NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

84 N° 3 1962

La pénitence, épanouissement du coeur

Camille DUMONT (s.j.)

p. 240 - 256

https://www.nrt.be/fr/articles/la-penitence-epanouissement-du-coeur-1741

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La pénitence, épanouissement du cœur

SENS D'UN « CAREME DE PARTAGE »

Contrairement à ce que beaucoup de fidèles s'imaginent, le carême ne se réduit pas à une pratique de pénitence restrictive ou afflictive. Il est un exercice complet de vie chrétienne.

Débouchant sur la lumière de Pâques, il déroule à sa manière les grandes étapes que la tradition ascétique distingue dans le mouvement de l'âme vers la perfection la plus haute. On a pu définir cette période de quarante jours : une retraite collective pratiquée dans l'Eglise universelle [1]. Au cours du carême, comme dans chaque retraite, on passe donc, ou on repasse, par les purifications de la voie purgative ; on reproduit dans la foi illuminante les mystères qui impriment dans le comportement chrétien les pensées et les actes du Seigneur ; on accède enfin au mystère de la croix et de la résurrection, principalement en renouvelant les rites d'initiation, surtout le baptême et l'eucharistie, qui ne sont rien d'autre que les fondements sacramentels de la vie de charité unitive. Vue ainsi dans une perspective dynamique, la marche quadragésimale dessine l'essentiel de l'itinéraire de l'âme vers Dieu, depuis son point de départ, qui est toujours conversion, jusqu'à son but final qui est accession décisive. Luttant contre le péché à tout instant terrassé et laissé en arrière, le pèlerin va de l'avant dans la foi et la charité, avec le soutien de l'espérance. De la même manière, la préparation de Jésus au désert était tout ensemble lutte contre Satan et inauguration du Règne pour la gloire et l'amour du Père.

Si, de cette perspective supérieure ouverte sur l'ascèse et la liturgie, on descend aux applications pratiques des « œuvres » diverses recommandées par l'Eglise durant cette retraite pré-pascale, on remarque la même plénitude d'expression de vie chrétienne. Les œuvres du carême sont proposées d'après le programme de l'ancienne Loi : jeûne, aumône, prière. Mais les Pères discernaient, dans cette trilogie, le résumé de toute la perfection de la Loi nouvelle. « Le Seigneur, dit saint Augustin, n'a signalé, en parlant de la justice, que trois pratiques à accomplir : le jeûne, les aumônes, les prières ; par le jeûne, il signifiait toute restriction qui regarde le corps ; les aumônes sont toutes les manifestations de la bienveillance et de la bienfaisance, le don et le par-

1. Dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (art. *Carême*, vol. II, col. 142), Dom E. Flicoteaux, O.S.B., propose la définition : « Une retraite collective de quarante jours, ayant pour but de préparer les fidèles aux solennités pascales par la purification du cœur et la pratique plus parfaite de la vie chrétienne ».

don; et par la prière, il voulait indiquer toutes les pratiques qui rendent saints les mouvements de l'âme [2] ». Saint Léon, de son côté, synthétisant la doctrine de la perfection dans le thème de l'*Image*, cher aux Pères grecs et qui nourrira encore toute l'ascétique médiévale, disait dans un sermon : « L'image divine se trouve en nous restaurée, si nous sommes toujours prêts à louer Dieu, constamment soucieux de notre purification et préoccupés sans cesse d'aider notre prochain. Ces trois pratiques contiennent la réalité effective de toutes les vertus. Elles constituent l'idéal d'image et de ressemblance de Dieu, et elles nous relient inséparablement au Saint-Esprit [3] ». C'est ainsi que, pour les fidèles, le temps d'épreuve qui précède Pâques n'est rien d'autre qu'un entraînement plus assidu à la perfection chrétienne.

Tout cela étant, il va de soi qu'il faut prêcher un carême compris de cette manière dans son sens intégral. Que l'on adopte le style plus biblique de la « marche » vers la charité unitive s'éclairant du rayonnement de la résurrection, ou le point de vue moral des « pratiques » du jeûne, de l'aumône et de la prière, il conviendra de faire ressortir aussi bien les mérites positifs de l'acte de charité en perfection d'amour de Dieu et du prochain, que les vertus dites négatives de lutte contre le péché en esprit pénitentiel.

Mais la richesse même des valeurs ici engagées et la complexité des relations qu'elles supportent entre elles, ne sont pas sans créer quelque difficulté pour la prédication. Comment éviter les confusions dommageables en cette matière? N'est-il pas malaisé de situer correctement les repères de la pénitence d'une part, de l'amour de Dieu et du prochain d'autre part? Puisque Pâques est au terme de l'épreuve, ne sera-t-on pas tenté d'accélérer le mouvement, en pesant trop du côté de la charité de la voie unitive, au détriment des purifications nécessaires? D'un autre côté, la trilogie : jeûne, aumône, prière, est bien mise en péril. Prières liturgiques insistant sur l'abstinence d'aliments, quand celle-ci se réduit à deux journées de restriction assez anodine; imagerie des larmes, des vêtements de sac et de la cendre répandue sur la tête, alors que forcément la vie sociale continue selon son rythme habituel; aumônes qui semblent se substituer au jeûne et ne sont, après tout, qu'une quête supplémentaire! Et si l'on parle un langage neuf, en lançant l'idée d'un « carême de partage », voilà que les conservateurs, habitués de longue date au carême de pénitence, se demandent avec effroi si l'on va encore changer leur style traditionnel d'ascèse quadragésimale, comme on a « bouleversé » le reste de la religion...

Un fait apparaît de plus en plus : bien qu'il soit synthèse très ferme d'un mouvement de vie spirituelle à plusieurs étapes, ou synthèse

2. S. Augustin, *De perfectione iustitiae hominis*, ch. 8; *P.L.*, 44, 300.
3. S. Léon le Grand, *Sermon 12*; *P.L.*, 54, 171-172.

très équilibrante de pratiques multiples toutes orientées vers la perfection, le carême offre une diversité et une variété d'éléments telles que l'on risque, faute de doctrine sûre, d'en réaliser imparfaitement l'unité organique.

Pour éviter précisément les conséquences néfastes d'un manque doctrinal, il nous paraît nécessaire de rappeler avec insistance une vérité, en quelque sorte préalable, concernant la vertu de pénitence elle-même. Car c'est à partir de principes fondamentaux d'une saine dogmatique que s'éclairera la perspective du carême, au travers des pratiques traditionnelles de la liturgie. Nous voulons mettre en relief cette idée que la pénitence n'est, en aucune manière, un repli de l'âme, une plongée dans un univers morbide; elle est, au contraire, une dilatation, dont l'effet premier est que le cœur égoïste se voit réformé en un cœur tourné vers Dieu et vers le prochain.

Cette vérité serait d'abord à opposer à toutes les théories falsificatrices de l'esprit chrétien, qui confondent vertu de pénitence et complexes d'accusation. Mais notre intention n'est pas de rouvrir le dossier de ce débat. Nous parlerons seulement en théologien, appuyé sur la doctrine traditionnelle.

Que l'on veuille bien toutefois ne pas chercher dans les pages qui suivent une étude complète sur le carême dans l'Eglise catholique [4], mais plutôt des principes de base à utiliser dans la catéchèse à propos de l'idée de pénitence. Partant du fait que le carême était conçu à l'origine comme une préparation au baptême et se trouvait lié aux exercices de la réconciliation des pécheurs, nous nous limiterons strictement à son seul aspect pénitentiel.

Mais nous nous efforcerons de montrer comment la vertu de pénitence, sans être pourtant la charité, libère déjà l'homme vraiment religieux des limites de la conscience repliée sur elle-même, pour orienter le cœur vers le prochain. Reprenant les deux points de vue proposés ci-dessus — le carême est une marche vers Pâques et il est organisation stable de pratiques, — nous décrirons, dans le même ordre, ce double mouvement du cœur sous l'effet de la pénitence : vers l'union divine, lorsque la pénitence se conforme à l'événement pascal de la

---

4. Dans l'impossibilité de fournir une bibliographie complète des études historiques et liturgiques sur le carême, renvoyons seulement aux ouvrages largement vulgarisés. Un fascicule de *La Maison-Dieu* (31, 1952) porte le titre : *Le carême préparation à la Nuit pascale*. Après sa contribution au *Dictionnaire de Spiritualité* (1953), Dom Flicoteaux a repris son travail dans : *Le sens du carême*, coll. L'esprit liturgique, 11, édit. du Cerf, 1956. Sur le thème plus particulier du lien du jeûne avec la charité fraternelle, les travaux de l'abbé Alex. Guillaume marquent un renouveau; citons : *Jeûne et charité dans l'Eglise latine, des origines au XIIe siècle en particulier chez saint Léon le Grand*, Paris, édit. S.O.S., 1954; du même auteur : *Jeûne et charité*, édition abrégée, 28 p., ibid., 1961; *Abstinence du vendredi et charité fraternelle*, dans la *N.R.Th.*, 83, 1961, p. 510-521.

croix et de la résurrection ; vers le don au prochain, quand elle s'épanouit dans l'Eglise, lieu de salut. Sous ce dernier aspect, nous rejoindrons, pour la mieux définir, l'idée d'un « carême de partage ».

1) *La pénitence est une vertu distincte de la charité.*

La pénitence n'est pas la charité : tel est le présupposé que nous garderons toujours sous les yeux. Il a son importance et mérite, pour cela, que nous nous y arrêtions quelque peu, même si nous ne voulons pas nous engager dans des considérations techniques approfondies.

Cette distinction entre les deux vertus est une doctrine qui semblerait aller de soi. Pourtant, elle n'est pas si évidente qu'elle ne prête à des discussions toujours renouvelées.

La pénitence, en effet, contient des références à quatre termes distincts : elle élicite la *contrition*, elle formule le bon *propos*, elle gouverne les œuvres de *satisfaction*, elle est elle-même, du moins chez le juste, impérée par la *charité*. Cette dernière relation avec la plus haute des vertus théologales a été particulièrement étudiée par les théologiens. Il en est qui ne se sont pas contentés de voir dans la charité le motif externe de l'acte pénitentiel ; ils ont voulu y découvrir un élément interne à la vertu elle-même. Car où se trouve, demandent-ils, le noyau de la pénitence, sinon dans cette désaffection radicale à l'égard de la faute (*displicentia*), qui est identiquement orientation foncière vers Dieu (*complacentia*) ?

Ainsi apparaît, dès l'abord, que l'on ne peut trop rapidement séparer deux actes vertueux qui semblent conjoints à tout moment. Cajetan, le plus radical en cette matière, n'hésitait pas à voir dans la charité la molécule centrale autour de laquelle se construit l'organisme complexe de la pénitence [5]. Saint Thomas lui-même avait du reste reconnu

5. Cajetan rejette l'idée que la pénitence puisse être une vertu spéciale, en arguant qu'aucune vertu ne peut avoir sa raison d'exister dans le fait du péché : s'il n'y avait pas eu faute, il n'y aurait pas de pénitence ; ceci est manifeste quand on pense au Christ, qui possède toutes les vertus, mais chez qui n'existe pas de vertu de pénitence. En réalité, tous les actes du pénitent chrétien sont élicités par la charité et la religion. Ces actes sont, pour ce qui regarde la coulpe : *displicentia de offensa, confessio peccati, submissio ad offensum*... « Horum autem (trium) nullum aliam virtutem quam caritatem religionemque requirit. Nam displicentia offensae in Deum actus est caritatis, cuius est gaudere et complacere in bono divino. Confessio autem peccati... submissio sui ad Deum religionis actus est » (*Comment. in Summam theologicam*, pars III, qu. 85, art. 2, IV ; édit. léonine, t. 12, p. 301). La différence entre Cajetan et S. Thomas est en ceci, que le premier regarde dans la pénitence uniquement ce qu'il y a de « prosécutif » du bien divin, tandis que le second spécifie la pénitence comme un acte « aversatif » (du péché) mais en vue de la fin du salut : « Manifestum est autem quod in paenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti in quantum est Dei offensa quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod paenitentia est specialis virtus » (III, qu. 85, art. 2). On pourrait dire que S. Thomas représente l'esprit du moyen âge ; Caje-

que le foyer incandescent de l'ardeur victorieuse contre la faute emprunte la flamme de la charité. Quand on voit surgir, dans un acte complexe mais indivis, la haine du péché, il est impossible de ne pas reconnaître du même coup, comme repoussoir de cette haine, un appel plus fort qui arrache aux passions, un instinct nouveau détruisant les anciennes attaches et, au terme, dans la justification, un amour qui s'appelle charité [6].

Au reste, la liaison est réciproque : pas d'amour positif sans aversion de tout ce qui empêche l'amour. Dans la condition finie de l'homme selon l'ordre du rachat, tout acte d'amour de Dieu élicite de façon *éminente* (mais non formellement) un refus implicite de la faute. Car il y a dans la condition même de l'homme racheté une dialectique nécessaire : le juste ne mesure réellement la qualité de l'offense faite à Dieu qu'en découvrant l'amour; réciproquement, il ne peut dire en toute loyauté qu'il aime Dieu sans se refuser par le fait même à tout partage.

Il demeure cependant — et saint Thomas maintient cette opinion — que la pénitence *comme vertu* est spécifiquement distincte de la charité. Celle-ci peut bien être le centre d'où part tout rayonnement, il ne s'ensuit pas qu'un point de la circonférence s'identifie avec ce centre. La pénitence est vertu spéciale parce que, les vertus se spécifiant par leurs objets, il apparaît que l'objet de la pénitence est autre que l'objet de la charité et de n'importe quelle autre vertu. Car, si la charité est aimer *Dieu* pour *l'amour* de Dieu, la pénitence est lutter contre la *faute* pour *l'honneur* de Dieu (quand même cela puisse se faire sous la bannière de l'amour).

Résumons tout ceci, en disant que la charité a, sans aucun doute, affaire avec l'acte du pénitent (et de manière directe avec l'acte du juste), puisqu'aussi bien elle informe toutes les vertus; mais cela ne veut pas dire pour autant qu'elle entre formellement dans la définition de la pénitence elle-même. Le théologien reconnaît en celle-ci les caractères suivants qui lui sont propres : c'est une vertu négative en ce sens qu'elle est d'abord *contre* le péché; cependant elle voit dans le péché non pas seulement le mal de l'homme, mais *l'offense faite à Dieu*; et son intention directrice se porte immédiatement à réparer le

---

tan, celui de la renaissance, plus optimiste mais moins évangélique dans le fond : en évitant la phase aversative de la dialectique chrétienne, il sort du point de vue historique du salut de la faute, pour n'envisager qu'une religion à l'état absolu. Avec les mêmes idées de base, mais en récupérant le sens historique, Luther n'aura plus qu'une issue possible : la foi seule; le péché demeure, puisqu'aussi bien l'on évacue l'idée d'une « intentio operandi ad deletionem peccati » qui définit précisément la pénitence comme vertu spéciale.

6. « Si ergo in actu paenitentis consideretur sola displicentia peccati praeteriti, hoc immediate ad caritatem pertinet, sicut et gaudere de bonis praeteritis : sed intentio operandi ad deletionem peccati praeteriti requirit specialem virtutem sub caritate » (III, qu. 85, art. 2, ad 1).

droit divin. Aucune spécification particulière à la charité n'entre donc ici comme une note intrinsèque. Cela signifie que l'acte du pénitent est déjà, par lui-même, un exercice vertueux ayant sa réalité et sa consistance propre, qu'il soit ou non, par ailleurs, polarisé ou commandé par l'amour. D'un mot, la pénitence n'est pas la charité; à strictement parler, elle est, comme l'enseigne saint Thomas, une partie « potentielle » de la justice [7].

Sur la base cependant de ces formules qui rappellent l'Ecole, ce que l'on doit assurer comme une donnée fondamentale de la vie chrétienne, c'est que jamais le chrétien justifié n'évince l'acte pénitentiel au bénéfice du simple amour. Une conclusion vraiment pratique, qui ressort de ce qui précède, c'est que notre carême demeure, d'un bout à l'autre, établi sur le présupposé bien solide de la pénitence toujours exercée. Il convient donc de garder dans la catéchèse le sens traditionnel de la prédication quadragésimale de pénitence; il faut maintenir aussi le vocabulaire classique; jusques et y compris les vocables évocateurs mais gênants (que l'on relègue pour cela dans un effacement discret) de justice, offense, honneur divin, réparation. En aucun cas la découverte inoubliable de l'Amour révélé dans toute l'histoire du Salut n'effacera l'expérience simultanée de la Justice souveraine de Dieu. Ce fait empêche à tout jamais que l'on substitue, sans plus, la charité à la pénitence. La prise de conscience initiale du chrétien est celle d'un statut de *pécheur sauvé.* Le premier rappel que le Seigneur fait à sa créature est l'indication de sa faute. Toute prédication prophétique et apostolique est, dans son premier mouvement, prédication de la « metanoia », du retournement du cœur en pénitence. Toute retraite commence par des journées de purification; et, si le carême est, à sa manière, une retraite de l'Eglise universelle, il s'établira aussi sur la base de l'acte proprement pénitentiel, en évoquant d'abord une justice à rendre.

II) *La pénitence chrétienne épanouit l'âme en Dieu.*

Une fois établi notre point de départ, dans la distinction des vertus, voici qu'aussitôt se présente une question fort grave.

---

7. En langage technique : la pénitence a comme objet matériel le péché; comme objet formel « quod » le péché en tant qu'offense de Dieu; comme objet formel « quo » le « ius divinum reparandum ». La pénitence rentre donc sous la justice : « Manifestum est quod paenitentia, secundum quod est virtus, est pars iustitiae ». Mais c'est une partie potentielle et non subjective de la justice, car une analogie joue ici qui empêche la pénitence de recouvrir strictement la notion de justice en tant que telle : « ... iustum autem secundum quid dicitur quod est inter illos quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro, et tale iustum consideratur in paenitentia » (III, qu. 85, art. 3).

La justice — s'il est vrai que la pénitence en est une forme — peut-elle épanouir le cœur? N'est-elle pas, au contraire, un risque dangereux d'égoïsme... de cet égoïsme qui n'apprécie rien tant que de séparer le mien et le tien : le « mien » pour le garder jalousement, le « tien » pour s'en faire quitte en un geste apparemment désintéressé, mais qui pourrait n'être, dans le fond, qu'indifférence vulgaire?

C'est ce que plusieurs voudraient insinuer, quand on fait mine de discourir sur la justice à rendre au Souverain Seigneur.

Précisons donc bien les choses en insistant sur le sens profond des mots. Il faut prendre garde, en effet, que nous ne sommes pas ici sur le plan d'une justice stricte en un sens univoque. Ce n'est pas un vain mot que de dire : partie « potentielle » de la justice. Est potentielle, une partie qui vérifie bien les caractéristiques du tout dont elle se détache, mais à sa manière, avec des analogies très particulières et, le cas échéant, avec une proportionnalité renversée qui fait paradoxalement la partie bien supérieure au tout. En considérant cela, on pourra comprendre que la pénitence chrétienne est une vertu dilatante, alors que la justice humaine, strictement définie, paraît bien froide et revêche.

Il est donc nécessaire d'élargir notre horizon. Autant il est vrai que l'on doit garder à tout acte son sens et ses valeurs spécifiques, autant il est urgent de maintenir chacun des actes concrets du chrétien justifié dans la voie qui les oriente vers leur vraie fin surnaturelle : ces actes sont posés sous la motion *illuminante* de Dieu, sous l'influx de la *présence savoureuse* de la Trinité inhabitante. De là un double trait qui donne à la justice un aspect tout différent, parce qu'il montre la pénitence libérée de toute contrainte en s'épanouissant réellement dans un échange étonnant du mien et du tien.

a) Premièrement, la pénitence chrétienne — et ceci pourrait valoir déjà du pécheur non encore justifié, mais qui garde la foi — s'exerce sous la motion illuminante de Dieu.

Ce n'est pas une simple analyse purement formelle qui mettra sous son vrai jour cette dimension transcendante que l'on ne retrouvera dans aucune forme de justice strictement humaine. Il faut la saisir dans l'acte concret et le témoignage historique qui fait percevoir cet acte selon sa vraie signification.

Seule la prédication des prophètes et des apôtres nous éclairera. Ce que celle-ci nous apprend, c'est que la pénitence biblique est détestation du péché, certes, et œuvre de réparation en justice, mais dans la foi ardente en la réalité de l'Alliance ou du Règne de Dieu.

On fait pénitence parce que le Jugement de Yahvé tombe sur son peuple ou sur les nations. Et la révélation du Jugement est à la fois connaissance de la souveraine Majesté, certitude de la fidélité de Celui

qui a choisi son peuple et le corrige, prise de conscience de la faute à réparer, retour au Père qui fait miséricorde, à l'Epoux qui pardonne.

Dans la prédication du Nouveau Testament, on fait pénitence parce que le Royaume est proche et qu'on se prépare à en recevoir la réalité qu'annonce le Baptiste (Mt 3, 2), ou Jésus lui-même (Mt 4, 17). On fait pénitence, après la résurrection du Seigneur, parce qu'on s'attache à celui qui établit le Règne dans le jugement restaurateur de l'histoire humaine (Ac 2, 38). Tout est tourné, en conséquence, vers la promesse divine, sa réalisation dans les mystères de la vie temporelle de Jésus, ou dans la vie sacramentelle de la communauté qui continue le Seigneur (baptême en « pénitence »), tout est tendu en définitive vers l'eschatologie dans la vie militante de l'Eglise.

Nous sommes donc bien loin de la conscience auto-accusatrice ou du remords stérile; bien au-delà aussi de l'ascèse non proprement religieuse qui n'a souci que de la santé et de la puissance bien équilibrée dans un corps vigoureux (*mens sana in corpore sano!*). Et c'est pourquoi, il nous faut, quand nous prêchons la pénitence, mettre en garde contre une conception étriquée de cette vertu, qui la rendrait simplement analogue à la discipline inspirant les pratiques d'une ascèse thérapeutique ou psychologique. Si nous l'avons préalablement classée sous la justice, n'en restons pas à l'idée d'une justice profane, tendant à la recherche d'un « juste » équilibre. Il faut signaler aux fidèles le style exact de la pénitence biblique. Celle-ci a une coloration propre, absolument inaliénable, qui n'a vraiment plus rien de commun avec les privations « compensatoires » que s'inflige le glouton, l'ascèse des professionnels du sport ou la recherche des proportions dans l'exercice du corps et de l'âme, qui permet la concentration au-dessus des pensées vulgaires et charnelles. Elle n'est pas justesse équilibrante dans l'usage des biens (ce qui la fera ressortir plutôt à la tempérance), mais réellement justice rendue à Dieu.

En conséquence, de même que, dans la révélation, le péché est toujours projeté sur le fond de la perspective du Salut, ainsi cette justice est elle-même traversée du rayonnement lumineux de la promesse, en laquelle le croyant découvre la miséricorde du Père [8]. Et ceci nous impose une conclusion remarquable.

Sans aucun doute, cette pénitence est toujours et fondamentalement un hommage de la créature en réparation d'offense; mais voici qu'un

8. Saint Thomas connaissait parfaitement bien ce statut de la pénitence biblique lié au salut et à l'alliance. Après avoir signalé qu'il s'agit, dans cette vertu, d'une justice analogique (cfr note précédente), il ajoute : « Unde paenitens recurrit ad Deum cum emendationis proposito, sicut servus ad dominum, secundum illud Psal. 122 : *Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*; et sicut filius ad patrem, secundum illud Luc. 15 : *Pater, peccavi in caelum et coram te*; et sicut uxor ad virum, secundum illud Ierem. 3 : *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus* » (ibid.).

extraordinaire renversement s'opère. Car, par sa foi en la Promesse, la créature n'est plus laissée à la simple condition qui la met à distance infinie de Dieu, livrée à sa propre solitude, à son univers fermé où la faute devient le ver qui ronge et détruit peu à peu la substance de la vie. La réalité de cette Promesse fait que l'homme désormais n'est plus seul. Il est repris par la main de Dieu qui lui donne, en Jésus-Christ, de quoi réparer selon une mesure satisfaisante. De sorte que, par un merveilleux retour des choses, cette justice qui devrait dépouiller l'homme et l'appauvrir à force d'exiger restitution sur restitution, le comble au contraire. Le paradoxe de cette vertu, chez le chrétien qui l'exerce dans la foi, c'est qu'elle rend en effet pauvre selon la chair (selon le vieil Adam) pour combler selon l'esprit (dans l'Esprit du Christ).

Tel est le miracle que chante le Magnificat et que prêchent les Béatitudes; l'humilité du Serviteur est glorification suprême. La pénitence conjointe à la satisfaction du Christ est, chez le fidèle qui revit l'Evangile, lutte contre l'orgueil, mais Dieu exalte les humbles; guerre contre l'égoïsme, mais le Royaume appartient aux pauvres, aux pacifiques, à ceux qui attendent tout de Dieu et rien d'eux-mêmes. Vue sous cet angle de la foi, la pénitence, partie de la justice, fait éclater la définition humaine de la justice, pour devenir cette justice paradoxale, incompréhensible au profane, où le dernier devient le premier et le maître serviteur.

b) En second lieu, la réparation du juste se fait avec la Présence aimante de la Trinité bienheureuse et donc est impérée par la charité. Tel est le second trait qui, de nouveau, élargit la portée du geste pénitentiel en l'orientant pleinement vers l'union divine et dilate le cœur en le dégageant du repliement néfaste sur lui-même en sa culpabilité.

Les âmes pieuses savent qu'il s'agit ici de cette « réparation d'amour », dont la pratique s'est répandue avec le culte du Sacré-Cœur. On a écrit des livres sur le sujet, et nous n'allons pas, dans ces courtes annotations, en développer les multiples aspects. Soulignons seulement ce que le terme a d'étrange, quand il associe sans nuance, à l'amour, la réparation qui est affaire de justice. C'est comme si l'on disait : une « justice d'amour », sans remarquer ce que ces mots ont dans leur rencontre, de heurtant et de contradictoire!

Et pourtant les âmes éclairées saisissent très bien que cet apparent illogisme se résout de façon merveilleuse, quand on regarde le Cœur de Jésus souffrant et rayonnant de gloire. Or, ce qu'elles comprennent ainsi, en le vivant, en le priant, il n'est que de l'expliciter, si possible, en doctrine spéculative.

On dirait alors — pour ne s'en tenir qu'aux éléments tout à fait essentiels —, qu'à ce niveau nous sommes toujours dans la visée pénitentielle. Par la réparation d'amour, on ne saute donc pas en quelque

sorte, de la vertu de pénitence à celle de charité, en abandonnant hardiment l'une pour l'autre. La spécification demeure celle de la justice. Cependant on passe au plan suprême de cette justice, parce que l'acte en est impéré par la charité.

Ceci se comprend mieux peut-être « ex adverso », à partir du péché lui-même. L'injure faite à Dieu n'est pas seulement une offense à sa majesté, elle est aussi, *par voie de conséquence* selon l'expression de saint Thomas [9], la rupture de l'amitié avec lui. A l'inverse, on pourra dire que la restauration du juste n'est pas seulement revendication de l'honneur divin, mais ultérieurement retour en amitié. Ainsi donc la satisfaction est un hommage rendu à la grandeur infinie, qui approfondit du même coup l'amitié avec les Personnes divines. Cette justice envers la personne aimée devient, par le fait même, une justice inspirée par l'amour, ce qui, encore une fois, en dilate extraordinairement le sens.

En effet, tout en maintenant sa spécificité d'acte participant de la justice [10], cette pénitence ou satisfaction du juste dépasse la définition formelle de la justice stricte. On a noté ci-dessus comment, de la part de Dieu, l'exigence de justice du Père tombe dans le paradoxe, car en appauvrissant elle enrichit. Au niveau de la voie unitive, où nous raisonnons maintenant, le même paradoxe se réalise, cette fois de la part de l'âme aimante ; elle aussi refuse, dans l'application de la justice, dans l'honneur à rendre à Dieu, les règles de la proportion et du nombre, pour suivre les seules directives de l'amour sans règle. On a alors très exactement le « troisième degré d'humilité » des Exercices spirituels de S. Ignace, avec son absence de norme raisonnée qui scandalise les scrupuleux de l'équité. Il n'y est plus question de la « plus grande gloire de Dieu » à rechercher. Du quantitatif on passe subitement au pur qualitatif ; quand saint Ignace écrit : « à supposer que la louange et la gloire de la divine Majesté soient égales... je choisis la pauvreté etc. », il passe outre la règle de justice, qui précisément tend à la proportion.

La merveille est donc ici qu'en se reconnaissant plus dépendante (au niveau supérieur du 3e degré d'humilité) la créature devient plus

---

9. « Sicut iniuria illata immediate ad inaequalitatem iustitiae pertingebat, et per consequens ad inaequalitatem amicitiae oppositam, ita et satisfactio directe ad aequalitatem iustitiae perducit, et ad aequalitatem amicitiae ex consequenti » (*Suppl.*, qu. 12, art. 2, ad 1).

10. Nous nous appuyons toujours sur saint Thomas. On objectait : « satisfactio fit ad hoc quod reconcilietur homoei quem offendit ; sed reconciliatio, cum sit actus amoris, ad caritatem pertinet ; ergo satisfactio est actus caritatis et non iustitiae ». Dans sa réponse il maintient (cfr note précédente) que la satisfaction rétablit d'abord l'égalité en justice et, seulement *ex consequenti*, l'amitié interrompue. Or la spécification d'un acte vient de sa fin immédiate : « Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit ad cuius finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cuius finem ultimo tendit, ideo satisfactio elicitive est a iustitia, sed imperative a caritate » (ibid.).

ressemblante à l'image même de Dieu. Car le juste dans sa pénitence de carême peut entrer positivement dans la ressemblance la plus étroite avec le Jésus de Pâques, si sa marche pénitentielle le conduit à cet hommage intégral, qui n'est pas le terme ultime de l'union (puisque, encore une fois, l'on maintient la distinction entre pénitence et charité), mais se fait dans la visée et sous la mouvance de l'amour théologal le plus pur.

III) *La pénitence chrétienne rend le cœur fraternel.*

Selon une première perspective ouverte sur le carême, nous avons pu saisir comment les actes de la voie purgative s'illuminent dans la foi et sont impérés finalement par la charité unissant immédiatement à Dieu. C'est la ligne montante des ascensions de l'âme qui, dès l'étape pénitentielle, découvre les horizons les plus lointains de la perfection.

Mais où affleure, dans tout cela, le rapport de charité envers le prochain? L'avons-nous systématiquement omis pour laisser l'âme s'épanouir seule dans sa visée directement théologale de Dieu?

S'il en était ainsi, nous aurions à coup sûr faussé ou, en tout cas, laissé vraiment trop incomplète une doctrine dont l'expression évangélique est autrement enrichissante. Impossible, en effet, de parler de l'élan de l'âme vers Dieu sans expliciter, au moins par quelque endroit, le thème subséquent de l'amour du prochain.

Mais, pour trouver le point d'application de ce rapport à l'acte fraternel, il nous faut prolonger l'image du Seigneur souffrant, qui dominait la perspective de notre précédent paragraphe, en celle de son Eglise militante satisfaisant aussi pour les péchés. Entraînés d'abord par le mouvement ascensionnel qui conduit au Jésus de Pâques, nous avons vu l'âme fidèle de plus en plus dégagée d'elle-même, pour n'être qu'à Dieu. Venons-en maintenant à ce plan horizontal où le pénitent, découvrant ses frères autour de lui, renonce à ses propres intérêts personnels pour s'épanouir dans la communauté. Et, puisque nous nous tournons ainsi vers le milieu ecclésial, partons de ces institutions que l'Eglise recommande comme les expressions les plus aptes à l'exercice de perfection quadragésimale : le jeûne, l'aumône et la prière.

Il faut poser en thèse que le jeûne chrétien (entendons, avec saint Augustin : toute restriction qui regarde les biens matériels) ne peut exister sans le pôle complémentaire du don fraternel, du partage de bienveillance et de bienfaisance. Par là même, au lieu de se replier dans la peine afflictive stérile de l'auto-punition, le chrétien qui se mortifie épanouit son cœur en une réelle communion avec autrui.

a) Raisons d'un carême de partage.

On peut d'abord faire valoir, en faveur de notre thèse, que la tradition de l'Eglise conjoint habituellement l'acte pénitentiel de la privation

et l'acte charitable du don aux pauvres. A Rome, au second siècle, les recommandations sur le jeûne sont déjà très précises : « Tu calculeras le montant de la dépense que tu aurais faite ce jour-là pour ta nourriture, et tu le donneras à une veuve, à un orphelin ou à un indigent »[11]. Plusieurs auteurs ont, dans les toutes dernières années, remis en honneur ce lien caractéristique du jeûne avec le don fraternel. On a redécouvert les textes anciens, nombreux et significatifs, qui soulignent le véritable sens de l'Eglise[12]. Cependant cette tradition elle-même s'appuye sur un donné doctrinal implicite dont il conviendrait de dégager davantage l'expression dans une théologie plus approfondie des actes du chrétien qui se mortifie.

On partira alors de cette idée qu'aucune vertu ne s'exerce, selon sa spécificité propre, sans avoir pourtant un double appui, celui de la subjectivité libre mue par la grâce, et celui de l'objectivité institutionnelle qui, d'une certaine manière, enrobe le sujet et reçoit de lui, par contre-coup, sa propre consistance. Quelques exemples feront mieux percevoir la réalité de ce double plan des valeurs.

L'acte de foi est assurément le don le plus personnel d'une intelligence à Dieu illuminant directement l'esprit. Mais il n'existe pas d'acte de foi sans le pôle objectif de Jésus Légat divin et de l'Eglise proposant les articles à croire : un enfant baptisé reçoit le don de la foi, mais c'est la foi de l'Eglise; je crois, et par là même je m'abandonne à Dieu, mais dans cette Eglise à laquelle je m'associe (*re vel voto*) et que, du même coup que je construis, puisque l'Eglise n'a pas d'autres membres que l'ensemble des fidèles baptisés et soumis.

L'acte d'espérance est la tension la plus intime et la plus inaliénable d'une volonté, qui surmonte toute limite pour viser directement le terme inaccessible du Dieu dévoilé; mais cet acte n'a qu'un appui qui est l'humanité de Jésus-Christ et ses mérites objectifs déployés dans l'Eglise communion des saints.

L'acte de charité est unitif immédiatement à la Trinité béatifiante; mais il n'existe aucun acte d'amour de Dieu qui soit posé par un individu isolé : cet acte est dans l'Eglise et entraîne toute l'Eglise; le mystique, même apparemment le plus replié dans l'extase, puise au contact de Dieu l'intelligence de son lien avec tous ses frères et la force de son action apostolique construisant l'Eglise selon la part à lui dévolue.

Ainsi, l'on doit toujours dire qu'un acte de vertu, chez le juste baptisé, est simultanément effet subjectif de grâce actuelle et enrobement objectif dans le donné ecclésial et christique.

Appliquons alors ceci à l'acte de pénitence, du moins à la pénitence du baptisé en état de grâce.

Selon son aspect purement formel, l'acte de mortification ne sera

11. Pasteur d'Hermas, *Similitude*, V, 3, 7.
12. Voir la thèse de l'abbé A. Guillaume, citée plus haut.

rien d'autre que spécifiquement pénitentiel, même s'il se fait sous la lumière de la foi et le motif de la charité. Mais, par le fait qu'il s'étale dans l'objectivité d'une situation historique, avec sa référence essentielle au Christ vivant dans son Eglise, le même acte va entrer dans un circuit extrêmement complexe de forces, où il s'entremêlera à d'autres données qui l'épaulent, le soutiennent et, en retour, tirent aussi de lui leur profit. Et comme l'insertion objective de l'acte pénitentiel dans l'histoire de ce monde s'opère précisément par la satisfaction (celle-ci ne faisant du reste que prolonger dans l'univers l'acte intérieur de contrition chez le justifié, d'hommage au Père chez le serviteur fidèle), on comprend aisément que c'est l'acte satisfactoire en tant que tel, qui est le plus en liaison historiquement visible avec les actes du Christ souffrant et expiant, en réaction la plus effective sur la totalité de l'Eglise continuant dans le monde la satisfaction du Seigneur sur la croix.

Le fondement doctrinal du rapport de la pénitence afflictive avec le don fraternel s'énoncerait dès lors comme suit : l'acte du pénitent rencontre la communauté des frères parce qu'il s'étale dans l'Eglise, non seulement pour prendre appui sur les mérites satisfactoires du Christ et des saints, mais aussi et à l'inverse, *pour prendre en charge la restauration de tout le corps de péché.* Nous avons dit que tout acte de vertu vit de la vitalité de l'Eglise mais, en retour, irradie dans l'Eglise son propre dynamisme. Admettons, en définitive, qu'un acte de pénitence diffuse aussi dans toute l'Eglise un potentiel de restauration, dont chaque membre, — et même, plus lointainement, dont tout homme appelé de fait à l'Eglise — est le bénéficiaire.

Et voici maintenant le sens de notre carême de « partage » : il convient que la prise en charge de tous mes frères, dans mon acte de satisfaction privative, soit *objectivement visible* elle aussi, de la même manière que ma privation est objectivement ressentie. Ma pénitence satisfactoire devient alors assomption visible du malheur de ce monde et mon carême compassion effective à la misère de tous mes frères. Non pas d'ailleurs (prenons-y garde) à la misère dans sa simple négativité tragique qui suscite ma pitié, mais à la misère comprise à la lumière de l'histoire de notre salut, c'est-à-dire, découverte avec son sens le plus douloureux de *fruit du péché* [13].

---

13. Nous ne pouvons développer ce thème plus longuement. Mais soulignons au moins qu'il apparaît vraiment nécessaire, aujourd'hui en face de certaines philosophies, de rappeler la vérité du principe chrétien, selon lequel tout mal dans le monde des créatures libres est ou bien péché ou conséquence du péché : « Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creaturae rationalis potuisset incurrere neque quantum ad animam neque quantum ad corpus neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente vel in persona, vel saltem in natura » (S. Thomas, *de Malo*, qu. 1, art. 4).

Il suit de là que le carême postule des actes de don fraternel pour un motif parfaitement intrinsèque à la notion même de satisfaction. Donc aucune ambiguïté n'est possible. Il ne s'agit pas de se priver et *en outre* de donner, moins encore de donner *au lieu de* se mortifier. On se prive *pour* donner, dans un acte de réparation satisfactoire (privation de temps, d'argent, de sommeil, de loisir, etc.) qui devient volontairement intention d'assumer la charge du malheur d'autrui, effort de restauration d'un monde où doit s'épanouir la joie propre au banquet du Royaume. Ainsi l'on retrouve pleinement le sens de l'acte satisfactoire du Christ, devenu Seigneur d'un monde qu'il assume totalement, par cela même qui le fait dépouillé de tout dans la mort d'esclave (Ph 2, 8-9).

Mais ceci suppose, de nouveau, toute une pastorale en vue d'un certain nombre de vérités à inculquer aux fidèles.

b) Dans quel sens faut-il prêcher un « carême de partage » ?

1° Il ne suffit aucunement de dire : restreignons-nous davantage et nous aurons plus à donner aux pauvres. Ce n'est point ici une question d'efficacité ou de meilleur rendement. Sans doute, on peut très bien imaginer un stakhanovisme de l'aumône. Mais le but du carême n'est pas de réaliser une augmentation des recettes de la bienfaisance. Il doit demeurer à son niveau religieux d'acte de perfection établi sur une base pénitentielle. On ne peut le ravaler au plan de l'économique, en parlant le langage de la productivité.

2° Pour un chrétien, c'est une formule très ambiguë que de dire : d'autres souffrent et donc je dois souffrir aussi par sympathie pour mes frères. Les uns soutiennent ce raisonnement pour apaiser leur mauvaise conscience, les autres avec un altruisme sincère. Mais cela n'explique pas comment ma propre souffrance soulage celle de mon frère. Sans doute y a-t-il bien des gestes émouvants qui sont de véritables signes de l'unité des cœurs. Ainsi, par exemple, cet homme dont l'ami venait d'être incarcéré pour résistance ; il s'obligea à coucher sur la dure, aussi longtemps que dura la détention ; il allait répétant : je ne puis, moi, me prélasser dans un lit moelleux, quand lui dort sur une planche.

Seul le chrétien connaît l'efficacité vraie de semblables attitudes. Il ne dit pas seulement : je me fais pauvre afin d'éprouver la souffrance de mon frère et de me sentir auprès de lui. Il pense d'abord : Jésus-Christ souffre, et je ne puis vivre à l'aise quand je pense à la croix de mon Sauveur au jour de sa Pâque terrestre. Jésus-Christ souffre maintenant dans ses frères, et la restauration du mal, commencée par lui et rendue effective par lui seul, n'est cependant pas encore achevée ;

je ne puis donc, moi, vivre dans une égoïste opulence, quand l'œuvre du Seigneur attend qu'à mon tour et à mon rang je la poursuive. Et donc, à proprement parler, le chrétien ne se prive pas pour ressembler à celui qui souffre, mais pour ressembler à Jésus-Christ assumant la souffrance du monde afin de la réparer.

On évitera donc, dans la prédication du carême, d'apitoyer les sensibilités simplement sur les injustices ou les inégalités sociales. Pour revendiquer la justice, il faut parler au nom de la justice (tentation de confondre avec la perfection les devoirs élémentaires de justice envers les nations qui manquent encore d'équipement digne de l'homme!). Mais si l'on veut prêcher le partage en pénitence, il faut appeler à la lutte contre la faute et à la restauration d'un monde pécheur, en continuant l'implantation du Règne, comme Jésus le faisait en pardonnant et en guérissant. Alors cette pénitence aura son plein épanouissement et son efficacité, quand ma privation sera assomption visible de l'humanité souffrante.

3° Le « carême de partage » doit donc être prêché, en fin de compte, comme une réelle prise en charge, par le juste pénitent, de toute la misère du monde *fruit du péché*.

Insistons : il est essentiel qu'intervienne, dans cette doctrine, l'idée de péché. Nous ne voulons certes pas dire que tout don fait à autrui impliquerait le sentiment d'un état de péché, que ce soit chez celui qui donne ou chez celui qui reçoit. Il est bien évident que, sans la faute du monde, l'amour fraternel existerait aussi dans sa plénitude. Bien plus, sans la faute, le don serait toujours total et mutuel. Mais l'idée de péché doit être mêlée à mon carême de partage parce que mon jeûne, ma privation, est exercée d'abord comme un acte de justice, en réparation de la faute. La prise en charge visible du monde de péché par le don fraternel qui s'ensuit sera donc, elle aussi, acte de réparation du péché du monde, dont les peines sont partagées par mes frères comme par moi-même.

C'est dire, en d'autres termes, que la charité qui donne peut bien exister en dehors du carême; mais, si en carême je me prive *pour* donner, le don lui-même aura une saveur particulière de réparation. Et l'expérience même le prouvera. Ce partage ne sera jamais exactement le même que le partage entre fiancés qui vont s'unir et tout échanger, entre amis qui se choisissent parce qu'ils se découvrent des idées communes, entre membres qui se rencontrent librement dans une même société; il n'est pas non plus exactement le partage entre vivants d'une même race qui se reconnaissent frères. Il est à la fois moins et plus que cela. Moins, parce qu'il ne se fonde pas sur une élection : je ne me donne pas à celui que j'ai librement choisi « parce que c'est lui », mais je donne à mon frère anonyme malheureux, à cause du

péché qui a tout bouleversé — et il est bon aussi, pour le dire en passant, que nos aumônes de carême aillent à un trésor commun dont la plupart du temps le fidèle ignore exactement à quoi il est utilisé —. Cependant, notre partage est plus, beaucoup plus, en un autre sens. Car, si je ne vais pas à l'autre comme à celui que j'aime « parce qu'il est lui », cette personne élue parmi les autres que j'ignore, je vais cependant à lui avec un cœur plus vaste : je m'approche de lui, parce qu'il *est aimé de Jésus-Christ.* Je donne à celui que Dieu aime ; et mon partage est intimement lié au geste du Christ qui s'est donné lui-même : il est le signe et la réalité de cet amour prolongé sur la terre, ce sacrement visible des gestes du chrétien achevant les gestes du Seigneur dans son Eglise.

Mais ceci nous met sur la voie de deux autres remarques précieuses concernant le sens positif de notre jeûne ou mortification, dans la mesure où cette privation se trouve orientée vers la communauté.

4° Pour dépasser une attitude purement profane ou simplement altruiste, on s'efforcera de développer chez les fidèles, comme un des fruits propres du carême, un esprit de mortification, qui soit non pas simple politique d'austérité, mais vraie perfection de vie spirituelle. Le nom qui lui convient est celui d'esprit de pauvreté chrétienne.

Ce sera une sorte de participation de la pauvreté religieuse vouée par les âmes consacrées. Le but n'y est pas le dépouillement pour lui-même, mais la *réalisation de l'unité,* au-delà des mesquines réclamations du mien et du tien. Voilà pourquoi c'est moins une privation nue, qu'une mise en commun de tout le nécessaire matériel.

Aussi le mot de « partage » est admirablement choisi. Le don, qui part du riche et va vers le moins pourvu, demeure à sens unique. Pour le chrétien, il s'agit de retour à l'unité, autrefois rompue par la faute. Et comment réalise-t-on mieux l'unité (nous ne disons pas l'égalité) sinon dans le partage rendu visible. La grandeur des parts n'est pas le plus important ; ce qui compte, c'est de participer ensemble aux mêmes biens. Ce geste, le pauvre lui-même peut l'accomplir : le don qu'il fera sera peut-être modeste, mais son partage sera l'équivalent du partage du riche, puisqu'il met tout en commun et participe à la même unité.

5° Mais cette réunion des cœurs ne sera elle-même bien comprise et fermement consolidée que si la communion avec les autres s'opère *sous le motif de l'amour de Dieu* : « mon prochain comme moi-même pour l'amour de Dieu ».

C'est en effet la logique même des choses qui le veut ainsi. Je me prive pour retrouver la communauté désunie par le péché, et c'est en vue de l'unité à refaire que je partage. Mais je ne puis m'arrêter à

l'horizon fermé de telle ou telle communauté particulière : je partage avec l'Eglise entière, dépassant tout cadre familial, racial, national. Je pratique ainsi un amour entièrement donné à toute personne reconnue comme l'image du Christ. Par ailleurs, il faut bien voir que ce don plénier n'est possible que s'il est mû par un motif supérieur : non pas ma seule intention d'être avec les autres, mais ma participation à l'Unique Amour qui seul peut donner réalité, force et durée à mon amour des autres, selon deux dimensions inaccessibles à l'homme livré à lui-même, sa plénitude pour qu'il soit intégralement donné, son universalité pour que tous le possèdent. Or seule une fraternité fondée sur la charité théologale peut faire cela, parce qu'elle est mue par le motif même de l'amour de Dieu.

C'est donc finalement la prière et l'ouverture de mon âme à Dieu qui conférera la valeur dernière à mon acte de désintéressement et de partage. Le mouvement généreux, qui part de la privation (jeûne), pour partager (aumône), doit déboucher dans la prière et le pur élan vers Dieu [14].

Pour finir, nous retournons, en conséquence, à cet épanouissement de l'âme vers Dieu, qui était le premier fruit de notre pénitence. Il aurait manqué quelque chose à notre développement pastoral, si nous n'avions pas fait le pas, de l'étape ascensionnelle vers Dieu à l'étalement de nos gestes de pénitence dans la totalité du milieu ecclésial. Mais réciproquement, nous ne pouvons être en union effective avec cette communauté de l'Eglise que reliés tous ensemble invisiblement par la même Présence unique qui habite en chacun. Tel est le mouvement circulaire éternel et toujours recommencé. Notre pénitence de carême, en nous libérant pour l'hommage de satisfaction au Père, brise notre égoïsme et nous fait assumer la charge du prochain. Mais, tournés vers le prochain pour la satisfaction des fautes du monde et la réalisation de l'unité du Règne, nous sommes repris par la communauté qui nous fait rebondir vers Dieu, dans l'élan de la prière portée sur les ailes du jeûne et de l'aumône.

Louvain C. DUMONT, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

14. D'ailleurs, en retour, ma prière qui est une intention tout intérieure vers Dieu, verra sa richesse subjective garantie par la réalisation objective de mes gestes de dépouillement et de communion avec le Christ et ses frères. C'est en ce sens que saint Augustin disait : « Veux-tu que ta prière s'envole vers Dieu? Donne-lui deux ailes : le jeûne et l'aumône » (*Enarratio in psalm. 42*; *P.L.*, 36, 482).