NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

129 N° 4 Octobre-Décembre 2007

Pénitence et liberté chrétienne

Luther et Ignace de Loyola

Pierre GERVAIS (s.j.)

p. 529 - 544

https://www.nrt.be/fr/articles/penitence-et-liberte-chretienne-690

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 129 (2007) 529-544
P. Gervais S.J.

Pénitence et liberté chrétienne

LUTHER ET IGNACE DE LOYOLA

Dans la mesure où l'on considère Luther et Ignace de Loyola comme figures emblématiques des temps modernes, on est en droit d'affirmer que l'entrée dans les temps modernes passe par le sacrement de pénitence. Martin Luther (1483-1546) et Ignace de Loyola (1491-1556) sont à dix ans près contemporains. Tous deux ont fait l'expérience de Dieu au creuset du sacrement de pénitence. L'expérience éminemment personnelle qui y a pris forme a donné à chacun sa physionomie spirituelle dans l'histoire de l'Occident chrétien. Luther est au point de départ de la Réforme; Ignace se situe au cœur de la Contre-Réforme. Tous deux sont diamétralement opposés, tout en ayant ceci de commun qu'ils marquent de façon dramatique l'avènement du sujet et de sa liberté dans le champ de la conscience chrétienne[1].

La crise du sacrement de pénitence dont Luther et Ignace sont les témoins privilégiés est d'une autre nature que les crises antérieures qui en ont ponctué l'histoire. Ces dernières étaient afférentes à l'institution elle-même dans les impasses auxquelles conduisait sa mise en œuvre au plan pastoral. Chaque impasse rencontrée suscitait une nouvelle figure du sacrement. Or avec le Moyen Âge, le sacrement a acquis la forme définitive qu'il gardera jusqu'à Vatican II. La crise se situe désormais, non plus au plan de l'institution, mais du sujet qui y est engagé. L'impasse se creuse au cœur de l'homme. Elle touche l'expérience du péché et l'incapacité à retrouver au terme d'une démarche de pénitence la paix et la liberté intérieure, fruit du pardon de Dieu. Ainsi se trouve reposée en termes nouveaux, de l'intérieur du sacrement, la question du rapport entre ce qui relève de l'homme et ce qui

1. On mesure l'importance que revêt le sacrement de pénitence dans l'histoire de la culture occidentale lorsqu'on compare un saint Bernard au XI[e] s. par exemple d'une part, et de l'autre, Luther et Ignace. Saint Bernard ne s'est probablement jamais approché du sacrement de pénitence, au dire de certains historiens. Son rapport à Dieu était rythmé sur la coulpe monastique. Alors que pour Luther et Ignace, c'est du sein du sacrement de pénitence qu'éclate la crise spirituelle qui donnera à l'un comme à l'autre sa physionomie spirituelle.

relève de Dieu dans la liberté chrétienne. En quoi le chemin que balise l'institution pénitentielle de l'Église recouvre-t-il le chemin intérieur par lequel le pénitent s'ouvre à la *liberté spirituelle,* fruit de la miséricorde et du pardon de Dieu?

Il y va donc d'une crise intérieure au sacrement suscitée par l'institution elle-même plus que d'une crise de l'institution. Crise du sujet en lien avec l'institution, plus que crise du sacrement dans la figure qu'il a acquise. C'est précisément autour de ces éléments qui ont donné sa forme propre à la pénitence moderne au début du second millénaire: la contrition du cœur avec Abélard d'une part et l'intégrité de la confession imposée par le IV^e^ concile du Latran de l'autre, que se cristallise désormais le débat. Luther récuse la contrition telle que l'entend l'Église en mettant à jour les contradictions dans lesquelles celle-ci l'enferme. Ignace touche aux limites de l'aveu dans sa prétention à amener au langage devant Dieu la totalité de sa vie passée[2]. Avec Luther se pose la question: jusqu'à quel point l'homme pécheur peut-il entrer dans la miséricorde de Dieu par ses propres œuvres de pénitence? Avec Ignace, la question: jusqu'à quel point l'homme pécheur peut-il amener au langage toute les fautes de sa vie devant Dieu? Posées dans leur radicalité, ces questions conduiront l'un comme l'autre sur le seuil du désespoir, avant de se résoudre chez eux de façon diversifiée.

Deux hommes. Deux solutions. Chez le premier, l'épreuve spirituelle n'est surmontée que par une remise en question du sacrement. Paradoxalement, en remettant ainsi en question l'«extériorité» de l'ordre sacramentel, c'est aussi l'intériorité chrétienne en ce qu'elle a de spécifique qui s'en trouve affectée. Dieu justifie certes celui qui se tourne vers lui dans une foi confiante, mais celui-ci demeure foncièrement pécheur. Sa justification garde un caractère «forensique»: en vertu des mérites de Jésus-Christ, sa faute n'est pas imputée à celui qui se confie à sa Parole qui juge et qui sauve. C'est le *simul peccator et justus* de la Réforme.

Le second, Ignace, s'ouvre à la liberté en surmontant l'épreuve de l'intérieur même du sacrement. Ce faisant, il redécouvre cette dimension de l'expérience chrétienne, déjà présente aux Pères du désert, systématisée au V^e^ siècle par Cassien et jusqu'alors laissée dans l'ombre: la *diakrisis* ou «discernement des esprits», fondée

2. Les «questions disputées» des théologiens des XII^e^–XIII^e^ siècles sur la contrition et le caractère déclaratif de l'absolution ainsi que sur l'intégrité de la confession deviennent chez Luther et Ignace de Loyola des questions *existentielles*.

sur la manière dont Dieu est déjà à l'œuvre par son Esprit dans l'acte par lequel l'homme pécheur se tourne de lui-même vers lui et qui révèle dans cet acte même la liberté chrétienne en ce qu'elle a toujours de singulier. Il y a donc une intériorité de Dieu à l'âme et à ses actes qui va de pair, ainsi qu'en témoigne l'expérience d'Ignace, avec l'extériorité du sacrement et qui n'est rejointe qu'à travers lui. Les actes du pénitent et le labeur qu'ils impliquent de sa part ne s'interposent pas entre Dieu et l'homme, quoi qu'il paraisse; ils se révèlent précisément ceux en lesquels Dieu se donne déjà à l'homme pécheur en le déliant de sa faute pour l'ouvrir, dans la liberté de l'Esprit, à l'existence chrétienne.

Luther a été le père de la Réforme; Ignace, le fondateur d'un Ordre qui sera en quelque sorte pour le renouveau de la pratique pénitentielle des XVI^e^ et XVII^e^ siècles ce que les moines irlandais avaient été en leur temps pour la pénitence tarifée au VII^e^ siècle, et les Franciscains et Dominicains, suite au concile du Latran, aux XIII^e^–XIV^e^ siècles, pour la mise en place de la pénitence moderne au plan pastoral[3].

---

3. Les termes «confession», «confesseur», «se confesser» reviennent 74 fois dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus. Sous une forme ou sous une autre, le binôme «prêcher/confesser» y caractérise au moins 17 fois la mission de la Compagnie. Celle-ci est envoyée de par le monde sur l'ordre du Pape «pour prêcher, *confesser* et utiliser tous les autres moyens possibles avec la grâce divine *pour aider les âmes*» (Const. S.J. n° 308).

Selon la *Formula Instituti*, la Compagnie a été instituée pour «la défense et la propagation de la foi» et pour «le progrès des âmes dans la vie et la doctrine chrétienne». Le ministère de la prédication répond directement de la première de ces fins; celui des confessions, de la seconde. Autour du pôle «prédication» gravite dans les Constitutions tout ce qui a trait au service de la Parole sous ses diverses formes: cours, enseignement, publications (cf. *Const*. n° 437); autour du pôle «confession», tout ce qui a trait à la relation pastorale: conversations, entretiens spirituels, ministère des Exercices (cf. 437, 362). Le registre de la prédication vise un bien d'ordre général; celui des confessions, la personne dans la singularité de sa relation avec Dieu.

Ces deux dimensions, générale et particulière, caractérisent la mission intégrale de la Compagnie: «Si deux sont envoyés, on aurait avantage à joindre à un prédicateur ou à un professeur, un homme qui, *dans les confessions et les Exercices spirituels*, récolterait la moisson que le premier aurait préparée et qui l'aiderait dans les conversations et les autres moyens utilisés dans les relations avec le prochain» (n° 624). L'un sème; l'autre moissonne. L'un éclaire les esprits et meut les cœurs. L'autre intervient au plan de la relation personnelle qui se noue avec Dieu.

On notera aussi comment, selon les Constitutions, dans leur disposition, les églises de la Compagnie doivent avoir pour ligne directrice de favoriser «la fréquentation de la confession, des sermons et de l'enseignement» (n° 587). L'«église jésuite» type se caractérise à la manière dont elle met à l'honneur la chaire de vérité, tout en alignant les confessionnaux le long de la nef.

I. – Luther ou la crise de la contrition

La position de Luther sur le sacrement de pénitence est difficile à définir. Son attitude à l'égard du sacrement a varié d'une époque à l'autre de sa vie. Le premier Luther compte la pénitence parmi les sacrements. Le second l'exclut[4]. Et ce même Luther qui décrie si fort la doctrine catholique sur la pénitence se confessera jusqu'à la fin de sa vie[5]. Il en recommandera même ardemment la pratique:

> Elle est nécessaire, et elle est l'objet d'un commandement divin... La confession secrète, telle qu'on la pratique aujourd'hui, même si elle ne peut être prouvée par l'Écriture, n'en est pas moins digne d'admiration et d'approbation; elle est utile, voire nécessaire, et je ne voudrais pas qu'elle ne fût plus. Plus encore, je me réjouis qu'elle existe dans l'Église du Christ, car elle est l'unique remède des consciences affligées[6].

Comment comprendre cette attitude à la fois de rejet et d'attachement?

1. L'épreuve et son dénouement[7]

Luther entre en 1505 au couvent des ermites de Saint-Augustin d'Erfurt. Les années 1505 et 1510 sont des années d'épreuve intérieure. Luther est incapable de se débarrasser d'une angoisse qui l'étreint face à son salut éternel. Il a beau s'adonner à toutes les pratiques pénitentielles de l'Église: jeûnes, veilles, longues heures de prière, assiduité au confessionnel, rien n'y fait: «Je croyais sérieusement pouvoir acquérir la justice par mes propres œuvres, remarquera-t-il plus tard, et je n'aurais jamais cru possible d'abandonner ce genre de vie».

Ce qu'il ressent dément la théorie qui dit que la vie religieuse est un second baptême et que le jour de la réception dans les

---

4. Au début du *De Captivitate Babylonica* (1520), Luther semble encore admettre la pénitence comme sacrement. À la fin de l'ouvrage, il penche nettement pour la négative, au nom du principe du *Scriptura sola*: le rite de la pénitence n'a pas été institué par le Christ, mais par l'Église. Mélanchthon par la suite retient la pénitence au rang de sacrement.

5. Cf. ADNÈS P., art. «Pénitence», dans *Dict. Spir*. t. 12, 1984, col. 981.

6. LUTHER, *Œuvres* t. II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 226; cf. JEDIN H., «*La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente*», dans *La Maison-Dieu* n° 104 (1970) 89-90.

7. Cf. WICKS J., art. «Luther», dans *Dict. Spir.* t. 9, 1976, col 1206-1215; 1231-1237. Cf. aussi pour un bref aperçu sur la vie de Luther, CASALIS G., art. «Luther» dans *Encyclopedia Universalis*, t. 14, 1985, p. 340-341.

Ordres rend innocent comme l'enfant qui reçoit le baptême. La théologie de l'époque, ajoute-t-il, l'empêchait de trouver la paix dans l'absolution, en concentrant toute son attention sur la contrition. Elle exigeait une contrition parfaite pour être dans la grâce de Dieu, contrition que contredisait sans cesse ce fond de concupiscence qui couvait au fond de lui, impossible à extirper. Elle affirmait par contre qu'on était pardonné par l'absolution du prêtre, alors même que cette absolution ne rétablissait pas dans la paix du cœur tant désirée.

Aux prises avec ces contradictions, Luther s'enfonce toujours plus dans une impasse. Redoublant d'observances, de confessions et de pénitences au milieu même de ses charges d'enseignement, il en arrive à cette conviction mortelle: rien ne peut éteindre en l'homme la sourde appétence qui le pousse vers ce qui est terrestre et le détourne inexorablement de l'invisible et du divin. Luther se sent condamné. Il vit ce déchirement comme un enfer. «Je ne savais plus si j'étais vivant ou mort. Satan m'avait jeté dans un désespoir tel que je me demandais s'il existait un Dieu. J'avais cessé de le connaître. La tentation de l'incrédulité est une souffrance si grande que nulle parole ne saurait l'exprimer».

La libération se produit le jour où, au contact de l'Écriture, tout particulièrement des psaumes et des épîtres de saint Paul, il découvre qu'il ne sert à rien de vouloir acquérir son salut par ses propres actes: *Dieu et Dieu seul justifie, par les mérites du Christ*. L'homme est pécheur, reste pécheur, mais il est juste de par la justice de Dieu, dans la mesure où il ose s'en remettre à elle dans une foi confiante, trouvant dans cette certitude sa consolation et sa paix. La crise de désespoir qui lui a fait croire qu'il était prédestiné à la damnation éternelle se dénoue. Sa vie peut repartir sur une base nouvelle.

L'expérience que fait alors Luther rejoint l'homme repentant à la racine de lui-même, jusque dans ses contradictions les plus intimes. De ce point de vue, son expérience est indépassable. En outre, pour être authentique, la conversion doit être ressentie dans ses effets. Pour Luther, dans la paix qu'elle procure, elle doit être source de consolation[8]. Cette consolation ne peut être que le

8. On notera l'importance que Luther donne à la «consolation». On retrouve une même insistance chez Ignace. On peut en dire autant du «*pro me*» de Luther qu'on retrouve dans les Exercices spirituels de saint Ignace: le Christ meurt «pour mes péchés» (*Ex. Spir.* 53); il s'est fait homme «pour moi» (*Ex. Spir.* 104).

fait de la foi confiante en Jésus qui sauve. La règle de la *sola fide* et la référence intensément personnelle au *pro me* de la Croix s'expriment magnifiquement dans ces paroles empreintes de foi humble en la *parole divine d'absolution*:

> *Détourne bien ton regard de ta contrition* et sois attentif de tout ton cœur à la voix du frère qui t'absout; ne doute pas que cette voix du frère dans le sacrement est *une parole divine* prononcée par le Père, le Fils et l'Esprit eux-mêmes, en sorte que tu dépendes totalement de ce que tu entends, et non de ce que tu penses ou fais[9].

Il s'agit donc de ne pas prendre appui sur ses forces, ses œuvres de pénitence, mais sur ce qui est *hors de soi*: le Christ et la justification qu'il nous a acquise à la Croix.

L'expérience spirituelle de Luther traduit avec une force sans pareille une donnée qui est au cœur de la conversion chrétienne. *Son erreur* aura été de systématiser son expérience comme seule valable, à l'exclusion de toute autre, et d'en avoir fait le paradigme de l'existence chrétienne. Ce faisant, Luther touchait la discipline pénitentielle de l'Église en un point décisif[10]. Là où celle-ci pose un agir du pénitent au cœur du sacrement — et c'est ce qui précisément distingue le sacrement de pénitence du baptême —, Luther opère une disjonction entre ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu dans le sacrement. Tous les actes du pénitent — examen de conscience, confession, jeûnes, satisfaction —, plutôt que de tourner vers Dieu, ne peuvent que s'interposer entre lui et Dieu et l'enfoncer toujours plus dans son péché. Rien ne sert de se tourner sur soi-même, sur son péché et la puissance de péché qui est à l'œuvre en soi pour s'en détourner. Seule libère la foi confiante dans le Christ qui justifie.

Du coup, tous les éléments du sacrement de pénitence se trouvaient reformulés dans leurs dimensions essentielles, quand ce n'est pas tout simplement rejetés[11].

---

9. Cf. WICKS J., «Luther» (cité *supra* n. 7), col. 1235.

10. Les *Quatre-Vingt-Quinze Thèses* de 1517 sur les indulgences sont intimement liées à la discipline pénitentielle de l'Église. Les indulgences ne servent de rien, dira Luther; seul Dieu a le pouvoir de pardonner à ceux qui se repentent. Rien ne peut être ajouté à la satisfaction que le Christ a accomplie une fois pour toutes à la Croix.

11. Cf. aussi pour ce qui suit ADNÈS Ph., *La penitencia*, Madrid, BAC, 1981, p. 169-172.

2. La contrition

La pénitence chrétienne consiste en *une double composante*, dira Luther: les «terreurs de la conscience» et la «foi confiante». Les *terreurs de la conscience* naissent de la découverte qu'à la lumière de la Parole de Dieu le chrétien fait de sa propre damnation éternelle[12]; la *foi confiante*, suscitée par cette même Parole, donne à l'homme pécheur de s'en remettre avec confiance à Dieu qui le considère comme juste en vertu des mérites du Christ. En effet, l'Évangile ajoute toujours, aux menaces de jugement et de condamnation qu'il prononce contre le pécheur, la promesse et la consolation de la justification dans le Christ.

Luther garde donc le terme «contrition». Il lui donne néanmoins un sens nouveau, étranger à celui que l'Église lui avait toujours donné. La contrition se réduit chez lui à *un état purement passif*: elle est, face au péché et à la puissance de péché qui est en nous, tourment de la conscience, sentiment de mort et de condamnation. Le seul acte que puisse produire l'homme pécheur est alors de se tourner dans une foi confiante vers Dieu qui justifie. La contrition, telle que l'entend la tradition, avec les actes qu'elle impose, rend donc l'homme hypocrite. Elle le rend hypocrite précisément en ce sens qu'elle nourrit en lui l'illusion qu'il peut de lui-même prendre distance par rapport à la faute, l'évaluer, s'en détourner, ce qui, comme prétention à pouvoir se justifier par soi-même devant Dieu, constitue le péché en son essence intime.

Là où la foi catholique pose le principe du libre arbitre, même au cœur d'une volonté liée à la faute commise, Luther ne voit qu'une liberté asservie. Pour Luther, *il ne peut donc pas y avoir une véritable détestation de sa vie passée,* au sens d'un acte volontaire par lequel le chrétien se détacherait de son péché et de son être pécheur. Or c'est ce qui définit précisément en bonne doctrine catholique la pénitence comme vertu et comme acte au plan

12. Luther rejoint ici au niveau expérientiel un donné qui remonte aux origines de la pénitence ecclésiale: le lien entre le péché et sa dimension eschatologique, à savoir la damnation qu'il entraîne. On retrouve le même donné dans l'*a fortiori* qui ponctue chaque point de la «méditation sur le triple péché» dans les Exercices spirituels de saint Ignace: «voyant combien d'hommes ont été damnés pour un seul péché mortel, et *combien de fois j'ai mérité, moi, d'être condamné pour toujours à cause de mes si nombreux péchés*» (*Ex. Spir.* 48). Mais alors que cette prise de conscience du péché et de ses conséquences suscite chez Luther les terreurs de la conscience, chez Ignace, elle provoque, «devant le Christ en croix» (*Ex. Spir.* 53), cette «honte et confusion» qui traduisent l'éveil de la conscience morale et deviennent questionnement sur soi-même et son propre agir: «ce que j'ai fait, ce que je fais pour le Christ, ce que je dois faire pour le Christ» (*Ex. Spir.* 53).

humain. Le péché est plus qu'un choix ou qu'un acte momentané; il est une maladie profonde et mortelle. Le seul *acte* que l'homme soit en mesure de poser, c'est la remise de soi-même dans une foi confiance au Christ qui justifie[13]. «La contrition foncière rend grande et abondante la grâce de Dieu, en rendant grand et abondant son propre péché»[14].

3. La confession

Luther s'est confessé jusqu'à la fin de sa vie. Il ne nie donc pas l'utilité de la confession. Selon lui, celle-ci est même hautement souhaitable pour les âmes inquiètes à qui la confession et l'absolution apportent paix et consolation. *Luther récuse par ailleurs la nécessité de confesser tous ses péchés*. Une telle entreprise est impossible. Impossible, elle ne peut donc être imposée[15]. Elle est source de tourment et de torture. La confession doit donc être libre. De ses fautes, il s'agit de confesser celles qui oppriment le plus, en vue de retrouver la paix et la consolation de Dieu[16].

Logique avec lui-même — l'homme ne peut s'ériger en juge de son péché —, Luther *refuse la distinction entre péché mortel et péché véniel*. On se fait illusion à vouloir établir des listes de péchés qui ne seraient que véniels. Si distinction il y a, Dieu seul est en mesure de la faire. Le péché ne se situe pas d'abord dans l'agir moral dont on peut être juge. De par sa nature même, il est *defectus fidei*, manque de foi. Il échappe donc aux analyses de l'homme naturel. Ne se reconnaît pécheur que celui qui croit, c'est-à-dire celui qui voit l'homme comme Dieu le voit[17].

---

13. Cf. Confession d'Augsbourg, art. 12: «La pénitence comporte ces deux parties. D'une part *la contrition ou les terreurs d'une conscience ébranlée à la reconnaissance du péché;* et de l'autre *la foi qui vient des Évangiles ou de l'absolution,* laquelle *croit* que les péchés sont remis à cause du Christ, *console la conscience et la libère de ses terreurs*». Cf. aussi, Articles de Smalkade, *pars* III, *art*. 3.

14. LUTHER, *Œuvres* t. I, p. 49.

15. Cf. *ibid*. t. VII, p. 148-153.

16. Luther garde le catalogue des péchés comme une aide à l'examen de conscience, mais il n'y a pour lui aucune obligation à un examen complet.

17. «Pour définir le péché, Luther se place donc exclusivement au plan révélé; dans cette perspective, le péché apparaît comme un manque de confiance et d'amour de Dieu, donc en définitive comme un *manque de foi*. Il refuse toute analyse du péché fondée sur la morale ou l'éthique naturelles. Tout ce qui n'est pas de la foi est péché. L'antithèse *sainteté/péché* devient chez lui *culpabilité/non imputation* ou encore *manque de foi/foi en Dieu qui justifie*», cf. VOGEL C., «Notes sur la théologie du péché dans l'Église protestante», dans *Théologie du péché*, éd. Ph. DELHAYE e.a., coll. Bibliothèque de théologie – série II Théologie Morale 7, Paris-Tournai, Desclée, 1960, p. 523.

4. L'absolution

Cohérent avec lui-même, Luther dénie à l'absolution toute efficacité d'ordre proprement sacramentel. *L'absolution n'opère pas la grâce du pardon*. Ce n'est pas elle qui rétablit dans le pardon de Dieu, mais bien la Parole de Dieu qui s'exprime en elle et en laquelle on met sa foi. L'absolution se confond donc avec la *praedicatio verbi,* la prédication de l'Évangile, dont elle est une concrétisation. Luther renoue ainsi à sa façon avec la doctrine des vieux maîtres médiévaux sur le caractère «déclaratif» de l'absolution, du moins au plan sacramentel. L'absolution déclare ce que Dieu seul opère par sa Parole dans *l'acte* où le pénitent se confie à elle. Elle a la valeur du réconfort qu'elle apporte, ce qui en dit tout de même l'apport précieux. Une conséquence s'ensuit: déliée de tout lien avec l'ordre sacramentel tel que l'entend l'Église, l'absolution ne relève pas du ministère sacerdotal. Le pouvoir des clefs a été confié par le Christ *à tous les chrétiens*.

Notons que dans la redéfinition de la pénitence chrétienne à laquelle Luther en arrive, rien n'apparaît de la dimension de «réconciliation avec l'Église» si présente à la pénitence antique. De ce point de vue, Luther se situe bien dans la problématique qu'avait induite la pénitence moderne: tout se joue au niveau de la relation personnelle du chrétien avec Dieu.

5. La satisfaction

La satisfaction est le point où Luther prend le plus catégoriquement ses distances avec la doctrine catholique. On sait l'importance qu'a toujours revêtue la satisfaction dans l'histoire du sacrement. Dans la pénitence antique, celle-ci s'identifiait à la contrition, au point que toute conversion véritable ne s'authentifiait qu'en elle. Ainsi se marquait à l'intérieur du sacrement la manière concrète dont, en expiant pour ses péchés, le pénitent se disposait activement au pardon de Dieu.

Pour Luther, *Dieu pardonne gratuitement*, en considération des seuls mérites du Christ et de la satisfaction que le Christ a offerte pour tous sur la croix. Il n'exige donc rien d'autre de la part de l'homme pécheur que de croire en lui. *La pénitence sera donc sans satisfaction*. La pénitence ne s'arrêtera pas à la faute commise soit pour s'en détourner, soit pour l'expier. Elle s'exprimera essentiellement *en ferme propos de mener une vie nouvelle*.

II. – Ignace ou la crise de la confession

Alors que Luther remet en question le sacrement de pénitence, une crise spirituelle analogue en lien avec le sacrement conduit par contre Ignace à une réaffirmation de celui-ci comme lieu où s'éprouve la liberté spirituelle. Ignace de Loyola est, «de toutes les grandes figures spirituelles de l'Église la première chez qui la rencontre avec Dieu est si intimement liée au sacrement de la confession», remarque Hugo Rahner[18].

Tout comme Luther, Ignace est à la fois un homme du Moyen Âge qui s'éteint et des temps modernes qui s'annoncent. Lui qui ne rêve que d'honneurs et de faits d'armes, tout mondain qu'il est, il a le réflexe de se confesser aux moments décisifs de sa vie. Ainsi en est-il de sa confession à un compagnon d'armes à l'heure du combat lors du siège de Pampelune en 1522, selon la pratique de la «confession aux laïcs» coutumière des siècles précédents. De retour à Loyola, les médecins ayant perdu tout espoir de lui sauver la vie suite à sa blessure à la jambe au champ de bataille, il se prépare, sur le conseil de ses proches, aux derniers sacrements et fait venir le prêtre pour se confesser, comme tout bon chrétien de l'époque à l'article de la mort.

Enfin, il y a cette confession générale de toute sa vie qu'il fait par écrit, trois jours durant, à Montserrat, selon la pratique de l'époque, avant de déposer ses armes aux pieds de Notre Dame et de s'engager au service du Christ dans une vie nouvelle de pénitent et de pèlerin. Cette confession signe une décision et un point de non retour pour lui. Pour la première fois, précise-t-il, il y confie à quelqu'un d'autre, son confesseur, le projet longuement mûri durant ses mois de convalescence: celui de suivre le Christ en émulant les saints sur leur propre terrain. «Ce fut le premier homme à qui il a fait part de sa détermination, car jusqu'alors il ne l'avait pas révélé à aucun confesseur» (*Récit,* 17[19]).

1. L'épreuve de Manrèse (mars 1522-déc. 1522)

C'est en relation avec cette confession générale que prend forme l'épreuve intérieure qui marque le séjour à Manrèse et dont le dénouement sera le fruit durable de cette confession[20].

---

18. RAHNER H., *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1964, p. 189.

19. *Récit*, dans IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, coll. Christus 76, Paris/Montréal, DDB/Bellarmin, 1991 (cité désormais *Récit*).

20. Cf. GERVAIS P., «Ignace de Loyola et la confession générale», dans *Communio* VIII, 5 (1983) 69-83.

Ignace s'engage en effet dans sa nouvelle vie de pénitence et de prière, plein d'enthousiasme et d'allégresse. Vient alors une période d'alternances de motions contraires en lui, qui le laisse perplexe. Puis ce sont l'inquiétude et la tristesse qui s'emparent de lui. Celles-ci viennent de sa confession générale. Il lui semble en effet n'y avoir pas accusé certaines choses. D'où son tourment. Il a beau se confesser, l'insatisfaction demeure. Le voilà pris de *scrupules.* Il doute et ne doute pas. Il sait qu'il a fait sa confession générale «avec beaucoup de soin et tout entière par écrit» (*Récit*, 22), et pourtant le doute demeure, et il s'enfonce dans un désarroi toujours plus grand. Il n'arrive pas à amener au langage sa vie passée pour s'en sentir délié et s'engager ainsi pleinement dans sa nouvelle vie à la suite du Christ.

Le scrupule porte sur l'intégrité de l'aveu dans la confession générale qui l'a engagé sur les pas du Christ. D'une manière analogue à Luther pour ce qui est de la contrition, le sacrement de pénitence le met *face à lui-même et à son impuissance radicale à se donner la paix de l'âme*. Ignace parle à ce propos du mal qui l'affecte comme d'une *maladie.* Il sait bien que ses scrupules lui font du tort, mais sa lucidité ne lui est ici d'aucun secours. Il ne voit d'autre remède à son état que dans l'ouverture de conscience. Il se met donc à «la recherche de confesseurs spirituels qui le guériraient de ces scrupules». Ainsi en est-il de ce docteur de la cathédrale, «homme très spirituel qui y prêchait», et «qui lui dit un jour, lors de sa confession, d'écrire tout ce qu'il pouvait se rappeler», conseil qui ne pouvait que l'enfoncer encore plus dans son tourment. Il sait que seul un ordre ferme et clair d'un confesseur lui ordonnant de ne plus revenir sur ses fautes passées pourrait l'apaiser. Ignace eut bien voulu souffler cet ordre à l'oreille de ses confesseurs. Mais il y a des paroles qu'on ne se donne pas. Et lorsque finalement un confesseur lui intime l'ordre de ne plus revenir sur son passé, Ignace n'en tire aucune pacification intérieure.

Ainsi, malgré ses sept heures de prières par jour et sa fidélité à la confession hebdomadaire, Ignace se trouve de plus en plus seul et sans moyens. Sa vie devient littéralement un cri à la face de Dieu:

> Secours-moi, Seigneur, car je ne trouve de remède ni chez les hommes, ni dans aucune créature. Si je pensais pouvoir le trouver, aucune peine ne me serait grande. Montre-moi, toi, Seigneur, où le trouver; même s'il est nécessaire de suivre un petit chien pour qu'il me donne le *remède*, je le ferai *(Récit,* 23).

Ignace s'adresse directement à Dieu. Il sait que de lui seul peut venir le secours. Il n'est pas moins convaincu que l'aide de Dieu ne

peut passer en même temps que par l'intermédiaire des hommes. L'immédiateté avec Dieu, jusque dans l'infranchissable distance du désarroi dans lequel le laisse son incapacité à avouer toutes ses fautes, ne court-circuite pas chez lui la médiation ecclésiale.

Dans cet état d'esprit, Ignace découvre ce qu'est le péché dans sa puissance fascinante d'auto-affirmation et d'auto-destruction: il se sent poussé à se jeter par un grand trou de sa maison, près de l'endroit où il priait, pour mettre fin à ces jours. Seule la voix de la conscience l'en arrête en lui rappelant que c'est péché, ce qui l'amène à s'écrier: «Seigneur, je ne ferai pas de choses qui t'offensent». Il répétait souvent ces paroles, écrit-il, tout comme les précédentes (*Récit*, 24).

2. Le dénouement

C'est à partir de cette point extrême de déréliction que s'amorce en lui la remontée vers la lumière. La manière dont cette remontée se produit est hautement significative. Elle passe par une *reprise progressive* des moments décisifs des mois d'épreuve qui viennent de s'écouler: relecture, non pas intellectuelle mais vécue, où, en en refaisant le parcours, Ignace découvre finalement l'œuvre de Dieu en prenant conscience de l'impasse dans laquelle l'a conduit son retour sur sa confession générale. Ignace rejoint ici l'intuition de Luther sur l'incapacité pour l'homme à entrer par ses propres œuvres dans la grâce du Christ. Mais alors que cette constatation conduisait Luther à la négation de ces œuvres pour se confier à la seule justice du Christ qui sauve, le passage à la limite ouvre Ignace sur la motion secrète de Dieu à l'intime de son propre vouloir qui, dans sa force libératrice, lui donnera au terme de poser de lui-même l'acte qui le libérera de ses scrupules et de recueillir le fruit de sa confession générale.

Dans la «relecture» qu'il fait alors des mois qui ont suivi sa confession générale, Ignace revit les étapes qui l'ont conduit à l'impasse dans laquelle il se trouve. Lui revient à l'esprit le projet qu'il avait déjà formé, suite à sa confession générale, et où, dans la générosité de son cœur, il avait décidé d'imiter les saints à la lettre en les surpassant dans leurs actions héroïques au service du Christ. C'est dans ce contexte que lui vient soudainement à l'esprit le souvenir de ce saint qui, pour obtenir de Dieu une faveur, avait décidé de ne plus manger tant qu'il ne l'aurait pas obtenue. Sur le champ Ignace décide de l'imiter, pour avoir de Dieu la réponse attendue. Il fait part de sa résolution à son confesseur lors de sa confession hebdomadaire, et celui-ci lui ordonne de rompre immédiatement ce jeûne.

Vient alors le souvenir de la phase des scrupules qui avait succédé à l'allégresse des premiers jours de Manrèse. En effet, quelques jours plus tard, écrit-il, il se surprit à recommencer à penser à ses péchés: «et ainsi de fil en aiguille, il passait de l'un à l'autre et se croyait obligé de les confesser une nouvelle fois». Mais cette fois-ci, le charme est rompu, Ignace éprouve une immense lassitude devant l'effort entrepris: «au bout de ses réflexions, il lui vint un suprême dégoût de la vie qu'il menait, avec de fortes envies de l'abandonner». C'est le temps de la désolation, celle qui n'avait fait qu'un avec son effort et sa constance dans l'épreuve pour rendre compte de la totalité de son passé devant Dieu et qui se révèle à lui dans l'impuissance où elle le laisse:

> J'appelle désolation… obscurité de l'âme, trouble en elle, motion vers les choses basses et terrestres, absence de paix venant de diverses agitations et tentations qui poussent à un manque de confiance; sans espérance, sans amour, l'âme se trouvant toute paresseuse, tiède, triste et comme séparée de son Créateur et Seigneur (*Ex. Spir*. 317).

C'est alors que le Seigneur permit «qu'il s'éveille comme d'un rêve», et nous dirions volontiers, du cauchemar dans lequel il était enfermé. Le nœud intérieur se dénoue, et l'acte dont il avait été jusqu'alors totalement incapable, il lui est donné de le poser désormais *de lui-même*: ne plus revenir sur ses fautes passées.

> Comme il avait déjà acquis grâce aux leçons que Dieu lui avait donné quelque expérience de la diversité des esprits, il se mit à *considérer* par quel moyen cet esprit lui était venu. Il *résolut, en toute lucidité*, de ne plus confesser aucune faute passée. Et à partir de ce jour, *il fut délivré de ses scrupules, tenant pour certain que Notre Seigneur dans sa miséricorde avait voulu l'en délivrer* (*Récit*, 25).

Tout est à la fois et de Dieu et d'Ignace dans cette résolution d'un instant qui établit celui-ci dans une certitude qui signe un tournant décisif de sa vie. Du sein même de la désolation démasquée survient la consolation qui fait passer de l'imaginaire au réel. Les yeux s'ouvrent et, réfléchissant sur lui-même et sur ce qui s'était passé, Ignace en arrive à comprendre par quel moyen cet esprit qui le tenait séparé de Dieu était venu en lui, dans sa prétention inavouée à amener au langage dans la confession toutes les fautes de son passé et qui l'avait finalement conduit à la situation où il se trouvait réduit. Et sur la base de l'intelligence ainsi acquise, il lui était donné dans un même mouvement de prendre *de lui-même* en toute lucidité la décision dont il avait été incapable jusqu'alors, voulant ainsi ce que Dieu voulait pour lui

dans sa miséricorde. Il pouvait dès lors recueillir, dans la liberté retrouvée, le fruit de sa confession générale de Montserrat: cette paix et cette certitude intérieures que donne la consolation spirituelle à laquelle il aspirait, tout comme Luther.

> J'appelle consolation tout accroissement d'espérance, de foi et de charité, et toute allégresse intérieure qui appelle et attire aux choses célestes et au salut propre de l'âme, l'apaisant et la pacifiant en son Créateur et Seigneur (*Ex. Spir.* 316).

Dans la liberté intérieure qui établit ainsi sa vie sur de nouvelles bases, il peut dès lors, dans la docilité de l'Esprit, se laisser librement instruire sur les «choses de Dieu», «tel un enfant par son maître d'école». S'ouvre alors pour lui le temps des grandes grâces doctrinales qui l'éclairent sur la Trinité, l'Eucharistie, l'humanité du Christ ainsi que, dans la vision du Cardoner, sur la relation de tout le créé au Christ. Il entre dans la voie illuminative[21].

---

21. L'expérience de conversion, ou encore de *metanoia* (pénitence) de Manrèse a un caractère fondateur dans la vie d'Ignace. Elle donne son cadre à la première semaine des Exercices spirituels qui, elle aussi, se déploie en référence au sacrement de pénitence. L'examen de conscience qu'Ignace y propose a pour but «de se purifier et mieux se confesser» (*Ex. Spir.* 32), et toute la semaine dispose à la «confession générale» (*Ex. Spir.* 44) que motive la grâce des cinq exercices de la journée ignatienne sur le péché, à savoir une «douleur réelle plus grande de ses péchés» (cf. grâce du deuxième exercice, *Ex. Spir.* 46) et une «connaissance intérieure plus grande de ceux-ci» (cf. grâce du troisième exercice, *Ex. Spir.* 63). Cette confession générale rend «plus apte à se préparer et à recevoir le Très Saint Sacrement» (*Ex. Spir.* 44).

La démarche de la première semaine se fait donc au creuset du sacrement de pénitence: le rapport d'extériorité par rapport aux «choses de Dieu», ressenti comme désolation, qui caractérise cette semaine et qui se transforme au terme en rapport d'intériorité, reprend au niveau de l'expérience spirituelle les deux moments d'exclusion et de réconciliation qui de tout temps ont été constitutifs de la démarche sacramentelle.

Pour Ignace, la première semaine des Exercices porte déjà en elle-même, dans son rapport au sacrement de pénitence, le tout de l'expérience chrétienne qui a pour forme essentielle la pénitence. En témoigne ce fait qu'il recommandait de ne donner que les exercices de première semaine et de ne réserver les trois autres semaines qu'au petit nombre (cf. *Texte autographe des Exercices Spirituels et document contemporains* [1526-1615], coll. Christus, Paris, DDB, 1986, lettres 463, 4131, 5237, p. 217-219). Pour ceux qui font les «exercices légers», Ignace propose quelques exercices dans la ligne de la première manière de prier (*Ex. Spir.* 238-247), ainsi qu'un programme de confessions plus fréquentes (*Ex. Spir.* 18, 19).

Enfin on notera qu'Ignace ne parle jamais en termes de «sacrement de pénitence», mais de la «confession». Cette manière de parler du sacrement était probablement courante à son époque. Elle dénote aussi le point sur lequel s'est joué pour lui le combat spirituel.

Conclusion

Luther et Ignace de Loyola se sont trouvés confrontés tous deux à l'épreuve de la conversion qui conduit à la liberté spirituelle. Ce faisant, ils ont rencontré au plan personnel la difficulté inhérente au sacrement de pénitence: celle d'un acte humain en lequel s'inscrit le pardon de Dieu. Comment en effet dire l'absolu de Dieu dans la faillibilité, la fragilité et le caractère peccamineux de nos actes humains, tels qu'ils s'interposent entre Dieu et nous? La question s'est posée chez Luther au plan de la contrition; chez Ignace, à celui de l'aveu. Tous deux, affrontés à cette difficulté, se sont trouvés aux prises avec le péché comme puissance de mort qui, dans la distance que celle-ci creuse entre Dieu et l'homme, conduit au désespoir: sous la forme de la damnation éternelle chez l'un, sous celle de la tentation de mettre fin à ses jours chez l'autre.

Luther trouve la paix et la consolation en court-circuitant dans la contrition du cœur l'acte qui consiste entre autres à «demander à son âme de rendre compte de ses pensées, paroles et actions» (*Ex. Spir.* 41), pour s'en remettre à Dieu qui seul peut le déclarer juste malgré son péché, en vertu des mérites du Christ. Ignace découvre dans l'acte même par lequel il se détourne du péché pour se tourner vers Dieu, la motion divine qui fait que, d'extérieur qu'il était aux «choses spirituelles», il leur devient intérieur. Luther récuse la médiation sacramentelle pour s'adosser à la seule justice du Christ qui justifie. Jusque dans ses moments de plus grande désespérance, Ignace s'en réfère à la médiation ecclésiale, découvrant ainsi au terme à quel point l'intériorité chrétienne s'enracine dans l'extériorité de l'Église et de sa réalité sacramentelle.

Mais c'est peut-être finalement dans leur rapport au péché que Luther et Ignace diffèrent le plus radicalement. En niant que, en vertu de son libre arbitre, le pécheur puisse se situer de lui-même par rapport au péché commis, sous peine de s'enfermer en soi-même et sur sa propre damnation éternelle, Luther reste pécheur et ne trouve que, hors de lui, dans la Parole de Dieu qui condamne et justifie, la paix et la consolation de l'âme. En restant à l'intérieur de la discipline pénitentielle de l'Église, Ignace découvre au cœur de son repentir la motion divine qui libère son être lié pour l'ouvrir comme de l'intérieur à la véritable liberté spirituelle.

C'est à l'intersection de cette double expérience spirituelle qui marque l'entrée dans les temps modernes que se définit l'enjeu au cœur du décret du concile de Trente de 1551 sur le sacrement de pénitence. Le rituel sur le sacrement de pénitence et de réconciliation de Vatican II élargira les perspectives dans lesquelles

se situe cet enjeu, en le situant à l'intérieur de l'initiative divine qui se déploie dans une histoire de salut et en lien avec le ministère de réconciliation confié à l'Église. Ce faisant, en reformulant son enseignement sur le sacrement de pénitence hors du contexte inévitablement polémique du concile de Trente, l'Église pourra faire sienne pour une part l'apport propre à l'expérience spirituelle de Luther, tout particulièrement dans sa référence fondatrice à la Parole de Dieu qui met à découvert le péché en mettant face au Père de miséricorde[22], tout en réaffirmant, à la suite d'Ignace et de toute la tradition, la conjonction de l'agir humain et de l'agir de Dieu spécifique à ce sacrement, au fondement de l'intériorité chrétienne. C'est dans cette optique d'ailleurs que le rituel de Vatican II affirme que le ministre du sacrement exerce son ministère «en proclamant la Parole de Dieu» qui invite à la conversion et annonce le pardon de Dieu (cf. *Rituel*, 21) et lui demande d'être familier avec le discernement des esprits de façon à pouvoir aider le pénitent à reconnaître les voies de Dieu dans sa vie (cf. *Rituel*, 22).

B – 1040 Bruxelles Pierre GERVAIS S.J.
24, Boulevard Saint-Michel Institut d'Études Théologiques
pierre.gervais@iet.be

Sommaire. — Dans la mesure où Luther et Ignace de Loyola constituent des figures emblématiques des temps modernes, on peut à bon droit considérer que ceux-ci ont trouvé à travers eux leur lieu de naissance dans le sacrement de pénitence. Crise de la contrition chez Luther, crise de l'intégrité de l'aveu chez Ignace, toutes deux en lien avec le sacrement, qui ont conduit à la reconnaissance du sujet comme être de liberté face à Dieu, Luther rejetant l'extériorité du sacrement pour s'en remettre dans une foi confiante à la Parole de l'Évangile qui condamne et qui sauve, Ignace de Loyola découvrant par ailleurs en elle le principe de l'intériorité chrétienne.

Summary. — The A. shows here how two symbolic figures of modern times, Martin Luther and Ignatius of Loyola, held opposite views concerning the sacrament of penance. Contrition was a problem with Luther, whereas Ignatius had trouble with the integrity of confession. The crisis, which was in both of them linked with the sacrament, led them to the recognition of the freedom of the subject before God. While Luther, rejecting the exterior character of the sacrament, surrendered to a faith uniquely trusting in the condemning and saving Word of the Gospel, Ignatius discovered in the sacrement the principle of Christian interiority.

22. Cf. *Célébrer la Pénitence et la Réconciliation. Nouveau rituel*, Paris, Chalet/Tardy, 1978, n° 1.