonance, il faut s'adresser aux plus grands, à ceux qui par leur génie aident les théologiens dans leur tâche, et même quelquefois les mettent sur le chemin. D'abord Dostoïevski, qui a donné un exemple tout personnel du raffinement de la pénitence lorsqu'il raconte ses souffrances de *La maison des morts* où il se sentit renaître meilleur. Il se dépeint priant humblement avec ses camarades dans la chapelle proche du baignoire, tous jetés à terre dans la conscience de leur abjection : « *Nous étions marqués d'infamie ; tout le monde s'écartait de nous* ». Cependant, les assistants venus du dehors

leur faisaient chaque jour l'aumône ; et Dostoïevski note que cela lui était en quelque sorte agréable. Il se dit à lui-même : « *Il y avait une sensation particulière, exquise dans ce plaisir étrange : soit donc ! puisqu'il en est ainsi* ».

Franz Kafka va plus loin. Ses cauchemars ont assombri tout ce siècle, il a pressenti l'horreur qui devait se manifester pendant son déroulement ; mais par sa lucidité pénétrante, surtout par son humilité, il nous a révélé des éléments essentiels de la vie de pénitence. C'est avec des paroles infrangibles qu'il affirme dans son *Journal* : « *On ne peut écrire sur la Rédemption, on ne peut que la vivre* ». Si pour lui l'acte d'écrire est une forme de la prière, il ne peut tenir lieu de pénitence.

### Pénitence : redécouverte de Dieu

Il n'y a pas de pénitence sans reconnaissance du péché, reconnaissance contre laquelle toute une partie de notre époque se rebiffe. Elle n'y voit que morbidité, et elle la contrebate d'ailleurs par la libération du désir qui doit nous ramener à l'état d'innocence (1). En fait, s'il n'y a pas de pénitence sans reconnaissance du péché, il n'y a pas de péché sans reconnaissance, et en premier lieu sans découverte de Dieu. Dieu donne la dimension de la vie et du monde ; et dans cette dimension n'entre pas seulement l'action de l'histoire, mais la relation de chaque être avec lui. C'est dans la dégradation de cette relation personnelle que réside essentiellement le péché : « *Reconnaissons que nous sommes pécheurs* », dit le prêtre au début de la célébration. Le P. Michel Sales rappelait excellemment dans *Communio* (2) : « *L'Eucharistie est inséparable de la pénitence, de la reconnaissance et de la confession des péchés* ».

Mais cette redécouverte de Dieu par la pénitence peut se faire de façon bien différente. D'abord par l'exaltation d'un lyrisme intense ; ainsi l'auteur des *Psaumes* sent un « ébranlement de tout son être vers Dieu ».

Tous les élans de son âme se succèdent ; celui qui domine provient d'une profonde douleur : ses os sont brisés, sa couche est inondée de ses larmes, la cendre est le pain qu'il mange. Mais David insiste tout autant sur ce que Dieu lui doit en retour : qu'il le préserve de ses oppresseurs, qu'il écarte de lui le bras de l'impur, qu'il le tire du filet qu'on lui a tendu ! Que Dieu, pour protéger David, soit aussi résistant qu'un roc ! Il gourmande Dieu ; il le prend presque à parti. Dieu doit se hâter d'effacer ses péchés ; et cela pour la gloire même de son nom. Car enfin, si Dieu devait tenir compte de nos fautes, qui pourrait subsister ? En retour, l'écrivain

(1) Jean Lacroix a analysé (*Philosophie de la culpabilité : Philosophie d'aujourd'hui, P.U.F.*, 1977) cette protestation qui se rattache à Nietzsche, dont il a pu dire que tout commençait avec lui ; mais personne depuis n'a pu le répéter.

(2) Tome II, n° 5, septembre 1977, p. 2-8.

sacré se promet d'observer toutes les volontés de Dieu, et Dieu ne sera plus pour lui que tendresse et pitié : le sentiment de la pénitence rejoint le sommet de l'homme. Plus l'homme se sent indigne, plus il se rapproche de Dieu. Ainsi **Oscar Wilde**, qui après de multiples déchéances retrouve les accents du psalmiste. L'écrivain raffiné, condamné en justice pour une affaire de mœurs, fut privé de ses droits paternels envers ses deux fils ; ayant appris l'arrêt, il se murmura en lui-même : « *Le corps d'un enfant est comme le cœur du Seigneur ; je ne suis digne ni de l'un ni de l'autre* ».

Mais plus souvent qu'à l'exaltation, l'homme cède à la crainte. Pour **Pascal**, dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, la vie est une pénitence continuelle. Il n'y a pas besoin de chercher longtemps les moyens de se mortifier : la vie s'en charge, et en particulier la maladie qui est une espèce de mort pour implorer la miséricorde.

**Kierkegaard** a pleine conscience de la faute de l'homme devant Dieu. Pour lui, l'abolition du bonheur qui s'en est suivie développe en nous un profond sentiment du tragique. Le tragique à son tour engendre l'angoisse, qui joue le rôle de pénitence compensatrice tout en étant un privilège de noblesse pour l'homme.

**C.F. Ramuz** dans *La guérison des maladies* affirme que la souffrance a une valeur de substitution ; la souffrance peut être transmise à d'autres par ses bienfaits. Avec **Franz Kafka** (3), c'est le triomphe de l'obscur : les souffrances et les ténèbres nous oppressent. Nous subissons la pénitence sans la moindre idée d'une faute commise ; et il n'est pas question que cette pénitence puisse nous déculpabiliser, puisque nous ne pouvons plus déceler l'origine de cette faute. Et cependant, tout est péché, même les insomnies qui ne sont peut-être qu'une « *conscience trop aiguë du péché lui-même, qui nous soumet à la crainte de la possibilité d'un jugement imminent* ». Le péché est à l'origine de la maladie, donc de la mort elle-même.

Dans *Mont Cinère* de **Julien Green**, Mrs. Fletcher, poussée par un besoin d'absolu, se condamne à un renoncement ascétique ; mais, à la différence de Kafka, pour qui la culpabilité s'impose en dehors de tout péché, Mrs. Fletcher est coupable du péché d'être. D'ailleurs, ce péché n'est ni ressenti ni reconnu par elle.

### Valeur de la peine

Après la reconnaissance du péché, que vaut l'application d'une peine ? La peine n'a de valeur que si, ayant été imposée, elle est acceptée. Ainsi **J.-K. Huysmans**, atteint d'un cancer, a-t-il souffert en union avec la pas-

sion du Christ (4). La douleur atteint alors la sainteté réparatrice. Par ce moyen les anciens charnels deviennent des spirituels. Comme le dit **Julien Green** : « *La pénitence désenchante le monde sensuel* » (5).

Le mieux est que le pécheur s'applique lui-même la peine. On ne peut pas forcer quelqu'un à la pénitence. **André Glucksmann** rappelle, dans *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (6), qu'un ouvrage collectif de juristes soviétiques, portant le titre *Des prisons aux institutions rééducatives*, insiste sur la vertu du travail forcé comme principe de régénération morale ; le travail forcé doit être dur pour dompter les passions et renforcer la volonté. **Gorki** a loué « *la refonte de l'homme* » à propos des milliers de détenus soumis au travail pour la construction du canal Baltique - Mer Blanche. On sait les résultats de cette « *refonte* ».

Lorsqu'elle est volontaire, l'ascèse donne les plus hauts résultats : c'est le cas de certains grands artistes qui renversent la sujétion opérée par **André Gide** de l'esthétique sur la morale, en rendant au contraire la morale maîtresse de l'esthétique. Ils se privent, réduisent le poids de leur corps pour que celui-ci n'entrave pas l'esprit créateur. La rigueur de vie d'un **Delacroix** ou d'un **Degas** est connue.

En fait, l'aveu d'une faute à autrui constitue la peine essentielle. Les écrivains jouent alors un rôle de premier plan, puisque nombreux sont ceux qui mettent l'aveu au point de départ (qu'il soit voilé chez la Phèdre de **Racine** ou absolument ouvert chez **Jean-Jacques Rousseau**) de toute la création littéraire. Pour **Huysmans**, l'aveu en confession est « *l'acte le plus intolérable que l'Eglise ait imposé à l'homme* » (7). C'est une rude épreuve de substituer l'« être » au « paraître ». Le P. Maurice Zundel (8) l'exprime parfaitement, en reprenant une pensée de **Pascal** (Brunschtvic, n° 100) : « *La sincérité avec laquelle nous désabusons le prêtre dans l'aveu de nos fautes .* » lui apparaissait avec raison comme une sorte de réparation envers les autres que nous « *abusons en présentant un visage qui ne correspond pas à ce que nous sommes* ». Il ajoute que le pécheur est coupable envers les autres dans la mesure où il l'est envers Dieu ; il est donc essentiel que le pardon soit demandé aux hommes aussi bien qu'à Dieu. Mais il est également important que ce pardon soit demandé à Dieu et aux hommes parce que nous savons qu'ils nous aiment. Ainsi, la confession de l'enfant prodigue ne pose pas pour lui de problème, parce qu'il sait que son père lui ouvrira les bras, ira même au devant de lui pour le serrer contre lui (9).

(4) Pie Duployé : *Huysmans*, coll. Les écrivains devant Dieu, Desclée De Brouwer, 1968, p. 98.

(5) *Journal*, édition en deux volumes, Plon, 1969, p. 1420.

(6) Coll. Points, Seuil, 1976, p. 109.

(7) *En route*, Plon, 1931, p. 148.

(8) *Quel homme et quel Dieu*, Fayard, 1976, p. 200.

(9) Voir C. von Schönborn, « Se reconnaître pécheur et pardonné » • *Sources*, mars 78, p. 72.

(3) Voir Gustav Janouch : *Conversations avec Kafka*, Les Lettres Nouvelles, 1977.

Cette nécessité de montrer la présence de l'amour envers celui que l'on juge trouve une contrefaçon diabolique chez les membres des tribunaux politiques. J'ai rencontré en Roumanie, en 1945, un journaliste britannique qui avait passé quinze ans en Russie soviétique. Il avait assisté au procès Zinoviev (1936) et en particulier à une séance présidée par le procureur Vichinski. Un jour, le procureur requérait contre un de ses amis d'autrefois, qui avait fortement souffert de l'alcoolisme et qui se trouvait parmi les accusés. Se tournant vers lui avec une mine souriante, Vichinski lui disait : « *Comme je suis content de te revoir après si longtemps ! Comme la prison t'a fait du bien ! Auparavant tu étais fatigué ; maintenant tu as une mine reposée !* ». Quelques instants après, Vichinski s'écriait : « *Je requiers la peine de mort contre cet homme* ».

La présence humaine est indispensable pour l'accord du pardon ; mais elle n'est rien si elle n'est amplifiée par la présence de Dieu. Alors se produit ce jaillissement qui part des profondeurs, ces *suspiria de profundis* dont parle **Thomas De Quincey**. Ces jaillissements ne se produisent que chez ceux qui se sont accusés avec le plus de sincérité, qui se sont repentis avec force, même si leurs intentions ne devaient pas toujours persévérer. Or ils ont été traités d'« esthètes » ou de « décadents ». Ce mépris est peut-être provoqué chez certains par le fait que leurs aveux provoquent en eux un abandon à la lumière ; d'où un sentiment incontestable de beauté. Et la beauté est quelquefois suspecte. Pas pour **Paul Claudel**. Il affirme « *Nulle part une émotion ne doit être séparée de la Croix* », y compris l'émotion que nous apporte un poème ou une œuvre d'art. Dans une conférence prononcée en Angleterre (septembre 1925), il déclarait : « *Il manque quelque chose à la Croix et au Crucifié, si cette Madeleine aux épaules nues et à la chevelure éparse ne figure pas dans le tableau où elle est entrée pour l'éternité. Le Christ et Madeleine sont pour toujours inséparables...* ». Même dans la pénitence, Madeleine garde sa beauté ; la pénitence ne contraint pas la pénitente à se défigurer, comme le fait la Véronique de **Léon Bloy**, qui se rase les cheveux et se fait arracher toutes les dents. **Jean-Sébastien Bach**, pour exprimer les larmes de saint Pierre après son reniement, nous atteint par les accents incomparables de la Passion selon saint Matthieu.

#### Confession sans responsabilité

Il est aussi des écrivains qui ne pensent pas qu'ils soient aimés de Dieu quand ils se confessent et, encore moins probablement, qu'ils sont aimés des hommes. S'ils se confessent devant ceux-ci, ce n'est pas pour obtenir leur pardon, mais pour retourner leur croyance sur un problème d'ordre moral, se justifier par là même. Ainsi, **Jean-Jacques Rousseau** cherche avant tout à fuir toute responsabilité ; il avoue avoir accusé Marion, la petite servante, d'avoir commis le vol d'un ruban dont il est l'auteur. Il s'accuse, et même avec violence, mais au fond il ne se sent pas concerné. **Hitler** prendra, une attitude identique ; après le bombardement de

Varsovie en août 1939, il invitait la France et la Grande-Bretagne en ces termes : « *Venez voir les ruines que vous avez accumulées* ». C'est le principe des prises d'otages ; est coupable, non pas le pirate qui s'est emparé d'une victime, mais la nation, l'institution ou le particulier qui ne délivrera pas l'otage aux conditions imposées par lui.

**André Gide** donne également à certains aveux un éclat particulier ; *Corydon* prend parfois un ton triomphaliste. L'aveu est total, mais la faute avouée n'est pas reconnue comme faute. Elle est en quelque sorte proclamée comme une rébellion ; dans son *Journal* (10), Gide rappelle que sous le couvert d'Edouard, un de ses personnages, il marquait *t cette prétention de ne jamais être dans son tort A*. Ceux qui pratiquent l'auto-détermination dans l'aveu rejoignent ainsi le personnage de **Dostoïevski**, Stavroguine, qui dans *Les Démons* voudrait se confesser à l'évêque Tykhon de son crime horrible : le viol d'une enfant qui sous l'empire du désespoir s'est tuée. Il voudrait obtenir le pardon de Tykhon ; mais finalement il se contente de dire : « *Je voudrais me pardonner à moi-même* ». Et Tykhon, qui témoigne pour l'immensité de Dieu, assure Stavroguine que c'est déjà là un commencement pour obtenir son pardon.

#### Littérature et pénitence

La pénitence est une aspiration à l'amour, à l'abandon de soi-même à Dieu. Or l'écrivain, lorsqu'il aspire à cet amour et à cet abandon, peut le traduire avec une force toute personnelle — même si les circonstances de sa vie l'amènent plus tard à s'écarter de ce qui lui semble à un moment donné une vocation nouvelle. Pour lui, l'amour arrive à en transcender le châtement. Ainsi, **Marcel Jouhandeau** conclut sa *Défense de l'Enfer* en ces termes qui avaient fortement retenu l'attention de **Jacques Maritain** : « *Serait-ce au fond de l'enfer, j'y aimerais Dieu ! Il ne peut pas y avoir d'enfer pour moi* ». Rappelons-nous aussi l'exaltation de **Paul Verlaine** dans *Sagesse*, à la fois joyeux et tremblant devant l'appel de Dieu, riant et pleurant en *même temps* : « *Pauvre âme, c'est cela A*. C'est ce sentiment de la pénitence accueillie qui affine l'élan de l'écrivain et l'expression par laquelle, comme le dit **Charles Du Bos** à propos de saint Augustin, il « *caresse... les choses dont il faut qu'il se détache* » en « *un mouvement qui a la douceur d'un mouvement floral* » (11). Chez l'auteur des *Soliloques*, le détachement, qui est l'accomplissement de la pénitence, demeure presque inaperçu de l'extérieur.

Pour symboliser la pénitence, on évoque habituellement les peintres primitifs qui nous montrent des ermites retirés au milieu des rochers, et leur corps aminci à la taille d'un tronc d'arbre desséché. Souvenons-

(10) Pléiade. Gallimard. 1889-1939, p. 775.

(11) *Extraits d'un Journal*. Corrèa. 1931, p. 56-57.

nous aussi de la terrible scène où **Georges Bernanos** n'omet aucun détail de la flagellation que s'inflige l'abbé Donissan, le « saint de Lumbres » dont le curé d'Ars est plus ou moins le modèle. Ce dernier se refusait d'ailleurs à voir dans la macération une garantie absolue de préservation ou de guérison : « *Le démon, disait-il, se moque de la discipline et des autres instruments de pénitence* ». N'oublions pas que, sans atteindre ce degré, des écrivains ont traversé une partie du désert en nous faisant entendre les paroles les plus profondes du repentir. Ne pourrait-on appliquer à ces manifestations de contrition, soudaines sinon toujours durables, ce que **Henri Bergson** dit de certains aspects de la morale : « *Un instantané pris sur un mouvement* » (12) ? L'affaiblissement contemporain du sens de la culpabilité et de son rachat par la pénitence ne coïncide-t-il pas avec une diminution de l'importance de la littérature dans ce qu'elle a de plus haut situé ?

Jean MOUTON

(12) Cité par André Feuillet dans *Communio*. t. III, n° 2. mars 1978. p. 7.

Jean Mouton, né en 1899. Ancien professeur de littérature française à l'Institut français de Londres. Marié, grand-père. Membre du Comité de Rédaction de *Communio*. A publié : *Le Style de Marcel Proust* (Correa, réédition avec postface, *Proust devant la nouvelle critique*, chez Nizet), *Marcel Proust devant Dieu* (coll. « Les écrivains devant Dieu, DDB), *Charles Du Bos : Sa relation avec la vie et avec la mort* (DDB), *Du silence au mutisme dans la peinture* (DDB), *Littérature et sang-froid* (DDB), *Suite d la peinture* (Falaize), *Les intermittences du regard chez l'écrivain* (DDB). A édité : *Le retour de l'Enfant terrible (Jean Bourgoing)* (DDB). Vient de publier : *Nouvelles Nouvelles Exemplaires* (DDB).

John S. MADDUX :

## La pénitence de Perceval

*En voulant devenir un chevalier parfait, Perceval s'aveugle longtemps : il ignore Dieu et les autres, pour ne penser qu'à sa propre gloire. Il faudra qu'il se convertisse pour comprendre son péché et pour réaliser, en guise de pénitence, l'idéal même de la chevalerie. C'est ici une manière de vivre dans le monde sous le regard de Dieu que, subtilement, Chrétien de Troyes semble bien présenter.*

ON connaît toute l'importance que les idées du repentir et de la pénitence revêtent, aux XIIe et XIIIe siècles, dans la vie religieuse du laïc. Sans doute considérait-on, à cette époque de renouveau spirituel, que le laïc, n'ayant pas brisé définitivement avec le monde, avait besoin d'un effort toujours renouvelé de conversion ; et on prenait soin, par conséquent, en prêchant au peuple, d'insister sur la nécessité et sur les bienfaits du repentir et de la confession (1). On ne s'étonne donc pas de trouver que les motifs du repentir et de la pénitence sacramentelle soient fréquents aussi, à cette période, dans les oeuvres écrites en langue vulgaire, c'est-à-dire à l'usage des laïcs (2). Vies de saints, *exempla*, traités moraux, ne se lassent pas d'illustrer les mêmes idées, à savoir que le pardon est toujours accordé à qui le veut et qu'il n'est jamais trop tard de gagner le ciel en commençant à mener une vie de pénitence. Le motif du repentir est une chose si familière, qu'il figure même dans des oeuvres de caractère tout à fait profane. Parmi celles-ci, le cas le plus célèbre est sans doute le dernier roman de Chrétien de Troyes, le *Conte del Graal* ou *Perceval le Gallois* (3). Comme on le sait, les aventures du chevalier gallois se terminent par le récit d'une conversion bouleversante (4).

(1) Voir les remarques de E. Delaruelle sur les débuts de la prédication populaire au XIe siècle : « Les ermites et la spiritualité populaire », *Miscellanea de! Centro di studi medievali. IV : L'erenitiri-vno in occidente nei secoli XI e XII*. Mendola, 1962 (Milan, 1965). p. 216-17. 220-21.

(2) J.-Ch. Payen a fait une étude détaillée de cette littérature ; voir son *Motif du repentir dans lu littérature-li-anaaise médiévale* (Genève, 1967).

(3) Ed. par Alfons Hilka (Halle, 1932). Nous citons ici la traduction de Lucien Foulet (Nizet. Paris. 1977).

(4) On le place entre 1180 et 1190. Il est inachevé. ce qui ajoute aux difficultés de son interprétation. D'ailleurs, il contient, outre l'histoire de Perceval, une partie d'une longueur égale racontant les

/fin de la note page suivante)

Cet épisode bien connu n'est pas sans ressembler aux scènes de repentir qui peuplent la littérature édifiante de l'époque ; en même temps, cependant, il possède des qualités qui sont étrangères aux genres pieux. D'abord, la manière dont Chrétien présente le changement de cœur connu par son héros est très « réaliste », en ce sens qu'il décrit ce qui arrive sans fournir des commentaires théologiques ou moraux. Les implications théologiques pourtant n'y manquent pas, et elles sont autrement profondes que les enseignements familiaux qu'on trouve dans les ouvrages édifians du moyen âge ; mais elles ne sont pas présentées en surface. Chrétien a préféré qu'elles se dégagent progressivement, à mesure que le lecteur arrive à pénétrer le sens du récit, un peu de la façon dont nous ne saisissons la signification religieuse de nos expériences quotidiennes qu'à force de les méditer. Il semble même que l'auteur ait voulu que le lecteur partage, en quelque sorte, l'expérience d'illumination connue par Perceval. La confusion qu'éprouve celui-ci, son sentiment de voir son passé avec des yeux nouveaux ne sont pas tant décrits par l'auteur, que sentis par le lecteur. Ici aussi, le récit du repentir du chevalier est « réaliste », en ce qu'il veut communiquer une expérience plutôt qu'une doctrine.

### Un idéal autonome

D'ailleurs, cette expérience elle-même est une chose plus complexe que les repentirs qu'on trouve habituellement dans les œuvres d'édification. D'abord, Perceval, en se découvrant pécheur, ne se repent pas de tel ou tel geste critiquable. Il se repent bien davantage d'une faute plus englobante, et purement intérieure : c'est que, tout au long de son cheminement vers une pratique parfaite de la chevalerie, il n'a jamais cessé d'être motivé par l'amour-propre. C'est pour lui-même, pour sa propre glorification, qu'il a cherché la perfection ; et cette disposition s'enracinait si profondément dans son cœur, qu'il ne se doutait pas lui-même de sa présence. Le repentir, c'est la prise de conscience qu'il s'est faussement considéré comme la fin de toutes ses activités ; c'est en même temps l'entrée de la charité (5), l'ouverture à l'Autre qui est Dieu. Ensuite, en parvenant à se regarder sous un autre jour, Perceval devient capable de considérer avec des yeux nouveaux sa place dans le monde et de comprendre enfin le vrai but de ses occupations, même terrestres. Ce pénitent n'est pas obligé de renoncer à la vie active d'un chevalier, ni même de minimiser la valeur de cette vie par rapport à une vie vécue loin du monde. Au contraire, c'est lorsque, par le repentir, Perceval commence à s'envisager lui-même par rapport à Dieu, qu'il peut comprendre enfin la vraie nature du métier des armes.

*fin de la note 1*

aventures de Gauvain. C'est seulement de la partie Perceval que nous parlons dans cet article. Nous allons la traiter comme si elle contenait, pour l'essentiel du moins, l'histoire complète du chevalier gallois. Puisqu'il ne peut pas être question, dans cet article, d'étayer notre interprétation à l'aide d'une argumentation suivie, nous présentons cette interprétation à titre de lecture possible, ou, plus encore, de méditation chrétienne s'inspirant du roman. On sait que le *Perceval* est extrêmement ambigu, s'offrant en de nombreux endroits à des interprétations opposées. On verra que notre interprétation s'accorde, cependant, dans une large mesure, avec d'autres études qu'on y a consacrées. On consultera en particulier : Jean Frappier, *Chrétien de Troyes et le mythe du graal* (Paris, 1972) ; Wilhelm Kellermann, *Aufbaustil und Weltbild Chrestiens von Troyes im Percevalroman* (Halle, 1937) ; J.-Ch. Payen, *Le motif du repentir*, p. 391-402 ; David G. Hoggan, « Le péché de Perceval : Pour l'authenticité de l'épisode de l'ermite dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes », dans *Romania* 93 (1972), 50-76, 244-75.

(5) C'est Abélard qui, au début du XIIe siècle, souligna le rapport existant entre la contrition et la charité ; voir Paul Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle* (Louvain-Gembloux, 1949), p. 65.

Cette conception d'une chevalerie vouée au service de Dieu, à laquelle Perceval arrive à la fin de l'histoire, est d'autant plus remarquable qu'elle est absente des autres romans de Chrétien. Dans *l'Erec*, dans le *Lancelot*, dans *l'Yvain*, il n'est question que d'un idéal tout à fait profane de la chevalerie, d'un idéal où la *sapientia* (sagesse) et la *fortitudo* (courage) sont réunies (6) et qui est, sinon opposé à l'idéal d'une sagesse plus spécifiquement religieuse, du moins présenté comme étant complètement suffisant en lui-même. On peut reconnaître ici un écho du nouvel humanisme qui caractérise le XIIIe siècle, période où l'on s'éveille à des réalités humaines et séculières dans leur autonomie, c'est-à-dire comme ayant leurs lois et leur finalité propres (7). Dans cet idéal chevaleresque, la religion compte, certes, pour quelque chose ; mais c'est à titre d'élément secondaire, s'intégrant dans une forme de vie axée sur des valeurs bien terrestres, avant tout sur celle de l'honneur, du *pris*. Cet idéal « autonome » reparait dans le *Perceval*, et même sous une forme plus accusée que dans les autres romans ; il domine, en effet, le récit entier, jusqu'à la dernière scène où, contre toute attente, il se trouve soudain mis en question. Ici encore, Chrétien ne le condamne pas explicitement ; sa méthode de le critiquer, et de proposer un autre idéal à sa place, est beaucoup plus ingénieuse. Il se borne à nous présenter un Perceval qui n'a, en apparence, aucun rapport avec le preux chevalier dont il nous racontait, il y a peu de temps, les exploits. C'est un Perceval saisi d'un remords profond, se lamentant sur un péché dont on a bien du mal à préciser les contours.

Mais ce portrait si surprenant, si peu en accord avec le récit précédent, ainsi que le ton nettement religieux qui distingue la scène entière, suggèrent au lecteur que quelque chose d'essentiel du roman lui a échappé, qu'il a mal lu, ou lu superficiellement, l'histoire précédente. S'il se met alors à relire l'histoire, à la lumière de la dernière scène, il verra qu'elle présente un aspect très différent d'auparavant ; dans cette nouvelle lecture, il parviendra à voir le héros comme Perceval lui-même, en se repentant, doit se regarder, et il s'apercevra d'une faute, jusqu'alors quasi invisible, présente à la base des accomplissements chevaleresques les plus glorieux du héros. Du même coup, il se rendra compte que Perceval, tout en se perfectionnant comme chevalier, s'est mépris d'une manière fondamentale sur la nature de la vocation qui est la sienne.

**C**'EST le récit des débuts du héros qui subira le premier une transformation. Chrétien nous y a fait le portrait de l'enfant gallois, descendant de chevaliers, mais qui a été privé de tout contact avec la vie chevaleresque par sa mère, une veuve à qui les périls inséparables du métier des armes ont déjà coûté un mari et deux fils. Il passe son enfance dans l'isolement de la « Gaste Forest », jusqu'au jour où il rencontre par hasard cinq chevaliers venant de la cour d'Arthur. La vision de ces êtres splendides éblouit le simple valet, qui les croit plus beaux que Dieu et ses anges ; rien ne l'empêchera désormais d'aller lui-même chercher Arthur à Carduel pour se faire chevalier aussi. Son empressement est si grand qu'au moment de partir, il ne veut pas revenir lorsqu'il voit sa mère s'évanouir de douleur.

(6) Voir Erich Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der hōlischen Epik* (Tübingen, 1956), Chapitre II. « Chevalerie-Clergie ».

(7) M.-D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle* (Paris, 2e éd., 1966), p. 21-30.

La peinture savoureuse et unie de cet être naïf est l'un des passages les plus réussis que nous ait donnés Chrétien. Mais maintenant certains traits, sans sortir de leur place dans l'ensemble, acquièrent une couleur plus sombre. Nous ne pensons pas ici, en premier lieu, à l'indifférence cruelle que montre le héros envers sa mère à la fin de l'épisode, mais à des caractéristiques plus générales.

- D'abord, il y a le fait que Perceval est très sensible aux impressions sensorielles. On connaît le célèbre début du poème, où l'auteur décrit la « joie » du monde printanier et le retentissement de cette joie dans l'âme du valet. C'est un trait qui, en soi, peut n'indiquer rien de plus que l'origine noble du héros ; mais quelques lignes plus loin, lorsque Perceval rencontre pour la première fois de sa vie des chevaliers, on remarque la façon dont ses opinions se modifient rapidement, suivant l'impression dominante de ses sens. D'après le bruit fait par les chevaliers qui s'approchent, ce sont des démons ; lorsqu'il les voit, la splendeur de leur harnais étincelant l'amène à leur prêter une origine céleste. Ainsi la vision, la passion de la beauté visuelle, exerce une influence considérable sur l'âme du jeune héros.

- Deuxièmement, avec une faiblesse pour les impressions sensorielles, le héros fait également preuve, dans l'assouvissement de ses désirs, d'une impatience qui entraîne une certaine indifférence envers autrui. Lorsque sa mère voudrait lui raconter toutes les misères auxquelles leur famille a été en butte, Perceval, tout à sa faim, ne veut plus l'écouter.

- Un troisième trait à relever, c'est que, absorbé dans ses impressions et dans ses désirs, le valet est toujours disposé à remettre l'accomplissement de ses devoirs pour s'occuper de ce qui l'intéresse au moment présent. Il semble incapable de se concentrer sur les vrais besoins du moment, plus exactement sur les besoins d'autres que lui-même. C'est un trait qu'on remarque en lui tout au long de l'histoire ; ici, il abandonne sa mère à sa mort.

### Le « nice »

A la première lecture, on était porté à ne voir dans tous ces traits que le « nice », le sot artificiellement créé par son isolement de la société. Mais la scène du repentir du héros nous fait regarder cet ensemble de caractéristiques sous un autre jour. L'être absorbé qu'est Perceval est une sorte d'aveugle. Certes, sa vue est des meilleures ; mais justement parce qu'il est dominé par ses impressions sensorielles et par les désirs violents qu'elles provoquent, il ne sait pas réagir comme il le faudrait à ce qui se présente à sa vue. Il peut observer la souffrance de son voisin sans ressentir la moindre compassion ; en ce sens, il est incapable de « comprendre » ou de « voir juste » la souffrance humaine.

Le héros se montre aveugle d'une autre manière aussi, qui semble, au début, moins importante, parce qu'elle n'entraîne pas une faute si évidente que celle d'abandonner sa mère. Dominé comme il l'est par les impressions de ses sens, le jeune Perceval semble incapable de comprendre la nature spirituelle de la religion chrétienne. Cela se trahit dans sa façon d'accorder une valeur religieuse à des réalités purement matérielles. Captivé d'abord par le bruit, ensuite par la vision des cinq chevaliers, il traduit l'expérience en des termes religieux ; il croit avoir affaire à des êtres célestes, et tombe en adoration devant eux. Il commettra une erreur semblable devant le pavillon de l'Orgueilleux de la Lande. Evidemment, Perceval n'est pas à même d'imaginer des êtres autres que matériels.

Ce « nice », ce personnage de farce, se révèle être, à l'examen, à la fois égoïste et « matérialiste », indifférent aux besoins des autres et aveugle aux choses de la religion. Penché sur lui-même et sur les objets matériels qui l'attirent, il n'est pas en mesure de se voir par rapport à autrui. N'est-ce pas une façon de dire que Perceval est privé de la charité ? En effet, le héros de ce conte d'aventure ressemble par plus d'un côté à l'« homme charnel », l'homme penché par son désir vers les choses de la terre, dont saint Augustin avait fixé les traits pour le moyen âge. Le bonheur de l'homme consiste, selon saint Augustin, dans la vision de Dieu, son véritable bien ; mais répugnant à recevoir son bonheur d'autrui, l'homme s'est détourné du bien suprême en se préférant lui-même comme fin. Pour avoir abandonné ce qui lui était supérieur, l'homme est tombé au-dessous de lui-même, car il a été livré à ses concupiscences. Tel une bête aveugle aux choses de l'esprit, il ne désire désormais que les objets de ses sens. Cet amour des choses matérielles reste pourtant une façon de s'aimer exclusivement ; paradoxalement, l'homme déchu est à la fois dispersé dans les choses et enfermé en lui-même, ignorant sa nature spirituelle et sans amour pour d'autres êtres spirituels.

### Chevalier pour la gloire

Or, si Perceval est « homme charnel », sa conception de la chevalerie est « charnelle » aussi, c'est-à-dire qu'elle est marquée par le matérialisme inconscient dont il fait preuve, par son égoïsme et par son indifférence aux besoins des autres. C'est une chevalerie réduite à son éclat extérieur qui attire le valet, qu'il substitue, ainsi réduite, aux réalités suprêmes, et dans laquelle il voit l'instrument de sa propre exaltation. On le remarque à la façon dont il réagit lorsqu'il apprend que les chevaliers qu'il a rencontrés ne sont pas des êtres célestes : « *Chevalier ? Je ne connais pas les gens de ce nom... Mais vous êtes plus beau que Dieu. Ah ! de quel cœur je voudrais vous ressembler, être tout brillant et fait comme vous !* » (Foulet, p. 7-8).

« *Homme charnel* » il n'aime l'objet matériel — et, pour lui, la chevalerie est une chose perceptible, tangible — que pour mieux s'aimer lui-même. Et c'est cette image de lui-même, auréolé de gloire chevaleresque, qui remplit son esprit au moment où il quitte la « Gaste Forest » et qui le rend aveugle à la souffrance de sa mère.

Mais, en même temps, Perceval est aveugle à la vraie nature de ce bien qu'il désire tant. Avant qu'il ne quitte sa mère, celle-ci lui donne une série de préceptes ayant trait au comportement chevaleresque. Ces conseils préparent des moments comiques qui viendront plus tard, lorsque le valet s'avérera avoir complètement méconnu le sens de ce que sa mère lui a dit. Deux de ces conseils, cependant, revêtent une importance toute particulière, en partie parce qu'ils figureront dans la « pénitence » que reçoit Perceval à la fin de l'histoire. Le chevalier, dit la Veuve Dame, doit être prêt à secourir les dames privées de protection ; et il doit fréquenter les églises. A ce deuxième précepte elle rattache un bref exposé sur la nature d'une église : « *Une maison belle et sainte, où il y a des reliques et des trésors ; on y sacre le corps de Jésus-Christ, le saint prophète, à qui les Juifs firent mainte honte. Il fut trahi et jugé à tort, et dans l'angoisse souffrit la mort pour les hommes et les femmes... Il fut lié à un poteau, battu et puis crucifié et porta couronne d'épines* » (Foulet, p. 16).

Ces deux préceptes renvoient, par implication, à tout un programme, disons tout un idéal, de la chevalerie, à savoir le service de Dieu et le service des autres.

Ils sont l'application à la classe guerrière de la double loi, imposée à tout chrétien, de la charité, la *Dei et proximi dilectio* (amour de Dieu et du prochain). On dirait que le jeune Perceval, tout centré sur lui-même, encore fort attaché à ses sens et à ses appétits, bref, privé de la charité, n'est pas en mesure de comprendre les principes d'une chevalerie vouée au service d'autrui.

**EN** tout cela, il s'agit d'implications qui ne se dégagent du texte que lorsqu'on le lit à la lumière de la scène du repentir. Et même maintenant, en relisant les premiers vers du poème, le lecteur est très conscient de l'ambiguïté du récit. Il voit que tous les traits de caractère du héros peuvent être interprétés de deux manières opposées. D'une part, ils font partie d'un portrait, admirable de vie et de fraîcheur, du jeune Gallois, trop simple et impulsif, dirait-on, pour être capable du péché ; d'autre part, ils sont le signe d'une disposition intérieure répréhensible. Et rien de plus facile que de s'arrêter au premier aspect et de se laisser tromper par les apparences. A notre avis, Chrétien a obscurci ainsi la faute de son héros de propos délibéré : c'était afin de nous faire participer à l'aveuglement du pécheur, à l'aveuglement qui fait partie de la nature même du péché.

Car tout pécheur, tant qu'il ne s'est pas converti, est incapable de regarder le mal qu'il a fait comme un mal. A ses yeux, ce qu'il a fait était soit un bien tout court, soit une nécessité regrettable, le seul moyen possible de réagir à la situation à laquelle il se trouvait confronté. Dès lors, si l'on réclamait de Perceval une justification pour avoir abandonné sa mère — d'un Perceval plus âgé, plus instruit, mais ignorant toujours le repentir —, ne pourrait-il pas alléguer, et *en* toute sincérité, de bonnes intentions, des conditions particulières qui avaient rendu son acte non seulement pardonnable, mais en quelque sorte nécessaire ? N'était-il pas jeune et totalement dépourvu d'instruction ? Ne lui fallait-il pas, en même temps, afin de répondre à son destin de chevalier, se libérer des restrictions imposées par une mère trop anxieuse ?

### La tragédie du créé

A vrai dire, certains interprètes verraient les choses presque de la même façon que le héros. Perceval, selon eux, est coupable et innocent en même temps ; se trouvant placé dans une situation tragique, il pêche par nécessité (8). Pour notre part, nous croyons qu'il y a un côté tragique dans le roman, mais dont il faut préciser la nature.

C'est la tragédie du bien créé, donc réel, mais limité, qui devient, comme inexorablement, objet d'un amour démesuré. Certes, il existe un désir légitime convenant à une chose créée ; mais de ce désir légitime à la concupiscence, la distance est courte, et il n'est pas toujours facile de distinguer le point où l'un finit et l'autre commence ; de sorte qu'on peut croire que le bien — la chose créée — et le mal — sa valorisation excessive — sont nécessairement liés. Nous avons vu que Perceval abandonne sa mère parce qu'il est enflammé du désir de se

faire chevalier. Quels que puissent être les fautes du héros et ses faux jugements à propos de la chevalerie, il est hors de doute que le bien même auquel il aspire mérite pleinement son enthousiasme, et aussi que ses qualités innées l'adaptent parfaitement à mener cette forme de vie. Il est, comme maints personnages de l'histoire nous l'assurent, prédestiné à être chevalier. Par conséquent, on ne saurait dire que l'aspiration du valet est en elle-même mauvaise ; on peut douter qu'il aurait pu, en tout cas, y résister. Il est donc certainement très difficile de distinguer avec netteté, dans l'impulsion qui le dirige vers Carduel, la part de cette aspiration légitime et la part d'un désir excessif et blâmable, nourri de vaine gloire et d'égoïsme. Il faut que Perceval devienne chevalier ; il faut qu'il veuille le devenir ; on est tenté d'ajouter : il faut qu'il le veuille trop. Comment ne pas aimer excessivement un si grand bien ?

**CES** réflexions peuvent très bien avoir quelque rapport avec notre texte ; toutefois, elles ne devraient pas obscurcir ce qui est le plus essentiel dans cet épisode et qui est rendu évident lorsque le héros se repent. Se reconnaître pécheur, c'est accepter la responsabilité de ses actes, c'est dire qu'on était libre, même lorsqu'on agissait conformément à ses penchants d'« *homme charnel* ». En se repentant, Perceval doit donc s'apercevoir que, quand il abandonna sa mère, quand il préféra à toute autre considération l'image séduisante qu'il s'était faite de la chevalerie, il n'était pas déterminé par des conditions extérieures ou par sa propre nature ; il choisissait librement le mal, même si, à ce moment-là, le mal lui paraissait un bien. C'est cette liberté du héros qui est l'aspect le plus profond du récit de ses débuts, et aussi le plus caché, car Chrétien s'est bien gardé d'en parler explicitement ; mais le repentir profond que connaît le héros cinq ans plus tard nous avertit de sa présence. -

Voilà donc le nouveau jugement que le lecteur sera amené à porter sur le valet de la « Gaste Forest ». Mais si ce que nous avons dit vaut pour l'enfant naïf, que faudra-t-il dire du chevalier apprenti qui arrive à se débarrasser progressivement de toute trace de grossièreté et de sottise ? Nous avons voulu attribuer aux traits de l'enfant sauvage une signification morale profonde. Faut-il conclure que Perceval, en améliorant son comportement, en corrigeant son impatience, son indifférence grossière et ses naïves conceptions de la religion, parvient à corriger aussi l'aveuglement spirituel qui caractérisait ses premiers jours, et qu'il arrive en même temps à un idéal plus intérieur, plus chrétien de la vie chevaleresque ? On dirait, en effet, vu les grands services qu'il rend au cours de ses aventures, qu'il ne reste pas sans savoir que la vraie chevalerie est fondée sur l'amour du frère.

Remarquons, cependant, que, en même temps que Perceval s'avance vers la perfection, son état intérieur devient de plus en plus difficile à comprendre. Le portrait du valet de la « Gaste Forest » était déjà trompeur, mais seulement par rapport au jugement moral que méritaient ses actions ; il était tout de même relativement facile, dans cet épisode, de lire, sinon de bien juger, tout ce qui traversait l'esprit du héros, ses impatiences, ses joies, ses aspirations. Il en va autrement avec un homme mer, qui a appris la réticence, et dont les pensées sont voilées par tout un code de comportement auquel il se plie. Nous ne savons donc pas si Perceval connaît un progrès, un changement quelconque, dans son for intérieur. Certes, il fait sien toutes les qualités requises d'un chevalier parfait.

(8) Kellermann, *op. cit.*, p. 109 ; Köhler, *op. rit.*, p. 189-92 ; Leo Pollntann, *Christien de Troyes und der Conte del Graal* (Tübingen, 1965), p. 134.



Mais nous ignorons quelle est l'intention profonde qui le pousse à se perfectionner de la sorte, même s'il s'est par là, sans le savoir, préparé à la conversion qui seule sera décisive.

Il se peut donc que Perceval, malgré tout ce qu'il apprend, continue à ne voir dans la vie chevaleresque que le moyen de sa propre exaltation. Et si tel est son cas, chaque progrès, chaque raffinement de sa conception de la chevalerie, loin de l'éclairer, ne l'enfoncera que plus profondément dans l'erreur, c'est-à-dire dans l'illusion de savoir ce que c'est que la chevalerie. Sa situation sera même pire que lorsqu'il n'était encore que l'enfant sauvage, car maintenant personne ne pourra plus le remarquer et avertir le héros qu'une fausse attitude motive sa poursuite de la perfection. Le péché n'aura disparu des gestes et des paroles du chevalier que pour trouver un abri plus sûr dans son cœur, là où personne, y compris le héros, ne pourra l'apercevoir.

### Mystères

Mais cette partie n'est pas totalement hermétique, du moins à la deuxième lecture. Sans doute, le lecteur ne peut pas lire les pensées secrètes du héros ; mais il est en mesure de voir maintenant que, dans l'épisode suivant le séjour du héros au Château du Graal, on offre à Perceval l'occasion de prendre conscience et de se repentir du péché qu'il avait commis comme enfant. Perceval rejette cette science et réaffirme son ancien choix, en s'accrochant plus tenacement que jamais à une fausse conception de la vie chevaleresque. Regardons brièvement l'épisode relatant la visite du héros au Château du Graal. On connaît toutes les merveilles qui s'y trouvent décrites, et qui sont aussi mystérieuses pour le lecteur, à première vue, que pour le héros : d'abord le Roi Pêcheur lui-même, invalide, mais qui n'a pas renoncé à un service d'un faste extraordinaire ; le Graal, pièce de vaisselle d'une splendeur éclatante qui passe et repasse devant le Roi et son hôte durant le repas, mais qui n'est jamais utilisée ; la lance qui passe également à travers la salle et dont la pointe dégotte de perles de sang.

A notre avis, la fonction de ces mystères est, précisément, d'être mystérieux ; c'est-à-dire qu'ils servent à cacher des choses très simples, mêmes banales, et à figurer ainsi la condition du chevalier (9). On se souviendra que l'enfant Perceval était une sorte d'aveugle. Tout rempli de lui-même, il écouta le récit que lui faisait sa mère des misères de leur famille, et plus tard la vit tomber comme morte, sans éprouver la moindre émotion ; de même, il a pu apprendre, sans être touché, que la messe est le service de celui qui fut mis à mort pour sauver les hommes. Pour figurer l'aveuglement du héros, et aussi pour le punir, les deux choses auxquelles Perceval se montrait indifférent réapparaissent ici sous une forme qui les rend impossibles à reconnaître. La vraie fonction du Graal est de porter une hostie — mais personne n'aurait pu le deviner : le Roi Pêcheur, souffrant d'une maladie d'origine inconnue, est un parent de Perceval — mais qui ne se révèle pas. Ces choses ne sont divulguées que beaucoup plus tard, dans l'épisode du repentir du héros. De même, en ne posant pas de questions à propos de la Lance et du Graal, Perceval inflige les plus grands malheurs à son hôte — mais c'est tout à fait inconsciemment ; ce n'est que le lendemain que sa cousine le lui révèle. On se souviendra qu'il a, d'une manière semblable, causé la mort de

(9) Hoggan, *art. cit.*, p. 265-67.

sa mère à la légère, presque sans s'en apercevoir (10). Il semble donc que le héros revit, dans cet épisode, tous les aspects de son ancien péché — à cet écart près que ce qui était, dans le premier cas, un aveuglement volontaire, devient ici un obscurcissement total.

### Impénitence

Le lendemain de son séjour chez le Roi Pêcheur, Perceval rencontre par hasard une cousine, dont il ignorait l'existence ; c'est elle qui lui révèle qu'en ne posant pas les questions, il a manqué une grande aventure, et en plus que la vraie cause de son échec fut le péché d'avoir abandonné sa mère. Ce mystérieux lien de causalité est, en réalité, la clef de toutes les autres énigmes qu'a connues le héros ; en la méditant, Perceval pourrait découvrir la signification de l'aventure et, partant, se rendre compte de sa culpabilité. Mais, avec l'adresse d'un homme qui ne veut pas être illuminé, le chevalier refuse toute réflexion sur le passé. L'unique chose qui l'intéresse, ce sont les exploits chevaleresques qu'il peut accomplir dans le présent ; et la mort de sa mère, le malheur du Roi Pêcheur, sans parler de la correspondance mystérieuse existant entre les deux faits, sont évidemment des choses contre lesquelles l'activité présente ne peuvent rien. Ainsi, le héros ne dit pas un mot de plus sur l'aventure qu'il vient de vivre ; et, en apprenant avec certitude que sa mère est morte — il la cherchait depuis quelque temps, bien qu'il sût qu'elle était probablement morte —, il se contente de déplorer le fait, puis de remarquer qu'il faudra « *prendre une autre route maintenant* » (Foulet, p. 84), et s'en va bientôt en quête de nouvelles aventures (11).

On le voit, la façon dont Perceval s'envisage n'a pas changé : il se croit toujours un être indépendant, sans responsabilités envers autrui. Sa conception de la chevalerie n'a pas changé non plus ; la vie chevaleresque se réduit, à ses yeux, à son éclat extérieur, à l'activité incessante du preux, et n'a pour but que la glorification de celui-ci. Pourtant, Perceval a fait plus ici que confirmer le péché de son enfance ; il y a ajouté l'impénitence. Il a refusé de connaître autre chose que son erreur ; il s'enfoncé dans ses ténèbres, les croyant lumineuses. C'est la maturation du péché.

Mais, Perceval ayant fait ce choix, qui l'avertira maintenant de son erreur ? Car, comme nous l'avons dit, c'est déjà un chevalier parfait, ou qui le sera bientôt ; et puisqu'il a refusé d'entrer en lui-même, Perceval doit être aussi dupe de cette apparence que ceux qui l'observent de l'extérieur. Il ne lui reste qu'une seule possibilité de salut ; c'est qu'il poursuive son illusion jusqu'au bout et en

(10) L'ermite ne donne pas d'explication à propos de la Lance, peut-être parce que Chrétien a voulu conserver à cet objet le caractère imprécis d'un symbole. Nous sommes enclins à croire qu'elle renvoie à la souffrance humaine et à la souffrance divine en même temps. D'une part, une lance est l'instrument d'un guerrier ; cette lance-ci peut signifier les résultats funestes découlant d'une chevalerie qui s'est constituée elle-même comme sa propre fin. Elle a peut-être quelque rapport avec la blessure du Roi Pêcheur, qui a été probablement reçue lors d'un combat (comme aussi celle dont languissait le père de Perceval avant sa mort). D'autre part, la Lance, pendant du Graal qui contient une hostie, fait penser au sang versé par le Sauveur au Calvaire.

(11) Il a conseillé à sa cousine de faire de même ; celle-ci, lorsqu'il la trouva, se lamentait sur un chevalier mort, son ami qui venait d'être tué. Perceval lui dit : « Mais si vous vouliez venir avec moi, je le voudrais bien aussi. Il a fini de vous servir, le mort qui est étendu ici, je vous l'assure. Les morts avec les morts, les vivants avec les vivants !... Mieux vaut poursuivre celui qui l'a tué » (Foulet, p. 84-85).

découvre ainsi la fausseté. C'est encore un événement merveilleux qui déclenche ce processus. Arrivé à la cour d'Arthur et reçu avec les marques d'une grande estime, Perceval paraît être au sommet de son ascension chevaleresque. Mais voici qu'une messagère d'une laideur surnaturelle vient mettre fin aux festivités, en reprochant au héros devant toute la cour son échec au Château du Graal. Alors le chevalier, se refusant toujours à réfléchir sur le sens de l'aventure, se plonge plus énergiquement que jamais dans la poursuite des exploits extérieurs. Il s'engage dans une quête chevaleresque qui ne finira pas avant qu'il n'ait découvert la vérité du Graal. Son erreur est profonde, car les mystères qu'il pense éclairer à force de prouesses n'avaient pour but que de le faire entrer en lui-même ; mais elle mène néanmoins à son illumination.

LE lecteur, ayant appris quelle est la nature et l'étendue du péché du héros, est en mesure d'apprécier pleinement maintenant la conversion profonde qu'il subit à la conclusion de l'histoire. Pendant cinq ans, Perceval continue à poursuivre son but et à accumuler des conquêtes ; mais il ne connaît plus aucune joie. Qu'est-ce à dire, sinon que la lumière qui lui semblait émaner de la vie chevaleresque a été enlevée, et qu'il apprend à connaître le néant de toute chose créée qui se veut autonome ? Il éprouve cela, sans connaître encore la vraie lumière ; mais l'expérience de ses propres ténèbres le purifie et le rend capable de recevoir cette lumière.

Un jour, Perceval rencontre, au cours de ses errances, un groupe de pénitents qui viennent de se confesser à un ermite habitant dans la forêt. Étonné de le voir armé et à cheval, ils lui apprennent qu'on est le vendredi-saint ; pour expliquer la signification de ce jour, l'un des pénitents se met à raconter la mission rédemptrice du Seigneur. C'est la deuxième fois que Perceval écoute ce récit ; mais, cette fois-ci, c'est après avoir appris ou même le désir de vivre uniquement de lui-même et pour lui-même. Il est donc prêt enfin à se connaître par rapport à autrui, et surtout par rapport à Dieu, son Créateur, Juge et Rédempteur. Jadis si impassible, en écoutant le récit de la Passion que lui faisait sa mère, maintenant il ne peut pas retenir ses larmes (12). Sachant qu'il a péché envers Dieu en l'ignorant pendant si longtemps, il va lui aussi se confesser à l'ermite.

C'est en prenant conscience du rapport qui le lie avec Dieu que Perceval peut se rendre compte de son erreur à propos de la vie chevaleresque. Il s'aperçoit que son ignorance coupable de Dieu a eu pour effet de vicier ses exploits chevaleresques les meilleurs (13), car elle lui a permis de tout reporter sur lui-même et

(12) L'émotion dont fait preuve Perceval est le signe, pour nous, qu'il est arrivé enfin à comprendre le phénomène de la souffrance. Autrefois, le récit des malheurs de sa famille, que lui a fait sa mère, de même que la douleur manifestée par celle-ci au départ de son fils, n'ont eu aucun effet sur le valet ; le récit de la Passion du Sauveur était également incapable de le toucher. Il est permis de croire que c'était son incapacité de bien comprendre la réalité humaine très simple qu'est la souffrance, qui bloquait en lui la bonne réponse à la Révélation ; c'est parce qu'il ne prenait pas au sérieux ce fait quotidien qu'il ne savait pas réagir comme il faudrait au message divin d'amour et de jugement, contenu dans la Passion de Jésus-Christ. Mais maintenant, ce message lui est devenu pleinement compréhensible.

(13) « Sire (dit Perceval à l'ermite), il y a bien cinq ans que soudain je me sentis tout égaré en moi-même. Dès lors, je n'eus ni amour ni crainte de Dieu et ne fis rien que le mal x (Foulet, p. 150). Perceval caractérise ici tout ce qu'il a fait dans les cinq dernières années, c'est-à-dire ses activités chevaleresques

(fin de la note page suivante)

d'en faire un motif de gloire, même lorsqu'il se faisait le défenseur des faibles. Il découvre maintenant que l'essence de la vraie chevalerie est d'être toute entière orientée vers les autres, sans aucun retour vers le moi, et que, pour être cela, elle doit être toute entière tournée vers Dieu (14).

Ayant reconnu tout cela, Perceval peut recevoir encore une fois, et maintenant sans doute avec une compréhension complète, les deux préceptes chevaleresques que sa mère lui avait donnés, concernant le service de Dieu et le service des hommes. C'est en guise de pénitence et de réparation que l'ermite lui assigne ces deux tâches fondamentales. On peut donc dire que toutes les activités chevaleresques de Perceval, sans changer leur apparence extérieure, seront pourtant devenues « pénitentielles », en ce sens qu'elles seront désormais accomplies pour l'amour de Dieu. De cette sorte, la vie chevaleresque cessera de se résumer dans une splendeur extérieure ; Perceval aura découvert sa nature profonde, qui est, comme celle de tout homme, d'exister par rapport à Dieu. Grâce à cette intuition, la chevalerie deviendra, non plus seulement en apparence, mais en réalité aussi, un vrai service des hommes.

John S. MADDUX

(fin de la note )

incessantes, de « mal ». Mais, comme nous l'avons dit, la misère dont il a souffert pendant cette période n'est que la révélation de sa condition depuis toujours. C'est ce que l'ermite lui fait savoir, lorsqu'il lui rappelle la cause initiale de tous ses maux, à savoir le péché commis envers sa mère.

(14) Si la chevalerie persiste à ignorer Dieu, aussi serviable qu'elle puisse paraître, elle risque de finir par s'avérer hostile aux hommes. Ceci est suggéré par le caractère des désastres qui vont découler du silence de Perceval au Château du Graal. C'est la Demoiselle Hidesuse qui parle : « Si tu eusses posé la question, le riche roi dont la vie est si triste fût déjà guéri de sa plaie et tiendrait en paix sa terre, dont jamais plus il ne tiendra même un lambeau. Et sais-tu ce qu'il en adviendra ? Les dames en perdront leur mari, les terres seront dévastées, les pucelles sans appui resteront orphelines et maint chevalier mourra (Foulet, p. 110-11).

John S. Maddux, né en 1949 à Kansas City (Missouri). Etudes de littérature comparée aux Universités de Chicago, Paris, Toronto, Münster-Westfalen. B.A. en 1971, M.A. en 1973. Ph.D. en 1978. sur le *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron (XIIIe siècle). Publications : articles dans *Citeaux* et *The Way*. Cet article a été rédigé directement en français.

Mgr Daniel PÉZERIL :

## Le prophétisme du pénitent

*Dans le sacrement de pénitence, le prêtre reçoit pour ainsi dire autant que le pécheur : il accède presque expérimentalement au seul monde véritablement réel, celui de la grâce en travail sur les hommes.*

LA démarche du pénitent ne va pas sans prophétisme. Elle comporte un double message : elle dit Dieu et elle dit l'homme. Elle les dit parfois à l'entourage et aux amis. Elle les dit par priorité et de manière incomparable — pour peu qu'il écoute — au confesseur.

C'est sur cette expérience pastorale que je voudrais m'arrêter quelques instants. Par souci d'actualité. Il faut nous attendre en effet à ce que le ministère de la confession, dégagé peut-être de quelques malfaçons antérieures, retrouve sans trop tarder toute sa place dans la vie de l'Eglise.

Tout d'abord parce que des chrétiens et des non-chrétiens commencent de redécouvrir que le sens du péché constitue l'une des grandeurs les plus authentiques de l'homme. Nos contemporains, un moment indécis et aveuglés, reprennent peu à peu assez de vigueur pour reconnaître qu'ils ne peuvent se vouloir responsables, ainsi qu'ils le réclament à juste titre, sans avoir également à s'avouer coupables. Une part croissante de la jeunesse se détourne avec effroi — ne serait-ce que pour survivre — de « l'ère d'innocence » qu'un certain eudémonisme, cynique ou bourgeois, prétendait ouvrir devant elle : elle y discerne aujourd'hui la menace d'une « ère criminelle » sans précédent dans l'histoire.

Dans cette conjoncture, la « sagesse évangélique », comme aurait dit H.-I. Marrou, issue de la Révélation et la pratique séculaire de la pénitence par l'Eglise sont appelées une fois de plus à venir manifestement au secours de l'homme. Porter la conscience de son péché est accablant pour chacun de nous en tout temps et à tout âge. Le pécheur ne sait plus sous quel régime spirituel il vit. Il n'y a que l'Evangile de Jésus ou plutôt sa Personne, en qui « s'embrassent » divinement la Justice et la Miséricorde. Il nous sera demandé demain avec une exigence accrue d'être ses témoins. Les quelques notes qui suivent sur le « prophétisme du pénitent »

ont été réunies, comme par un veilleur, à l'approche de ce nouveau.

LA rencontre du pénitent et du prêtre n'est pas plus naturelle que conventionnelle. Elle constitue un don de Dieu pour l'un comme pour l'autre. Il est immérité pour le pécheur de trouver sur sa route quelqu'un qui lui accorde le pardon de Dieu. Le confesseur, qui n'est qu'un homme, sait qu'il est foncièrement indigne d'entrer dans l'échange qui va s'engager. Aucune qualité personnelle, aucune expérience morale, aucune sainteté même ne sont susceptibles de l'accréditer pour cette tâche. Comme représentant de l'Eglise, il est l'envoyé du Seigneur. Il entendra à ce titre ce qu'aucune oreille humaine n'est appelée à entendre en ce monde : l'aveu de son frère coupable devant Dieu.

Il y aurait quelque vulgarité à objecter qu'il y a toute chance pour que ce dernier ait déjà raconté son « histoire » à des amis, à des voisins ou des compagnons de travail. A plus forte raison ne saurait-on renchérir qu'il en dirait infiniment plus sur le divan d'un psychanalyste. Il n'existe aucune commune mesure entre se confier à des hommes et se confesser à Dieu.

On ne peut pas se confesser à Dieu sans confesser Dieu. C'est un aveu pris essentiellement dans un acte de foi. Comment le prêtre échapperait-il humainement au sentiment d'être indiscret, d'être de trop, d'être de tiers dans cet événement ? Il y a cet homme et il y a Dieu.

Dès qu'il se confesse « dans le Seigneur », le pécheur ne reste jamais tout à fait l'homme de la vie quotidienne. L'invisible présence de Dieu le rend « autre » à son insu dans son attitude, son élocution, ses sentiments, son abandon. Parfois de façon surprenante. A cela, quoi d'étonnant ? Le dépouillement est inévitable. De par la volonté du Christ, le confesseur perçoit le pénitent comme jamais ni son conjoint, ni ses parents, ni ses enfants ne l'ont perçu et ne le percevront. Il *en ira ainsi*, tout au long d'une existence sacerdotale, pour des centaines d'êtres connus et inconnus.

Les pénitents manifestent, même sans y penser, leur conscience de croyants que Dieu les appelle à être. Non pas n'importe quel Dieu, mais celui de l'Evangile, — le Dieu de leur naissance baptisée, de leur prière des jours de bonheur et des jours de peine, de leur première communion, des fautes déjà absoutes, de leur travail béni, de leur mariage sanctifié, de leur participation à la vie de toute l'Eglise.

L'acte de la confession n'abolit en aucun d'entre eux son histoire de grâce. Il l'évoque immanquablement et parfois la fait surgir soudain de l'ombre. Le prêtre attentif la reconnaît avec joie. Fût-il âgé, celui-ci ne cesse d'apprendre de ceux qui ont recours à son ministère comment l'Amour de Dieu, dont l'imagination nous dépasse, se conduit effectivement

avec les hommes. Il relève les « mœurs » de l'Amour de Dieu. Et comme il est lui-même, pour son propre compte, un pécheur, il s'instruit de ceux qu'il sert ; tandis qu'il les guide au nom de l'Eglise, leur rappelant la Parole de Dieu, il recueille à son tour secrètement leur message et, bien plus qu'ils ne sauraient en avoir idée, se fait avec reconnaissance, jour après jour, pénitent sur la trace de ses propres pénitents.

Il n'y a aucune étrangeté à mettre ainsi l'accent sur la foi de celui qui se confesse plutôt que sur son péché. Le péché est par lui-même voué à l'oubli ; il est immédiatement détruit dans la conscience de celui à qui il a été confié. Par contre, si longtemps qu'il vivra, le prêtre n'oubliera jamais les voix familières ou ignorées dont le témoignage l'a tant de fois conduit à l'adoration du Mystère de Dieu.

**I**L n'est interdit à personne d'avoir la mémoire du cœur, qu'on soit laïc, prêtre ou évêque. C'est pourquoi je voudrais attester ce que notamment ma jeunesse sacerdotale a dû au ministère de la pénitence. Combien de fois ne suis-je pas revenu chez moi après de longues stations au confessionnal, réconforté, purifié, rendu silencieux par, l'action de grâces ?

Il est bien évident que la confession n'a pas été instituée à l'intention du confesseur, mais pour le pécheur. Toutefois, le prêtre est également le fils de son ministère : il surgit de ce qu'il accomplit. De ce point de vue restreint, mais non négligeable, le discrédit qui frappe la confession depuis une vingtaine d'années me semble n'avoir pas peu contribué, en raréfiant celle-ci, au manque de communication dont se plaignent aujourd'hui, et à juste titre, nombre de prêtres, surtout parmi les plus jeunes.

Faute de pénitents, et parfois aussi par l'effet de leurs propres préjugés, ceux-ci ont été trop souvent tenus à l'écart de cet échange « prophétique » qui constitue, à l'intérieur d'une démarche humaine parmi les plus grandes, une des caractéristiques de la vie quotidienne de l'Esprit dans l'Eglise.

Les temps actuels sont durs. L'affectivité apostolique des prêtres est soumise à rude épreuve. Beaucoup traversent de vrais déserts. Ils le font avec un zèle et une endurance qui maintes fois tournent malgré eux à la résignation, si ce n'est à un découragement apparent. Il est dans l'ordre de penser que tant d'efforts obscurs et obstinés ne resteront pas sans fruit à moyen ou long terme, d'autant plus que la forme de « programme » qu'ils revêtent en général, à tort ou raison, commande en principe de « savoir attendre ». Mais d'ici là, il faut vivre tous les jours. Il suffirait peut-être, pour que l'angoissante tristesse de certains soirs perde un peu de son ascendant, qu'ils entendent de nouveau un simple pécheur, impatient d'être pardonné, frapper à leur porte.

Il existe, dans la vie de l'Eglise, des sources d'eau vive qui ne peuvent rester indéfiniment enfouies sous le sable et les cailloux. L'eau vive du ministère de la pénitence est l'une d'entre elles.

Devant toutes les critiques du dehors et toutes les dénégations savantes ou ignares, ce serait une lâcheté impardonnable de notre part de ne pas reconnaître l'incomparable expérience humaine que nous en avons reçue. Des hommes et des femmes de tous les âges, de tous les milieux et de toutes les cultures, dans des situations intérieures et extérieures multiples, sont venus à nous, pour parler certes à l'envoyé du Christ, mais aussi pour être entendus, c'est-à-dire, autant qu'il nous était donné, pour être compris « dans le Seigneur ». La charge d'humanité de semblables rencontres est par elle-même inestimable. Avec chaque être, et même avec les multiples moments de chacun d'entre eux, nous avons été requis de sortir de nous-mêmes, d'être quelque peu transfigurés. Non certes en perdant notre personnalité, mais en soumettant celle-ci, telle qu'elle est, à la Mission du Christ. Ce qui, de toute évidence, impliquait un effort propre à chacun de nous et, sans qu'il perde son visage, une mutation indéfinissable de celui-ci.

Je me revois, tout jeune vicaire au début de la guerre, accueillant au confessionnal des personnes de 70 ans, qui avaient donc été formées aux alentours des années 1880. Chaque fois que je lis une étude sur la mentalité des catholiques de cette génération, il m'est impossible de ne pas voir réapparaître un certain nombre de silhouettes âgées, de ne pas réentendre leurs voix. Il me revient une sorte de tendresse respectueuse pour elles. Je ne nierai assurément pas que plusieurs de leurs interprétations ou de leurs comportements religieux relevaient davantage de ce que leur époque avait de singulier que de la Tradition confirmée de l'Eglise. Ce qui manque, par contre, aux sociologues qui les cataloguent, c'est, ne serait-ce qu'une seule fois, d'avoir été bouleversés par le cri de leur foi au Christ. Je considère encore tels de ces Anciens, si loin que le cours des années les ait emportés, comme des intercesseurs et des guides.

Le « prophète » qu'est le pénitent ne cesse d'annoncer au prêtre l'universalité du salut qui le touche, et l'unité de l'Eglise à laquelle il appartient ; plus encore, pour la confusion des négateurs, il les lui rend présentes et les fait advenir en lui.

Mgr Daniel PÉZERIL

Mgr Daniel Pézeril, né en 1911 au Chili. Etudes de philosophie à la Sorbonne, de théologie à l'Institut Catholique. Prêtre en 1937. Aumônier d'étudiants, il fonde la communauté de Saint-Séverin. Ensuite curé à Belleville, puis à Saint-Jacques-du-Haut-Pas. Evêque auxiliaire de Paris en 1968. A publié de nombreux articles, surtout sur Bernanos, un roman (*Rue Notre-Dame, Seuil*), et *Pauvre et saint curé d'Ars* (Seuil, 1959, repris en « Livre de Vie », n° 56-57).

Michel GITTON :

## La confession, aventure spirituelle

*Au confessionnal, le prêtre est l'humble intendant du mystère du salut. C'est par l'étude et surtout la prière qu'il lui revient de se préparer à la 'rencontre du pénitent, qu'il aidera à percevoir l'exigeant et merveilleux projet de Dieu sur l'homme pécheur.*

*« C'est au nom du Christ que nous sommes en ambassade, et par nous, c'est Dieu lui-même qui, en fait, vous adresse un appel. Au nom du Christ, nous vous en supplions, laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 Corinthiens 5, 20).*

"La confession, aventure spirituelle" : ce titre vaudrait déjà largement pour décrire l'expérience du pénitent, saisi et retourné dans le sacrement par la grâce de Dieu. Mais nous nous plaçons ici du point de vue du ministre de la réconciliation, du confesseur. Plus peut-être qu'aucun autre sacrement, la pénitence introduit l'homme investi du sacerdoce de la Nouvelle Alliance dans le mystère d'une collaboration personnelle avec Dieu.

« Qui peut remettre les péchés sinon Dieu seul ? » (Marc 2, 7). A cette question des Pharisiens, il faut répondre, après comme avant l'Incarnation : « personne ». Ce n'est ni la communauté, ni un individu particulier qui pourrait se voir investi d'un pouvoir délégué : seul Dieu, avec lequel le pécheur a rompu personnellement (Psaume 51 (50), 6), peut remettre la dette que nous avons contractée à son égard. Si Dieu n'est pas immédiatement engagé dans les actes et les paroles de Jésus, la prétention de celui-ci à pardonner les péchés est effectivement un blasphème. De même, si le prêtre n'est qu'un ministre de la communauté, il n'a aucun droit à dire « je te pardonne » ; tout au plus pourrait-il demander « que Dieu te pardonne ». En réalité, la médiation sacerdotale, prolongeant l'envoi que le Christ a fait de ses apôtres dans le monde, est l'ultime avance de la grâce de Dieu jusqu'à nous ; par ses prêtres, dont la

personne est assumée par le Christ à l'heure de l'ordination d'une manière toute spéciale, c'est le Christ, c'est-à-dire Dieu, qui pardonne, convertit, absout, comme c'est lui qui consacre, baptise, intercède en eux. Le scandale atteint ici son comble, puisque ce sont des hommes encore pécheurs qui sont les instruments de la victoire de Dieu sur le péché.

Si le « je » du prêtre et le « je » du Christ se recouvrent totalement dans l'acte sacramentel de l'absolution, cette assumption de l'homme par Dieu déborde incontestablement l'énoncé de la formule rituelle. Dieu n'agit pas par des instruments passifs : quand il se servait de la langue des prophètes, il utilisait toutes les ressources de leur personnalité ; quand le Verbe de Dieu se donne au monde, il passe par un cœur et une intelligence, bref par tout le dynamisme humain de Jésus de Nazareth. De la même façon, c'est tout l'acte pénitentiel qui est « ambassade du Christ » (2 Corinthiens 5, 20) auprès des pécheurs : Dieu continue d'atteindre chacun d'entre nous à travers la sollicitude du pasteur qui va au devant de la brebis perdue, il passe par la parole qui exhorte et précise les exigences divines, il prolonge son action dans les mots d'encouragement et dans la joyeuse annonce que la maison paternelle s'ouvre au fils prodigue. On aurait donc tort d'isoler, dans le déroulement du sacrement de pénitence, une étape purement humaine, extrinsèque au sacrement et plus ou moins analogue à la direction de conscience, et une autre étape, où le prêtre s'effacerait enfin derrière la parole divine pour prononcer les formules sacramentelles. En réalité, c'est le même mystère divino-humain qui se poursuit d'un bout à l'autre, avec sans doute des moments forts, et une assistance garantie du Saint-Esprit lorsque le prêtre prononce les paroles de l'absolution, mais sans discontinuité : la dissociation de l'« absolution » et de la « confession » à laquelle on a assisté aujourd'hui tient sans doute en partie au fait qu'on a oublié l'unité de la démarche du Christ à l'égard des pécheurs, qui leur envoie des messagers, suscite leur contribution, les unit à la force de son sacrifice rédempteur et les introduit au festin des noces.

Sans doute peut-il exister un divorce entre les actes et les paroles du prêtre, et, d'autre part, l'opération du Christ ; tel confesseur peut abuser de son pouvoir sur les âmes, ou se contenter par paresse de la répétition machinale de quelques plates banalités, etc. Mais la faute en reviendra alors toute entière à l'intermédiaire, dont la liberté n'est pas abolie par la saisie que le Christ fait de lui : au lieu de se laisser conformer au mystère qu'il célèbre, il peut lui rester extérieur. Certes, la valeur de l'absolution ne dépend pas en rigueur de terme de la qualité spirituelle du ministre ; mais nous savons par expérience que, plus que dans aucun autre sacrement, les facteurs personnels jouent un grand rôle dans l'impact existentiel de la pénitence. Il est déjà difficile de réaliser une vraie communion de foi et d'amour lorsque le prêtre qui célèbre la messe étale sa personnalité ou paraît ne pas croire à ce qu'il fait ; mais il est particulièrement rare qu'une vraie conversion naisse d'un dialogue décevant au confessionnal. Il y a là une authentique responsabilité du prêtre qui,

investi du rôle de messenger de la grâce du Christ, peut, jusqu'à un certain point, y faire obstacle. Cette déficience est d'autant plus grave que le Christ s'en est remis à lui, comme il a livré son corps aux hommes dans l'eucharistie, jusqu'à courir le risque de la profanation.

C'est pourquoi l'exercice du sacrement de pénitence requiert de la part du prêtre la claire conscience de son rôle à la fois humble et magnifique : il lui faut rendre présent à ses frères l'attitude du Christ à leur égard, en particulierisant son exigence et sa tendresse pour eux. Tout son effort devra tendre à laisser transparaître de mieux en mieux l'unique médiation, celle du Crucifié ressuscité, élevé de terre et attirant tous les hommes à lui (*Jean 12, 32*). Mais cela ne se réalisera généralement pas sans beaucoup de paroles, d'effort et, bien sûr, de prière, souvent en y joignant la pénitence personnelle : « Ce genre de démon ne se chasse que par la prière et le jeûne » (*Matthieu 17, 21*).

« Tout est donné et tout est réalisé ». Cet adage de la vie chrétienne est particulièrement vrai de l'expérience du prêtre au confessionnal. C'est cette perspective qui va nous guider pour décrire quelques aspects concrets de l'action sacerdotale dans le sacrement de pénitence. Il va de soi que nous ne faisons pas seulement ici appel à notre expérience (encore récente, même si, grâce à Dieu, l'exercice du sacrement de pénitence ne nous a pas manqué), mais que nous tenons compte de l'exemple de confrères plus aguerris qui nous ont guidé sur ce chemin.

**L**E prêtre qui a pris conscience de l'ampleur et du sérieux de sa tâche, ne peut que sentir la nécessité de se préparer au confessionnal par la prière et l'étude. La transparence ne s'improvise pas et, avant de pouvoir parler au lieu et place de Jésus-Christ, il faut s'être exposé longuement à son action et avoir approfondi son message, épousé autant qu'il est possible ses réactions.

- La **première étude** est celle de la **théologie morale**. Le prêtre qui se trouve affronté à un cas concret risque le plus souvent, s'il n'y prend pas garde, de répondre en fonction de son tempérament ou de ses habitudes, cherchant, selon les cas, à « arranger les choses ». ou durcissant le commandement par légalisme ; il peut aussi chercher à se dérober, en renvoyant le pénitent à sa « conscience », alors qu'il avait précisément pour mission de l'éclairer. Pour éviter ces écueils, il importe d'avoir cherché au préalable les intentions de Dieu sur le comportement humain.

La foi chrétienne postule que ces intentions, Dieu nous les a fait connaître, au moins dans leurs grandes lignes, et qu'après la révélation progressive de l'Ancien Testament, le Christ a manifesté le dessein total de Dieu sur l'homme, il a fondé une Eglise pour nous faire parvenir ses commandements et pour les actualiser en fonction des situations diverses

qui se présenteraient. Il y a un enseignement cohérent depuis les textes du Nouveau Testament, qui sont les premiers échos de l'enseignement des apôtres, jusqu'aux plus récentes déclarations du magistère de l'Eglise sur la contraception ou l'éthique sexuelle. Dans les constantes de cet enseignement se dévoilent des normes objectives qui s'imposent à nous et qui sont sources de lumière. Sans doute la solution à tous les problèmes n'est-elle pas toujours à portée de la main : dans certains cas, il faudra affronter des domaines que les moralistes n'ont que peu ou pas abordés (par exemple, les derniers développements de l'économie ou de la recherche médicale) et découvrir, à partir de l'expérience passée, les principes qui permettraient de trancher des cas inédits. De toute façon, ce qui compte alors, c'est de sortir de son jugement propre, d'accepter de soumettre ses vues personnelles à une source objective qui ne soit ni la mode, ni la réflexion profane, mais la vérité même de Dieu, dans ce qu'elle a d'indiscutable et de définitif. C'est seulement s'il a accepté pour lui-même cette ascèse que le prêtre pourra ensuite demander au pénitent d'ouvrir son cœur et son intelligence aux exigences divines.

- **Autre étude**, presque aussi nécessaire que la précédente : celle de **l'homme**, dans les différentes situations concrètes qu'il peut rencontrer. Bien souvent, la parole sacerdotale manque son but, parce qu'elle est trop désincarnée ; le prêtre parle de situations qu'il ne connaît pas et malgré la justesse des principes qu'il peut développer, ceux-ci ne parviennent pas à mettre en branle la volonté, l'effort demandé étant défini de façon trop abstraite et sans référence aux possibilités effectives. Il ne s'agit pas ici de réhabiliter une « morale de situation », définitivement incapable de nous manifester le commandement de Dieu dans ce qu'il a d'abrupt. Mais, une fois connue la volonté divine, reste à savoir comment la proposer. Cela suppose une connaissance, au moins embryonnaire, des mobiles qui agitent l'être humain. Pas moyen de parler à un drogué sans avoir quelque aperçu sur l'univers mental de celui qui se pique accidentellement ou régulièrement ; il ne servirait à rien d'exiger d'un homosexuel la chasteté, si l'on ne sait pas les divers stades par lequel celui-ci peut passer ; même pour des réalités plus banales, comme les relations professionnelles, il importe de savoir au moins superficiellement ce qu'est la vie de bureau, les rapports entre patron et employés, avant de parler de pardon, de charité, de disponibilité. Non pour réduire le commandement aux possibilités subjectivement perçues par l'intéressé, car Dieu peut commander l'impossible et le rendre réalisable (nous y reviendrons), mais pour savoir d'où l'on part, pour éviter les malentendus et pour parler un langage audible.

Cette connaissance, le prêtre peut bien sûr la trouver dans les livres. Encore que les études scientifiques se révèlent souvent en ce domaine bien décevantes, elles permettent généralement de classer des faits, d'indiquer la genèse d'un état (telle déviation sexuelle par exemple). Mais elles ne servent guère sur le point capital qui est de définir l'exacte part de

liberté qui subsiste au sujet, alors que c'est précisément cela qu'il importe de connaître pour proportionner l'effort demandé. C'est ici qu'une certaine expérience sacerdotale joue un rôle irremplaçable. J'ai rencontré chez certains vieux confesseurs plus de connaissance du cœur humain que chez beaucoup de psychologues. Cette expérience est faite d'abord de multiples confidences entendues, comme ce pourrait être le cas de l'avocat ou du médecin. S'y ajoute autre chose : la découverte presque expérimentale des effets de la grâce sur une volonté d'homme. Quand on a vu des êtres bloqués dans leur péché s'ouvrir à la Parole de Dieu, se transformer, se libérer au moins partiellement, on ne peut plus définir de façon aussi statique les réactions humaines.

• **L'étude renvoie à la prière**, car l'énormité de la tâche apparaît aussitôt qu'on la définit : comment connaître l'homme en profondeur, sans avoir autant que possible le regard même de Dieu ? Comment percevoir les données objectives de sa nature encore solidifiée par le péché et en même temps les possibilités infinies (même si elles sont entravées) de sa liberté, à moins de partager si peu que ce soit la clairvoyance et la tendresse du Père ?

L'exercice du ministère de la confession est une puissante invitation à la prière. Quand on a été témoin de résultats inattendus et bouleversants, on se sent tellement dépassé et si joyeux qu'on aimerait éclater en action de grâce. Quand il a fallu lutter pied à pied pour un résultat aléatoire, on a le souci de soutenir par la prière celui qu'on aurait voulu davantage aider. Quand on a perçu dans une confession la profonde délicatesse d'une âme très unie à Dieu, la prière se mue en acte d'humilité et en adoration : Mais réciproquement, la confession renvoie à une prière préalable : un prêtre d'expérience m'avait dit un jour où j'entrais pour la première fois dans un confessionnal pour exercer mon ministère : « *Ne commencez jamais à confesser sans invoquer le Saint-Esprit* ». Il y a là le rappel salutaire : ce n'est pas nous qui agissons ; nous n'avons de valeur qu'en nous mettant sous la mouvance de l'Esprit. Mais, plus constitutionnellement, il importe que le prêtre qui confesse (mais n'est-ce pas un pléonasme ?) s'efforce d'être un homme d'oraison. Souvent d'ailleurs, les fidèles le perçoivent et avouent qu'ils ont été retournés par le témoignage discret d'un prêtre illuminé par l'amitié de Jésus-Christ, plus que par ses arguments. En réalité, ils n'ont perçu la justesse de ses arguments que dans la lumière de sa foi et la chaleur de sa charité.

**RESTE** la rencontre elle-même. Rencontre de ce frère chrétien que je connais ou ne connais pas, qui m'est, selon les cas, sympathique ou indifférent, qu'il m'est donné d'aimer à la manière même dont le Christ l'aime.

Rien n'est plus dommageable à une juste compréhension du sacrement

que de l'imaginer comme une double déclaration, sans interpénétration : celle de l'homme avouant son péché, celle de Dieu proclamant sa grâce. En réalité, c'est déjà la grâce de Dieu, présente dès le début, qui rend possible à l'homme de faire un pas vers le Dieu qu'il a offensé, c'est la vision encore confuse qu'il a de son amour bafoué qui fait venir sur ses lèvres les premiers mots d'un aveu encore insuffisant mais déjà consentant (« Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi »). Par conséquent, le rôle du prêtre n'est pas seulement de constater un état de fait (la contrition déjà acquise), mais d'appeler un mouvement d'amour, de susciter une démarche personnelle vers Dieu, que la grâce de l'absolution « achèvera » selon l'heureuse formule du nouveau rituel romain.

• Ce rôle commence **avant la confession**, et il a précisément pour but d'inviter le pécheur à recevoir ce sacrement. L'affaire n'est pas gagnée d'emblée, surtout aujourd'hui, où certaines opinions théologiques mal comprises servent souvent d'alibi à la facilité : il est tellement plus simple (en apparence) de s'expliquer directement avec le bon Dieu ! Et puis, pour être vraie, la pénitence devrait intervenir au moment où l'on est sûr de pouvoir vraiment changer sa vie, etc. En réalité, surtout avec les jeunes, la réconciliation devra être précédée de toute une catéchèse qui mettra en jeu la presque totalité du mystère chrétien : le christianisme, religion d'amour, suppose entre Dieu et nous un dialogue de personne à personne ; le péché nous referme sur nous-mêmes, et nous rend incapables de renouer le dialogue ; ce n'est qu'en acceptant le rendez-vous que Dieu nous fixe que nous sommes arrachés à nos fausses justifications et à notre illusoire autonomie. Reste le moment toujours délicat où, après avoir montré que la confession est la condition nécessaire de la libération et de l'amour, il faut inviter l'interlocuteur à franchir le pas. Les expériences varient sans doute à l'infini. On connaît le geste prophétique de l'abbé Huvelin interrompant les questions de Charles de Foucauld et l'invitant à se mettre à genoux. De toute façon, l'invitation du Seigneur doit parvenir nette et claire, balayant les faux-fuyants et les délais, tout en restant délicate et respectueuse de la liberté : « Aujourd'hui si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs ! ». Certains, qui sont devenus depuis des chrétiens très ardents, m'ont avoué que c'est l'invitation un peu pressante d'un prêtre les invitant à se confesser qui les avait retournés : ils avaient perçu dans cet appel l'amour jaloux de Dieu allant au devant d'eux.

Il faut se rendre compte que, pour beaucoup, le passage à l'acte de la confession est déjà une étape décisive, longtemps remise. Il importe que le prêtre marque par son attitude extérieure, son costume, le cadre dans lequel il reçoit l'aveu du pénitent, le geste qu'il demande à celui-ci (la position à genoux paraît encore la plus signifiante), qu'il ne s'agit pas d'un entretien banal.

• Mais bien évidemment, c'est **le dialogue même de la confession** qui est le champ habituel de ce corps à corps de la grâce divine et de la liberté

humaine, le prêtre prêtant au Christ ses lèvres et son intelligence pour transformer le remords du pénitent en contrition et ses velléités de progrès en « ferme propos ». Car l'individu qui se présente au confessionnal ne voit pas encore ses péchés comme Dieu les voit (sinon il ne serait plus pécheur, car il faut être dans l'amitié de Dieu pour percevoir toute la gravité des péchés) ; il ne voit généralement que le désagrément qu'ils lui causent, le tort qu'ils font à sa respectabilité, ou l'entorse qu'ils représentent vis-à-vis d'un code moral ; assez souvent, il ne discerne qu'un état général de malaise ou de manque, sans pouvoir préciser davantage les occasions où il s'est effectivement séparé de la volonté de Dieu ; généralement, sa conscience n'est pas claire et il s'est habitué à certains comportements qui lui paraissent sinon normaux, du moins inévitables. Il importe qu'il trouve devant lui non seulement la Parole du Christ consignée dans l'Écriture, mais une parole vivante, toute proche, qui lui témoigne que son péché n'est pas seulement son affaire personnelle, qu'il concerne Dieu, ou, plutôt, le projet que Dieu a sur lui. Il sera ainsi dessaisi de son appréciation personnelle, qui pourrait être, selon les cas, source d'auto-justification ou au contraire de scrupule ; il comptera avec un autre, supportera le regard du Christ, comme Pierre après sa trahison. Il entreverra ainsi la libération, car celui qu'il a offensé plus qu'il ne le pensait est celui qui l'aime au-delà de toute mesure et qui est venu au devant de lui pour le conduire dans la maison paternelle.

• La réconciliation ne se fera que si le pénitent accepte sans restriction toutes les exigences du Christ sur lui. Et c'est là encore que la parole du prêtre est le relais de celle du Christ : « Va et ne pêche plus ». Loin de se contenter de quelques vagues recommandations, le prêtre précisera autant que possible l'effort demandé par Dieu. Et parfois cet effort sera terrible. Ce serait une lâcheté, qui au bout du compte porterait surtout préjudice au pénitent, que de se dérober devant le rappel de la volonté de Dieu. Celle-ci, même lorsqu'elle fait mal, est en définitive source de vie. Dieu, qui a créé l'être humain, sait mieux que nous ce qui est notre bien, et nous devons accepter ses intentions, alors même qu'elles nous paraissent, pour un temps, contradictoires avec notre épanouissement. Il est des vérités que l'on tremble de rappeler : inviter un homme dont le foyer est un enfer à rompre une liaison qui lui apporte apparemment la paix et l'équilibre peut paraître inhumain ; c'est là pourtant qu'il faut croire à la folie de la Croix ; on n'a pas le droit de dissimuler à un chrétien l'ultime grandeur de sa vie. Et sans doute faut-il alors lutter pied à pied, récuser les alibis (« mais je ne fais de mal à personne », « et puis le Christ n'a rien dit là-dessus »), résister aux fausses évidences (« le seul sacrifice valable, c'est celui qu'on a choisi librement ; Dieu ne peut pas commander l'impossible »). C'est alors qu'on se sent tout petit et que la prière monte spontanément au cœur : car que sommes-nous à cette heure pour oser demander à un homme fragile comme nous de sacrifier un peu de son bonheur humain ? Il faut alors une foi à transporter les montagnes pour dire que l'amitié de Dieu passe avant toute autre réalisation

humaine, qu'il nous rendra au centuple ce que nous aurons sacrifié pour lui — pour faire croire aussi que l'effort est possible, même si le résultat paraît encore aléatoire, et que la grâce de Dieu est capable de remettre debout le pécheur le plus enfoncé dans ses habitudes. C'est là qu'il se produit effectivement des miracles.

**P**OUR un prêtre, il est bien des ministères extérieurement plus efficaces et en tout cas plus agréables il en est peu où il se sente aussi prêtre, aussi intimement uni à Jésus-Christ qui fait de lui son intermédiaire pour retourner le cœur des hommes. Encore lui faut-il être toujours vigilant pour rester simplement ce qu'il est : intendant des mystères divins. Intendant, c'est-à-dire responsable, mais pas propriétaire. A Dieu seul s'adressent les confidences entendues, à Dieu seul revient le succès de telle conversion. « Non pas à nous Seigneur. non pas à nous, mais à ton Nom rapporte la gloire » (*Psaume 115 (113, 13) 1*).

Michel GITTON



Henri de LUBAC :

## Une grande espérance vient de m'envahir

*Le 6 août dernier, le Pape Paul VI nous a quittés. Quelques semaines plus tôt, à l'occasion du quinzième anniversaire du Pontificat, le P. de Lubac publiait dans l'Osservatore Romano (édition française, 20 juin 1978, p. 1-2) l'article suivant, qu'il nous autorise à reproduire, et dont la disparition de Paul VI fait un hommage encore plus grand et plus éclairant.*

JUIN 1963 : à peine émergeant de l'épais brouillard où me retenaient les suites d'une double intervention chirurgicale, voici qu'un matin, comme en rêve, je vois une ombre indistincte se pencher sur mon lit d'hôpital, et je perçois ces deux mots : « Montini... Paul VI... ». A cet instant, le long cauchemar se dissipe. Le contact avec le monde réel est rétabli. C'est le retour à la lumière, c'est la vie qui remonte en moi.

Coïncidence ? Oui, mais bien plus. Une grande espérance vient de m'envahir. Elle ne sera pas déçue.

Héritier de Jean XXIII, Paul VI a fait aboutir le Concile. Jour après jour, il en procure l'application. L'Eglise, une fois de plus, se renouvelle. Au souffle vivifiant de la Pentecôte, l'arbre de la Croix reverdit toujours et promet de nouveaux fruits.

Mais en même temps, une fois de plus, la tempête fait rage. Ceux qui accusent le Concile de l'avoir déchainée ne savent pas ce qu'ils disent. Pas n'était besoin d'être prophète pour en discerner depuis longtemps les prodromes. La secousse eût toutefois été moins forte sans une cause plus immédiate, qu'il est trop tôt pour décrire, mais que des historiens soucieux de rassembler les documents n'auront pas grand-peine à élucider. L'Eglise conviait ses enfants à un grand effort collectif, dans un climat de liberté.

Tous n'ont pas su l'entendre, ou n'ont pas eu le souci de la comprendre. En bien des cas — c'est un fait, quoiqu'il ne soit pas populaire d'oser le dire — le Concile

a été trahi. Non pas seulement par l'effet d'une pente trop naturelle, mais par l'action de ce qu'on me permettra de nommer un para-Concile, non moins anti-Concile à la vérité qu'une opposition déclarée, et combien plus efficace. Il en est à cet égard du Concile comme de l'Evangile : je suppose que plusieurs se gardent de le relire, l'un ou l'autre, pour n'avoir point trop à rougir de ce qu'ils prêchent en son nom.

Cependant, depuis quinze ans, le Pape Paul est à la barre. Sans le connaître, j'en avais assez appris sur lui pour être assuré qu'elle serait en de bonnes mains. Avec une fermeté méthodique et tenace qui ne cesse de démentir une légende également tenace, il dirige la barque. De tout ce qu'avancent ses détracteurs, un seul trait est à retenir : la douleur qui l'étreint parfois et qu'il ne peut taire, sans que jamais elle brise ou même atténue son élan. En vérité, nous regretterions plutôt que ce signe d'humanité, parmi tant d'autres, lui manquât — ce trait de ressemblance avec Jésus. Et ce qui nous le rend plus cher est précisément la méconnaissance outrageuse dont il est l'objet, non pas tant de la part du « monde » — et non pas, bien sûr, de l'ensemble des chrétiens, catholiques ou non — que de ceux dont il était en droit d'attendre l'appui.

On parlait jadis (faut-il dire uniquement jadis ?) de « théologiens de cour », cette espèce d'intellectuels qui n'ont jamais manqué autour de toutes les espèces de princes. S'il en était encore aujourd'hui, quiconque a les yeux ouverts sait bien que

ce n'est pas autour du siège de Pierre qu'il faudrait les chercher. La reine toute-puissante qui distribue ses faveurs est ailleurs. Mais le Christ aux outrages est plus proche que jamais de Pierre.

Situation trois fois paradoxale ! A l'heure même où la papauté, ayant secoué les dernières dépouilles qui rappelaient encore, témoins encombrants, un passé périmé, se montre, dans le sillage du dernier Concile, à l'avant-garde du renouveau évangélique et multiplie les gestes propres à l'encourager, les voix aigres de la contestation s'élèvent des horizons les plus opposés, pour faire place ensuite au silence d'un éloignement dédaigneux. — D'autre part, plus que de milieux étrangers à l'Eglise ou, par préjugés traditionnels, mal préparés à la comprendre, c'est de près, c'est par quelques-uns de ses fils infidèles à leur vocation propre, qu'elle est publiquement bafouée dans la personne de son premier pasteur. Il n'est pas ici question d'initiatives demandées ou de références manifestées dont chacun, selon sa compétence et sa charge, est toujours en droit d'évaluer l'opportunité, mais des fondements mêmes de la foi, de la morale et de la discipline catholique, que le corps des évêques unis au Pape a mission de maintenir. — Enfin, troisième paradoxe : la contestation de la papauté s'accroît dans le catholicisme à l'heure où, parmi les chrétiens d'autres confessions, se réveille ou s'approfondit la conscience d'un urgent besoin de l'unité. Je n'oublierai jamais ce que me confiait l'un d'eux, qui exerce dans son Eglise une fonction éminente, au terme d'un long entretien : « Il faut, me disait-il, que l'unité se fasse. Malgré les obstacles encore accumulés, bien des signes montrent que les temps sont mûrs. Or il est évident que l'unité ne peut se faire qu'autour de l'évêque de Rome ; divers aménagements devront assurer le respect des traditions qui se sont développées en des sens divergents depuis les temps de la séparation, mais ce n'est pas là chose irréalisable. Seulement, ajoutait-il — et sa voix prenait alors les intonations d'une tristesse inquiète — nous constatons qu'aujourd'hui le Pape est contesté à l'intérieur même de l'Eglise catholique. Là est le grand obsta

de, qui risque de retarder beaucoup l'union ».

Mon interlocuteur ne s'y trompait pas. Si la personne du Pape est ainsi contestée, c'est souvent en réalité pour ce qu'elle a (s'il m'est permis de parler de la sorte) de plus incontestable. A travers elle, c'est le principe de la papauté, la fonction même de Pierre qui est en butte à la contestation. Elle reçoit ainsi le suprême hommage. Chacun le sent ou le pressent : tant que cette fonction est assurée, quels que soient les remous de l'histoire, la lumière de la révélation chrétienne demeure intacte et ce qu'on appelle à bon droit, en un sens unique, la révolution chrétienne conserve sa force inépuisable. Là est le roc, auquel se brise les efforts de la perversion, d'éclatement ou de « mutation radicale », qui peuvent trouver ailleurs, dans des circonstances troublées, tant de complicités inconscientes.

Dans le chœur de Santa Maria dell'anima, au centre de la vieille Rome papale, on peut lire, au-dessous du tombeau d'Adrien VI, une épitaphe d'une beauté mélancolique, devant laquelle j'ai plus d'une fois médité. Elle évoque la situation de l'Eglise au début du seizième siècle et ce qu'aurait pu être son renouvellement sous l'action de ce Pape trop tôt disparu, si tant de forces adverses ne l'avaient paralysée. A Paul VI, non plus qu'à d'autres, le Seigneur n'a épargné l'épreuve ; elle ne lui a pas été mesurée ; mais plus qu'au Pape Adrien, le temps lui fut donné (et, nous l'espérons, lui sera donné encore) d'avancer, contre vents et marées, dans l'accomplissement du programme qu'annonçait déjà l'encyclique *Ecclesiam suam* et le discours inaugural de la deuxième session du Concile. Un jour, quand un historien sérieux entreprendra d'exposer ce que fut la vie réelle de l'Eglise au cours de ces quinze dernières années, alors, toutes agitations vaines rendues à la poussière, il apparaîtra sans doute que dans l'entière fidélité chrétienne, sous l'impulsion de Paul VI, tout se préparait pour que soit poursuivie l'action salutaire de l'Eglise du Christ au sein d'un monde profondément transformé.

Henri de LUBAC, s. j.

Henri de Lubac, né en 1896. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1913 ; ordonné prêtre en 1927 ; professeur de théologie fondamentale à Lyon à partir de 1929 ; membre de l'Institut en 1958. Publications : voir Karl H. Neufeld et Michel Sales, *Bibliographie : Henri de Lubac, sj., 1925-1974*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974.

Cardinal Joseph RATZINGER :

## Le christianisme sans peine

*Etre chrétien de Hans Küng repose sur nombre d'idées justes et offre des formulations séduisantes. Mais des simplifications excessives, la crainte de heurter les opinions « modernes » et la méfiance envers l'Eglise et la question de l'être font aboutir les meilleures intentions à un christianisme terne et « facile », qui n'est pas ce qu'attendent les hommes d'aujourd'hui.*

LE dernier livre à succès de Hans Küng (a) est maintenant si connu qu'il n'est plus besoin qu'on le présente. Ses qualités, sans lesquelles il n'aurait pas eu un tel succès, ont été présentées à un large public dans une série de recensions. Un style alerte, passionné, un contenu qui tente d'atteindre l'ampleur d'une nouvelle « Somme » (8), l'intégration d'un ample matériau dans un texte qui reste cependant toujours limpide, une ouverture à tout ce qui est moderne tout en refusant l'extrémisme politique, l'atmosphère positive de l'ensemble, le savant dosage d'une tolérance tous azimuts et d'attaques mordantes contre l'« Église-administration » : voilà des qualités qui ne peuvent qu'attirer la sympathie des lecteurs. J'aimerais ajouter une chose que je n'ai pas trouvée jusqu'ici dans les recensions et qui pourtant me paraît des plus importantes : le sentiment qu'a le lecteur, à la fin du livre, d'être confirmé dans ses opinions. On ne cherche pas à remettre en cause l'évidence de ses habitudes de vie et de pensée. Il apprend qu'il peut être chrétien sans qu'on touche à ses certitudes. Bien plus, le vrai chrétien s'oppose à ceux qui voulaient lui compliquer la vie chrétienne. « Pas question d'être chrétien aux dépens de l'humain », voilà à quoi se résume la « Somme » de Küng (706). Non, être chrétien ne coûte rien ? L'auteur ne serait certainement pas d'accord avec une telle conclusion. Mais ne fonde-t-elle pas la méthode dont le livre se sert pour persuader de devenir chrétien ? Regardons-y de plus près.

(a) Hans Küng, *Etre chrétien* (traduit de l'allemand par Henri Rochais et André Metzger), Seuil, Paris, 1978. L'original date de 1974. Nous renvoyons aux numéros de page de l'édition française (chiffres en italiques et entre parenthèses) dans cet article, mais les citations sont directement traduites de l'allemand original (N.d.l.R.).

### Des orientations justes

Quelle que soit l'opinion qu'on a de Küng, le livre contient de magnifiques passages. L'introduction déjà, « la provocation des humanismes modernes » (13-50), frappe par sa culture, son ouverture d'esprit et la profondeur de sa pensée. Sa critique du marxisme est convaincante parce qu'elle évite tout dogmatisme, fait droit au positif et ne déduit pas l'aspect négatif en partant de l'extérieur, mais des contradictions internes du marxisme. Si toutefois l'on considère les applications que Küng en fait dans la dernière partie (surtout 554-562), l'impression est mitigée ; on a l'impression qu'il essaie, en faisant des courbettes à droite et à gauche, de montrer ses bonnes intentions face à tout ce qui est moderne, même lorsque toute conciliation est impossible. Un tel numéro de voltige peut en imposer ; mais en fin de compte, il ne me paraît pas très éclairant. La phrase suivante est typique de l'attitude adoptée : « Pour cette raison, il sera préférable de ne pas répandre une "théologie de la Révolution" » (667). Pourquoi « préférable » ? Est-elle vraie ou est-elle fausse ? Peut-on par un tel adjectif relier et même concilier le oui et le non ?

Mais revenons en arrière. Le chapitre que Küng a consacré aux « preuves de l'existence, de Dieu » me semble être le meilleur du livre. Certes, je suis gêné par le fait que la « théologie naturelle » et les *praeambula fidei* soient interprétés dans le sens le plus négatif, c'est-à-dire comme n'ayant pas de sens, et par là-même soient rejetés (84) : l'œcuménisme n'exige certainement pas un tribut si facile. Ce que Küng opère ici est de faire une « théologie naturelle » bien comprise. Laissons donc cette pique inutile de côté. La manière dont il porte la dimension transcendante sous l'éclairage de la pensée et de la vie humaines est aussi judicieuse que convaincante.

Le chapitre sur les grandes religions a lui aussi, me semble-t-il, une orientation juste, et constitue un progrès par rapport aux positions schématiques qui étaient apparues avec l'optimisme *a priori* de l'époque conciliaire. Encore faut-il se demander si l'on peut véritablement parler en si peu de pages du contenu des grandes religions et de leur rapport à celui de la foi chrétienne. La phrase que voici, par exemple, s'avère finalement à peine acceptable : « Le brahmanisme hindouiste semble être alors un polythéisme védique réformé ; le bouddhisme un brahmanisme réformé, l'Islam un animisme arabe réformé » (94). Il est certain que toutes les grandes religions sont le résultat de réformes de religions précédentes ; mais le rapport entre le substrat préexistant et ce qui en est sorti est, précisément dans les trois cas cités, si différent qu'une formule aussi concise n'a vraiment plus grand sens. Ce qui est dit de la mission (118) me paraît également insuffisant : sa portée va tout de même plus loin que d'être un simple « catalyseur, un lieu où se cristallisent » les valeurs des autres religions.

### Le retour d'Harnack

Le noyau du livre est constitué par la présentation détaillée de la personne de Jésus. Le virage de la pensée théologique qui était à la base du catéchisme hollandais est pris ici délibérément : tout ce qui a été dit depuis Schweitzer, Barth et Bultmann contre le « Jésus de l'histoire » en tant qu'instance théologique a totalement disparu. En un retournement qui devrait enthousiasmer Harnack, toute la théologie est de nouveau bâtie sur ce Jésus, quand elle n'est pas carrément réduite à lui (comme le montreront plus loin l'ecclésiologie et l'éthique).

Les quelques pages dont Küng se sert pour justifier ce retour au XIXe siècle ne suffisent certainement pas pour constituer ne serait-ce qu'une approche du problème. Il devrait le savoir mieux que quiconque, lui qui a débuté son itinéraire théologique sous le signe de Barth (b). Les raisons que donne Küng pour expliquer sa prise de position sont d'une simplicité renversante ; il dit qu'il est possible de répondre au problème du Jésus de l'histoire « *à condition que l'arbre ne poche pas la forêt et que les différences n'effacent pas le consensus* » (175). Je suis moi aussi d'avis qu'en réalité, la personne de Jésus nous apparaît dans le Nouveau Testament avec une clarté et une évidence bien plus grandes qu'on pourrait le supposer face aux jugements de l'école bultmannienne. Mais cela ne suffit pas pour trancher la question de savoir quel rapport il y a entre la certitude historique et la certitude de la foi, si oui ou non la certitude historique peut servir de critère à la foi : ce fut justement l'objet de la querelle qui opposa le jeune Barth au vieux maître Harnack.

Certes, Küng lui aussi nous assure que la recherche historico-critique sur Jésus ne peut engendrer ni la foi ni les certitudes de la foi (177). Mais la méthode de son livre prend un tour différent, car l'auteur, avec la sûreté de celui qui sait, oppose au Christ de la piété, au Christ du dogme, au Christ des illuminés, au Christ des écrivains (136-157), le Christ véritable (158s.) dans lequel il voit bien évidemment le Jésus de l'histoire, c'est-à-dire le Jésus perçu à travers une reconstruction historique. On ne peut pas dire qu'il traite avec beaucoup de ménagements le Christ de la piété ou le Christ du Dogme. Du haut de la science universitaire du XXe siècle, il constate que « *le Jésus de l'histoire n'est pas identique, nous l'avons vu, à l'image du Christ de la dogmatique traditionnelle. Pas plus qu'au Christ spéculatif tel que l'idéalisme allemand le comprenait à partir de l'Évangile de Jean* » (173).

C'est dans cette question de méthode seulement esquissée ici que je vois le problème central de ce livre. Qui est habilité à parler de la foi ? L'historien ? Küng répond : non. Qui alors ? La question est sans réponse. L'Eglise n'entre pas en ligne de compte, la Bible non plus d'ailleurs. « *Plutôt que de savoir si la Bible elle-même est une parole inspirée, il importe bien plus de savoir si l'homme se laisse lui-même inspirer par cette parole et comment* » (544). Pour autant qu'on puisse essayer de reconstruire une théorie de la foi à partir des différentes affirmations de Küng, on a l'impression que la foi résulte d'une union entre une foncière confiance et l'évidence historique et pratique. C'est une certitude des plus fragiles qui ne peut certainement pas se permettre d'avoir de grandes prétentions sur l'action et la pensée humaines — **prendre pour norme ce qui, dans le christianisme, peut être admis et approuvé sans difficulté, voilà le principe qui guide Küng.**

Le Jésus que Küng présente est sympathique, décrit avec élan par un homme pour qui « *être chrétien est vraiment une bonne chose* » (9) et qui tente par sa description de la figure de Jésus de montrer pourquoi. Ce qui, dans le livre sur Jésus de Herbert Braun (c), avait pu surprendre, se confirme ici, mais sous un aspect tout différent : même en réduisant considérablement le matériau concernant Jésus (comme l'a fait dans les dernières décennies la critique des sources), il reste une matière étonnamment vaste qui laisse encore transparaître quelque

chose de la physionomie d'une personne sortant de l'ordinaire. Et cependant, le centre de cette personne semble creux, sans réelle profondeur. Le cœur de l'image que Küng trace de Jésus tient dans ce diagnostic : il lance un défi toutes directions (237) : contre l'establishment (Moïse), contre la conquête du monde par la violence révolutionnaire (Mahomet), contre l'émigration monastique (Bouddha), contre l'éthique aristocratique et le compromis moral (Confucius, Pharisiens) 1197-239). Déjà le fait de mêler les mouvements contemporains du judaïsme ancien et les grandes religions pour situer Jésus dans l'histoire des religions et l'histoire culturelle ne peut que paraître très douteux. Mais surtout, le contenu positif de la provocation reste extrêmement terne.

La « *vraie radicalité* » que, selon Küng, Jésus enseigne et qui se distingue totalement des autres radicalismes idéologiques par sa sobriété et son réalisme, le centre d'où proviennent les provocations, c'est la « *radicalité de l'amour* » (297). C'est vrai. Mais pour mériter le qualificatif de « *sobre* », encore faut-il que son réalisme prenne, par-delà la provocation, des contours plus précis. Sinon, on court le risque d'une surenchère purement verbale de formules creuses : « *Quant à Jésus, lui qui n'était pas un juriste, il s'en tint lui-même à des appels inconditionnels que chacun devait réaliser dans sa situation propre... c'est pourquoi il n'est nul besoin d'exceptions, d'excuses, de privilèges ou de dérogations à la loi* » (280). En quoi ces affirmations sur l'absolu de la volonté de Dieu sont-elles donc sérieuses ?

### Haine de la métaphysique

Venons-en à la question centrale, celle du rapport entre Jésus et Dieu ou, selon la formule classique, celle de la divinité et de l'humanité de Jésus-Christ. Küng s'efforce de mettre en relief le caractère radicalement théo-logique de la parole et de la personne de Jésus : dans la rencontre avec celui-ci c'est finalement la question de Dieu et rien d'autre qui est en jeu (336). Il tente également de mettre en évidence l'unité de la foi en Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et par là-même le lien ultime de cette foi à la personne de Jésus (336-364). Pour préserver l'unicité de Jésus, il a soin de garder le noyau de la confession de la foi au Christ des conciles de l'Eglise ancienne (522).

Mais en même temps, il nourrit une haine insurmontable envers la métaphysique ou ce qu'il considère comme tel (par exemple 517s.). Ceci est lié au fait que, pour lui, la connaissance définitive, la certitude d'une vérité qui illumine d'une manière irrévocable, est non seulement une impossibilité pure et simple, mais aussi quelque chose de profondément condamnable : il a étroitement mêlé cette idée à celle qu'il s'est faite de l'autorité de l'Eglise et des obligations dont elle seule se porte garante ; elle représente précisément ce contre quoi il est parti en guerre. Mais en s'interdisant de poser la question de l'être et d'imaginer une certitude définitive communiquée au sein d'une communauté de foi, il bloque par avance l'accès à la confession de foi de l'Eglise ancienne. Car la question de la nature humaine et de la nature divine de Jésus pose la question même de l'être ; elle est indissociable de la question trinitaire. Mais qui aurait l'audace d'affirmer de telles choses au sujet de Dieu, s'il n'y a pas la puissance communautaire de la foi, qui dépasse l'évidence de la réflexion isolée ? Dès cet instant, le dogme de la Trinité devient une prétention pure et simple ; s'il n'existe aucune instance dépassant nos propres facultés, on ne pourra plus défendre ce dogme — c'est dans cette mesure qu'il y a un lien étroit entre la foi en la Trinité et l'ecclésiologie, entre la confession de la foi en Dieu et la foi en l'Eglise : dans l'histoire et dans les faits.

(b) L'auteur fait ici allusion au premier ouvrage (paru en allemand en 1957) de H. Küng, *La justification : la doctrine de Karl Barth (Réflexion catholique)* (tr. fr. DDB, Paris, 1965) (N.d.I.R.).

(c) Herbert Braun, *Jésus, der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart-Berlin, 1969 (N.d.I.R.).

L'effort de Küng pour lier la confession essentielle de l'Eglise à une image objective de Jésus fondée sur les sources, et pour faire apparaître leur unité dans une réflexion sur l'existence est tout à fait louable ; sur ce point, son livre se place au-dessus de bon nombre d'ouvrages théologiques qui pullulent dans la littérature de second ordre et empestent notre atmosphère. Mais cela ne peut nous faire oublier qu'il n'a pas réussi la synthèse et que le fond de son livre ne dit finalement pas ce que l'Eglise croit.

### **La Trinité expédiée**

Confesser que Jésus est vrai Dieu et vrai homme se réduit chez Küng à une affirmation apparemment vigoureuse : « *Que dans l'histoire de Jésus-Christ, Dieu et l'homme entrent vraiment en jeu, est un fait auquel il faut aujourd'hui encore tenir inébranlablement dans la foi* » (522). Le « vrai Dieu » se traduit par conséquent de la manière suivante : « ... *Toutes les affirmations revêtant souvent les formes mythologiques ou semi-mythologiques de l'époque, touchant à la filiation divine, la pré-existence, le rôle de médiateur dans la création et l'incarnation, ne signifient ni plus ni moins que ceci : fonder le caractère unique, non déductible et indépassable de l'appel, de l'offre, des exigences qui se sont fait entendre dans et avec Jésus, et qui finalement ne sont pas d'origine humaine, mais divine, et par conséquent sont absolument dignes de confiance et concernent les hommes de façon absolue* » (523). Si bien que l'unicité de l'être se réduit ici à l'unicité de l'appel, l'« être » devient « *entrer en jeu* » — entre les deux, il y a un abîme. A ceci correspond le nouveau titre christologique donné par Küng au Christ, et qui a chez lui la place qu'occupe dans la foi du Nouveau Testament et de l'Eglise le mot « fils » : le « *mandataire* » (332 s., et par exemple 359, 362, surtout 522). Voilà que, par suite d'une construction, on remplace un mot humain primordial par un terme fade, à demi juridique, qui ne parle ni au cœur ni à la raison et qui, appliqué à Dieu, devient vraiment « mythologique ».

Quant au dogme de la Trinité, présumé obligatoire de la christologie, Küng en prend encore plus à son aise (550-556). Ce qui relie les deux passages, c'est le mépris souverain des recherches plus précises de l'histoire du dogme avec lesquelles Küng se trouve en opposition, aussi bien dans l'ensemble de ses affirmations que dans une série de remarques isolées dispersées çà et là : il traite du dogme de la Trinité sur le ton de l'ironie, ce qu'il n'avait pas fait pour la christologie. Ce qu'il dit, par exemple (552), sur l'iconographie de la Trinité montre sa totale mécompréhension des icônes de l'Eglise d'Orient, qui mettent en scène l'événement sauveur de « l'apparition des trois hommes » à Abraham, et non la Trinité sous les traits de trois hommes ; ce qu'il dit du *biloque* (553) est tout aussi imprécis que les affirmations sur le dogme de la Trinité en Orient et en Occident, de même que l'affirmation gratuite selon laquelle des formules confessant trois personnes auraient été précédées par d'autres n'en mentionnant que deux (544). Rien de tout cela ne tient devant la recherche contemporaine. Mais n'insistons pas là-dessus ; je renvoie à une recension de Grillmeier dans la revue *Theologie und Philosophie* sur le livre de Küng (d).

(d) Voir aussi l'article de Grillmeier dans *Diskussion über Hans Kungs Christsein*, Matthias Grünewald, Mayence, 1976 ; tr. fr. *Comment être chrétien ? La réponse de Hans Küng*, six études présentées par J.-R. Armogathe (Balthasar, Grillmeier, Kasper, Rahner, Ratzinger et Schultenoverl), DDB, Paris, 1978. La contribution du cardinal Ratzinger dans cet ouvrage est intitulée : « Qui est responsable du discours théologique ? Questions de méthode »

Ce que Küng garde comme affirmation personnelle du dogme de la Trinité, au-delà de la définition christologique du rapport entre Dieu et Jésus, c'est une réflexion sur l'Esprit qui se résume ainsi : « *L'Esprit est la Présence de Dieu et du Christ glorieux pour la communauté des croyants et pour chaque croyant. En ce sens, Dieu lui-même se révèle par Jésus-Christ dans l'Esprit* » (556). Je dois avouer que pour moi, ce ne sont, après tout ce qui précède et avec tout ce qui suit, que des formules creuses, une courbette au contenu indéfinissable devant la tradition. Mais peut-il en être autrement, quand auparavant la foi trinitaire a été expédiée d'une question ironique : « *Ou bien faut-il considérer que le trinaire (ou le binaire) est en soi spécifiquement chrétien (le "mystère central"; le "dogme fondamental" du Christianisme) ?* » (551). Si Küng avait élaboré sa théologie un peu en lien avec la vie de l'Eglise, il se serait rendu compte que le véritable point d'ancrage du dogme de la Trinité est le baptême, et que c'est en lui, de fait, que la foi chrétienne se définit de manière théo-centrique et trinitaire ; que la foi trinitaire nous introduit dans le baptême de Jésus et ainsi dans son expérience de Dieu, qui atteint dans la Croix sa profondeur ultime. Si Küng avait eu tout cela présent à l'esprit, il ne se serait certainement pas posé une question aussi peu pertinente.

### **Une Résurrection « de gauche »**

Je choisis encore dans le vaste domaine de la christologie le chapitre sur la Résurrection (j'en saute beaucoup d'autres) ; d'une part parce qu'il s'agit là de la confession essentielle de la foi néo-testamentaire en Jésus et d'autre part parce qu'il reflète très nettement une fois de plus les prises de position fondamentales du livre et cette ambiguïté du « *il est préférable* » qui me semble caractéristique de l'esprit de l'ouvrage. La structure de cette affirmation est très semblable à celle que nous avons trouvée à propos de Chalcédoine. Là encore, Küng aimerait s'en tenir à ce « centre » sans lequel on ne peut, sans tomber dans l'absurde, utiliser le mot de « Résurrection » ; mais il n'ose pas non plus entrer en conflit avec des opinions qui peuvent revendiquer d'être modernes — son courage envers la « gauche » est décidément moins développé qu'envers la « droite ». Ce qu'il dit (418 s.) du tombeau vide sont des faux-fuyants auxquels manque de toute évidence la véracité de l'histoire : personne ne m'a encore dit, et ce ne sont pas ces pages qui l'expliqueront, comment l'annonce de la Résurrection eût été possible dans une ville où les intéressés, mis dans leur tort par le message des disciples, n'auraient eu qu'à indiquer le chemin du tombeau pour le réfuter. Face à une position qui refuse expressément la Résurrection et les apparitions, qui déduit la foi en la Résurrection uniquement à partir de la théologie juive du martyre et de fait tourne en dérision le terme de « Résurrection », Küng dit : « *il ne faut pas rejeter à la légère cette explication de la naissance de la foi en la Résurrection* » (427). L'auteur, qui habituellement combat pour une pensée sans détours, s'entend ici à expliquer au lecteur d'une manière étonnamment sophistiquée pourquoi il n'est pas interdit de voir aussi les choses de cette manière (427).

La raison la plus profonde du flou de cette théologie « de gauche » apparaît p. 422 : on la trouve tout simplement dans le goût de Küng pour le « moderne », dans ce fait que la possibilité d'être approuvé par la « conscience moderne » a pris pour lui l'allure d'un dogme. Il reprend ici l'idée centrale du chapitre sur les miracles (254-268) qui dit que nous devons « *rejeter toute intervention supra-naturelle qui supprime les lois naturelles* » (433). La formulation déjà est choisie de telle sorte qu'on ne peut qu'être d'accord ; qui, des « *interventions supra-naturelles* » ou des « *lois naturelles* », ira choisir les premières ? Mais derrière le

décor des concepts, l'essentiel apparaît : il s'agit bien de savoir si Dieu lui-même, en tant que sujet, peut ou non agir dans le monde, si le réel est fermé au point qu'il ne puisse fonctionner que selon ses propres lois, ou bien s'il reste ouvert à l'Esprit, au Créateur. Il s'agit de savoir si le monde matériel se soustrait à l'action de Dieu, si on rejette Dieu dans la « signifiante » ou non. La fiabilité, qui d'ailleurs se base sur une conception non critiquée des lois naturelles, ne laisse aucune place à la Résurrection comme événement concret. C'est pourquoi, malgré d'indéniables bonnes intentions, ce que King dit de la Résurrection est terriblement insuffisant : « *En mourant, il est passé par-delà la mort dans cette réalité dernière, inconcevable, globale, qui l'a reçu en son sein, et que nous désignons du mot "Dieu" (412).* »

### Une Eglise pas très catholique

Tandis que Küng, dans ce qu'il dit du Christ et de Dieu, dit s'efforcer de se mettre d'accord avec la foi que confesse l'Eglise, l'idée qu'il s'est faite de l'Eglise est très claire, et elle se détourne résolument de la conception catholique. Voici sa définition : « *L'Eglise est... la communauté de ceux qui se sont engagés pour la cause de Jésus-Christ et en témoignent comme d'une espérance pour tous les hommes* » (556). « *Si l'Eglise veut servir la cause de Jésus-Christ, elle ne sera jamais une Eglise-administration* » (561). A ce sujet, on se souviendra que King, dans son gros recueil (e) qui répondait aux attaques qu'avait entraînées *Infaillible ? (f)*, faisait garantir sa catholicité par Walter von Loewenich ; celui-ci constatait que certes la théologie de Küng n'était pas catholique dans le sens où on l'entendait « *il y a encore vingt ans* » mais qu'elle pouvait très bien l'être dans le sens d'un « *catholicisme de l'avenir* » (*op. cit.*, p. 177), libéré de l'étroitesse dogmatique. Pour ce qui est de la première partie du jugement, Loewenich parlait en historien ; dans la seconde partie, en théologien protestant, qui souhaite que le « *catholicisme de l'avenir* » soit dans le protestantisme ce que la *high church* est dans l'anglicanisme. Si l'on veut appliquer ce jugement de Loewenich au stade de *Etre chrétien*, on devra constater que le « *catholicisme de l'avenir* » est devenu encore plus informel ; dans sa conception de l'Eglise et dans sa formulation, il se rapproche plutôt des conceptions libérales que de celles des églises classiques issues de la Réforme. Les paroles aimables de Küng en faveur d'un « *primat pastoral du pape* » (576-585) n'y changent rien.

Dans sa partie sur l'Eglise, King a inclus des parties assez importantes de son texte intitulé « *Réforme et reconnaissance des fonctions ecclésiales* » (g) qui à l'époque a fait sensation comme memorandum des instituts universitaires œcuméniques, de même que le document « *Contre la résignation* » auquel ont souscrit, il y a quelques années, bon nombre de théologiens (615 s.) Je ne peux taire que ce texte me répugne au plus haut point, bien que je sache que des amis et collègues que j'estime et respecte se sont prononcés en sa faveur. Pour moi, c'est une immense prétention de dire que l'espérance demeure « *parce que l'avenir de l'Eglise a déjà commencé* » (617). En quoi a-t-il commencé ? Par le zèle de ceux qui ont créé des groupes nouveaux ? Comme une telle affirmation serait ridicule et vaine, alors même qu'elle correspondrait à une situation moins triste

(e) *Fehlbar? Eine Bilanz*, éd. H. Küng, Zürich-Einsiedeln-Cologne, 1973.

(f) *Infaillible ? Une interpellation*, tr. fr., DDB, Paris, 1971 (N.d.I.R.).

(g) *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, Munich-Mayence, 1973.

que ce n'est le cas ! Et puis : qui est l'Eglise, qu'est-ce que l'Eglise ? Est-elle une entreprise économique qui se forge son avenir, en bâtissant de nouvelles technologies ? Un parti, une société qui découvre de nouveaux schémas constitutionnels ? Ou bien est-elle la communauté de foi qui vit du Christ ou n'est rien du tout ? Et comme le second argument est lamentable : l'espérance demeure « *parce que l'Eglise ne peut arrêter l'évolution du monde et que l'histoire de l'Eglise se poursuit elle aussi* » (617). Cette évolution est-elle donc si extraordinaire qu'elle puisse, par le simple fait qu'elle dure, être un critère d'espérance ? L'espérance de l'Eglise vient-elle de ce qu'elle ne peut arrêter le monde dans son mouvement ? Ou l'espérance du monde vient-elle de ce que l'Eglise le maintient ? Pour moi, ce passage montre d'une manière frappante combien on perd vite la mesure quand seul reste le désir de s'imposer.

### Morale sans pénitence ni martyre

Quelques remarques encore au sujet de la dernière partie du livre, qui traite de l'éthique. Je la considère comme la partie la moins réussie. Si le préambule fait impression par sa réflexion et sa variété, si la partie christologique frappe par ses efforts pour faire une synthèse des vues historiques modernes et de la foi reçue, et le passage sur l'ecclésiologie au moins par son enthousiasme et sa radicalité, ici par contre on a un peu trop l'impression de baigner dans l'eau tiède. Je vais essayer, en m'appuyant sur deux points essentiels, de faire apparaître l'ambiguïté qui à mon avis caractérise le tout.

Küng commence par montrer de façon frappante qu'une exigence absolue ne peut se fonder que sur l'Absolu — qu'un fondement de l'éthique ne peut être en fin de compte que théo-logique (625 s.). Mais dans l'argumentation qui suit, cet Absolu s'efface tellement (suite logique de sa conception de la Révélation, principe de sa méthode) qu'il ne peut plus rien fonder du tout ; c'est ainsi qu'il définit la valeur inconditionnelle de la norme en ces termes : « *Rien d'autre qu'une adaptation aux différentes situations* » (627).

Küng essaie ensuite — et c'est le second point — de donner un contenu concret au discours éthique toujours rejeté dans l'insaisissable, en personnalisant les normes qu'il voit concrètement présentées à l'homme dans la personne de Jésus. De cette manière — et ceci est tout à fait judicieux et théologiquement fondé —, il s'agit de relier l'éthique chrétienne dans ce qu'elle a de particulier avec son réalisme libre, d'opérer l'union entre l'exigence la plus réelle et son libre accomplissement en l'homme, toujours nouveau parce que créature. « *En tant que personne historique concrète, Jésus apparaît comme une évidence qui échappe à une idée éternelle, à un principe abstrait, à une norme générale, à un système d'idées* » (639). *rr En tant que personne historique, Jésus montre ce qui est réalisable alors que les idées souvent apparaissent comme des idéaux impossibles à atteindre, les normes comme des lois impossibles à suivre, les principes et les systèmes comme des utopies éloignées de la réalité* » (640). « *Donc, Jésus agit en tant que personne concrète qui donne la mesure de l'humain* » (641).

C'est avec un geste triomphal que le, théologien, en possession de l'« *évidence* » et du « *réalisable* » qui manquent aux éthiques laïques, s'oppose ici à celles-ci. Ce geste devient déjà plus modeste quand, peu après, il se voit contraint de dire qu'il est impossible, même au niveau de l'éthique, de voir ce qui est spécifiquement chrétien, lorsqu'on regarde la prédication de Jésus, le sermon sur la montagne, pour le transposer aussitôt dans l'époque actuelle. Il y a encore un

recours : pas de contenus, mais la personne elle-même (643) ; demandons-nous alors comment, sans contenus, saisir une personne. Mais voilà qui se résoud un peu plus loin. « *Pour celui qui s'engage sérieusement sur /a voie de Jésus-Christ, la Croix échappe à toute copie bon marché, à toute imitation héroïque, qui pourrait procurer une certaine sécurité. Sa Croix reste incomparable, son abandon par Dieu et par les hommes reste unique, et sa mort inimitable. Déjà chez Paul, l'Imitation de Jésus-Christ, ce n'est pas seulement "imiter Jésus dans sa vie" pour lui ressembler de plus en plus* » (674). La réponse que la personne de Jésus doit donner à la question éthique se perd finalement dans le vague, dans l'« *adaptation aux situations* ». Par conséquent, les feux rouges et les Dix Commandements se retrouvent au même niveau : « *des normes sans lesquelles une société ne peut pas vivre* ». Toutes sont ordonnées à une vague super-norme : « *Il leur faut être au service de l'homme* » (655).

Il n'est donc pas étonnant que deux catégories bibliques fondamentales soient absentes, alors qu'elles sont justement les pierres d'angle de la Bonne Nouvelle du chemin à suivre : la pénitence et le martyr. Il est beau d'écrire, comme Küng le fait (et c'est vraiment essentiel au christianisme), « *que l'homme, dans le bien comme dans le mal, ne doit abandonner en aucun cas sa confiance absolue* » (688). Mais il en fait la moitié, en ne disant pas que si l'homme garde cette confiance, c'est parce que la porte de la pénitence lui reste toujours ouverte et qu'il a le droit de se savoir introduit par elle auprès du Christ crucifié. Dans le Nouveau Testament, le christianisme est défini comme un don du repentir qui fait vivre (Actes 11, 18 ; cf. 5, 31 ; Hébreux 12, 17) ; de cela, le livre ne parle jamais. La situation, ou l'« *adaptation à la situation* », prend ici une telle importance, et le slogan « *tout pour l'homme* » une telle densité superficielle, qu'il n'est plus possible de présenter la prééminence de la foi sur la vie et sur le bien-être. Küng enseigne certes « *le respect de la tradition des grands martyrs du christianisme* » ; mais que le fait de suivre le crucifié suppose constamment d'être prêt au martyr, cela disparaît.

### Pointes et bottes

Le piment d'un livre, c'est la polémique — ce fut d'ailleurs un genre littéraire dans l'Eglise des premiers siècles et même parfois, dans les temps modernes, une discipline théologique, qui s'est progressivement adoucie pour devenir l'apologétique et finalement la théologie fondamentale. Küng a habilement disséminé ce piment dans tout son livre, comme nous l'avons déjà vu, sous la forme de vigoureuses bottes contre l'« *Eglise-administration* » et ses « *théologiens de cour* » (« *théologiens modérément modernes* »). On ne peut rien objecter à cela, bien qu'on puisse se demander si un chrétien ne devrait pas aujourd'hui avoir aussi le courage de polémiquer sur quantité d'autres points — dont je n'ai pas trouvé trace dans cet ouvrage. On peut d'ailleurs sourire de ces attaques et même rester pensif ; quelquefois pourtant, elles incitent à la réplique, quand le sarcasme devient banal ou que l'ironie tombe à plat parce qu'elle manque de vérité. Je citerai trois exemples en commençant par un passage qui suscite plus l'humour que la colère.

Küng annonce (785) au lecteur qu'à cet endroit, il avait « *prévu un chapitre sur la prière, la méditation et-la liturgie chrétienne (la messe dominicale)* »... « *Les discussions pénibles que Rome m'a récemment imposées m'ont coûté, dans la dernière phrase de ce livre, au moins deux mois de travail et d'énergie qu'il m'a été impossible de rattraper à cause de la rigueur du planning. C'est pourquoi j'ai*

dû renoncer au chapitre prévu, victime de l'inquisition romaine ». Je doute qu'au bout de 700 et quelques pages, le lecteur un peu fatigué ait encore assez d'énergie pour tempêter comme il se doit contre cette « inquisition » qui lui a ôté de nouvelles pages ; d'autant plus qu'il se souvient peut-être que le livre de Kung *Infaisible ?* (auquel Kung renvoie) portait en sous-titre « une interpellation », si bien qu'il n'est pas si injuste de retourner la question et de tenter d'engager une discussion qui inévitablement demande du temps.

Mais voici un second exemple plus sérieux et plus significatif : « *Quiconque a confessé publiquement pendant le national-socialisme qu'il n'y a jamais eu dans l'Eglise qu'un seul "Seigneur" ("Führer") — ce fut le cas non pas de l'épiscopat catholique et luthérien, mais bien de Karl Barth, de l'Eglise confessante et du synode de Barmen — fut tout aussi bien compris que ces chrétiens qui quelque 2.000 ans auparavant confessaient devant les tribunaux romains "Jésus est Seigneur"* » (449). Cette phrase est historiquement et objectivement une monstruosité, une emphase irresponsable, dans une affaire par trop sérieuse. Quant à « *l'épiscopat luthérien* », il faut rappeler qu'à cette époque, il n'existait pas encore en tant qu'entité juridiquement et théologiquement délimitée ; la formation de nouvelles constitutions ecclésiales après la coupure de la première guerre mondiale n'était alors pas encore décidée, et était loin d'avoir abouti à la solution d'un épiscopat. Mais, même là où elle existait (avec d'ailleurs des significations canoniques différentes), ce n'est pas par elle que la corruption est venue, comme W. Maurer l'a montré : « *Les Synodes devinrent le lieu où se déchaîna la violence de l'arbitraire ; et les dirigeants du parti qui avaient mis la main sur le synode s'emparèrent du titre d'évêque pour donner un camouflage ecclésial à leur puissance, qui n'avait rien d'évangélique et n'était fondée que sur la politique. Ce sont en fait ceux qui avaient la charge spirituelle et se sont opposés à eux... qui ont sauvé l'épiscopat protestant* » (h).

En ce qui concerne l'épiscopat catholique, il faudrait mentionner d'abord — et ce n'est pas sans importance — les très nombreuses et très claires mises en garde, qui vont des célèbres homélies de l'Avent du cardinal Faulhaber en décembre 1933 jusqu'aux sermons de l'évêque von Galen pendant la guerre ; entre les deux, historiquement et objectivement, on trouve l'encyclique de Pie XI, préparée pour ce qui est du texte par le cardinal Faulhaber, « *Mit brennender Sorge* » — toutes affirmations qui furent très bien comprises et par les Nazis et par les croyants, conduisirent nombre de prêtres en camp de concentration et placèrent presque tous les croyants en conflit permanent avec les organes de l'état. De plus, il faut dire que le problème auquel répondait le Synode de Barmen et, à partir de là, l'Eglise confessante — à savoir la montée des « chrétiens allemands », qui interprétaient l'Eglise et la confession de la foi de manière politique et avaient commencé à en faire l'organe de l'Antéchrist — ne pouvait se poser de cette manière aux catholiques : en effet l'intangibilité du dogme et son lien à la catholicité concrétisée par le pape excluaient une telle manipulation de l'Eglise. Le Synode de Barmen a fourni à l'Eglise protestante abusée par des synodes violents ce qui, dans l'Eglise catholique, était donné dans le dogme et dans le caractère sacramentel de la hiérarchie. La grossière déformation opérée par Küng

(h) *Das synodale evange/ische Bischofamt seit 1933*, p. 42 (le travail date de 1955). Voir les recherches instructives d'A. von Campenhausen, « Entstehung und Funktionen des bischöflichen Amtes in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ein Bericht », dans *Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 2611975), p. 3-24.

n'est certainement pas une quelconque erreur de polémique, mais la conséquence et l'expression de son incompréhension vis-à-vis de la nature de l'Eglise.

### Orgueil et manque d'ambition

Un dernier exemple nous amène à la question finale : que dit le livre dans son ensemble ? King déclare : « Quant à savoir ce que signifie au juste le christianisme et ce que dit le message chrétien, aucun enseignement officiel venant de Rome n'est paru dans les 500 dernières années — pour ne pas remonter plus loin — pas plus que sur la mafia ou sur la validité du septième commandement dans son propre pays » (88). Dans cette phrase, ce qui me gêne, c'est tout d'abord l'orgueil teuton qui aime tant mettre les autres en accusation ; c'est ensuite la frivolité avec laquelle on affirme des choses importantes sans avoir l'air d'y toucher. En parlant de la justification, le concile de Trente n'a-t-il pas traité de l'intention centrale du christianisme ? Vatican II, dans son long texte sur « L'Eglise dans le monde de ce temps », n'a-t-il pas fait une nouvelle tentative dans ce sens ? La confession de la foi dans le baptême et l'Eucharistie n'a-t-elle pas toujours désigné très exactement le cœur du message chrétien ? Et n'est-il pas bon, et même nécessaire, de transmettre cette profession de foi concrètement faite pour la vie des hommes, d'une part à la théologie, et d'autre part à la catéchèse, qui ex-posent ce que la confession pro-pose et trouvent là précisément leur rôle spécifique et absolument irremplaçable ?

Mais posons la question : d'après Küng, qu'est-ce qui est spécifiquement chrétien ? Il donne à deux endroits un semblant de définition : d'une part lorsqu'en comparant le christianisme aux autres religions, il dégage ce qui lui est propre ; et d'autre part à la fin du livre, qui débouche sur une sorte de « formule ramassée » dont il avait proposé l'ébauche au congrès de *Consilium* à Bruxelles. Dans le, premier cas, il dit : « Le christianisme n'existe que là où le souvenir de Jésus-Christ est avivé dans la théorie et la pratique » (135). Si l'on prend le mot « souvenir » dans son sens profond, la formule peut suffire ; mais je ne crois pas que ce soit le cas ici. Ainsi lit-on, deux pages plus haut, qu'un repas célébré par des chrétiens et des musulmans à Kaboul, et durant lequel on récita des prières de traditions chrétienne et soufie n'est pas une célébration eucharistique chrétienne ; il le serait « uniquement s'il était fait explicitement mémoire de Jésus-Christ » (134). Faire mémoire de Jésus n'a pour les musulmans rien d'extravagant ni d'impossible ; pour être au clair à ce sujet, il faudrait être plus concret et plus précis.

Voici la « formule ramassée » de Küng : « **La suite de Jésus-Christ, l'homme dans le monde d'aujourd'hui peut vraiment vivre, agir, souffrir et mourir en homme, gardé par Dieu et venant en aide aux hommes dans le bonheur et le malheur, dans la vie et dans la mort** » (707). Cette phrase se distingue, comme la plupart des « formules ramassées » d'aujourd'hui, des confessions de foi de l'Eglise ancienne en ce qu'elle est une parole apparemment indépendante du sujet qui la dit, alors que les confessions sont l'expression d'un choix et qu'elles lient leur parole à ce choix : « je crois ». En choisissant une formulation qui tend à objectiver, Ming prend sur lui de donner à sa phrase un caractère d'évidence qu'il ne peut absolument pas justifier, aussi belle que celle-ci puisse paraître à un croyant — et personnellement, je la trouve belle, dans le contexte de la foi. Mais j'ai beau la trouver belle et vraie dans le contexte de ma propre foi, elle ne peut me suffire. Si elle doit exprimer ce qui est spécifiquement chrétien, je la trouve trop facile, trop terne, trop déduite de la destinée générale du monde.

Mon regard tombe alors sur une citation reprise par Küng, dans laquelle cet étonnant manque d'ambition du christianisme « moderne » apparaît dans une lumière crue : « Est-ce qu'aujourd'hui un homme sensé veut encore devenir Dieu ? » (514). Je réponds : oui. Rarement une époque a été aussi déterminée à le devenir. Ernst Bloch a fait du « *Eritis sicut deus* » l'idée directrice d'une interprétation de l'héritage biblique tournée vers l'avenir et dans laquelle son levain révolutionnaire s'active contre les puissances réactionnaires. Il n'a fait là que formuler le plus profond élan qui se cache derrière la passion d'émancipation de notre siècle. La liberté ici voulue veut se débarrasser des limites de la condition humaine ; rien ne peut la contenter en dehors du statut de la divinité et c'est justement pour cette raison que sa critique est radicale jusqu'au nihilisme. Un christianisme qui offre à l'homme moins que de devenir Dieu est trop modeste ; il a beau se recommander par sa fiabilité, il reste que, dans la lutte pour l'homme à laquelle nous sommes livrés, sa réponse est insuffisante.

**Cardinal Joseph RATZINGER**

(traduit de l'allemand par Yves et Marie-Noëlle de Torcy)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin, puis sur saint Bonaventure. Membre de la commission théologique internationale. Professeur de dogmatique à Münster, Tubingue, puis Ratisbonne. Archevêque de Munich et cardinal en 1977. Parmi ses publications traduites : *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui* (Marne, Tours, 1969), *Le nouveau peuple de Dieu* (Aubier, Paris, 1971), *Le Dieu de Jésus-Christ* (collection « Communio », Fayard, Paris, 1977). Cet article est paru dans *Theologische Revue* (Münster), 71 (1975), n° 5, col. 353-364, sous le titre : « Christsein - plausibel gemacht » (sous-titres de la rédaction francophone de *Communio*).

## ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

### Un an (six numéros)

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P.: 18.676.23 F Paris

France : 100 FF

Etranger : 110 FF

Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio »,

C.C.P. : 000-0566-165-73,

rue de Bruxelles 61 - 5000 Namur)

**Abonnement de parrainage** (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB ; par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

**Abonnement de soutien** à partir de 150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

**Le numéro** : 18 FF en librairie, 20 FF en expédition franco, ou leur équivalent.

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

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

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

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

**Bulletin d'abonnement :**  
au dos, p. 96.

**La Revue Catholique Internationale COMMUNIO**  
se trouve dans les librairies et maisons suivantes :

- |   |  |  |
|---|--|--|
| <p><b>12000 Rodez :</b><br/>— La Maison du Livre<br/>Passage des Maçons<br/><b>25000 Besançon :</b><br/>— Librairie Paul<br/>Chevassu 119, Grande-<br/>Rue — Librairie Cart<br/>10-12, rue Moncey<br/><b>31000 Toulouse :</b><br/>— Librairie<br/>Jouanaud<br/>8, rue des Arts<br/>— Librairie Sistac Maffre<br/>33, rue Croix Baragnon<br/><b>33000 Bordeaux :</b><br/>— Librairie Les<br/>bons Livres 70, rue du<br/>Palais Gallien<br/><b>38000 Grenoble :</b><br/>— Librairie<br/>Notre-Dame 10, place<br/>Notre-Dame<br/><b>39100 DOW :</b><br/>— Librairie Saingelin<br/>36-38, rue de Besançon<br/><b>42100 Saint-Etienne :</b><br/>— Culture et Foi<br/>20, rue Berthelot</p> | <p><b>44000 Nantes :</b><br/>— Librairie<br/>Lampé 2, rue de<br/>Verdun<br/><b>58000 Nevers :</b><br/>— Librairie Siloë<br/>17, avenue du Général-de-Gaulle<br/><b>80600 Chantilly :</b><br/>— Centre culturel « Les Fontaines<br/>» B.P. 205<br/><b>64000 Pau :</b><br/>— Librairie Duval<br/>1, place de la Libération<br/><b>69002 Lyon :</b><br/>— Librairie<br/>Decitre 6, place<br/>Bellecour<br/>— Librairie des Editions<br/>Ouvrières .9, rue Henri-IV<br/>— Librairie<br/>Saint-Paul 8, place<br/>Bellecour<br/><b>75005 Paris :</b><br/>— Librairie Saint-Séverin<br/>4, rue des Prêtres-Saint-Séverin<br/>— Presses Universitaires<br/>de France 48, boulevard Saint-<br/>Michel</p> | <p><b>75006 Paris :</b><br/>— Apostolat des Editions<br/>46-48, rue du Four<br/>— Librairie Saint-Paul<br/>6, rue Cassette<br/>— La Procure<br/>1, rue de Mézières<br/><b>75007 Paris :</b><br/>— Librairie du Cerf<br/>29, boulevard Latour-Maubourg<br/>— Institut Saint-Paul<br/>128, rue du Bac<br/><b>75116 Paris :</b><br/>— Librairie Pavillet<br/>50, avenue Victor-Hugo<br/><b>75017 Paris :</b><br/>— Librairie Chanel<br/>26, rue d'Armaille<br/><b>80000 Amiens :</b><br/>— Librairie Brandicourt<br/>13, rue de Noyon<br/><b>CH 1700 Fribourg (Suisse) :</b><br/>— Librairie Saint-Augustin<br/>88, rue de Lausanne<br/><b>Lomé (Togo) :</b><br/>— Librairie du Bon Pasteur<br/>B.P. 1164</p> |
|---|--|--|

**BULLETD'ABONNEMENT**

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

(pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

N O M : ..... Prénom : .....  
A d r e s s e : .....  
C o d e p o s t a l : .....

**Nouvel** abonnement, à partir du n°..... inclus (voir ci-contre) (1)

Ré-abonnement (numéro de l'abonnement : ..... ) (1)

Tarif : ..... (voir au dos, p. 95)

Règlement joint par : C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (11.

Date : ..... 1978

Signature :

**Prochains numéros**

**novembre 1978**

**LA LITURGIE : Françoise Brague, James Hitchcock, Paul Toinet, Edmond Barbotin, Olegario Gonzalez de Cardedal, Lucien Deiss, etc.**

**janvier 1979 : « Il a pris chair et s'est fait homme »**  
**mars 1979 : les laïcs dans l'Eglise**

*Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : Communio est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.*

**S'il vous manque des numéros de Communio**

*Encore disponibles pour l'Instant N° I, 4 (LA FIDÉLITÉ) : Hans-Urs von Balthasar, Georges Chantraine ; .Dr Gisela Pankow, -Henri, Battifol, Xavier Tilliette, André-A. Devaux ; André Depien-e, Gérard Soulages ; Emile Martin ; N° I, 6 (LES CHRÉTIENS ET LE POLITIQUE) : Corinne Marion; Sergio Cotta, Claude Bruaire, Jean Ladrière, Simon Decloux ; Mgr Manfred Müller, Val J. Peter, Michel Costantini, Luigi Giussani, Stanislaw Grygiel; Paul Poupard.; N° I, 7 (EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE) : Georges Chantraine ; Alfons Deissler, Hans-Urs von Balthasar, Helmut Riedlinger; Michel Costantini, Edouard Cothenet; Christoph von Schonborn, François Russo ; Olivier Costa de Beauregard, Régine Pemoud, Maurice Gilbert, Claude Bruaire, Jacques Madaule ; N° I, 8 (L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE) : Jean Duchesne ; Hans-Urs von Balthasar, Rémi Brague, Jean-Robert Armogathe ; André Millot, Jacques Loew ; Alain Cugno, Paul Mommaers ; Jean-Luc Marion, Josef Pieper; N° II, 1 (JÉSUS, « né du Père avant tous les siècles ») : Jean Duchesne ; Louis Bouyer, Gerhard Schneider, Klaus Reinhardt, Werner Laser, Hans-Urs von Balthasar ; Guy Bedouelle ; Christiane Foulon, Marie-Françoise Madelin ; André Frossard, Hélène Zamoyska, Jean Mouton, Josef Pieper; N° II, 6 (LA PRIÈRE ET LA PRÉSENCE - l'eucharistie II) : Rémi Brague ; Giuseppe Colombo, Maria-Paul Adiazola, Karl Lehmann, cardinal Joseph Ratzinger; Jean-Luc Marion; Mgr Daniel Pézeril, Soeur Marie-Dolorès ; Guy Bedouelle, Jean Mesnard, Stanis/as Fumet; N° III, 3 (LA LOI DANS L'ÉGLISE) : Claude., Dagens ; Jean Passicos, Eugenio Corecco, Carlos Lopez-Hernandez ; Heribert Schmitz ; Bernard Franck ; Guy Bedouelle, Jean et Marie-Hélène Congourdeau, Robert Bresson; Christine Point (A.T.D.); n° III, 4 (LA CAUSE DE DIEU) : Hans-Urs von Balthasar; Jan-Hendrijk Walgrave, Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, Avery Dulles ; Jean Ladrière ; Jean de Fabrigues, Lucien Bamier, Christiane d'Haussy ; Cardinal Karol Wojtyla.*

**Les numéros 1(/a confession de /a foi), 2 (mourir), 3 (/a création), 5 (appartenir à l'Eglise) du tome I sont totalement épuisés, ainsi que les numéros 2 (les communautés dans l'Eglise), 3 (guérir et sauver), 4 (eu fond de la morale), 5 (l'eucharistie - I) du tome II, et les numéros 1 (« né de la Vierge Marie ») et 2 (la justice) du tome III**

Dépôt légal troisième trimestre 1978 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, té! (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.



