NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

102 N° 6 1980

Le sacrement de la réconciliation selon le nouveau rituel

Pierre GERVAIS (s.j.)

p. 878 - 899

https://www.nrt.be/en/articles/le-sacrement-de-la-reconciliation-selon-le-nouveau-rituel-1021

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le sacrement de la réconciliation selon le nouveau rituel *

Le sacrement de pénitence a connu une désaffection massive de la part des fidèles au cours des quinze dernières années. Cette crise n'est pas unique dans l'histoire particulièrement mouvementée de ce sacrement. Elle mériterait certes d'y être située, ne serait-ce que pour en arriver, grâce à ce recul, à des considérations plus sereines sur sa signification. Il n'en reste pas moins qu'elle nous affecte directement. A travers elle, se trouve remis en question tout ce dispositif pénitentiel qu'avait mis en place le concile de Trente et qui avait défini la pastorale du sacrement de pénitence jusqu'à un passé récent.

La désaffection sur le plan de la pratique ne va pas sans provoquer un certain malaise au niveau des instances ecclésiales elles-mêmes. Déjà en 1964, la constitution *Lumen Gentium* avait redéfini dans sa portée doctrinale le sacrement de pénitence. Elle remettait en valeur ce que Karl Rahner avait appelé une « vérité oubliée » de ce sacrement, à savoir son caractère foncièrement ecclésial et communautaire [1]. « Ceux qui s'approchent du sacrement de Pénitence y reçoivent de la miséricorde de Dieu le pardon de l'offense qu'ils lui ont faite et du même coup (*simul*) sont réconciliés avec l'Eglise que leur péché a blessée et qui, par la charité, l'exemple, les prières, travaille à leur conversion [2]. » Commentant cette déclaration conciliaire, Karl Rahner lui-même s'étonnait qu'une vérité, ancrée certes dans la tradition ancienne la plus authentique, mais en même temps aussi peu familière à la théologie pénitentielle des derniers siècles, ait pu si facilement faire l'unanimité parmi les Pères, sans donner lieu à un débat approfondi [3]. Peut-être était-il difficile d'en mesurer l'impact, alors même qu'on y voyait une dimension essentielle de la démarche pénitentielle dans la vie de l'Eglise. La consti-

---

* Les pages qu'on va lire reprennent une conférence faite à l'Association pour le Développement des Bibliothèques religieuses lors de son 17e congrès organisé par Sr Maryvonne Roquebert et qui eut lieu au Centre Sèvres (Paris) en décembre 1979.

1. K. RAHNER, « Vérités oubliées sur le sacrement de Pénitence », dans *Ecrits Théologiques*, II. Paris, DDB, 1958, p. 147-194.

2. *Lumen Gentium*, 11.

3. K. RAHNER, « Das Sakrament der Busse als Wiedersöhnung mit der Kirche », dans *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 447-471

tution sur l'Eglise établissait ainsi tout un programme pour une revision en profondeur du rituel du sacrement de pénitence.

Or, malgré l'urgence d'une telle refonte, il aura fallu attendre près de dix ans avant que paraisse à Rome, en décembre 1973, le nouvel *Ordo Paenitentiae*, et encore cinq années avant que ne soit disponible son adaptation pour les pays francophones. On le devine, une des causes majeures de ce délai a été l'hésitation face à l'attitude à prendre en ce qui regarde les célébrations communautaires de la réconciliation avec absolution collective.

De fait, déjà en 1972, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi avait pris sur ce problème une position, maintes fois réaffirmée depuis lors. Elle était des plus restrictives [4]. Mais, entre temps, ce genre de célébration est allé s'imposant, souvent à l'instigation des pasteurs eux-mêmes, au point de se généraliser en certains lieux et d'être considéré par beaucoup comme une démarche normale de réconciliation. D'où la tension souvent cruellement ressentie entre les directives officielles d'une part et d'autre part la mise en place effective d'une pastorale de ce sacrement, et le désarroi de plus d'un sur le sens et la portée de ce sacrement dans la vie chrétienne. Ce malaise a été répercuté à la toute dernière assemblée des évêques français de Lourdes en octobre 1979. Tout en réaffirmant l'importance de l'aveu dans la démarche pénitentielle, l'assemblée ne s'en est pas moins gardée de fermer les portes à toute initiative en ce qui regarde la célébration communautaire du pardon [5].

Cette brève étude se borne à reprendre les grandes orientations doctrinales et pastorales tracées dans l'introduction au nouveau rituel. Deux grandes intuitions les traversent : d'une part, la référence au mystère pascal, d'autre part, la référence à la communauté chrétienne. Autrement dit, pour le nouveau rituel, parler de ce sacrement en référence au mystère pascal, c'est en parler en terme de « pénitence » ; l'aborder dans sa relation au mystère de l'Eglise, c'est par ailleurs le définir en terme de « réconciliation ». « Pénitence » et « réconciliation » sont donc les deux axes qui délimitent la démarche propre à ce sacrement dans l'organisme sacramentel de l'Eglise. A travers eux, pris dans leur unité, se signifie sacramentellement le pardon de Dieu pour l'offense qui lui est faite. C'est d'ailleurs pourquoi le nouveau rituel francophone a pour titre « célébrer la pénitence et la réconciliation ». Suivant pas à pas le texte du nouveau rituel [6], nous verrons comment le sacrement de pénitence s'insère

4. Cf. *Normes de la S.C. pour la Doctrine de la foi pour l'administration de l'absolution générale*, dans *Doc. Cath.* n° 1614 (6-20 mars 1972) 713 ss.

5. Cf. *Doc. Cath.* n° 1774 (18 nov. 1979) 981 s.

6. Nous utiliserons le sigle RF pour faire référence au rituel français et le sigle RR lorsqu'il s'agira du rituel romain.

dans le mystère de l'Eglise. Nous l'étudierons ensuite en lui-même, dans les éléments qui le définissent comme démarche proprement sacramentelle. Ainsi serons-nous en mesure d'évaluer dans un dernier temps les différentes propositions pastorales sur lesquelles ouvre le nouveau rituel, tout aussi bien dans leurs visées respectives que dans leur unité interne.

En abordant sous cet angle les problèmes posés par la crise actuelle, nous pourrions sembler prendre les choses de fort haut, au risque de méconnaître les situations concrètes et les facteurs humains, sociologiques et psychologiques, qui concourent au malaise ressenti. Le sacrement de réconciliation n'est-il pas, en un sens, le plus humain des sacrements ? Néanmoins, péché et pardon demeurent des réalités théologiques, et, en dernière instance, ce qui est en cause dans la crise présente ne saurait être pleinement cerné que dans la lumière vive de la foi. Il faudra probablement encore beaucoup de temps avant que l'économie pénitentielle retrouve dans l'Eglise un nouvel équilibre. Cet équilibre ne pourra être assuré que par un approndissement de la relation qui unit chaque croyant au Christ dans la communion ecclésiale. En effet le sacrement de pénitence a trop souffert par le passé d'un isolement par rapport à l'ensemble du mystère chrétien. C'est ce qui l'a grevé de cet aspect moralisant et individualiste qui l'hypothèque aujourd'hui dans nombre de consciences. C'est en étant resitué dans ce mystère qu'il pourra s'imposer à nouveau dans sa densité humaine et spirituelle.

I. — LE SACREMENT DE RÉCONCILIATION DANS LA VIE DU CHRÉTIEN

1. *Le sacrement à la lumière du mystère de l'Eglise* (RF I)

D'emblée, la vision que nous propose le nouveau rituel est trinitaire. Le pardon n'est pas une réalité parmi d'autres dans l'histoire du salut. Il en est à vrai dire le fruit et le terme. Par-delà nos fautes, ce pardon est don de Dieu dans l'intimité de sa vie trinitaire. Il a sa source dans l'initiative du Père de miséricorde ; il nous est acquis par le sang de son Fils ; il nous est finalement donné dans l'Eglise par l'Esprit. Ainsi, si à l'aube de sa vie publique le Christ inaugure sa mission par un appel à la conversion, il la conclut, à travers la mort, au matin de Pâques où naît l'Eglise, par le don de l'Esprit qui est rémission des péchés.

Dès le point de départ, le nouveau rituel pose donc un lien des plus intimes entre le don de l'Esprit qui suscite l'Eglise comme communion et la rémission des péchés qui est à la fois réalité acquise

dans le Christ et pouvoir désormais confié par lui à l'Eglise. Précisément parce qu'elle a reçu du Christ dans l'Esprit ce pouvoir de remettre les péchés, l'Eglise reprend à sa suite la mission de son Seigneur. Elle proclame l'appel à la conversion, elle accueille comme lui les pécheurs et les réconcilie avec Dieu en les intégrant dans sa communion.

Le ministère de l'Eglise est donc essentiellement un ministère de miséricorde. C'est déjà vrai de sa constitution hiérarchique, ainsi que le montre la référence du nouveau rituel au pouvoir des clefs. Ce l'est tout particulièrement de son organisme sacramentel. La grâce commune à tous ses sacrements est une grâce de pardon. Le document l'illustre à la lumière de ces deux sacrements fondateurs de l'Eglise, que sont, d'une part, le baptême qui y incorpore, et d'autre part, l'Eucharistie qui est le symbole de son unité.

C'est là une vérité parfois trop méconnue. C'est en effet dans le baptême que se réalise de façon éminente la mission confiée à l'Eglise en tant qu'appel à la conversion et pouvoir de remettre les péchés. Pour les Pères, le baptême était tout à la fois conversion, ou encore, première pénitence (il s'agit du même mot *metanoia* en grec), et initiative gracieuse du pardon de Dieu. Le baptême est une mort au vieil homme dans le Christ pour ressusciter avec lui à une vie nouvelle en étant intégré à son corps qu'est l'Eglise. De même, une conception appauvrie de l'Eucharistie comme « sacrement des vivants » nous fait trop souvent oublier combien celle-ci, alors même qu'elle célèbre l'unité de l'Eglise, est au cœur de son ministère de réconciliation. L'Eucharistie n'est pas seulement action de grâce, mais « sacrifice qui réconcilie ». Elle ne célèbre pas seulement un pardon déjà accordé ; elle l'opère, car elle en est la source, et cela, n'hésitait pas à affirmer le concile de Trente, même pour « les crimes et les péchés, si grands soient-ils » [7].

Il était salutaire que le nouveau rituel nous rappelle combien toute la vie sacramentelle de l'Eglise a déjà valeur de réconciliation au sens le plus précis du terme, et cela avant d'aborder le sacrement de pénitence lui-même. Ainsi, tant d'un point de vue doctrinal que pastoral, il nous engage à éviter de reporter exclusivement sur ce sacrement une mission qui concerne tout l'agir de l'Eglise.

Qu'en est-il alors du sacrement de pénitence proprement dit dans la vie sacramentelle de l'Eglise ? Le rituel le précise à l'aide de deux énoncés intimement liés l'un à l'autre, et qui, en mettant ce sacrement en relation avec le baptême, le définissent dans sa fonc-

7. Cf. *La Foi catholique*, 768 ; voir aussi J.M.R. TILLARD, *Pénitence et Eucharistie*, dans *La Maison-Dieu* 90 (1967) 103-131.

tion propre, irremplacable, à l'intérieur de la vie chrétienne. A eux seuls, ces deux énoncés résument déjà toute la pensée des Pères sur le sacrement de réconciliation.

Premièrement, il faut prendre acte de la différence fondamentale entre la situation du non-baptisé encore au seuil de l'Eglise et celle du chrétien qui, déjà en son sein, se définit à partir d'elle. Ce sacrement, nous dit le nouveau rituel, a été institué « pour que les chrétiens qui tombent dans le péché après leur baptême soient réconciliés avec Dieu par une grâce renouvelée ». Qu'est-ce à dire ? Par son péché, le chrétien porte atteinte non seulement à Dieu au fond de sa conscience, mais encore, de façon combien plus précise, au sceau de l'Esprit en lui, et donc, à cette appartenance foncière à l'Eglise dont il vit. D'un point de vue théologique, sa faute est d'une autre nature que celle du non-baptisé. Elle est une faute « qualifiée ». Elle a un caractère ecclésial.

Deuxièmement : le mode de réconciliation du chrétien sera tout autre que celui du non-chrétien, de par les réalités en cause. Le nouveau rituel cite ici saint Ambroise qui, dans un raccourci magnifique, exprimait ce qui, pour les Pères, constituait la différence essentielle entre le baptême et le sacrement de pénitence. L'Eglise, écrivait Ambroise, a « l'eau et les larmes, l'eau du baptême, les larmes de la pénitence ». L'eau exprime, au plan proprement sacramentel, l'initiative gracieuse de Dieu qui vient sauver l'homme sans mérites de sa part en l'incorporant au corps de son Fils qu'est l'Eglise. Les larmes, en revanche, expriment, encore une fois au plan du signe sacramentel, le mode selon lequel s'opère la configuration au mystère de mort et de résurrection du Christ dans le sacrement de pénitence. Ces larmes sont les œuvres de pénitence de celui qui a péché.

Autrement dit, dans le baptême, le Christ incorpore gracieusement à son mystère celui qui n'en fait pas encore partie. Par ailleurs, dans le sacrement de pénitence, celui qui a péché ne peut être associé qu'en tant que chrétien au mystère du Christ, lui qui se situe déjà en son centre. La contrition et la satisfaction de sa faute le configurent à la mort du Christ, pour ressusciter avec lui dans la réconciliation de l'Eglise. La faute l'a mis dans une situation caractérisée à l'intérieur du corps du Christ. Jusque dans la solitude et l'opacité où elle l'enferme, celle-ci devient grâce, dans cette mort que sont sa reconnaissance et sa confession confiante face au jugement de Dieu, ouvrant ainsi à la communion retrouvée avec l'Eglise. C'est pourquoi les Pères voyaient dans la « paenitentia secunda », cette deuxième pénitence qu'est le sacrement de réconciliation, un « baptême laborieux ». L'expression est de Grégoire de Nazianze. Le nouveau rituel la reprend, à la suite du concile de Trente. L'adjectif « laborieux » est à entendre ici au sens d'une coopération au labeur

du Christ dans son œuvre de salut, et cela, pour le chrétien qui a péché, à travers sa situation même de pécheur.

On pourrait objecter que ces distinctions entre faute d'un baptisé et faute d'un non-baptisé sont assez vaines, surtout à notre époque où l'on a pris conscience de la volonté universelle de salut. Si elles peuvent encore intéresser les théologiens, en quoi sauraient-elles être présentes à la conscience du peuple chrétien ? Il faut bien le reconnaître néanmoins : nous n'avons d'autre accès au mystère chrétien qu'à travers les signes sous lesquels il se donne à nous. C'est à travers l'économie sacramentelle de l'Eglise que nous savons ce qu'est en sa plénitude la vie chrétienne. En outre, ces signes ne sont pas des signes vides, tant sur le plan humain que sur le plan spirituel. C'est à travers eux que nous apprenons ce qu'est en vérité notre appartenance constitutive à la communauté ecclésiale, et à travers elle, la configuration effective de nos existences d'hommes à la destinée du Christ.

Référence constitutive à l'Eglise comme milieu de grâce auquel le chrétien appartient et qu'il a blessée en portant atteinte au sceau de son baptême, assimilation du pénitent par ses œuvres de conversion au mystère pascal qui est au cœur de cette Eglise, voilà donc, selon les termes du nouveau rituel, ce qui spécifie le sacrement de réconciliation à l'intérieur de l'organisme sacramentel de l'Eglise et de son ministère de miséricorde.

Il serait bon de relever ici un fait. Si le nouveau rituel affirme clairement que le sacrement de pénitence a été institué par le Christ, il se garde néanmoins de rattacher cette institution à tel ou tel texte de l'Evangile, ainsi que l'avait fait, avec prudence d'ailleurs, le concile de Trente. Il entend ainsi non seulement respecter les données de l'exégèse, mais plus encore montrer combien dans ses modalités ce sacrement est entre les mains de l'Eglise. En effet, un simple regard sur l'histoire de ce sacrement montre combien sa discipline a pu évoluer de façon étonnante au cours des siècles. L'Eglise garde donc, d'un point de vue pastoral, une grande liberté dans la détermination de ses modalités. Cependant, à travers les mutations du passé, on peut toujours repérer une même structure fondamentale, structure qui obéit à la double référence formulée par le nouveau rituel. C'est elle qui fournit le critère pour juger de l'authenticité de toute modification dans la discipline pénitentielle de l'Eglise.

2. *La vie de l'Eglise à la lumière du sacrement de réconciliation* (RF II-III)

Si le mystère de l'Eglise dans son ministère de réconciliation aide à situer la démarche pénitentielle, on pourrait tout aussi bien dire en

retour que cette démarche rend manifeste ce mystère de façon tangible. Le sacrement de pénitence est sacrement de l'Eglise. Il est donc une expression essentielle de sa vie et de sa mission.

Trop spontanément nous sommes portés à nous représenter l'Eglise en termes d'« intérieur » et d'« extérieur ». Il y a d'une part ceux qui vivent selon les commandements, en état de grâce, ou encore, dans la charité ; d'autre part, il y a ceux qui ont péché. Les premiers sont dans l'Eglise. Les seconds, hors de l'Eglise. Or il n'est pas si sûr que ces représentations recouvrent ce que l'Eglise nous dit d'elle-même dans son agir sacramentel.

Certes, le péché est rupture. Ceci vaut tout particulièrement pour la faute grave. Celle-ci est incompatible avec l'Esprit. Elle exclut de la communion. C'est pourquoi d'ailleurs il doit y avoir réconciliation. Mais il faut aussitôt ajouter que, si rupture il y a, cette rupture est assumée par l'Eglise dans un sacrement. Le pécheur, si exclu soit-il par la situation nouvelle où le met son péché, demeure dans les profondeurs de son désarroi et de son repentir relié à l'Eglise par un sacrement, précisément en tant que pécheur. Autrement dit, s'il y a dans l'Eglise une union dans la paix, la concorde et la charité, fruits de l'Esprit dans nos petitesses humaines elles-mêmes, union dont l'Eucharistie est le sacrement et la célébration, il y a aussi une autre union, mystérieuse certes, mais tout aussi réelle, jusque dans la déchirure du péché, le conflit qu'il suscite, l'incompatibilité qu'il met à découvert, et dont le sacrement de pénitence est le signe efficace.

D'un point de vue pastoral, peut-être ne réfléchissons-nous pas suffisamment sur ce second aspect du mystère de l'unité de l'Eglise. La plupart du temps, notre attention se concentre sur la célébration eucharistique. Certes, celle-ci ne célèbre pas seulement une unité déjà accomplie ; elle l'opère aussi à travers nos divisions et nos pauvretés humaines. Mais il y a aussi ces situations de conflits qui excluent de la célébration eucharistique, qui « ex-communient », comme disaient les Pères. Il y a des fautes graves, secrètes ou publiques, — l'Eglise l'a toujours cru — qui sont foncièrement incompatibles avec la table du Seigneur et la vérité de la communauté qui s'y rassemble. Ces fautes n'en font pas moins entrer dans un autre « ordre », celui que les Pères appelaient l'« ordo paenitentiae », l'ordre de la pénitence, qui lui aussi relève de l'économie sacramentelle de l'Eglise. Ainsi s'établit, dans sa situation même de pécheur, un type spécifique d'intériorité du chrétien au mystère de l'Eglise. Certes, l'on ne saurait exclure a priori l'endurcissement dans le péché et le refus de la grâce. Contre un tel endurcissement où se joue dans ses profondeurs le mystère d'une destinée personnelle face à Dieu, l'Eglise ne peut rien. Et pourtant, elle n'aura certes jamais à présumer sans plus cet endurcissement. Son attitude est foncièrement

à la suite du Christ, une attitude d'accueil, et cet accueil s'exprime sacramentellement dans un « ordre » qui est celui de la conversion et de la pénitence.

Parler du sacrement de pénitence, c'est donc parler de la vie de l'Eglise dans une dimension qui lui est essentielle. Reprenant une des grandes affirmations de Vatican II, le nouveau rituel peut ainsi dire que, « tandis que le Christ ' saint, innocent, sans tache ' (*He 7, 26*) n'a pas connu le péché (*2 Co 5, 21*), l'Eglise, elle, embrassant dans son sein des pécheurs, à la fois sainte et appelée à se purifier, poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement » (RF 6 ; cf. RR 3).

Ce texte pose deux affirmations qui sont fondamentales pour comprendre dans sa portée ecclésiale la démarche pénitentielle. En tant qu'Epouse du Christ, l'Eglise est plus qu'une organisation sociale ; elle est présence de l'Esprit, communion en lui et communauté de grâce. Telle est la première affirmation. La seconde la complète en précisant que, si l'Eglise est sainte, néanmoins, à la différence du Christ, elle est toujours menacée par le péché, pécheresse même, au point que le Seigneur pleure sur elle comme autrefois sur Jérusalem, ainsi qu'osait le dire Origène.

Ces deux affirmations ne se tiennent pas dans un rapport dialectique, de sorte qu'elles ne feraient que se renvoyer l'une à l'autre, et finalement s'annuler réciproquement. La première est fondatrice. C'est en effet parce que l'Eglise est sainte qu'elle peut être affectée par le péché de ses membres et qu'elle se doit d'y réagir au point même de les exclure de la table eucharistique. C'est aussi parce qu'elle est sainte, de la présence indéfectible de l'Esprit en elle, qu'elle peut accomplir l'œuvre de réconciliation qui lui est confiée. Sa sainteté fonde son agir sacramentel.

Mais, en même temps, l'Eglise n'en demeure pas moins concernée et touchée par la faiblesse de chacun de ses membres. C'est pourquoi, comme l'affirme avec force le rituel francophone, « elle a elle-même sans cesse à se convertir » (RF 6,3). « C'est l'Eglise, comme corps, qui est provoquée à changer de visage et de comportement, dans un certain nombre de situations où sont en cause les comportements collectifs des chrétiens » (RF 8,3). C'est pourquoi elle n'est pas seulement « dispensatrice » du sacrement de réconciliation. Elle en est aussi le « sujet », pourrait-on dire, en ce sens que ce qui se passe au cœur de chaque chrétien qui se tourne vers Dieu exprime quelque chose de son propre mystère et de sa destinée.

Un tel approfondissement de l'exigence de conversion au cœur de l'Eglise ne pouvait aller sans une perception renouvelée du sens du péché d'une part, et sans une mise en valeur des modes variés

selon lesquels s'exerce l'effort continuel de pénitence et de renouvellement de la communauté chrétienne d'autre part.

La dimension communautaire du péché

En ce qui regarde le sens du péché, l'apport décisif du nouveau rituel est d'en avoir souligné fortement l'aspect communautaire et social [8]. Comme l'écrivait jadis K. Rahner, « depuis que le Verbe de Dieu en personne s'est fait chair et a conclu, dans l'Esprit, une Alliance éternelle avec la communauté des rachetés, le ' tibi soli peccavi ' du psaume a perdu tout accent d'individualisme » [9]. De la même façon que la sainteté de l'un profite aux autres, le péché de l'un nuit aux autres (RF 7,2). Le péché blesse la communauté, corps du Christ et communion dans l'Esprit. Nous avons là une donnée qui est au cœur des nouvelles orientations doctrinales et pastorales du nouveau rituel. Si la faute a une dimension communautaire, l'on peut comprendre que sa prise de conscience ne puisse se faire, jusqu'à un certain point, que communautairement, de même que l'effort de conversion qui en découle. L'on peut y voir la justification des célébrations communautaires de la réconciliation proposées par le nouveau rituel.

Qui plus est, la faute n'a pas seulement une dimension communautaire, mais sociale. Vatican II, et en particulier la constitution *Gaudium et Spes,* ont fortement mis en lumière les rapports étroits qui unissent l'Eglise et le monde. En termes nouveaux du point de vue de la discipline pénitentielle de l'Eglise, le rituel aborde le problème de la justice et de la paix dans le monde, en lien avec la libération de l'homme par la grâce du Christ. Si cette libération se fait dans le Christ, l'engagement social du chrétien devrait avoir sa source dans les sacrements de l'Eglise. La discipline pénitentielle doit donc collaborer à cette conversion intérieure dans le Christ qui donne d'œuvrer ensemble avec tous les hommes de bonne volonté à la justice et à la paix dans le monde (RF 7,3 ; cf. RR 5).

Mais, et ici le nouveau rituel est des plus clairs, car il y va de la faute dans son essence théologique, le péché sera toujours d'abord atteinte à Dieu, que Dieu seul peut pardonner. Cette vérité, le document la réaffirme en montrant combien celui que le péché atteint est ce Dieu qui déjà s'est donné au croyant, le Père qui nous a aimés le premier, le Christ qui s'est livré pour nous et l'Esprit Saint qui a été répandu abondamment en nos cœurs (RF 7,1). Il y aura toujours au cœur de l'homme un mystère d'intimité avec Dieu, dans

8. Cf. *Note présentant le nouvel « Ordo paenitentiae »,* dans *Doc. Cath.* n° 1649 (3 mars 1974) 210.

9. K. RAHNER, « Vérités oubliées . . . » (cf. note 1), p. 155.

la faute comme dans le retour en grâce, qui ne se résout pas dans le communautaire, mais bien plutôt le fonde. Sur le plan sacramentel, c'est ce qui rend la démarche pénitentielle individuelle irréductible à toute prise de conscience et à toute célébration communautaires du pardon.

Modes de pénitence

Si telle est la faute dans ses multiples dimensions, multiples seront aussi les modes de conversion et de renouvellement dans le peuple de Dieu. Le nouveau rituel évite une identification trop rapide entre pénitence et confessionnal. L'œuvre de réconciliation de l'Eglise dépasse de beaucoup le simple moment ponctuel de la réception du sacrement. Elle s'exerce sous des modes nombreux et variés. Déjà le rituel romain faisait état fort à propos de la patience exercée devant les événements de la vie et qui unit aux souffrances du Christ, de ces moments où, réunis dans l'écoute de la Parole, des chrétiens se reconnaissent pécheurs. Le rituel francophone renvoie de plus au pardon mutuel sous ses formes les plus diverses, au partage, à l'entraide, à la lutte pour la justice de même qu'à l'engagement apostolique. Ce sont là autant d'efforts qui arrachent aux égoïsmes et, par-delà ruptures et affrontements, ouvrent au pardon de Dieu (RF 8).

Ces formes variées de conversion dans la vie quotidienne du chrétien participent de la force du sacrement dans l'Eglise, même si, à elles seules, elles ne peuvent se substituer à sa réception. Par ailleurs, celui-ci, en tant que rencontre entre Dieu et l'homme, ne peut trouver sa vérité plénière que dans leur mise en œuvre. Une certaine tendance à vouloir consacrer d'une absolution sacramentelle ce qui, dans la liturgie eucharistique ou encore dans le pardon mutuel au sein d'une communauté, a déjà force de réconciliation devant Dieu, ne trahit-elle pas un « sacramentalisme » mal compris ? On rejette alors dans le domaine d'une subjectivité incertaine ce qui déjà dans la vie de tous les jours est conversion réelle à Dieu dans son Eglise, et l'on reporte exclusivement sur la seule absolution sacramentelle le pardon de Dieu. Les Pères avaient sûrement une vision beaucoup plus pacifiée et équilibrée de l'ensemble de l'économie chrétienne. Pour eux, la simple récitation de la prière du Seigneur avait déjà valeur de démarche quasi sacramentelle.

Ceci dit, on pourrait à juste titre se demander si, par-delà l'administration ponctuelle du sacrement de réconciliation sous ses formes individuelle ou collective, telles que les présente le nouveau rituel, il n'y aurait pas lieu de trouver des formes de célébration davantage susceptibles de signifier jusqu'à quel point ce sacrement

informe toute la vie chrétienne en assumant ses lentes maturations. On pourrait songer ici à la pénitence publique, telle que l'a connue l'Eglise pendant plus de six siècles, en Orient comme en Occident. Certes, il ne peut être question de transposer à notre époque cette discipline pénitentielle dans sa forme primitive. Celle-ci n'en donne pas moins à penser. L'excommunication qui l'inaugurait en mettant à découvert la portée véritable de la faute commise était la première phase sacramentelle d'une démarche de conversion qui pouvait s'étendre parfois sur plusieurs années, avant de trouver sa conclusion dans cet acte de l'Eglise où, tout en réintégrant le pénitent à sa communion, celle-ci lui signifiait sacramentellement le pardon de Dieu. Ainsi, à l'intérieur même du sacrement, étaient assumés le péché et ses conséquences, les pesanteurs humaines qui en découlaient, et la maturation progressive dans laquelle s'éprouve une authentique conversion. De nos jours où sciences humaines et théologie spirituelle nous rappellent fort à propos la complexité de toute démarche humaine et l'importance du facteur « temps », n'y aurait-il pas lieu de penser une pastorale du sacrement de pénitence qui, déjà au niveau du signe sacramentel, puisse signifier combien ce sacrement n'est pas seulement le terme d'une conversion, mais bien aussi cette conversion elle-même assumée et vécue en Eglise, non pas seulement agir ponctuel de Dieu sur l'homme, mais bien prise en charge de l'homme par Dieu dans la solitude de sa faute et de son repentir ?

Certes, dans ce domaine, tout serait encore à inventer, ou plutôt, à redécouvrir. Nous n'obéirions pas alors seulement à des impératifs humains, mais surtout à la vérité même de ce sacrement, dans lequel engagement moral de l'homme pour Dieu et engagement de Dieu en sa faveur ne font sacramentellement qu'un. Quoi qu'il en soit, le nouveau rituel nous invite à dépasser toute dichotomie entre la réception du sacrement de pénitence et les modes variée selon lesquels s'opère quotidiennement la conversion du peuple chrétien. La célébration sacramentelle du pardon passe par ces divers cheminements et ces médiations variées. Elle les porte, et ceux-ci trouvent en elle leur accomplissement.

II. — LE SACREMENT DE RÉCONCILIATION EN LUI-MÊME

Nous avons vu comment le sacrement de réconciliation s'insère dans le mystère de l'Eglise. Il nous reste à voir ce qu'il est en lui-même, comme démarche proprement sacramentelle. En procédant ainsi, nous ne faisons que suivre le nouveau rituel qui, traitant du sacrement, lui consacre deux chapitres, l'un où il est abordé en tant que pénitence, l'autre, en tant que réconciliation.

1. *La célébration de la pénitence* (RF IV)

Ce chapitre est dans le nouveau rituel celui qui, jusque dans sa formulation, s'avère le plus tributaire de la doctrine du concile de Trente. Pour définir les actes du pénitent, il en reprend la division triadique : contrition, confession et satisfaction.

Il faut bien reconnaître que ces trois actes forment une unité organique que leur simple énumération ne laisse guère soupçonner. Pour les Pères, c'était dans la satisfaction rendue ecclésiale par l'aveu que s'éprouvait l'authentique contrition du cœur, ouvrant ainsi sur la réconciliation avec l'Eglise et le pardon de Dieu. Il y a là aussi toute une anthropologie chrétienne. L'attitude intérieure de l'homme se vérifie et s'authentifie toujours dans un travail sur son propre corps, travail qui, par l'entremise de la parole, l'aveu, entre dans le corps social de l'Eglise.

Si le nouveau rituel reste fidèle à l'énumération du concile de Trente, il ne présente pas moins les actes du pénitent dans toute l'ampleur de leur réalité théologale. Ce faisant, il barre la route à tout psychologisme stérile, pointillisme étriqué ou vain retour sur soi. Le recours à la confession même pour les fautes vénielles, n'est pas « pure répétition rituelle ou exercice de psychologie, mais une recherche assidue pour que la grâce du baptême porte ses fruits, affirme-t-il. Participant aux souffrances du Christ, nous désirons en effet que sa vie soit manifestée de plus en plus en nous » (RF 19, 3). Dieu seul peut éveiller l'homme à la conscience de sa faute, et susciter en lui cette confiance et cette contrition qui l'ouvrent à son pardon. C'est donc face à son mystère que prennent sens les actes du pénitent.

Tel est l'aspect théologal de la conversion qu'entend mettre en valeur le nouveau rituel, dans des actes qui, comme tels, relèvent de la responsabilité de l'homme devant Dieu. Ainsi, pour ce qui regarde la contrition, il nous est dit que c'est touché par la sainteté et la charité de Dieu que l'homme peut évaluer et régler sa vie. Or cette charité et cette sainteté ont un visage, celui du Christ. C'est pourquoi, dans la conversion intérieure qu'elles suscitent en affectant l'homme, celles-ci le transforment de plus en plus à l'image du Christ (RF 15, 1).

Le nouveau rituel parle en termes similaires de l'aveu. Si l'aveu est confession de ses propres fautes, il est aussi confession de foi en Dieu qui pardonne (RF 15, 2). Cet aveu, est-il précisé, « fait partie du sacrement de pénitence ». Il y va ici de la vérité du signe sacramentel, ainsi que l'affirmait le concile de Trente. Les Pères voyaient en effet l'intervention de l'Eglise en faveur du pénitent sur l'arrière-fond du jugement dernier, jugement de miséricorde

certes, mais jugement qui est aussi *krisis* sur tout péché. Le sacrement de pénitence est en quelque sorte la liturgie terrestre et ecclésiale de cette manifestation dernière du Christ sauveur sur le péché et sur l'ambiguïté inhérente à notre condition pérégrinante sur terre. Ainsi, qualifier l'intervention du prêtre dans le sacrement de « jugement », c'est plus qu'en parler en termes juridiques, c'est à vrai dire la situer en sa nature propre, dans la foulée de l'acte sauveur du Christ au nom duquel agit le ministre. Le nouveau rituel préfère d'ailleurs parler de « jugement spirituel ». Mais qualifier cet acte de « jugement », c'est impliquer également que dans sa vérité il prend sens dans la mesure où il porte sur un certain contenu d'ordre cognitif. Le jugement du prêtre présuppose l'aveu de la part du pénitent. C'est précisément dans la confession de sa faute que le pécheur se dessaisit de celle-ci pour s'en remettre au jugement de Dieu par le ministère de l'Eglise.

Mais c'est probablement en ce qui regarde la satisfaction que le nouveau rituel apporte les éléments les plus nouveaux par rapport à une certaine doctrine traditionnelle. Le concile de Trente appuyait presque exclusivement sur le caractère « expiatoire » de la peine imposée. Favorisant une tradition plus proche des Pères grecs, le nouveau rituel préfère parler du caractère « médicinal » de la satisfaction. Celle-ci n'est plus vue uniquement en regard du passé comme réparation, mais comme une libération pour l'avenir. Le péché, même pardonné par Dieu, laisse sa trace dans l'homme et dans la vie de l'Eglise. En « liant » le pénitent, la satisfaction imposée l'invite à reconnaître en vérité cette trace, et ainsi, à s'en libérer par son effort personnel et avec le soutien de toute l'Eglise (RF 15, 3).

Telles sont les trois œuvres de pénitence de celui qui s'approche du sacrement de réconciliation. Elles relèvent de la responsabilité de l'homme, alors même que, de fait, elles le configurent à un mystère de mort qui est celui du Christ. Mais ce faisant, elles l'ouvrent à un don qu'il ne peut s'approprier par son propre effort, l'Esprit qui est don du Père dans le Christ et qui est au cœur de l'Eglise. C'est pourquoi « le sacrement de pénitence trouve son accomplissement » dans l'absolution (RF 15). Là se trouve signifié dans l'Eglise le pardon de Dieu.

« Au terme de cette description des divers actes du sacrement de la pénitence, dont chaque point est assez littéralement tributaire du concile de Trente, écrit Mgr P. Jounel, les grandes images bibliques du fils perdu, de la brebis perdue, du chrétien temple de l'Esprit, s'adressent aux profondeurs de la conscience et du subconscient de l'homme pour l'inviter à accueillir la miséricorde infinie du Seigneur qui a dit : ' Quand bien même une mère oublierait son en-

fant, moi, je ne t'oublierai pas ' [10]. » Le péché est toujours un acte déterminé dans lequel la liberté s'engage. De même, tout retour vers Dieu sous la motion de l'Esprit s'inscrit toujours dans des actes conscients de contrition et de pénitence. L'Eglise y a toujours cru. Sa pratique pénitentielle à travers les âges en fait foi. Mais le péché est en même temps ce avec quoi l'homme fait un, au point que celui-ci ne saurait mesurer la distance qui le sépare de Dieu. Le péché plonge ses racines en des profondeurs qui vont bien en deçà de l'être conscient. De même en est-il d'ailleurs de la prévenance de Dieu. Elle nous rejoint toujours en ce point intime de nous-mêmes qui précède toute réponse libre de notre part. Il y a là une dimension essentielle de notre condition spirituelle que le nouveau rituel a sûrement voulu prendre en compte, en décrivant les œuvres du pénitent en référence constante au Dieu qui en définitive peut seul y éveiller et en faisant appel aux grandes images bibliques capables de faire surgir des profondeurs de l'être tout à la fois la conscience du péché et l'abandon confiant à la miséricorde de Dieu. Alors peut jaillir au cœur du pénitent cette joie qui a sa source en Dieu et qui est en même temps celle des retrouvailles dans l'Eglise : « enfin, tout cela se manifeste par une participation renouvelée ou plus fervente à la table du Seigneur, où, parce que le fils revient de loin, il y a grande joie au banquet de l'Eglise de Dieu » (RF 15, 4).

2. *La célébration de la réconciliation* (RF V)

Ce chapitre sur la réconciliation, œuvre de toute l'Eglise, est parmi les plus riches et les plus neufs du rituel. Nous sommes encore loin d'en avoir épuisé la portée théologique et pastorale. L'entrée dans la vision qu'il propose demande une conversion des mentalités, tant de la part du ministre du sacrement que de la communauté chrétienne tout entière.

Il est déjà hautement significatif qu'alors même qu'il traite du sacrement de réconciliation en tant que tel, le nouveau rituel fasse état du rôle de la communauté entière dans ce sacrement avant d'aborder celui du prêtre. Toute la communauté chrétienne, nous est-il dit, concourt à l'œuvre de réconciliation que le Seigneur a confiée à son Eglise. Ce rôle de la communauté est fondé sur le caractère sacerdotal du peuple de Dieu. Non seulement l'Eglise entière « invite à la pénitence par la proclamation de la Parole de Dieu, mais encore, elle intercède pour les pécheurs et les soutient dans son souci et sa sollicitude maternelle, pour que le pécheur re-

10. P. JOUNEL, *La liturgie de la réconciliation,* dans *La Maison-Dieu* 117 (1974) 14.

connaisse son péché, le confesse, et qu'ainsi, de la part de Dieu qui seul peut remettre les péchés, lui soit fait miséricorde » (RF 20, 1 ; cf. RR 8).

« Le corps ne peut se réjouir du mal qui arrive à l'un de ses membres, écrivait Tertullien ; il faut bien qu'il s'afflige tout entier et qu'il travaille tout entier à le guérir. Là où il y a un ou deux fidèles, là est l'Eglise, mais l'Eglise, c'est le Christ [11]. » La communauté tout entière est donc concernée, humainement et spirituellement, par la faute de l'un des siens. Elle se doit d'être présente à son cheminement vers Dieu. Son soutien peut fort bien revêtir des modalités diverses qui n'ont pas toutes un caractère liturgique : présence discrète, confiance accordée, renoncements consentis, exemple d'une vie fidèle. Ces moyens font néanmoins partie de la charge spirituelle de l'Eglise en lien avec le sacrement de réconciliation.

Le document nous parle aussi d'une intercession du Peuple de Dieu. Cette intercession n'est-elle qu'un appui moral dans une œuvre de réconciliation du seul ressort du ministère sacerdotal dans l'Eglise ? N'opère-t-elle pas plutôt, selon son mode certes, mais de façon directe et efficace, dans cette œuvre de réconciliation ? Le nouveau rituel ne le précise pas. Mais il y aurait tout lieu de repenser ici ce que les Pères nous disent de la prière de l'Eglise entière comme prière du Christ à son Père, et donc prière qui, en lui, est nécessairement entendue et exaucée, dans la mesure bien entendu où l'homme ne s'y refuse pas en s'ancrant volontairement dans son endurcissement. Vue sous cet angle, le prière d'intercession de l'Eglise à travers ses fidèles participe de la puissance même de la prière du Christ. Au plan sacramentel, cette intercession pourrait ainsi être considérée comme souverainement efficace, même si de fait il revient au ministre, qui face au pénitent tient la place du Christ, d'en être le signe autorisé et le garant de son efficacité.

Sans entrer plus avant dans la relation qui lie le sacerdoce des fidèles au sacerdoce minisériel, force nous est de reconnaître que le nouveau rituel fait état d'une coresponsabilité de tous les chrétiens dans l'œuvre de réconciliation de l'Eglise, dont, c'est le moins que l'on puisse dire, peu de chrétiens ont conscience.

Une fois reconnu le rôle actif de toute la communauté dans l'œuvre de réconciliation, le rituel aborde de façon plus spécifique le rôle du ministre dans ce sacrement. « Dans l'accomplissement de ce ministère, les prêtres agissent en communion avec l'évêque, participent à son pouvoir et à sa fonction, en tant que responsable de la discipline pénitentielle » (21, 2). D'un point de vue canonique, on pourrait déplorer que le nouveau rituel n'ait pas assoupli la no-

11. *De Paenitentia*, X, 1.

tion de juridiction. Il n'en reste pas moins que, d'un point de vue théologique, il reprend ici à son compte une donnée des plus fermes dans l'histoire de la discipline pénitentielle au cours des âges. En effet, durant les six premiers siècles, c'était à l'évêque, et à lui seul, qu'était réservé le geste de réconciliation dans lequel était signifié au pénitent le pardon de Dieu. Par la suite, cette référence à l'évêque a toujours été gardée ; le pouvoir de juridiction dont le prêtre devait être muni pour entendre les confessions en fait foi.

C'est donc d'abord à la figure de l'évêque qu'il faut se référer pour comprendre en quoi consiste le ministère de réconciliation dans l'Eglise. Il y a en effet, nous l'avons vu, un lien des plus étroits entre communion ecclésiale, don de l'Esprit et pardon des péchés. Or c'est l'évêque qui au cœur de l'Eglise est le signe de cette unité suscitée par l'Esprit et qui est le fruit du pardon qu'octroie dans le Christ le Père de miséricorde. Ainsi il n'est pas sans signification que le sacrement de confirmation ait toujours relevé de la compétence de l'évêque. Comme don de l'Esprit qui vient parfaire la grâce baptismale, il convenait que ce sacrement soit administré par celui qui est le signe de la présence de l'Esprit dans la communion ecclésiale. Dans la même foulée, on pourrait en dire autant du sacrement de réconciliation. Venant parfaire les œuvres de conversion du pénitent en lui accordant, dans la réconciliation avec l'Eglise, l'Esprit qui est rémission des péchés, il était normal et hautement significatif que cet acte de l'Eglise relève de celui qui préside à son unité, l'évêque.

Du point de vue des réalités spirituelles en cause, le rôle du prêtre dans le sacrement de pénitence doit donc toujours être perçu et précisé en relation étroite avec la personne de l'évêque. De fait, à travers l'image que le nouveau rituel nous brosse du prêtre dans l'accomplissement de sa charge, c'est l'Eglise elle-même qui se trouve dépeinte dans son attitude foncière vis-à-vis de ceux qui, parmi les siens, après avoir failli, se tournent à nouveau vers elle.

Pour des raisons doctrinales propres à l'époque, la notion de « juge » avait commandé la doctrine du concile de Trente sur le rôle du prêtre au confessionnal. Le nouveau rituel en privilégie une autre, celle de « médecin des âmes ». Il renoue ainsi avec une tradition antique, peut-être davantage présente par le passé dans les Eglises d'Orient que dans l'Occident chrétien, et qui voit dans le prêtre un père spirituel, capable de détecter les maladies de l'âme et d'éduquer dans les voies de l'Esprit celui qui a recours à lui.

En vertu des symboliques engagées, un déplacement s'opère ainsi dans la compréhension que le ministre du sacrement doit avoir de sa charge pastorale. Plus que dans le seul domaine de la morale, la compétence du prêtre se situe dans un « discernement des es-

prits(RF 22, 1), que le rituel romain définit comme « une connaissance intime de l'œuvre de Dieu dans le cœur de l'homme » (RR 10). Or, seul l'Esprit est en mesure de discerner l'Esprit. C'est pourquoi le prêtre ne pourra remplir la charge qui lui est dévolue selon les termes du nouveau rituel que dans la mesure où lui-même sera un homme de Dieu, c'est-à-dire, un homme de prière, qui vit du pardon de Dieu et qui au nom de l'Eglise en devient le témoin vivant pour celui qui se présente à lui.

Le prêtre remplit alors, ainsi que l'affirme le rituel romain, « une charge paternelle, révélant aux hommes le cœur du Père, manifestant l'image du Christ pasteur » (RR 10). « Cette référence au « paterno munere » est de la plus haute importance, remarque P. Jounel, car elle introduit dans la notion de ministère une connotation plus profonde. Le prêtre n'est pas seulement un instrument, il doit actualiser dans sa personne une présence de l'Autre [12]. » C'est d'ailleurs une même intuition que reprend le rituel francophone, lorsqu'il dit que le confesseur « est pour ses frères visage du Christ venu pour les pécheurs » (RF 22 c). En assistant le pénitent dans son passage d'une mort au péché à la joie pascale, le ministre l'ouvre à la miséricorde de Dieu. Vu sous cet angle, son ministère est aussi celui d'un frère qui aide un frère. Le ministre du sacrement de réconciliation est donc « serviteur du pardon de Dieu ». Il est tout à la fois « médecin des âmes » et « juge », « père » et« juge », « père » et « frère ». Son rôle recouvre une réalité riche et complexe. Il dépasse toutes les catégories sociologiques et nous situe résolument au niveau des choses de l'Esprit.

Après avoir traité du rôle de la communauté et de celui du prêtre dans le sacrement, le nouveau rituel aborde finalement le rôle du pénitent dans la célébration de la réconciliation, rôle qu'il considère « de la plus haute importance » (RF 23, 1). Encore une fois, cette affirmation vient souligner le lien indissoluble qui dans le sacrement unit pénitence et réconciliation. L'engagement du pénitent avec ses œuvres de conversion fait partie intégrante de la liturgie du sacrement de réconciliation et de son efficacité sacramentelle. C'est même cet apport humain à la constitution du signe sacramentel qui donne au sacrement de pénitence son caractère propre dans l'économie sacramentelle. Il s'agit toujours d'inscrire de façon signifiante l'agir définitif et irrévocable de Dieu dans son pardon au cœur même de la fragilité de nos engagements humains. Telle est l'exigence qui a été sous-jacente à toute l'histoire du sacrement de pénitence à travers les âges et aux diverses modalités que ce dernier y a revêtues. C'est celle qui s'impose comme une tâche, aujourd'hui comme

12. P. Jounel, art. cit., 16.

par le passé, dans tout renouveau de la pastorale de ce sacrement. En soumettant ses sentiments intérieurs au prêtre, le pénitent leur donne un « corps », pour ainsi dire, ou encore, une consistance visible. Il insère dans l'Eglise une réalité qui, une fois informée par la parole de pardon du prêtre, devient elle aussi signe de la présence transformante de Dieu. C'est pourquoi, comme le dit le nouveau rituel, le chrétien « célèbre avec le prêtre la liturgie de l'Eglise qui se renouvelle constamment » (RF 23,3).

III. — LES PROPOSITIONS PASTORALES (RF VI-VII-VIII)

C'est sur l'arrière-fond de l'exigence spirituelle que nous venons de souligner que se présentent les trois modes de célébration du sacrement de réconciliation proposés par le nouveau rituel en vue d'une pastorale renouvelée de ce sacrement. Ce sont la réconciliation individuelle, la célébration communautaire du pardon avec confession et absolution individuelles, enfin, la célébration communautaire avec confession et absolution collectives.

Le premier type de célébration appelle à un renouvellement en profondeur de la démarche pénitentielle traditionnelle. Cette démarche devrait dorénavant être vécue davantage sur le mode du dialogue spirituel en référence à la Parole de Dieu qui seule révèle la nature du péché en donnant la mesure de la miséricorde de Dieu. Accueil mutuel, lecture de la Parole de Dieu, confession de son péché et de l'amour de Dieu, accueil du pardon de Dieu ouvrant sur la louange. Telles sont normalement les principales étapes d'une démarche où prêtre et pénitent se rencontrent dans la communion de l'Eglise. Il faudra probablement du temps pour que prêtre et pénitent se retrouvent en toute vérité spirituelle dans le cadre du rituel élaboré pour ce type de célébration de la pénitence individuelle. Les rites proposés laissent du moins entrevoir en quel sens doit s'orienter la rencontre, pour qu'à travers les situations concrètes de sa vie et dans la parole d'absolution donnée par le prêtre au nom du Christ, le pénitent apprenne à discerner les voies de l'Esprit. Cette démarche individuelle gardera toujours sa place irremplaçable dans l'économie pénitentielle de l'Eglise. C'est en elle que s'exprime au mieux, dans les moments décisifs d'une vie tout comme dans l'humilité des fidélités quotidiennes, le mystère de la rencontre de la liberté humaine avec l'infinie prévenance de Dieu.

Le deuxième type de célébration, là où la confession et l'absolution individuelles s'inscrivent dans une démarche communautaire, nous est devenu de plus en plus familier au cours des dernières an-

nées. Tout en respectant l'aspect d'engagement individuel qui est au cœur même de la démarche pénitentielle, il rend compte tangiblement des dimensions ecclésiales et sociales de la conversion et de la réconciliation si fortement remises en valeur par la théologie du nouveau rituel. On pourrait ajouter que souvent ce type de célébration répondra à une urgence pastorale. C'est ainsi que pourra se faire souvent cette éducation de la conscience chrétienne dont se chargeaient jadis nos petits catéchismes. Complément nécessaire à la démarche individuelle, ce type de célébration ne peut néanmoins s'y substituer sans plus. Les limites qu'il impose à la rencontre personnelle du pénitent avec le prêtre ne se prêtent pas à un certain type de discernement des esprits sur sa vie à la lumière du pardon de Dieu, discernement qui relève aussi, comme nous l'avons vu, de la démarche proprement sacramentelle.

Reste le troisième type de célébration : celui de la célébration communautaire avec confession et absolution collectives. Nous l'avons déjà constaté, les directives romaines à l'égard de ce type de célébration sont des plus réservées ; toutes tendent à en limiter le plus possible le champ d'application. Elles le font à juste titre, dans la mesure où un engouement pour ce mode de célébration ne pourrait se produire qu'au plus grand détriment de l'économie pénitentielle dans l'Eglise. Il n'en reste pas moins que nous sommes devant un fait, qui lui aussi a valeur spirituelle, même s'il demande à être interprété : ce type de célébration tend de plus en plus à se généraliser en divers milieux. Certains chrétiens y trouvent sûrement une « solution de facilité ». Mais cette réaction ne saurait à elle seule faire planer un soupçon systématique sur l'attrait que cette initiative pastorale nouvelle exerce chez un bon nombre.

De fait, l'authenticité de ce type de célébration communautaire et sa généralisation dans certains paroisses doivent être jugées à la nature même des réalités spirituelles en cause dans le sacrement de pénitence. Or, nous l'avons vu, si ce sacrement est réconciliation avec l'Eglise, il est tout aussi bien pénitence, c'est-à-dire effort tangible et vécu de conversion dans lequel s'exprime la relation intime du pénitent à la mort du Christ. Sur ce point décisif, la célébration communautaire avec absolution collective apporte sans contredit une innovation importante par rapport à la discipline séculaire de l'Eglise. C'est, en ce qui concerne les « œuvres du pénitent », la faculté, étendue au-delà du cas de danger de mort, de recevoir l'absolution en reportant à une démarche ultérieure l'aveu personnel et explicite des fautes graves.

Dans la mesure où cette forme de célébration entend répondre à la vérité même du sacrement de pénitence, il faudra donc s'attendre à ce que progressivement peut-être s'instaure un nouvel équili-

bre dans cette partie constitutive du signe sacramentel que sont les « œuvres du pénitent ». Il se peut fort bien d'ailleurs qu'au niveau du *sensus fidelium* cette exigence soit déjà ressentie obscurément, même si elle ne trouve pas encore les moyens adéquats pour s'exprimer. Autrement dit, alors que depuis le moyen âge l'aspect « laborieux » du sacrement de réconciliation a été situé presque exclusivement dans l'aveu et dans son caractère humiliant, il se pourrait que cette exigence propre à la vérité du sacrement soit ressentie comme devant se vérifier plus particulièrement dans ce que la théologie appelle la « satisfaction ». A la prise de conscience commune de la faute qui affecte sérieusement la communauté, répond alors dans la puissance du pardon de Dieu accordé communautairement une volonté de réforme commune, de prise en charge mutuelle, en vue de l'établissement de nouveaux rapports davantage en accord avec l'Evangile. Cette volonté commune de réforme, intérieure au sacrement, devrait trouver des formes concrètes d'expression. Dans certains cas, un « repas bol-de-riz » par exemple, dont le fruit irait aux plus pauvres, pourrait signifier tangiblement cette volonté de conversion. Ailleurs, la prise en charge d'un projet par la communauté manifesterait concrètement la libération du péché. Une telle exigence de « satisfaction » n'exprimerait pas seulement la vérité du sacrement et son efficacité concrète dans la grâce de Dieu : elle pourrait même être ressentie parfois par certains comme plus radicale que le simple aveu de sa faute au prêtre dans un confessionnal. Quoi qu'il en soit, une pastorale de ce type de célébration communautaire du pardon ne pourra s'authentifier que dans un approfondissement des exigences de conversion inhérentes à notre condition de pécheurs à l'intérieur d'une communion ecclésiale déjà donnée dans l'Esprit et pourtant toujours à faire en lui. Ainsi seulement, en tant que célébration véritable de la pénitence et de la réconciliation, cette démarche communautaire pourra prendre sa place, irremplaçable dans son ordre, à l'intérieur de la discipline propre à ce sacrement.

Il faudra peut-être encore beaucoup de temps pour que, dans une pastorale renouvelée du sacrement de réconciliation, on en arrive à un sain équilibre entre les trois formes de célébration sacramentelle du pardon proposées par le nouveau rituel. Toutes trois répondent sous des modes variés à l'effort constant de pénitence et de renouvellement du peuple chrétien dans sa configuration au mystère de mort et de résurrection de son Seigneur.

En conclusion, il y aurait lieu encore de relever le fait suivant. Alors que le concile de Trente parlait de l'obligation de confesser ses fautes graves en termes de « droit divin », le nouveau rituel pré-

fère affirmer que l'obligation d'avoir recours au sacrement de réconciliation s'impose « selon une disposition du Dieu de miséricorde » (« juxta misericordis Dei dispositionem » : RR 7). Cette nuance dans la formulation rappelle combien la discipline pénitentielle de l'Eglise se situe dans l'ordre de la liberté et de l'amour. C'est dans la reconnaissance de son péché que le chrétien découvre que tout est grâce ; c'est en le confessant qu'il confesse la proximité infinie et la fidélité intangible de Dieu sur lui ; et c'est en assumant dans la satisfaction la trace que laisse la faute sur sa vie et sur la communauté qu'il s'en libère pour une vie nouvelle. A travers ce travail secret au fond de son être, il découvre combien le Christ est intimement présent et agissant en lui-même jusque dans ces morts reconnues que sont ses fautes et combien il le renouvelle dans son Esprit en le réconciliant avec tous dans son Eglise. Telle est la disposition du Dieu de miséricorde dont le sacrement de pénitence et de réconciliation est le signe vivant dans l'Eglise. Chacun entre à son heure dans ce mystère de liberté. Puisse une pastorale renouvelée du sacrement de réconciliation à la lumière des orientations du nouveau rituel aider chaque chrétien à découvrir dans la joie de la lumière pascale l'exigence qui est la grâce de ce sacrement.

B 1150 Bruxelles
rue du Collège Saint-Michel, 60

Pierre GERVAIS, S.J.
Institut d'Etudes théologiques