

LE MYSTÈRE DE LA PÉNITENCE : RÉCONCILIATION AVEC DIEU, RÉCONCILIATION AVEC L'ÉGLISE

L'ÉVANGILE raconte qu'un jour on amena à Jésus un paralytique. Et Jésus lui dit : « Tes péchés te sont remis. » Aussitôt des scribes s'indignent : « Comment celui-là peut-il parler ainsi ? Il blasphème ! Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul¹ ? » Sans s'en douter, ces lettrés juifs venaient de formuler une des plus graves difficultés que l'on puisse soulever à propos du sacrement de Pénitence.

Assurément, l'Église, en l'administrant, a bien conscience d'obéir à la volonté de son Seigneur : « Le Fils de l'Homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés². » Et, dans la scène rappelée ci-dessus, la guérison miraculeuse de l'infirmes vient attester le bien-fondé de la prétention émise par Jésus. Ce pouvoir proprement divin, l'Église sait — ou plutôt croit — que le Fils de Dieu lui en a confié l'exercice³. Aussi le prêtre n'hésite-t-il pas à prononcer la formule sacramentelle : « Moi, je t'absous de tes péchés. » Et pourtant, Dieu seul peut remettre le péché : c'est évident, si du moins on consent à prendre la foi au sérieux et à prêter attention au sens des mots⁴.

Il ne s'agit pas ici de donner une solution définitive à ce problème. Ce n'est d'ailleurs pas un problème, mais un *mystère*. L'approche rationnelle que nous en pouvons tenter demeurera donc toujours courte par quelque côté, condamnée à ne jamais pleinement « comprendre ». On ne prétend même pas présenter une élaboration toujours impar-

1. Mc 2, 5-7.

2. *Ibid.*, 10.

3. Cf. Concile de Trente, Session XIV, Décret sur le sacrement de Pénitence : Denzinger 1668 sv. Voir aussi : Mt 18,20 et Jn 20, 22, cités par Trente, *ibid.*, canons 3 et 10 ; chapitres 1 et 6 : Denzinger 1703, 1710 ; 1670 et 1684.

4. Cf. Is 43, 25, selon la Vulgate.

faite, certes, mais du moins capable d'assumer, en les dépassant, les divers apports théologiques du passé, ressaisis à partir des points de vue nouveaux découverts par la pensée moderne. Plus modestement, c'est une sorte de bilan que l'on essaiera de faire ici. A partir de l'histoire de l'Eglise, l'histoire de sa vie comme celle de sa pensée, on voudrait isoler ce que l'on croit être les perceptions les plus fondamentales du mystère de la Pénitence sur ce point précis : *le rôle de l'Eglise* dans le pardon du péché. Ainsi seraient dégagés certains axes majeurs d'une problématique, d'ailleurs sommairement esquissée ; on se limitera de surcroît au donné de foi tel qu'il a été vécu et manifesté à divers niveaux.

L'histoire de la Pénitence est connue ; nous nous contenterons donc d'un bref rappel. On sait comment il est possible de discerner dans cette histoire, à gros traits, deux périodes principales, caractérisées par deux rites d'administration du sacrement, apparemment très différents. La Pénitence antique, dite aussi canonique, ou publique, se constitue et s'épanouit durant l'âge patristique. La seconde apparaît vers la fin de celui-ci, durant le 5^e siècle ; elle se propage et occupe le terrain pendant le haut Moyen Age⁵.

C'est, bien évidemment, le même sacrement qui est ainsi diversement pratiqué ; mais cette diversité des rites met en valeur des aspects différents du mystère. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que chacune de ces formes conduise à une perspective théologique propre, dès que la réflexion s'essaye un tant soit peu à ressaisir et à systématiser le donné brut du vécu. A dire vrai, cette vision, pour ce qui est de la pénitence antique, ne s'est pas organisée en une systématisation aussi poussée que celle élaborée par les grands scolastiques à partir du rite « privé », devenu la règle à leur époque. Il n'en reste pas moins que la réflexion des Pères n'a pas manqué de s'exercer sur ce thème ; on trouve donc une théologie, ou plutôt des théologies patristiques de la Pénitence. Et ces premières élaborations, plus ou moins répandues, plus ou moins mutilées au hasard des copies et des *extractions* ou florilèges médiévaux, ont joué un rôle de ferments pour les systématisations des 12^e et 13^e siècles. Enfin, tout près de nous, la redécouverte, à la fois plus intégrale et plus critique, de leurs richesses est à la source de vues théologiques neuves, directement inspi-

5. Se reporter ici à B. POSCHMANN, *Pénitence et Onction des malades* (Histoire des Dogmes 23), Paris, 1966.

rées de cette pensée patristique. On observe donc ici une continuelle interaction de la vie et de la pensée, qui ne facilite guère une présentation claire et cohérente de la perspective générale.

I

LA PENITENCE ANTIQUE

L'Eglise a le pouvoir de remettre les péchés

C'est dès le point de départ de cette histoire que nous rencontrons la contestation sans doute la plus radicale : la querelle sur la possibilité même d'une pénitence ecclésiastique après le baptême. Les 2^e et 3^e siècles sont troublés, entre autres, par ce dissentiment sur l'existence d'une *poenitentia secunda*.

Nous ne nous arrêtons donc pas aux données du Nouveau Testament étudiées pour elles-mêmes. Eparses et fragmentaires, elles s'avèrent en effet passablement énigmatiques : bien plus, en tout cas, que pour le baptême ou l'eucharistie, par exemple. Faute de référence à la tradition qui les a incorporées, ces données scripturaires, assez occasionnelles, voire allusives, demeureraient souvent obscures. Aussi les recueillerons-nous dans l'utilisation et l'explicitation qu'en ont faites les Pères.

D'ailleurs, même l'âge sub-apostolique (en comprenant sous ce vocable les dernières années du 1^{er} siècle et les cinquante ou soixante premières du second), toute cette période de transition et de développement si capitale, reste pleine d'ombres pour nous. C'est l'existence même, ou, si l'on préfère, la possibilité d'une pénitence ecclésiastique post-baptismale qui sont en cause. Mais, est-ce ce rigorisme qui innove ? S'enracinerait-il dans certaines tendances que l'on pourrait percevoir dès l'époque du Nouveau Testament⁶ ? Marque-t-il une régression, ou y a-t-il eu un développement dogmatique, homogène certes à la révélation évangélique, mais non d'emblée clairement lisible en elle sans hésitation possible ? Dans l'état de notre documentation, il ne paraît pas qu'on puisse trancher par une réponse catégorique. D'ailleurs, le sens même de la négation rigoriste n'est pas parfaitement clair. Ce qu'il est facile de voir, c'est que le doute ne porte pas sur les possibilités de

6. Cf. He 6, 4-6 ; 10, 26-31 ; 12, 15-17 ; I Jn 5, 16-17 ; Mt 12, 31-32.

pardon de Dieu, si l'on peut ainsi parler. La puissance de sa grâce est assurément sans limite ; mais l'Eglise dispose-t-elle après le baptême d'un tel pouvoir ? Encore ce langage est-il trop moderne, alors que l'on ne discerne pas toujours bien si le refus de la Pénitence se fonde sur une question de droit, ou si elle correspond à une disposition de fait motivée par une sage prudence.

Il faut descendre jusqu'au début du 3^e siècle pour trouver un ferme exposé de l'attitude intransigeante : c'est le *De pudicitia*, dû à la plume de Tertullien passé au montanisme. Selon lui, certains péchés plus graves (adultère et autres formes de luxure) ne sauraient trouver dans l'Eglise pardon et réconciliation après le Baptême. Pourquoi ? Autant qu'on puisse en juger, Tertullien nous renvoie à une disposition positive de Dieu : de telles fautes il s'est réservé le pardon : « *de venia Deo reservamus* ⁷ ». On trouve un signe de cette volonté de Dieu dans le fait de la mort du Christ une fois pour toutes pour nos péchés, à quoi répond de notre côté un seul baptême, une seule pénitence, aussi une fois pour toutes. Aux exemples contraires qu'on lui objecte, tirés du comportement des apôtres, l'Africain répond que c'est privilège exceptionnel (« *potestas, non disciplina* »), du même ordre que les miracles ⁸.

A ceci, son adversaire catholique rétorque les fameux passages — c'est leur première mention, dans cette perspective — de Matthieu 16, 19 et 18, 22, d'où il conclut : « *Habet potestatem Ecclesia delicti donandi* ». Point du tout, répond Tertullien : d'abord il s'agit de Pierre, et ce pouvoir de lier et délier lui demeure strictement personnel ; ensuite, si le Seigneur lui commande de pardonner « soixante-dix-fois », c'est d'une faute commise contre lui, contre un homme, qu'il est question ; non d'un péché contre Dieu (à quoi Tertullien assimile la luxure, puisqu'elle viole « le temple du Seigneur » : le corps du baptisé). Enfin, si une église a pouvoir sur le péché, ce n'est pas l'Eglise catholique, forte du nombre de ses évêques, mais la véritable Eglise : autrement dit, la petite communauté montaniste, forte de l'Esprit qui l'habite ! Celle-là a pouvoir de pardonner les péchés ; mais, selon la révélation du Paraclet parlant par ses nouveaux prophètes, elle n'en usera pas, de peur d'ouvrir la voie au relâchement : « *Potest Ecclesia*

7. *De Pudicitia* 19 ; P.L., 2, 1018 A.

8. *Ibid.*, 21 ; 1024 A-B.

*donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant*⁹. »

L'intérêt de ce texte déborde largement le point précis qui a motivé sa rédaction : l'Eglise accordera-t-elle, ou non, la pénitence aux péchés de la chair ? En effet, surtout si on complète ce témoignage, tout en le corrigeant ici ou là, par celui des autres écrits de Tertullien (notamment du *De poenitentia*, datant de sa période catholique), on aura un tableau à peu près complet de la Pénitence antique.

Touchant le point précis qui nous intéresse maintenant, voici ce qu'on peut retenir de ce tableau : l'Eglise a le pouvoir de remettre les péchés. Elle l'a, c'est à dire qu'elle le tient de Dieu, à qui seul il appartient en propre. Cette *potestas*, qui pour elle est un *ministerium*, non un *imperium*, lui a été confiée en la personne de Pierre et des Douze par le Seigneur¹⁰. Le rite où s'exerce ce pouvoir est celui de la Pénitence publique. On l'a souvent décrit ; nous retiendrons simplement sa structure essentielle. Le coupable est tout d'abord retranché de la communauté ; il ne peut plus prendre part à l'eucharistie. Mis ainsi à part, il est soumis à de rudes mortifications ; celles-ci sont prescrites par l'évêque, chef de l'église locale, et présentées à Dieu par l'intercession de la communauté. Lorsque cette pénitence laborieuse a suffisamment duré au jugement de l'évêque, celui-ci réconcilie le pécheur ; c'est à dire qu'il le réintègre dans la communauté ecclésiale¹¹.

Deux données méritent surtout d'être notées dans cette présentation sommaire. Tout d'abord, c'est le jeu des *diverses médiations* qui interviennent entre Dieu et le pécheur. La première, c'est celle du Christ : car « le Fils de l'Homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés ». Aussi bien est-ce lui qui lègue ce pouvoir à l'Eglise¹². Et, en sous-ordre du Christ, l'Eglise, la communauté croyante de telle ou telle ville, remplit elle aussi une fonction médiatrice.

Il faut remarquer en second lieu *comment s'exprime* cette médiation : avant tout, par mode de prière. Qu'il s'agisse du Christ, de la communauté tout entière ou de ses membres plus éminents que sont, à des titres divers, l'évêque, ou tel « confesseur », l'essentiel de leur fonction paraît bien

9. *Ibid.*, 1024 B. Cf. aussi : 1025-1026. Mt 16, 18, pour être tout à fait exact, apparaît dès *Scorpiace adversus gnosticos*, 10.

10. Mt 16, 18 sv. ; 18, 15 sv.

11. Cf. notamment *De Poenitentia* et *De Pudicitia* ; principales références en Poschmann, *loc. cit.*, p. 48. Nous nous permettons de renvoyer aussi à notre livre, *Revenir à Dieu*, Paris 1967, pp. 52 sv.

12. Mc 2, 10 ; Mt 16, 19 et 18, 18.

être l'intercession. Tout à fait expressif sous ce rapport est le titre donné par Tertullien au Seigneur : « *Exorator Patris* ¹³ ». On peut souligner dès à présent que bien plus tard encore, les formules d'absolution resteront rédigées sous forme de prières : ce n'est que durant la première moitié du 13^e siècle que ces formules « déprécatives » s'effaceront totalement devant celles construites à l'indicatif. Bien que ne remontant guère au-delà du 11^e siècle, et vulgarisées plus largement seulement dans le courant du 12^e, saint Thomas, en 1269, déclare ces dernières seules valables ¹⁴.

Mais revenons à l'antiquité. Tertullien nous a servi d'exemple. Et d'autant plus légitimement que les témoignages contemporains venus d'autres régions ne diffèrent pas sensiblement du tableau brossé par l'Africain. Sur les grandes lignes, Orient et Occident sont ici d'accord. Tout au plus peut-on relever des variations sur des points seconds de discipline ; ce qui n'a rien de surprenant quand on songe à l'autonomie, alors beaucoup plus grande, des églises locales ou tout au moins des régions regroupées autour de telle ou telle métropole. Il existe aussi des nuances significatives dans l'idée que l'on se fait ici ou là de l'efficacité de la Pénitence. L'Occident, à dire vrai surtout l'Afrique, par la voix de Tertullien et de Cyprien, souligne qu'au contraire du baptême, la Pénitence est nécessairement laborieuse, pénible : le coupable, disions-nous, doit « mériter » son pardon. Peut-être encore plus typique de la mentalité latine s'avère le fait que le problème est d'emblée posé en terme de « *potestas* ». En Orient, à ce moment, c'est surtout Alexandrie que nous entendons : Clément, tel ou tel évêque ; mais d'abord cet homme génial dont le destin tourmenté n'a finalement guère diminué l'influence : Origène. Ce sont des « spirituels » qui parlent ici. De Clément, Poschmann a pu écrire que « (sa) conception médico-psychologique devait désormais donner son empreinte à la Pénitence dans l'Eglise grecque ». Les évêques sont « des médecins, adjoints du Christ médecin suprême ¹⁵ ». Les labeurs de la satisfaction pénitentielle ne sont pas moins rudes qu'en pays latin, mais on les envisage avant tout comme une purification, une guérison nécessaire à

13. Cf ; par exemple *De Pudicitia* 19, 1020 B.

14. Cf. *Revenir à Dieu*, pp. 160 sv.

15. Cf. Poschman, *loc. cit.*, pp. 62 et 64. Voir aussi : K. RAHNER : *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*, Rech. Sc. Relig. 37 (1950), 47-97.

l'âme pour s'élever vers Dieu. Dans le même ordre d'idées, présideront à la Pénitence non les nouveaux prophètes, inspirés du Paraclet montaniste qu'à la fin de sa vie Tertulien opposait à l'Eglise de la hiérarchie épiscopale, mais les spirituels éprouvés, expérimentés dans ce que nous appellerions « les voies mystiques », et pour autant capables de guider les imparfaits. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une machine de guerre montée contre la médiation ecclésiale, mais plutôt d'une exigence, pour les responsables de celle-ci, d'être à la hauteur de leur fonction.

Si nous en venons maintenant à l'âge d'or de la patristique, avec les 4^e et 5^e siècles, nous pourrions assurément trouver des témoignages beaucoup plus nombreux. Mais on peut dire que, somme toute, ils ne nous apprennent rien de tellement neuf. A ceci près — qui est d'importance — que l'on voit se dessiner certains linéaments d'une théologie du rôle de l'Eglise dans le pardon des péchés. On cite ordinairement ici saint Augustin, et c'est à bon droit. Mais il n'est pas le seul à entrer en ligne de compte. Saint Ambroise, par exemple, saint Jérôme, et, tout à la fin de cette période, saint Grégoire le Grand, ébauchent eux aussi une réflexion sur ce thème. Ainsi vont être mises en circulation dans la tradition latine un certain nombre d'images et d'idées qui, à travers Bède le Vénérable, Alcuin et divers autres auteurs carolingiens, iront alimenter les dossiers d'« *auctoritates* » médiévaux. Au 11^e siècle, ce courant se retrouve dans l'apocryphe augustinien *De Falsa et Vera poenitentia*, ou dans la curieuse lettre d'un citoyen de Spire à l'archevêque Héribert de Cologne ; c'est lui qui s'épanouit dans les conceptions d'un Abélard et qui marquera Pierre Lombard. Avec ces derniers théologiens, nous sommes en plein 12^e siècle, au moment où s'élaborent les premières systématisations scolastiques¹⁶.

Esquissons rapidement les traits caractéristiques de cette lignée. Nous retrouvons tout d'abord les textes maintenant classiques sur le « pouvoir des clefs » : Matthieu 16, 19 et 18, 18, auxquels s'ajoute Jean 20, 22-23. Mais on voit apparaître de nouveaux passages : la résurrection de Lazare (à laquelle viendront se joindre par la suite celle de la

16. On trouvera les références commodément chez E. AMANN, *Pénitence*, Dict. Théol. Cathol. XII, col. 793 ; 811 ; 826 ; 843, etc. ; pour les auteurs du XII^e siècle, on pourra consulter P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain, 1949. Bibliographies plus complètes chez POSCHMANN, *loc. cit.*, pp. 75, 109, et 137-138.

fille de Jaïre et du jeune homme de Naïm) ; les guérisons de lépreux, et les prescriptions lévitiques touchant leur purification auxquelles le Seigneur lui-même fait référence¹⁷. Toutes ces scènes sont interprétées allégoriquement du péché et de sa rémission. L'idée constante est que Dieu seul rend la vie ou la santé (celle du corps, symbole de celle de l'âme) ; le texte de Marc 2, 7 vient bien entendu confirmer cette assurance. Mais alors, que fait l'Eglise en la personne de ses évêques ou prêtres ? Elle « délie » le suaire de Lazare, elle constate la guérison du lépreux. Elle exerce un « *ministerium* », non un « *jus potestatis*¹⁸ ».

Par ailleurs, l'Eglise représente la communion des rachetés avec Dieu par l'Esprit-Saint ; seul l'Esprit peut remettre le péché, il est en personne la rémission de toute faute : or, puisque l'Eglise est le lieu de l'Esprit, il est clair que c'est seulement en participant à sa communion que l'on trouve la paix avec Dieu.

II

L'ANALYSE THÉOLOGIQUE DES GRANDS MÉDIÉVAUX

L'intercession de l'Eglise — la causalité instrumentale

— Chez les Pères, ces affirmations venaient un peu incidemment, elles n'étaient pas systématisées en une « théorie » rigoureuse : aussi leurs apparentes antinomies s'équilibraient assez aisément. On pouvait comprendre ce que l'on voulait ainsi souligner : le primat absolu de la miséricorde divine, de la « grâce ». D'ailleurs, les fidèles qui écoutaient ces homélies avaient chaque année l'occasion de prendre part aux cérémonies solennelles de la Pénitence ; ils se sentaient alors partie prenante et agissante de cette communauté rassemblée dans l'Esprit dont l'intercession était efficace devant Dieu pour obtenir aux pénitents le pardon de leurs fautes. La pratique manifestait suffisamment la part prise par l'Eglise à cette œuvre divine.

Or, voici que les siècles passent. La chrétienté antique s'est effondrée, emportant avec elle la vieille discipline péni-

17. Cf. Mt 19, 18 ; Lc 7, 11 ; Mt 8, 4 ; Lc 17, 11 et Lv 14.

18. L'expression est de saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, III, 8 ; P.L., 16, 809 A. En fait, il est question du baptême, mais on peut analogiquement appliquer à la Pénitence.

tentielle. Un nouveau rite s'y est substitué, dont les avantages pastoraux étaient évidents : on peut même dire qu'ils ont imposé le nouveau style de pénitence « privée ». Mais toute médaille a son revers ; ici, ce n'est plus toute la communauté ecclésiale qui intervient en une action qui devait être assurément saisissante pour les participants : au lieu de cela, tout se déroule en secret entre le pénitent et le prêtre, chef de la communauté, qu'il personnifie pour ainsi dire non par délégation, mais par la qualité nouvelle que lui a donnée son ordination. Au sein même de l'action pénitentielle, l'accent se déplace de la satisfaction à l'aveu du péché. On a donc, au niveau de ce qui apparaît à vue humaine, une confrontation d'homme à homme. Quel va être le rôle de ce délégué de Dieu ? Au lieu de cette manifestation visible de la charité de Dieu que présentait l'Eglise, c'est un chargé de pouvoirs qu'on rencontre : et l'on va bien sûr lui demander de les justifier. De surcroît, la scolastique naissante met des raisonnements exigeants là où auparavant on se contentait de simples et profondes perceptions de foi. Affrontée à cette critique, l'Eglise va tout d'abord avoir bien du mal à justifier son rôle dans le pardon des péchés ; dans le même temps, d'ailleurs, les autres médiations sacramentaires auront tendance à être réduites à de purs signes surgissant pour notre instruction en concomitance avec le don de Dieu.

Pendant près de deux siècles, la théologie médiévale peine à sortir de ce dilemme : s'il est vrai que Dieu *seul* justifie, sauve, donne la grâce et pardonne le péché, alors les médiations ecclésiales ne peuvent que se réduire à un rôle modeste. Le prêtre « lie » et « délie », mais cela ne peut s'entendre que des peines dues au péché : peines temporelles, dit-on la plupart du temps ; peines éternelles, hâsardent Hugues et Richard de Saint-Victor — mais comment pourraient-elles ne pas être remises dans le pardon que Dieu donne des fautes ? Finalement, avec des nuances, les premiers scolastiques en restent sur cette défaite, dont nous empruntons l'expression à Robert de Courçon : « Sacerdos approbat in suo foro et iudicio quod Deus prius fecit, et quasi praeconis voce ostendit dimissa peccata ipsius, quae ostensio hic dicitur remissio¹⁹ ». Remettre les péchés, c'est reconnaître et avaliser à la face de l'Eglise que Dieu les a déjà remis.

Ces tâtonnements vont sortir avec éclat de leur insuffi-

19. Cité par E. AMANN, *op. laud.*, 953.

sance grâce à une pléiade de grands théologiens, dont nous ne retiendrons que les deux plus prestigieux : Bonaventure et Thomas d'Aquin. Chez l'un et l'autre, des mises en place décisives sont opérées. On fait droit à la traditionnelle importance donnée à la contrition du cœur et à la sincérité d'une conversion jadis rudement éprouvée en reconnaissant, dans la démarche psychologique du pénitent sous l'emprise de la grâce, des éléments constitutifs du sacrement. Contrition, confession des fautes, satisfaction offerte pour elles : autrement dit, la conversion du cœur concrètement vécue par un être qui est homme et non pur esprit, tout ce processus sert à faire le sacrement, comme les gestes du repas entrent dans la constitution de l'eucharistie, ceux du bain, dans la réalisation du baptême. Mais ces divers moments de la démarche n'auraient rien de sacramentel s'ils ne trouvaient pas leur centre de gravité dans la rencontre avec le Christ vivant et agissant dans son Eglise. Aussi l'intervention du prêtre, ministre des clefs, est-elle ce qui constitue le sacrement comme tel. Ajoutons que, pour Bonaventure comme pour Thomas, il n'y a pas de pardon du péché dans le sacrement sans contrition inspirée par la charité.

Là où divergent les deux grands docteurs, c'est lorsqu'il s'agit de répartir les effets du sacrement entre les éléments constitutifs qui les causent globalement. Bonaventure est bien trop profondément pétri de l'augustinisme le plus fervent pour paraître mettre en cause le moins du monde les grandes intuitions de son maître : l'immédiateté de la relation entre l'âme et Dieu, la dignité suréminente de cette créature spirituelle perméable à Dieu seul, l'absolu de Dieu seul à pouvoir causer la grâce, la transcendance de celle-ci à tout l'ordre des choses matérielles. L'absolution du prêtre, c'est à dire le pouvoir des clefs, la médiation ecclésiale, porteront sur les peines temporelles et la réconciliation sociale avec la communauté. Et face à la faute, au pardon, à la communion de cœur avec Dieu ? Bonaventure tient qu'elle joue par manière de supplication ou d'intercession. On minimise d'ordinaire cette notation et on tend à la confondre avec la démission de la théologie antérieure. Est-ce sûr ? Nous souvenant de l'importance reconnue par toute la plus vénérable tradition à la « *supplicatio Ecclesiae* », nous préférierions, quant à nous, moins de sévérité. Il y a là peut-être une intuition plus profonde, à laquelle il nous faudra bientôt revenir.

En tout cas, saint Thomas, sur ce point précis, s'engage dans une tout autre ligne. Non pas seulement parce que

son instrument philosophique est beaucoup plus strictement aristotélicien ; mais parce qu'il hérite d'une tradition spirituelle décidée à faire pleinement droit à la mystérieuse efficacité des sacrements chrétiens²⁰. Selon lui, le sacrement en sa totalité est vraiment cause de la grâce : dans le cas, de la justification du pécheur, de la contrition pleine d'amour à laquelle suit immédiatement le pardon du péché. Et cela est possible, sans nul empiètement sur les droits souverains de Dieu, justement parce que le sacrement n'opère rien de ce qu'il fait sinon à la façon d'un outil, d'une cause subordonnée. Il agit vraiment ; mais ce qu'il fait, son dynamisme propre, est pris en charge et comme traversé par la puissance même de Dieu qui seul en effet peut d'un ennemi faire un fils très aimé et rendu digne de cet amour. Si cela est vrai, il est clair que la démarche de conversion du pénitent joue pour produire sa rentrée en grâce (et non seulement pour la mériter), dans l'exacte mesure où cette démarche humaine est porteuse des énergies infinies de l'amour sauveur. Mais il est aussi vrai que la médiation ecclésiale concourt au même résultat ; elle y concourt même plus, car c'est cette intervention de l'Eglise qui fait de la démarche pénitentielle une constituante du sacrement²¹. On retrouve très exactement ici, exprimée dans d'autres catégories, la donnée fondamentale si fortement affirmée par la patristique : c'est la prise en charge de la Pénitence par l'Eglise qui lui donne valeur de réconciliation avec Dieu manifestée en visibilité humaine et sociale.

III

RECHERCHES CONTEMPORAINES

L'Eglise sacrement du salut — la réconciliation avec l'Eglise comme « res et sacramentum »

Cette élaboration théologique, dans sa ligne propre, nous semble impeccable. On peut émettre une telle affirmation sans nul chauvinisme d'école, justement du fait qu'on a précisé : dans sa ligne propre. Car, pour aborder ou plutôt viser le mystère, il y a tout à parier que plusieurs appro-

20. Cf. H. F. DONDAINE, *A propos d'Avicenne et de saint Thomas*, Rev. Thomiste LI (1951), 441-453.

21. Explication vigoureusement critiquée par certains : cf. Poschmann, *loc. cit.*, pp. 150 sv. ; mais de façon nullement convaincante.

ches diverses sont possibles — leur diversité se fondant sur la transcendance de l'objet de foi par rapport à toute construction théologique²².

Or, actuellement, on peut songer à d'autres lignes d'approche.

La première qui nous viendrait à l'esprit pourrait rejoindre l'explication bonaventurienne : dans le sacrement de Pénitence, la médiation ecclésiale joue, face au pardon, par mode de supplication. Peut-être trouvera-t-on de prime abord cette tentative bien timide : réduire la causalité sacramentaire à une prière, c'est peu !

Mais c'est qu'il ne s'agit pas ici de n'importe quelle prière : « La prière de l'Eglise est la prière du Christ, lequel, en sa qualité d'*Exorator Patris*, obtient le pardon²³. »

Tâchons d'explicitier un peu cette intuition.

Remarquons tout d'abord que l'idée de cette double médiation, en fait très traditionnelle, nous est maintenant redevenue familière. Double médiation : celle du Christ, celle de l'Eglise ; mais néanmoins unique médiation, car l'une englobe l'autre, lui donne sa force et s'y déploie visiblement. Le Christ est « le sacrement (de la rencontre) de Dieu », le « sacrement primordial » ; et l'Eglise est elle-même « le sacrement du Christ céleste²⁴ ».

Or, cette médiation peut s'envisager de deux manières. Pour plus de clarté, nous commencerons par nous limiter à la médiation du Seigneur. Elle peut s'exprimer en terme de « don », de « descente » : par Jésus-Christ, du Père vers nous. En ce sens, Pierre proclame, le jour de Pentecôte : « Et maintenant, exalté par la droite de Dieu, il (Jésus) a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et l'a répandu. C'est là ce que vous voyez et entendez²⁵. »

Mais on peut tout aussi bien envisager son aspect « ascendant » de culte, de prière et d'intercession montant de Jésus en notre nom vers le Père. Dans la théologie scolastique classique, ou tout au moins chez saint Thomas, cette « médiation ascendante » est étudiée en termes de « mérite » ; alors que la « médiation descendante » est expliquée par

22. Cf. E. H. SCHILLEBEECKX, *Révélation et Théologie* (Approches théologiques I), Bruxelles, Paris, 1965, III^e partie, pp. 223 sv.

23. POSCHMANN, *loc. cit.*, pp. 50-51.

24. On a reconnu le titre et divers sous-titres de l'ouvrage de E. H. SCHILLEBEECKX, *Lex Orandi* 31, Paris, 1960.

25. Ac 2, 33.

la causalité instrumentale (d'un type éminent) de la sainte Humanité du Verbe²⁶. Et « mérite » et « prière » jouent de façon différente²⁷. Dans le langage de la théologie thomiste, et à un moindre degré, de la théologie scolastique, ce serait erreur grossière de confondre l'un avec l'autre. De plus, le mérite du Christ avec l'idée de « *minoratio* » qu'il implique face au Père est strictement limité aux jours de la chair, à la mission du Fils en condition d'esclave. Depuis l'exaltation pascale, le Seigneur glorifié répand les dons de grâce auparavant mérités ; la puissance de la Sainte Humanité, instrument-né de la toute puissance divine, encore qu'effective dès la conception de l'enfant-Dieu, se déploie de façon éclatante surtout depuis le triomphe pascal du Messie. Vainqueur, il n'a plus rien à gagner : il lui reste seulement à partager le butin et à distribuer les dépouilles de l'adversaire²⁸ ; disons en un langage moins imagé : ne joue plus désormais que le registre de la médiation descendante, de la causalité instrumentale.

Ici, nous rencontrons dans l'ouvrage déjà mentionné du P. Schillebeeckx une ouverture tout à fait intéressante vers une perspective nouvelle ; citons cette page, fût-ce un peu longuement :

« Dans et par le mystère de culte de sa vie, le Christ a « mérité » ou acquis pour nous auprès du Père la grâce de la Rédemption, qu'il peut en fait nous communiquer pleinement comme *Kyrios*. Toute l'activité céleste du Seigneur demeure une intervention filiale auprès du Père (He 7, 25 ; voir également Rm 8, 34), mais elle est de plus une constante mission de l'Esprit sur les hommes. Et cela dans l'ordre suivant : le Christ sanctifie les hommes dans et par sa vie religieuse de Fils incarné du Père... dans, par et pour son amour envers le Père, le Seigneur nous envoie de la part du Père l'Esprit de la filiation. Ainsi le mystère de culte (" mystère de culte " ne doit pas être compris au sens étroitement cultuel...) qu'est le Christ est en même temps notre sanctification, est un mystère de culte sanctifiant. Il y a là... deux aspects inséparables dans tous les actes vitaux du Christ, aussi bien humilié que glorifié, bien que l'humiliation souligne le culte rédempteur du Père, tandis que la glorification souligne l'effusion de la grâce. »

26. Cf. B. CATAO, *Salut et Rédemption chez saint Thomas d'Aquin*, Théologie 62, Paris 1964, pp. 48 sv. ; cf. saint Thomas, III^a, 48, 1 et 6 principalement.

27. Voir par exemple chez saint Thomas : I^a-II^{ae}, 111 (mérite) ; II^a-II^{ae}, 83 (prière).

28. Is 53, 12.

Et un peu plus bas :

« Et ainsi nous disons que sur la base de son mystère de culte terrestre le Seigneur nous donne en fait la grâce de la rédemption, n'oubliant pas en cela que déjà son mystère de culte terrestre touchait les âmes en leur donnant la grâce, ni que la mission céleste de l'Esprit se fonde sur la liturgie céleste du Christ qui, dans le culte qu'il rend au Père, " vit toujours afin d'intercéder pour nous ". Ainsi le Christ est et demeure " grand-prêtre pour l'éternité " : implorant toujours pour nous, en notre nom à tous et à notre place, la grâce du Père, et nous communiquant aussi en fait la grâce implorée. Sa prière en effet est infailliblement exaucée (Jn 11,42), parce qu'il est le Fils bien-aimé jusque dans son humanité²⁹. »

Si l'on entend bien cet essai, il permettrait de surmonter l'antinomie « mérite »-« intercession », du moins dans le cas du Christ, où le caractère éminent de leur réalisation surmonte la diversité de ces catégories. Et pour autant on remet en honneur des données scripturaires impressionnantes. Car, avant tout dans les écrits johanniques et dans l'Épître aux Hébreux, la prière du Christ, son intercession de Souverain Prêtre, tiennent une place considérable. Citons au moins quelques textes plus remarquables :

« Petits enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez pas.
Mais si quelqu'un vient à pécher,
Nous avons comme avocat (παράκλητον) auprès du Père
Jésus-Christ, le juste.
C'est lui qui est victime de propitiation pour nos péchés,
non seulement pour les nôtres,
mais aussi pour ceux du monde entier »

L'intérêt de ces deux premiers versets du deuxième chapitre de la *I^e Johannis* tient d'une part au lien mis entre l'« *ilasmos* », c'est-à-dire tout l'aspect sacrificiel de l'œuvre du Christ, et sa fonction actuelle, céleste, de « Paraclet » ; et, d'autre part, à cette dernière appellation qui d'ordinaire fait immédiatement songer à l'Esprit dont c'est chez l'évangéliste un qualificatif spécifique, presque un nom propre (le terme ne se rencontre d'ailleurs pas autre part que chez Jean). Dans le sermon après la Cène, la première promesse de l'Esprit est justement libellée ainsi :

« Et je prierai le père, et il vous donnera un *autre* « Paraclet³⁰. »

29. E. SCHILLEBEECKX, *loc. cit.*, pp. 48-49.

30. Jn 14, 16 ; cf. aussi 14, 26 ; 15, 26 ; 16, 7 et 20 ; 16, 22-23.

Ce qui implique assez clairement et que Jésus soit le premier « Paraclet », céleste désormais, dont ici bas l'Esprit assume le rôle par une sorte de substitution ; et aussi que la fonction du Seigneur Paraclet est entre autres, sinon exclusivement, de nous obtenir par sa prière l'envoi de l'Esprit Paraclet d'auprès du Père. Cette « prière » du Christ est évidemment d'un ordre tout à fait unique : on voit en effet que le Seigneur dit indifféremment « qu'il priera le Père de nous donner l'Esprit » ou « qu'il nous l'enverra ». C'est à très juste titre que le P. Schillebeeckx cite la phrase si révélatrice de Jésus devant la tombe de Lazare :

« Père, je te rends grâces de m'avoir exaucé
Je savais bien que tu m'exauces *toujours*³¹. »

L'Épître aux Hébreux, de son côté, reprend et développe avec magnificence ce thème de l'intercession souveraine du *Kurios* en sa fonction sacerdotale céleste « toujours vivant afin d'intercéder en notre faveur³² ».

A partir de ces versets, on voit se dessiner une compréhension du Mystère du Salut qui se recentrerait autour du thème de l'intercession toujours exaucée du Christ grand prêtre. Outre sa proximité de ses racines bibliques, cette théologie présenterait plusieurs avantages :

D'abord, d'un strict point de vue christologique, elle respecterait fort bien le fait que, tout glorifié qu'il soit, le *Kurios* est toujours le Fils éternel mais en condition d'homme, donc inférieur au Père. Du point de vue d'une théologie de l'Histoire du Salut, on comprend que cette fonction d'intercession est un trait fondamental du « Règne du Christ » (si l'on transpose en termes de seigneurie ce que l'on a plutôt présenté jusqu'ici en langage cultuel). Or, il ne fait pas de doute qu'au moment de la Parousie et de la fin des temps, cette prière du Christ ait atteint son but et donc doive cesser. Peut-être y aurait-il là matière à une meilleure compréhension du passage capital, mais difficile,

31. Jn 11, 41-42 ; cf. Rm 8, 31-34.

32. He 7, 25. Comme en Rm 8, 34, le verbe employé est ici ἐντυγχάνειν..

On rapprochera de cette prière celle de l'agonie, rappelée en He 5, 7, elle aussi exaucée par le don de la vie glorieuse au-delà de la mort. Dans l'épître, la fonction du prêtre est d'offrir le sacrifice, et Jésus l'a fait une fois pour toutes, He 10, 12 ; puis d'entrer dans le tabernacle (le Ciel, pour Jésus), afin d'y intercéder en faveur du peuple : 7, 25 ; 9, 24, et enfin de répandre sur ce dernier les bénédictions divines.

de la I^{re} lettre aux Corinthiens : « Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » — ce que Cullmann désigne comme la fin du Règne du Christ passant en quelque sorte dans le Règne du Père³³.

Ensuite, d'un point de vue plus proprement sacramentaire, formuler la médiation en termes d'intercession, que ce soit du Christ-Homme ou de l'Eglise faite d'hommes pourrait mieux faire droit au scrupule des augustinien : « Dieu seul donne la grâce », sans entamer pour autant ce qu'a de si juste et traditionnel l'insistance thomiste sur l'efficacité réelle et la pleine consistance de ces médiations.

Il faut d'ailleurs compléter ce que l'on vient de dire (et voici que nous faisons retour au cas précis du sacrement de Pénitence) en observant que la médiation de l'Eglise agit aussi par mode de prière et d'intercession, également infaillibles puisque cette prière et cette intercession ne sont pas autres que celles du Christ céleste, mais rendues visibles et présentes pour tels hommes en tel lieu et tel instant de l'histoire.

Il faut citer ici le texte, nerveux, admirable, où Tertullien a su exprimer avec un rare bonheur, non une vue personnelle plus ou moins risquée, mais une des perceptions de foi les plus aiguës de l'Eglise antique face au mystère de la réconciliation. Exhortant les pécheurs à chasser toute fausse honte, il écrit :

Caeeterum inter fratres atque conservos, ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio (quia communis Spiritus de communi Domino et Patre), quid tu hos aliud quam te opinaris ?

Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere : condoleat universum, et ad remedium conlaboret, necesse est.

In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras, Aequè illi cum super te lacrymas agunt, Christus patitur, Christus Patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod Filius postulat³⁴.

Retenons simplement dans l'immédiat ces dernières

33. I Co 15, 28. Cf. O. CULLMANN, *La Foi et le Culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel, 1963, I^{re} partie, pp. 11 sv. La phrase du Symbole : « Et son règne n'aura pas de fin », visant le modalisme trinitaire de Marcel d'Ancyre, ne contredit pas les données du Nouveau Testament, ni l'interprétation qu'en donne Cullmann.

34. *De poenitentia* 10 ; P.L., 1, 1245 A-B.

phrases : l'Eglise c'est le Christ ; la prière de l'Eglise est celle même du Christ : donc souveraine, infaillible, toujours exaucée.

Pour achever la présentation de ces quelques suggestions, on aimerait relever combien elles concordent avec des données du Nouveau Testament. Dans le discours après la Cène, Jésus marque plusieurs fois comment la prière des disciples, lorsqu'elle est faite « en son Nom », est elle aussi infaillible³⁵. La pratique de l'Eglise conduirait sans doute à discerner plusieurs niveaux de densité à cette représentativité du Christ par l'Eglise ; plus exactement : toujours faite « au Nom du Christ », n'y a-t-il pas des circonstances et des conditions précises où cette prière mérite avec plus de plénitude d'être considérée comme telle ? On songe évidemment aux paroles sacramentelles, et leur valeur exceptionnelle de « prière au nom du Christ » serait volontiers cherchée du côté de l'institution du sacrement par le Seigneur. Dans le même ordre d'idées, il faut faire mention particulière du « Discours ecclésiastique » de Matthieu 18. Il ne fait pas de doute que l'on ait là une composition matthéenne ; le regroupement des paraboles et paroles diverses qui la composent est le fait du rédacteur, dans l'intention, dit-on souvent, de donner une sorte de récapitulation des consignes destinées aux chefs de communautés. Mais il nous semble qu'un des fils directeurs de cet ensemble (au moins à partir de 18, 12) soit précisément le problème du péché et de sa réconciliation. Dans cette perspective, la parabole de la brebis égarée serait une fort bonne introduction (12-14). La séquence suivante (15-18) n'est pas seulement remarquable par la reprise, cette fois au pluriel, du fameux précepte de « lier » et « délier » adressé auparavant au seul Pierre (16, 19) ; mais le processus de correction décrit auparavant fait irrésistiblement songer au stade initial de la pénitence publique. La communauté fraternelle y tient un rôle éminent ; et ne serait-ce pas à la prière de cette même communauté pour le pécheur pénitent que s'appliquerait ici le logion qui suit sur la prière en commun (19-20) ? La parole sur le pardon des offenses « jusqu'à soixante-dix fois sept fois », la parabole du débiteur impitoyable (21-35) prennent dans ce contexte un sens obvie. Si cette interprétation s'avérait fondée de quelque manière, on retrou-

35. Jn 14, 13-14 et 26 ; 15, 7 et 16 ; 16, 22-26.

verait là de nouveau, à côté du « pouvoir des clefs » proprement dit, la médiation d'intercession ecclésiale pour le pardon des péchés.

*
**

La vive conscience, parfois impatiente, de la dimension très individualiste de notre actuelle pénitence « privée », le renouveau patristique remettant sous les yeux le rite antique, si plein de richesses, tous ces divers facteurs ont amené à chercher une vision du mystère de la réconciliation moins étroitement limitée à ces trois acteurs : Dieu, l'âme, le prêtre ministre de l'Eglise. Plus exactement, on a cherché à mieux montrer comment ce dernier agit là comme représentant *l'Eglise*. Il ne s'agit pas d'une poussée antihierarchique ; mais on voudrait que soit mieux manifestée l'action de la communauté, du Peuple de Dieu qui semble presque totalement absent des formes actuelles de la réconciliation.

L'un des essais les plus séduisants en ce sens a été présenté par le professeur Poschmann³⁶. L'essentiel de sa suggestion consiste à reconnaître la « *res et sacramentum* » de la Pénitence, non pas dans la contrition intime du pénitent (position de saint Thomas), mais dans la réconciliation avec l'Eglise. Il ne faut pas entendre par là seulement une réalité d'ordre extérieur, purement juridique et sociale : mais bien la participation à nouveau effective de ce membre au Corps du Christ, à la communion de vie qu'est l'Eglise avec le Père par le Fils dans le Saint-Esprit.

On voit tout de suite comment est ici écartée une conception trop individualiste de la Pénitence. D'autre part, l'objection qu'on a faite à cette théorie de plus ou moins compromettre la distinction si libératrice entre for interne et for externe ne paraît pas valoir : ce serait le cas si la *res et sacramentum* consistait en la pure réintégration sociale et visible dans l'Eglise ; mais ce n'est sûrement pas la pensée de Poschmann : il prend soin de le préciser. D'ailleurs, comme il le note lui-même, cette rentrée en participation de la communion de grâce qu'est l'Eglise n'est pas tellement différente de la pénitence intérieure des thomistes : c'est finalement la même réalité qui est visée,

36. Cf. B. POSCHMANN, *Das innere Struktur des Bussakraments*, Münch. Theol. Zeitschr. I (1950), hft. 3, 12-30, : II. Die sakramentale Wirkung des Bussgerichtes, pp. 19 sv.

quoique sous des aspects divers. En ce qui concerne le *sacramentum tantum*, que Poschmann laisse inchangé, il serait peut-être plus logique de souligner que ces actes du pénitent (contrition, aveu, satisfaction) comme l'intervention du prêtre (l'absolution) sont davantage pris comme rétablissant les liens rompus avec la communauté des frères, visiblement, publiquement. Dans la perspective courante, est plus immédiatement visée, au contraire, la relation à Dieu.

Il serait intéressant de relever ici que, dans le rituel antique, c'était toute l'Eglise qui intervenait visiblement : pasteurs et fidèles. Actuellement, le ministre hiérarchique intervient seul comme personnifiant en quelque sorte l'Eglise : par la qualité spirituelle, la participation très particulière au sacerdoce du Christ que lui a conférée son ordination, il agit « *in persona Christi* » et tout autant « *in persona Ecclesiae* ». Que sa médiation soit exprimée en termes de « pouvoirs des clefs » ou d'« intercession toute-puissante », il est la présence sacramentelle à la fois du Christ et de l'Eglise ; du Christ, parce que de l'Eglise, dont la raison d'être est de manifester en visibilité sociale la puissance partout agissante du Seigneur. On peut alors se demander, dans la ligne d'une ecclésiologie renouvelée sur le modèle de *Lumen gentium*, quel rôle jouent les fidèles. Car assurément ils ont un rôle : dans l'antiquité, la communauté rassemblée n'avait pas une valeur de pure assistance décorative ; c'était sa prière, évidemment présidée et dirigée par l'évêque, qui faisait retentir la voix du Christ aux oreilles de Dieu : « Père, je sais que tu m'exauces toujours ! » Et actuellement, si le prêtre est seul à recevoir l'aveu et à donner le pardon, il n'en reste pas moins que du fait de son sacerdoce il porte de quelque façon avec lui la communauté ecclésiale. Ceci n'est pas du tout dit pour diminuer la hiérarchie ni la distance entre sacerdoce ministériel du prêtre et sacerdoce des baptisés. Le Peuple de Dieu qui est l'Eglise ne se réduit pas au clergé, mais il n'existe pas sans ses pasteurs légitimes « constitués pour mener le troupeau, l'Eglise qu'il s'est acquise au prix de son propre sang³⁷ » ; ce sont ces pasteurs qui le rassemblent et le font exister comme Peuple de Dieu au sens plein. Ce qui ne veut pas dire que les

37. Ac 20, 28.

pasteurs étant et faisant tout, les fidèles, de soi, ne sont et ne font rien.

On voit alors le sens de la question. La réponse à y donner, difficile, mérite pourtant d'être cherchée, par goût de *l'intellectus fidei* (qui n'est pas une activité de luxe, mais une passion profonde de la foi aimante), et aussi parce qu'elle aiderait les baptisés à prendre davantage conscience de leur noblesse, de leur engagement dans la vie de l'Eglise et dans la sanctification du monde, et donc de leurs responsabilités. Pour se contenter d'une très sommaire esquisse, la hiérarchie nous semble davantage symboliser et signifier efficacement le Christ, Chef et Seigneur de l'Eglise, en son autorité et puissance, en sa fonction de présidence et d'animation. Elle incarne le dynamisme du salut, si l'on peut dire. Les fidèles, eux, encore qu'ils ne soient pas privés, du fait de leur baptême, d'une participation réelle au sacerdoce du Christ³⁸, nous paraissent manifester davantage le *fruit* du dynamisme sauveur : ils rendraient comme visible et tangible, par le fait qu'ils sont une communauté réunie par le lien de la paix, la *res* ultime qu'est l'amour, la communion à la vie du Père et du Fils dans l'Esprit. Cela ne signifie évidemment pas que tous les croyants soient automatiquement en charité : dans l'ici-bas, il y a toujours une faille au moins possible entre intériorité et extériorité, *res* et *sacramentum*. Encore moins veut-on dire que les pasteurs n'aient rien à voir avec la charité ! Mais les ministères par leur nature nous semblent plutôt s'inscrire parmi les « charismes », en précisant le terme scripturaire selon l'inflexion que lui confère la scolastique : grâce *gratis data*, donnée d'abord pour l'utilité des autres, le bien commun du corps, et non avant tout pour la sanctification personnelle de qui le reçoit. Ceci étant, on pourrait dire qu'une théologie des « pouvoirs », de la médiation descendante (l'instrumentalité) rend fort bien compte du rôle très particulier du ministre hiérarchique dans le don de la grâce et le pardon du péché. Mais elle risque d'être embarrassée pour montrer en quoi et comment toute l'Eglise, donc les fidèles, participe à cette puissance de sanctification et de salut. Or cet aspect ne peut être ignoré, car il est lui aussi traditionnel : « Ainsi,

38. Précisons que cette participation nous semble ne pas se réduire à la charité, mais comporter un enracinement sacramentel lié au caractère baptismal ; le cas contraire reviendrait à donner un statut strictement eschatologique au sacerdoce des fidèles.

remarque Poschmann de la doctrine pénitentielle d'Augustin, l'efficacité sacramentelle de la réconciliation est mise en lumière plus clairement que par Cyprien. Dans la mesure où le prêtre, et lui seul, l'accomplit valablement (*Serm.* 21, 23, 37), on peut dire de lui qu'il remet les péchés. Mais il n'est que l'exécutant officiel ; *le détenteur propre du pouvoir des clés est l'Eglise entière, c'est-à-dire la totalité de ses membres animés par le Saint-Esprit.* Ce n'est pas Pierre tout seul, *sed universa ecclesia ligat solvitque peccata* (*In Joannem tr.* 127, 4 ; *Serm.* 99, 9 et passim)³⁹. »

En prenant alors la ligne d'interprétation théologique qui considère la médiation ascendante, très précisément sous l'aspect de l'intercession du Christ, Seigneur, Souverain Prêtre, sacramentalisée dans celle de l'Eglise, il sera sans doute moins difficile de montrer comment le Peuple de Dieu entendu comme « *congregatio fidelium* » agit vraiment par sa charité, qui anime, inspire et donne poids et vigueur à sa prière. Là où est la charité, là est l'Esprit-Saint ; et cet Esprit est en personne l'acteur radical de toute prière chrétienne, la rendant pour autant, elle aussi, infaillible :

« De la même manière, l'Esprit vient en aide à notre faiblesse : car ce qu'il nous faut demander, et comment il faut le demander, nous ne le savons pas. Mais l'Esprit lui-même intercède (en notre faveur : c'est Lui qui prie en nous, peut-on commenter en tenant compte de ce qui vient d'être dit, l'Esprit criant en nous : "Abba ! Père !") par des supplications qu'aucune parole ne peut exprimer. Or celui qui scrute les cœurs sait bien ce que veut l'Esprit ; car c'est selon Dieu (c'est-à-dire selon sa volonté) que lui, l'Esprit, intercède ainsi en faveur des saints⁴⁰. »

Ajoutons d'ailleurs que cette prière n'est pas infaillible au même titre que la prière très formellement prononcée « au nom du Christ » par les ministres sacrés (sinon un fidèle pourrait alors dire les paroles sacramentelles de l'absolution) ; mais elle n'est pas pour autant une réalité absolument différente qui n'aurait rien à voir avec la précédente.

*
**

En commençant ce travail, nous nous étions défendu de proposer une solution théologique définitive, ou même

39. B. POSCHMANN, *Pénitence et Onction des malades*, p. 92. (C'est nous qui soulignons certaines phrases).

40. Rm 8, 26-27 ; cf. *ibid.*, 15-16.

simplement, neuve. Et en effet : nous nous sommes limité à un certain bilan, sans même faire de celui-ci un dénombrement exact, une revue générale des tentatives récentes dans cette ligne⁴¹. Nous nous sommes limité à glaner quelques suggestions, tout au plus.

Avant de terminer, nous voudrions encore évoquer deux sources d'un possible renouveau de la théologie de la Pénitence et, plus précisément, du « pouvoir des clefs » ecclésial.

La première est proprement ecclésiologique. Nous songeons aux nouvelles perspectives ouvertes par la prise en considération plus attentive du fait que l'Église est vraiment un « petit troupeau », en situation de « diaspora » au sein d'un monde largement incroyant ou a-croyant. Comment honorer ce fait, ou, comme dit Bonhöffer, rendre compte que le Christ Seigneur est aussi le Seigneur des incroyants ? La question est trop nouvelle pour que l'on ait pu tirer des ébauches de solution, ou plutôt, des pistes de recherche proposées, des applications cohérentes aux divers secteurs théologiques. Mais on devine quel renouveau peut entraîner une façon si neuve de poser le problème ; et on notera qu'il affecte la totalité de la vision que l'on se donne du monde de la foi⁴².

D'autre part, dans ces pages, nous sommes restés cantonné à l'intérieur du donné de foi, au moins au sens large du terme. Et pour esquisser un « *intellectus fidei* », nous avons eu finalement recours à des catégories tirées de la Parole de Dieu ou de la Tradition. Mais la fonction spéculative de la théologie s'exerce très légitimement et même normalement par un recours au savoir profane dont la compréhension qu'il se donne du monde et de l'homme devient l'instrument de pénétration de la Parole de Dieu, dite en mots humains qui renvoient à des expériences et à des réalités « mondaines ». Les acquis des récentes philosophies, les instruments de pénétration rationnelle mis au point par les sciences de l'homme ; en un mot, les données modernes de l'anthropologie, s'offrent aux théologiens comme une chance précieuse. Et non pas simplement pour habiller au goût du jour les vénérables systématisations théologiques classiques ! Mais grâce à cette chance, on

41. C'est ainsi que nous n'avons pas fait mention d'une étude aussi connue que celle de K. RAHNER : *Vérités oubliées sur le sacrement de Pénitence*, Écrits théologiques II, Paris, 1958, pp. 149-194.

42. Renvoyons ici simplement à deux contributions en ce sens : E. H. SCHILLEBEECKX, *L'Église et le Monde*, DO-C (Documentation hollandaise du Concile, ronéotypée), 142 ; C. DUQUOC, *L'Église et le Monde*, Lumière et Vie 73 (1965), 47-68.

peut espérer pour le croyant une approche neuve des insondables richesses du Mystère, et donc une découverte d'aspects jusqu'ici demeurés pour nous confus et germinatifs, comme une semence en sommeil au long de l'hiver.

La Tourette, Eveux.

BRUNO CARRA DE VAUX SAINT-CYR, o. p.