

La Maison-Dieu, 171, 1987, 7-35
Robert TAFT

LA PÉNITENCE AUJOURD'HUI ÉTAT DE LA RECHERCHE

S'IL m'incombe de traiter ce soir, un sujet qui ne laisse pas d'être attrayant, cela est dû avant tout aux hasards de la procédure démocratique, plus qu'à un choix personnel ou à un impératif fondé sur la compétence scientifique en ce vaste domaine. Mes goûts personnels me portent à privilégier les méthodes de travail du laboratoire et à utiliser le microscope, plutôt qu'à balayer l'horizon avec le radar. Et d'ailleurs, l'immensité de l'horizon que j'aurai à scruter, m'interdit de prétendre à l'exhaustivité, qu'il s'agisse des sujets traités ou des auteurs et des travaux mentionnés. Ces remarques ne veulent être qu'un aperçu personnel de quelques-uns des grands problèmes discutés dans des ouvrages importants, parus durant la dernière décennie, en gros.

LA THÉMATIQUE PÉNITENTIELLE

Lorsque j'en aurai fini, il apparaîtra avec évidence — du moins je l'espère — que déjà dans sa formulation même, le thème de notre congrès est en soi le fruit d'une réflexion

liturgique récente. Le mot « pénitence » ne se trouve même pas dans l'index de *The Study of Liturgy* (C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, eds., New York/Oxford 1978), peut-être parce qu'associé au thème de la « confession » que l'on concevait alors de façon trop étroite pour intéresser un exposé général présentant le culte dans une large perspective œcuménique. Sans impliquer aucune critique de ce livre, la formulation et la description du thème de notre Congrès montrent la distance parcourue durant la dernière décennie. Notre vision de la pénitence, tout en n'excluant pas la confession, comporte des dimensions qui se sont élargies jusqu'à inclure la totalité du ministère ecclésial. L'œuvre salvifique de Jésus, après tout, a consisté à nous réconcilier avec le Père et en lui, les uns avec les autres. Et le ministère de l'Église vise, ni plus ni moins, qu'à amener l'humanité à recevoir ce courant de grâce salvifique qui nous est accessible dans le Christ, par l'action de son Esprit dans l'Église, ministère impliquant à la fois appel et réponse, don et accueil de la grâce, ainsi que la conversion et le repentir impliqués par une telle dynamique.

La nouveauté, ici, est l'accent mis sur la communauté : il ne s'agit pas seulement de la réconciliation du pécheur avec Dieu, mais avec Dieu et les uns avec les autres, dans le Christ à travers la communauté de grâce qu'est l'Église.

L'autre nouveauté — fruit de l'œcuménisme — est d'avoir réalisé que cette réconciliation ne se limite pas à celle d'individus avec un groupe, mais des groupes entre eux. Notre histoire moderne, avec son cortège d'exploitation, d'injustice sociale et de totalitarisme politique, nous a fort bien appris que l'immoralité peut être institutionnalisée. Et l'histoire de notre église nous enseigne que les églises — sans aucune exception — ne sont pas à l'abri de ce péché institutionnel.

HISTOIRE

En occident

Ayant présent ce contexte, commençons notre *tour d'horizon*. Étant donné ma plus grande familiarité avec la méthode historique, vous me permettrez de prendre l'histoire comme point de départ. Je n'ai pas besoin ici de revenir sur les points communément admis concernant les origines et l'évolution de ce que certains connaissent sous le nom de sacrement de pénitence ou de réconciliation. La périodisation occidentale classique de cette histoire reste valable pour l'occident. Jugement du péché, exclusion et conversion du pécheur, pénitence et réconciliation impliquaient d'entrée de jeu la communauté chrétienne ; mais ce n'est qu'avec l'instauration d'une pénitence canonique, à partir du 3^e siècle, que l'on peut parler d'un rite pénitentiel, c'est-à-dire d'une liturgie de pénitence. Cette sévère pénitence publique, infligée une seule fois dans la vie pour de graves fautes commises après le baptême, comprenait accusation (ou auto-accusation), reconnaissance de leur culpabilité de la part des pécheurs, prière de la communauté pour eux, une longue période de pénitence et finalement, réconciliation par le ministère de l'évêque. A la fin du 6^e siècle, les moines celtes instaurent un « tarif pénitentiel » sur le continent. Il s'agissait d'une forme réitérable de réconciliation où, à chaque péché catalogué en proportion de sa gravité, correspondait un tarif pénitentiel approprié. Après avoir accompli la pénitence imposée, le pécheur était réconcilié privément par le ministère d'un prêtre.

Au 8^e siècle, un certain nombre d'évêques et de synodes carolingiens tentent — sans succès — d'abolir ce nouveau système et de restaurer ce que, dans l'ancien système, on appelait la « pénitence canonique ». Néanmoins ils parvinrent à faire admettre le principe : à faute publique pénitence publique ; à péché privé, pénitence privée. Ce qui conduisit à rendre le système pénitentiel plus complexe

que ne veulent le reconnaître bien des histoires de la pénitence, jusqu'à ce que la pénitence privée ou « confession » commença à prévaloir à partir du 12^e siècle, quand on se mit à dénommer couramment la réconciliation du mot latin *sacramentum*¹.

Mais, même à propos des siècles postérieurs, il faut éviter les généralisations faciles, car la documentation s'amplifie toujours. L'un des livres récents les plus intéressants sur la confession est la série d'essais publiés par le Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1983. Le nom du groupe provient de l'abbaye bourguignonne où de jeunes universitaires français se sont réunis régulièrement ces vingt-cinq dernières années pour examiner des questions d'histoire religieuse. Tout le monde sait aujourd'hui que l'école des Annales, en France, a utilisé de nouvelles méthodes dans l'étude de l'histoire de l'Église. Elle s'oppose à une histoire faite à partir des sommets, et porte son attention au concret, au local, au populaire : en un mot, à ce qui se passait réellement et à ce que le peuple en pensait, et non à la manière dont des décrets, des canons et des bulles prétendaient que les choses devaient être et à ce qu'ils imposaient d'en penser. Ainsi l'article de Nicole Lemaître, « Pratiques et signification de la confession communautaire dans les paroisses au 16^e siècle »² fait découvrir des réalités qui, pour moi du moins, sont nouvelles : au 15^e et au 16^e siècles, dans les diocèses du nord de la France qui disposaient de leur propre Rituel (remplacé plus tard par le *Rituale Romanum*), il existait une *Generalis confessio gallicana* ou rite de confession et d'absolution communautaire et publique utilisé pendant le Carême en préparation de la communion pascale annuelle³. Ce rite existait encore dans le *Manuale* de Paris de 1615. Dans ce contexte, on peut considérer que les absolutions collectives introduites par certains Réfor-

1. Sur la sacramentalisation de la pénitence, voir D.N. Power, *The Sacramentalization of Penance*, *Heythrop Journal*, 18, (1977), 5-22.

2. *Op. cit.*, pp. 139-164.

3. Textes cités dans *Pratiques de la Confession*, pp. 158-164.

mateurs protestants du 16^e siècle étaient moins révolutionnaires que certains d'entre nous ont pu jadis l'estimer⁴.

La confession « privée » prédomina jusqu'à son rejet par les réformateurs du 16^e siècle et, dans la communion romaine, jusqu'à l'apparition d'un relâchement consécutif aux récents développements.

En mettant à part la légère nuance signalée ci-dessus, le plus grand pas en avant dans l'histoire de la pénitence a été réalisé par Poschmann dans sa réfutation définitive⁵ de ce que Campenhausen appelait la « théorie post-baptismale »⁶, (en faveur surtout chez les historiens protestants) d'après laquelle la primitive église ne remettait les péchés que par le baptême⁷. Une autre méthode pour mettre les choses au point est de montrer que le rigorisme montaniste, bien qu'ayant existé, ne représentait pas, comme certains le croyaient, la tradition la plus primitive ou la plus répandue⁸. Le dernier pan de cette théorie s'est écroulé récemment grâce à la réfutation que Frans van de Paverd a opposé à la tentative de Fendt visant à ranger Méthode d'Olympe dans le camp rigoriste⁹.

4. Sur ces rites, voir le chapitre de P. Denis, « Remplacer la confession : absolutions collectives et discipline ecclésiastique dans les Églises de la Réforme au 16^e siècle ». *Ibid.*, pp. 165-176.

5. B. Poschmann, *Poenitentia Secunda. Die Kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origines* (Theophaneia 1, Bonn, P. Hanstein, 1940).

6. H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, (London, A et C. Black, 1969) 218 n. 18, 223 n. 41.

7. F. van de Paverd, « *Paenitentia secunda in Methodius of Olympus* », *Augustinianum*, 18 (1978), 459, 483-85.

8. *Ibid.*, 450.

9. *Ibid.*, 459-85 ; *id.*, « *Confession (exagorensis) and "Penance" (exomolegesis) in De Lepra of Methodius of Olympus* », *Orientalia Christiana Periodica*, 44, (1978), 309-41 ; 45 (1979), 45-54 ; contre L. Fendt, « *Sünde und Buße in den Schriften des Methodius von Olympus* », *Der Katholik* 3, Folge, 31 (1905) 24-45.

En orient

Les études consacrées à l'histoire de la pénitence en orient montrent qu'il ne faut pas généraliser indument le schéma historique occidental, comme on le fait presque toujours. La discipline orientale était, à la fois, moins uniforme d'une province à l'autre et ses phases furent souvent simultanées plutôt que séquentielles¹⁰. Une histoire plus nuancée n'est pas dépourvue de signification pastorale. Si Vorgrimler a raison d'affirmer « daß aus der Praxis einer Teilkirche keine verallgemeinernden Schlüsse gezogen werden dürfen¹¹ », il est également vrai que des conclusions générales ne peuvent être étendues au-delà de ce qu'autorisent les faits. De plus, ce que l'Église a fait autrefois, elle peut le faire à nouveau, au moins selon mon ecclésiologie.

Permettez-moi de donner deux petits exemples de la nécessité de nuancer cette périodisation que nous admettons, dans l'histoire de la pénitence, au moins en orient. Le premier témoignage d'une pénitence canonique en orient est une lettre de Firmilien de Césarée à Cyprien, écrite vers 256¹². Or, si en moins d'un siècle, cette discipline a fait surgir tellement de problèmes¹³ qu'à la fin du 4^e siècle, elle est déjà en train de perdre son emprise dans l'orient byzantin¹⁴, nous en relevons cependant un témoignage aussi tardif que celui de Siméon de Thessalonique qui est mort en 1429¹⁵ !

10. Voir par exemple, les études de van de Pavverd citées ci-dessous à « Études sur la pénitence en orient ».

11. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV. Faszikel 3, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1978)*, 73.

12. En latin in Cyprien, *Ep. 75*, 4 ed. G. Hartel, CSEL III.2, 812.

13. F. van de Pavverd, « *The matter of Confession according to Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa* », *Studi albanologi, balcanici, bizantini e orientali in onore di Giuseppe Valentini, S.J.*, (Studi albanesi, Studi e Testi VI, Firenze, Leo S. Olschki Editore 1986), 285-94.

14. Vorgrimler, *Buße*, 72-73.

15. *De Sacro Templo*, 152, PG 155, 357-60.

Encore bien plus important, pour ce qui allait devenir la confession dans l'usage de l'orthodoxie orientale, a été l'adoption progressive par les laïcs de la pratique monastique de l'ouverture de conscience à un père spirituel qui n'était pas forcément un prêtre ordonné¹⁶. A la période posticonoclaste (à partir de 843), jusqu'à la fin du 13^e siècle, cette confession monastique prévaut dans l'église grecque. Ici encore l'étudiant occidental doit éviter la méthode toujours hasardeuse, mais combien en vogue, qui consiste à pêcher dans les « eaux » de l'orient en vue d'écrire l'histoire de l'avenir. Tout comme le ministre, dans l'église d'orient, ne consacre ni ne baptise habituellement *in persona Christi*, en usant de *formules à la 1^{re} personne*, mais demande d'intervention de l'Esprit divin ; de même, les moines, en orient, sont consacrés, c'est-à-dire faits moines, par l'invocation de l'Église appelant sur eux la bénédiction de Dieu. Ce ne sont pas eux qui se font moines en émettant des vœux, comme dans la perspective plus active, plus individualiste et égocentrique de l'occident. Ainsi, même un moine laïc, en orient, était béni par l'Église pour jouer un rôle et ce rôle reconnu consistait à procurer la guérison spirituelle, par la confession et la pénitence. Parler de « confession laïque » en orient n'implique donc pas les significations que cela peut avoir en occident. (Néanmoins, depuis le concile d'union tenu à Lyon en 1274, la doctrine et la pratique pénitentielles de l'orient orthodoxe se sont alignées en majeure partie sur l'occident latin.)

On pourrait multiplier les exemples de ce genre. Ce qu'ils montrent, c'est une diversité de la pratique pénitentielle qui, d'une église à l'autre et à une période donnée, révèle une diversité encore plus considérable que celle que l'on reconnaît, parfois.

De toute cette recherche historique, on peut tirer des conclusions importantes, non seulement pour la compréhension du passé, mais aussi pour la pastorale d'aujourd'hui. Sous ce rapport, les réflexions de Frans van de Paverd, mon collègue à l'Institut Oriental, sont particuliè-

16. Voir F. van de Paverd, « La pénitence dans le rite byzantin », *Questions liturgiques* 54, (1973) 195 ss ; Vorgrimler, *Buße*, 88.

rement intéressantes. C'est un des spécialistes actuels de l'étude de la réconciliation dans la patristique grecque. Son article *Testimonies from the Christian East to the Possibility of Self-Reconciliation* se termine par ces « réflexions finales » :

« ... même les auteurs [patristiques] qui ont reconnu l'importance de la confession en ont aussi souligné la relativité. *Seule la conversion est essentielle*... Il me semble cependant que la pratique d'Antioche et de Constantinople, dont témoigne Chrysostome, offre un intérêt particulier. Elle démontre — et la chose est tout aussi claire dans la *Didascalie des Apôtres* — que l'absence de la confession auriculaire n'implique en aucun sens l'absence d'une procédure qui en viendra plus tard à être appelée — de façon erronée — “le sacrement de la confession” ou “le sacrement de pénitence” ou — d'un terme préférable — “le sacrement de la réconciliation” ».

Discuter sur la signification de la confession, ce n'est pas la même chose que débattre de l'importance d'une procédure de réconciliation. Si la confession et le sacrement de réconciliation revenaient au même, ceux qui veulent discuter de la signification de la confession s'opposeraient diamétralement aux théologiens de l'Église ancienne qui engagèrent la polémique avec les Montanistes, les Novatiens et autres tendances rigoristes dans le but de sauvegarder au moins la possibilité d'une « pénitence *seconde* ». Douter du droit d'une procédure ecclésiale de réconciliation est aussi absurde que de discuter de la signification et de l'importance du baptême. La question à débattre n'est pas de savoir si des péchés devraient ou ne devraient pas être confessés, mais de savoir *en quels cas l'Église offre une réconciliation officielle*. Il me semble évident qu'une personne baptisée qui a publiquement quitté l'Église ou dont le comportement a été la cause de sa mise à distance publique par l'Église devrait avoir la possibilité de se réhabiliter publiquement et d'arranger ses affaires avec la communauté.

C'est une autre question de savoir si, dans le cas d'un croyant qui ne s'est pas publiquement exclu de la *communio*, la communauté devrait insister pour que le comportement non chrétien de ce croyant lui soit connu en la personne de son responsable ou de son délégué, de sorte qu'il puisse explicitement pardonner, conditionnellement ou inconditionnellement. Répondre positivement à cette question, c'est être contraint à conclure que la confession est indispensable. Mais en même temps, il est aussi possible de se demander si le gain qui peut résulter d'une revendication de ce genre l'emporte sur la perte qui peut l'accompagner.

Dans ce contexte, il peut être utile d'ajouter cette réflexion finale. Bien que la manière de vivre d'une personne puisse être très éloignée de la sainteté de l'Église, le lien créé par le baptême ne peut pas être rompu. Des baptisés qui ont même été exclus de la *communio* continuent dans une certaine mesure à être membres de l'Église, encore qu'ils puissent être «des membres souffrants qui se sont égarés». Cela signifie que, tant qu'un membre de l'Église en est retranché, le corps entier est mutilé. C'est la raison pour laquelle on peut affirmer qu'il est opportun pour la construction du corps entier qu'en certaines circonstances, dans le cas de péchés secrets, l'Église renonce à son droit de pardon explicite. Une des circonstances qu'il faut inclure ici est le cas d'un baptisé qui s'est séparé lui-même de la communauté par son comportement indigne, puis se convertit, mais n'est pas autorisé à participer pleinement à la vie de l'Église parce qu'il n'a pas l'expérience de la confession comme d'un événement libérant, mais qu'il la considère comme un fardeau»¹⁷.

Études sur la pénitence en occident

Permettez-moi de signaler ici les indispensables travaux récents sur l'histoire de la pénitence. Le meilleur manuel reste la révision faite en 1978 par H. Vorgrimler, du

17. Voir *Concilium* 190 (1987/2).

manuel *Buße und Krankensalbung*, Bd. IV. 3. dans *Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg-Basel-Wien : Herder 1978), où l'on peut trouver, en outre, une bibliographie sur le sujet. Pour les anglophones, le livre bien enlevé de James Dallen, *The Reconciling Community* (New York, Pueblo 1986) sera le manuel standard. Pour la période primitive nous avons la seconde édition en 1975, de Kenneth Hein, *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline* (European University Papers, Series XIII, vol. 19, Bern-Franckfurt, Lang 1975). Très utile aussi est l'anthologie de Henrich Karpp qui rassemble des textes sur la pénitence (*Traditio Christiana I*) avec en face, une traduction en allemand (Zürich, EZV-Verlag 1969), en français (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1970), en italien (Torino, Società Editrice Internazionale 1975), en y ajoutant une édition anglaise à paraître. Et bien sûr, l'édition anglaise parue en 1973, du volume VII des *Schriften zur Theologie* de Karl Rahner (vol. X dans l'édition anglaise) constitue, avec le volume II paru antérieurement, un ensemble absolument irremplaçable d'études sur la pénitence, œuvre d'objectivité sereine d'un maître incomparable de l'herméneutique historico-théologique. Dans le dernier volume de *Zeitschrift für Katholische Theologie*, K.H. Neufeld, S.J. donne une vue d'ensemble de l'œuvre de Rahner sur la pénitence (« *Karl Rahner zur Buße und Beichte, ein Ueberblick* », ZkTh 108.1, 1986, 55-61). Puis en 1981 nous avons huit articles denses sur *Buße* sous tous les aspects, avec d'abondantes indications bibliographiques, dans le volume 7 de ce merveilleux instrument de travail qu'est la *Theologische Realenzyklopädie* de Walter de Gruyter (Berlin-New York 1981), en y ajoutant les articles antérieurs sur *Beichte* et *Bekehrung* (Bd. 6, 1980).

Dans le domaine de la Réforme, où je peux prétendre à quelque compétence, la critique a reçu favorablement la dissertation érudite de S. Kjeldgaard-Pedersen : *Gesetz, Evangelium und Busse*¹⁸.

18. *Gesetz, Evangelium und Busse. Theologieggeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther* (Acta Theologica Danica 16, Leiden : E.J. Brill 1983).

Pour l'Orient et l'Occident, outre le volume du Groupe de la Bussière mentionné ci-dessus, quelques autres recueils d'articles ont paru ces derniers temps : les Conférences de Saint-Serge 1973, *Liturgie et rémission des péchés* (*Bibliotheca Ephemerides Liturgica Subsidia* 3), Rome 1975 ; *La celebrazione della penitenza cristiana. Atti delle IX Settimana di studi dell' Associazione Professori di liturgia*, Armeno (Novara), 25-29 août 1980 (Casale, Marielli 1981) ; le tout récent numéro 210 de *Concilium*, « Le sort de la confession », édité par Mary Collins et David Power ; et le tome 4 de la nouvelle série des « Liturgical Press », *Alternatives Futures for Worship Reconciliation*, édité par Peter E. Fink, s.j.

Enfin, les nouveaux Mélanges Massili de Saint-Anselme contiennent un important article d'Adrien Nocent sur les rites pénitentiels dans les *Ordines* latins médiévaux : « La pénitence dans les *Ordines* locaux transcrits dans le *De antiquis ecclesiae ritibus* d'Edmond Martène », dans G. Farnedi, éd., *Pasquale mysterium. Studi in memoria dell' Abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983)* (*Analecta liturgica* 10 — *Studia Anselmiana* 91), Rome, Pontificio Atenco S. Anselmo 1986, 115-138.

Études sur la pénitence en orient

Pour l'orient, nous avons l'étude de grande valeur, parue en 1982, d'Angelo Amato : *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici* (sec. XVI-XX) (*Analekta Vlatadon* 38, Thessalonika : Patriarchal Institute for Patristic Studies 1982). En outre, on doit mentionner plusieurs études particulières de F. van de Pavverd, dans *Questions liturgiques* 54 (1973) 191-203 ; *Augustinianum* 18 (1978), 459-485 ; 21 (1981), 291-316 ; *Ostkirchliche Studien* 28 (1979), 281-302, et *Orientalia Christiana Periodica* 38 (1972), 5-63, 454-466 ; 44 (1978), 309-341 ; 45 (1979), 45-74¹⁹. L'œuvre de Van de Pavverd concerne spécialement la période de l'église primitive et la

19. Voir aussi son article signalé note 13.

tradition byzantine de la pénitence. Sous ce rapport, G. Winkler a mis en relief le caractère pénitentiel de la liturgie byzantine des présanctifiés, qui se célèbre les jours de jeûne et de pénitence, regardés comme incompatibles avec la célébration eucharistique²⁰. Pour la tradition byzantino-slave, une intéressante étude de ma collègue Sophia Senyk, OSBM (*Rites and Charters of Remission. Evidence of Seventeenth Century Source*, in *Orientalia Christiana Periodica* 47, 1981, 426-440) a découvert, dans l'orthodoxie slave du 17^e siècle, l'existence de lettres et de chartes de rémission, similaires aux indulgences et aux lettres d'absolution de l'occident médiéval. C'est, évidemment un passe-temps favori de ceux qui sont pris sous le charme du romantisme oriental de regarder tout en mal, en occident, et de ne voir que du bon, en orient. En réalité, on ne peut qu'être frappé par la présence de la même part de bon et de mauvais chez l'un et chez l'autre.

Pour l'orient non byzantin, le Professeur Thomas Mannooranparampil a étudié les rites de précommunion pénitentielle du *Qurbana* syrien oriental²¹, office déjà mis en valeur par A. Raes en 1965²². Particulièrement passionnante pour cette même tradition, est l'étude à paraître, d'un de nos nouveaux membres, Kamil Isaac Shaba (Jacques Isaac), *Taksa d-hussaya ou le rite chaldéen d'absolution*, qui sera publiée comme monographie à l'Institut Oriental dans la série *Orientalia Christiana Analecta* dont je suis l'éditeur. Originellement thèse de doctorat, soutenue en 1970 au même Institut et rédigée sous la direction du même A. Raes S.J., cette étude démontre, en se basant sur la tradition manuscrite assyro-chaldéenne, que, contrairement à ce que l'on

20. « Über den Buscharacter der byzantinischen Missa Praesanctificatorum », *Questions liturgiques*, 88 (1974), 117-23.

21. « Penitential Service in the Postanaphora of the Syro-Malabar Qurbana », J. Madey, G. Kaniarakath (éd.), *The Church I Love, A tribute to Rev. Placid J. Podipara C.M.I.* (« EBOSC » Publications 9 — *Orientalia* 2, Kottayam/Paderborn, s.d.) 13-50.

22. « Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes », *L'Orient syrien*, 10 (1965), 107-22.

croyait et disait généralement, l'ancienne église de Mésopotamie connaissait un rite de pénitence.

Finalement, pour les coptes, mon ancien élève, nouveau membre de la Société, le Prof. Ugo Zanetti S.J., de l'Institut Orientaliste à l'Université de Louvain, a découvert dans la bibliothèque du monastère copte orthodoxe, *Dayr Abu Magar* dans le *Wadi Natroun*, un manuscrit (Saint Macaire 287, Theol. 16) contenant l'ouvrage perdu *Le livre du maître et du disciple*, un traité arabe sur la confession par un des auteurs les plus renommés de la littérature arabe chrétienne, Marc ibn Qanbar († 1208). Zanetti a publié le texte avec une traduction française dans « *Le livre de Marc Ibn Qanbar sur la confession retrouvé*, in *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983), 426-33.

Pour une bonne vue générale sur les rites pénitentiels orientaux en vigueur de nos jours, dans leur riche diversité, on peut lire D. Gelsi « *Il ministero della conversione come avvenimento liturgico nella tradizione orientale*, in *Ephemerides liturgicae* 97 (1983), 329-346.

THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE ET PRATIQUE PASTORALE

1. Les traditions protestantes

S'il existe une diversité considérable dans l'enseignement et la pratique protestante en matière de pénitence, l'histoire montre que la même chose doit être dite des traditions catholique et orthodoxe en leur stade de formation. Comme je n'ai pas de compétence dans le domaine du protestantisme, je suis redevable aux professeurs Geoffrey Wainwright et Horace Allen de mon information sur le ministère de la pénitence dans les Églises issues de la Réforme.

Bien que la mémoire populaire du protestantisme puisse garder une profonde méfiance envers tout ce qui peut ressembler au pouvoir clérical catholique — et la confession ferait certainement partie de cette définition dans

l'esprit de beaucoup — il serait faux de conclure que l'Église catholique est la seule communauté occidentale qui connaisse et pratique de nouveaux rites pour la réconciliation des pénitents. Le nouveau *Lutheran Book of Worship* américain comporte des offices pour la confession et le pardon communautaire et individuel. Et le nouveau *Book of Common Prayer* des Épiscopaliens américains contient deux « offices pastoraux » pour « la réconciliation d'un pénitent », l'un à l'usage d'un diacre ou d'un(e) laïque, l'autre d'un évêque ou d'un prêtre. De plus, les deux mouvements de renouveau communautaire les plus importants de la tradition réformée, les communautés de Taizé et d'Iona, ont toutes deux mis l'accent sur la confession communautaire et personnelle. Le fondateur de la communauté d'Iona, Lord Mac Leod of Fuinary, énonce comme suit la justification de cette pratique :

« Il n'y a rien d'original à avoir, dans l'Église Presbytérienne, une technique de confession personnelle et de pardon. Lors de la Réforme, nous n'avons pas aboli la confession (auriculaire). Nous avons seulement redécouvert, à la place de ce qu'étaient alors ses restes dépenaillés, la figure biblique de la libération des âmes... Je ne plaide pas en faveur d'un retour aux voies du passé... Je pense à offrir le pardon dans la vie de la communauté et par le mode de vie qu'elle mène. Je pense aussi à sa réservation — comme on le faisait également lors de la Réforme — entre les mains d'un ministre ou parfois celles d'un membre de la communauté doté de dons particuliers, qu'il soit clerc ou laïc²³. »

Les Églises protestantes n'ont donc pas seulement une pratique du ministère de la réconciliation. Elles disposent

23. Georges F. Maclead, *only one Way left* (Glasgow the Iona Community n.d.) cité dans H. Allen, *A theological Introduction to Worship in the Reformed Tradition* (Doctoral dissertation, Union Seminary, New York, 1980), pp. 429-430. Je tiens à remercier le Docteur Allen pour l'envoi de ces pages qui m'ont fourni la matière pour ce paragraphe et le suivant.

aussi pour ce faire d'un *Rationale*, tant dans le passé, comme on peut le voir chez Luther et Calvin (*Inst.* III, 4), que dans le présent, comme chez D. Bonhoeffer (*De la vie communautaire*), K. Barth (*Dogmatique* IV, 3) et M. Thurian (*La confession*, Neuchâtel 1953), pour n'en nommer qu'un petit nombre.

Mais on ne peut avoir une compréhension exacte des forces et des faiblesses du ministère protestant de la réconciliation si on ne l'approche que négativement, par ce qu'il n'est pas : ni une confession, ni le sacrement de pénitence. Nous devons plutôt examiner les *équivalents* protestants au sacrement de pénitence dans les Églises qui rejettent la légitimité de ce dernier, son utilité ou sa légitimité²⁴.

De cet examen rapide de la littérature disponible, réalisé par quelqu'un qui n'est pas de ce bord, il apparaît clairement que la lumière ne sera faite en ce domaine que lorsque des théologiens protestants poseront des questions précises et pointues à propos de la signification et des raisons de ce qu'ils font ou ne font pas en ce domaine, au plan pastoral comme au plan liturgique.

2. Le catholicisme

L'intégration de l'œcuménisme dans la théologie a eu pour résultat la diminution des polémiques stériles et une plus grande objectivité. Du côté catholique, cela a fait réaliser que la liste des sept sacrements n'est pas tombée toute faite du ciel avant l'an 100 et a conduit pareillement à une vision plus sereine de la théologie pénitentielle des réformateurs, dans le contexte de la justification, de l'évangile, de la loi, du baptême, ainsi que de la liberté et de l'immédiateté de l'action divine.

Si la doctrine et la praxis protestantes en matière de pénitence présentent une variété considérable, l'histoire

24. Pour présenter ce premier volet je me suis appuyé sur les communications personnelles de G. Wainwright (lettre du 21 avril 1987) et H. Allen (lettre du 24 avril 1987) qu'ils en soient ici remerciés.

nous montre qu'il faut en dire autant de toute tradition au cours des étapes de sa formation.

Je crois que deux points spécifiques dans la théologie récente méritent d'être soulignés ici : 1) une réévaluation — pour les catholiques au moins — des points cruciaux de la doctrine de Trente ; 2) une redécouverte des dimensions communautaires et ecclésiales de la pénitence, avec une redécouverte correspondante de toute l'étendue du ministère pénitentiel de l'église, surtout en relation avec la parole de Dieu et l'eucharistie.

Trente

Le premier problème, celui de Trente, ne sera considéré comme un problème exclusivement catholique romain, que par ceux qui ne sont pas encore parvenus à assimiler cette vérité de base du mouvement œcuménique, à savoir que nous avons une histoire commune qui doit être toujours considérée comme telle. Si les catholiques croient que Luther ne concerne que les luthériens, et les luthériens, que Trente ne concerne que les catholiques, alors nous n'aboutirons nulle part — et en outre, comme tout historien le sait, ces jugements sont l'un et l'autre erronés.

L'étude de Hans-Peter Arendt *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes* (Freiburger theologische Studien 121, Freiburg/B, Herder 1981) sur le problème de l'interprétation de la doctrine tridentine concernant la nature obligatoire d'une confession auriculaire intégrale pour le sacrement de réconciliation, est le dernier signe d'une discussion catholique récente de ce problème²⁵. La poussière ne s'est pas encore déposée sur cette question cruciale pour résoudre certains problèmes pastoraux aujourd'hui en suspens ; mais au moins une chose est

25. Aussi, J.E. Lozano Zafra, *La integridad de la Confesion. Prcepto positivo divino o norma eclesiastica?* (Rome, thèse de l'Université Grégorienne, extrait, 1977).

claire : le décret de Trente était une défense de l'orthodoxie et de la légitimité de la confession contre les attaques dont elle était l'objet, non une tentative pour répondre à la question actuelle de la légitimité d'une confession et absolution générales et communes, point qui n'a jamais fait l'objet des discussions tridentines.

En effet, comme Carl Peter et d'autres l'ont fait observer, les problèmes pastoraux d'aujourd'hui ne peuvent être résolus en passant par Trente²⁶. Car le problème actuel, pour les catholiques, est seulement un symptôme de ce que Giuseppe Alberigo a appelé le déclin du système tridentin — et par là il entend, non seulement le concile lui-même, mais toute l'orientation sociale de base d'une époque qui s'était consolidée au 16^e siècle et a perduré jusqu'à la fin de la 2^e Guerre mondiale, lorsque se produisirent les premiers craquements. « C'est dès 1958-1959... que l'église catholique a commencé à abandonner le système tridentin sur tous les thèmes fondamentaux », poursuit Alberigo, un changement qu'il n'hésite pas à qualifier de « nouvelle phase de l'histoire du christianisme »²⁷. L'impact de ce changement sur la pratique pénitentielle catholique est évident. Son évaluation théologique est en cours. Importantes pour ce débat sont les conclusions de la thèse de Ladislaus Vencser à *l'Alphonsianum* sur l'absolution générale dans l'église latine du 8^e au 12^e siècle²⁸. Ce que l'Église a fait autrefois, elle peut le refaire, et à l'évidence, selon les termes de Vencser, « *Wir stehen... vor einer Tatsache, daß in der Geschichte des Bußsakramentes einmal in dieser Weise die Sünden getilgt worden waren*²⁹. » De par sa vraie nature, aucun sacrement n'a été lié à la situation sociohistorique de l'humanité, dans le passé, au point de devoir l'être encore,

26. C. Peter, « *Integral Confession and the Council of Trent* », *Concilium*, 61 (1971), 99-109.

27. « *The Council of Trent : New views on the Occasion of its Fourth Centenary* », *Concilium*, 7 (1965), 86-87.

28. *Die Generalabsolution in der lateinischen Kirche vom 8. bis zum 12. Jahrhundert*, (thèse, extrait, Rome 1976).

29. *Ibid.*, 107.

dans le futur, pour autant qu'il signifie quelque chose dans notre vie.

D'un intérêt pastoral considérable aussi est l'ouvrage de Robert Lendi *Die Wandelbarkeit der Buße. Hermeneutische Prinzipien und Kriterien für eine heutige Theorie und Praxis der Buße und der Sakramente allegemein erhellt am Beispiel der Bußgeschichte* (*Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie, Bd. 218. Bern-Frankfurt/M.-New York, Lang 1983*). Ce n'est pas un ouvrage retraçant dans tous ses méandres l'histoire de ce sacrement, mais plutôt une tentative de formuler, à la lumière de l'histoire, des principes et des critères pour une théologie et un ministère de la pénitence. Ici, nous avons enfin une méthode de liturgie pastorale qui offre à l'historien liturgiste sérieux, en quête de données solides, toute garantie de fiabilité.

Lendi résume la base historico-théologique de ses principes en huit thèses³⁰ :

1. Tout au long de l'histoire ce n'est pas seulement la pratique pénitentielle qui a changé, parfois au point de n'être plus reconnaissable ; mais la théologie même de la pénitence et du sacrement ont subi des changements fondamentaux et ont, avec chaque développement, pris des accents nettement différents.

2. Il existe une légitime pluralité dans la pratique ecclésiale du sacrement de pénitence.

3. La théologie du sacrement de pénitence et la théologie sacramentelle en général, tout comme les décisions du magistère qui s'y rapportent, sont toujours conséquentes aux changements survenus dans la situation culturelle et dans la pratique sacramentelle de l'Église. (En bref, si je peux paraphraser Lendi, la théologie fait la théorie de la réalité, elle ne l'invente pas).

4. Le concept et la compréhension de la nature sacramentelle de la pénitence ne peuvent être déterminés que sur la base des corrélations historiques concrètes de ses dimensions sotériologiques, anthropologiques et ecclésiologiques.

5. Il n'y a pas de théologie intemporelle, transcendantale des sacrements, ni du sacrement de pénitence (une « essence »), à

30. Cf. 175-190.

partir de laquelle on pourrait déduire à tout moment la pratique concrète et la forme inconditionnelle des sacrements — en l'espèce ici, celles du sacrement de pénitence.

6. La continuité et l'identité de l'enseignement et de la pratique (de l'Église) concernant le sacrement de pénitence, ne doivent pas être conçues comme l'identité verbale anhistorique d'un certain nombre de propositions, mais comme soumises à de constants changements dépendant de la situation historique et culturelle.

7. Une inadéquate adaptation du sacrement de pénitence aux exigences de la pratique pastorale ou à une nouvelle situation culturelle, peut être démasquée comme idéologie.

8. L'anthropologie, dans le sens le plus large du terme, autrement dit, les facteurs socioculturels font et ont toujours fait partie intégrante des principes régissant la théologie et la praxis pénitentielles et sacramentelles de l'Église. Toute théorie et praxis des sacrements en général et du sacrement de pénitence en particulier, se sont trouvées, à toute époque, en constante connexion, démontrable et facilement reconnaissable et en corrélation évidente avec les réalités contemporaines.

Voilà, sûrement de quoi nourrir la réflexion. Car les thèses de Lendi impliquent un élargissement considérable de notre discussion au-delà de ce que le Moyen Age nous a transmis comme le sacrement de pénitence.

Je crois qu'une perception de la pratique orientale nous a aidés à étendre cet horizon encore plus loin, en mettant en lumière des aspects de la pénitence qui, au moins dans la tradition catholique depuis le Moyen Age, avaient besoin d'être extraits des profondeurs du « hard disk » pour pouvoir apparaître sur l'écran. Comme c'est le plus souvent le cas, ce que l'on regarde aujourd'hui comme des « particularités orientales » dans la pratique ecclésiale, faisait autrefois partie de notre héritage commun avant que Trente réduise et lie la pénitence à la confession. L'étude de l'orient, sous ce rapport, a mis au jour un *embarras de richesses*. Car, en plus de la confession, l'orient connaît une ahurissante variété de services pénitentiels communau-

taires, en liaison ou non avec l'eucharistie, la liturgie des présanctifiés, les heures, l'année ecclésiastique³¹.

Ceux intégrés dans l'eucharistie sont de deux sortes :

1) préparatoires, comme les rites pénitentiels occidentaux, pour nous réconcilier avec Dieu, en sorte d'être dignes de célébrer la Cène du Seigneur ;

2) les rites de communion réconciliatoires, pour nous réconcilier les uns avec les autres, selon le commandement de Mt 5, 23-24 ; 6, 12-13 et de *Didachè* 14, 2, comme au baiser de paix de la messe romaine. Ladislav Vencser, dans son étude de l'absolution générale dans l'église latine, fournit un arsenal impressionnant d'exemples historiques de rites occidentaux similaires de ceux encore connus en orient : confession et absolution générales, habituellement après un sermon, à l'occasion de la consécration d'une église, d'une visite à un monastère, de la clôture d'un synode, avant la messe, à prime et complies, le mercredi des cendres et le jeudi-saint etc.³². Un point qui est discuté par les spécialistes concerne l'idée précise que ces chrétiens se faisaient de l'acte qu'ils accomplissaient, parce que, au moins avant notre époque moderne de conscience de soi, la pratique liturgique précédait la réflexion sur sa signification. On pourrait en dire autant des usages similaires en orient. Mais tenter de dénier son efficacité à une pratique *antérieure* en se basant sur une restriction *ultérieure* affectant le point central, est au mieux, commettre un anachronisme et, au pire, lire l'histoire à rebours.

Le pouvoir de guérison de la parole de Dieu

Mais l'occident, pour son éducation n'a pas été uniquement à l'école de l'orient. Durant les dernières années, les églises occidentales ont commencé à apprendre les unes des

31. Nombreuses études spécialisées signalées plus haut : panorama général, in Gelsi (voir plus haut) et in F. Nikolasch, « *The Sacrament of Penance : Learning from the East* », *Concilium*, 61 (1971), 65-75.

32. *Die Generalabsolution*, chapitres 2-3.

autres et l'orient, lui aussi, tout en refusant souvent de l'admettre, a beaucoup à apprendre de l'occident chrétien.

Un domaine spécifique, où nous avons appris des Confessions de la Réforme, concerne la place centrale de la parole de Dieu dans tout acte de culte. Ceci inclut la pénitence. Dans le dernier discours johannique (Jn 15, 3), Jésus dit : « Purifiés, vous l'êtes déjà, par la parole que je vous ai dites. » Depuis ce temps-là, les liturgies et les commentateurs en orient et en occident n'ont cessé d'affirmer le pouvoir de guérison de la parole de Dieu. En baisant l'évangélaire, après l'évangile, dans la messe romaine de Pie V, le prêtre disait : *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*. « Que par les paroles de l'évangile, nos péchés soient effacés. » C'est pareillement un thème classique dans les commentaires orientaux, depuis environ la fin du 5^e siècle avec *La Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys, III, 1 (PG 3, 428), jusqu'à l'évêque copte du 10^e siècle, Sévère ibn al-Muqaffa³³ et à la *Protheoria*, en provenance d'Asie mineure, au milieu du 11^e siècle (11, PG 140, 432), pour n'en mentionner que quelques-uns.

Mais, bien que ce thème ait retenu quelque peu l'attention, il y a quinze ou vingt ans, lorsque les catholiques redécouvraient cette dimension de leur tradition grâce à leurs frères protestants³⁴, je n'ai pas trouvé grand chose de récent sur ce point, à l'exception du grand ouvrage de Reiner Kaczynski, *Das Wort Gottes im Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* (Freiburger theologische Studien, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1974 ; voir 236 ss, 254 ss, et Buße dans l'index).

33. Cité in Malak Hanna, « Le rôle de la divine liturgie eucharistique dans la vie de l'Église copte hier et aujourd'hui », *Proche-orient chrétien*, 23, (1973), 278.

34. J.-J. von Allmen, « The Forgiveness of Sins as a Sacrament in the Reformed Tradition », *Concilium*, 61 (1971), 115-16 ; un point de vue catholique in W. Kasper, « Confession outside the Confessional », *Concilium*, 24 (1967), 32-34. Voir l'affirmation de Peter Brunner, « Absolution ist eine Verdichtung des Evangeliums als Wort », in « Zum Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde », *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Bd I. ed. K.F. Müllet et W. Blankenburg (Kassel, 1954), 199.

L'EUCCHARISTIE POUR LA RÉMISSION DES PÉCHÉS

Comme je l'ai déjà noté, d'avoir porté nos regards au-delà du microscope (que pendant trop longtemps on a focalisé sur le point controversé de la confession) a conduit à une prise de conscience grandissante du fait que la pénitence et la réconciliation ressortissent à chaque aspect du ministère ecclésiale. Ceci est obvié dans le cas du baptême, que je n'ai pas besoin de traiter ici, sauf pour faire remarquer la signification du renouveau des rites occidentaux d'initiation, le rétablissement du catéchuménat et le document BEM de Lima sur la question.

Cependant, des études récentes ont, elles aussi, redécouvert le vieux thème de l'eucharistie pour la rémission des péchés. Je dis vieux, parce que cette doctrine est énoncée de la façon la plus catégorique possible, dans l'épiclese de l'anaphore chrysostomienne, *inter alias* : On demande à Dieu d'envoyer son Saint-Esprit sur les oblats, « en sorte que, pour ceux qui les recevront, ils puissent être *eis aphesin amartion* — pour le pardon des péchés ». Mais l'invocation ajoute immédiatement la prière que ceci « n'entraîne pas jugement ou condamnation ». Le dilemme est clair. Dans le Nouveau Testament lui-même, la coupe du salut est « le sang de l'alliance versé pour beaucoup en rémission des péchés » (Mt 26, 28). Paul encore, en 1 Cor 11, 27, donne cet avertissement : « quiconque... mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement sera coupable de profanation du corps et du sang du Seigneur ». Ainsi les anciennes anaphores proclament l'eucharistie pour la rémission des péchés — et la tradition également ancienne de la pénitence nous rappelle l'exclusion canonique ou l'auto-exclusion de l'eucharistie à cause du péché. Peut-être nous avons besoin de nous rappeler aujourd'hui ce dernier aspect de la tradition dans un monde où parfois il semblerait que la seule chose requise pour la communion est la capacité d'ouvrir la bouche.

Ce paradoxe de la tradition a été réexaminé de plusieurs points de vue dans l'étude de Claude Blanchette de 1986,

Pénitence et eucharistie. Leur rapport et complémentarité dans la théologie contemporaine : dossier d'une question controversée (Rome 1986)³⁵. Cette étude montre clairement que la distinction habituelle, assignant la rémission des péchés « mortels » à la confession et celle des « véniels », à l'eucharistie, est, somme toute, trop facile. Cette question a été spécialement étudiée par mon confrère et professeur Louis Ligier, S.J. qui a montré que la distinction entre péchés susceptibles ou non d'être pardonnés par un sacrifice remonte à l'Ancien Testament et a été reprise par Paul, pour qui les péchés non pardonnés par la participation à la Cène du Seigneur sont précisément ceux qui retranchent de l'Église parce qu'ils profanent le corps ecclésial du Seigneur³⁶. Mais ce ne sont pas tous les péchés graves qui requièrent une pénitence publique ; seulement ceux qui déchirent le corps (apostasie) ou sapent les relations humaines (adultère) et la société (homicide). Ceci ne présente aucun problème théologique pour Ligier. La pénitence est ordonnée à l'eucharistie, non vice-versa, car l'eucharistie est à la fois le terme, le principe et la source liturgique de la pénitence.

Est-ce que de telles absolutions eucharistiques comme celles qui existent dans les liturgies copte et syrienne sont « sacramentelles »³⁷ ? Le simple fait de poser la question signifie une lecture de l'histoire à rebours, réfractée à travers le prisme de la théologie médiévale de l'occident. Antérieurement à cette époque, en orient et en occident, la sacramentalité de la pénitence n'avait pas été explicitée³⁸. Mais quand l'Église, dans sa prière publique, dit qu'elle est en train de faire quelque chose, ou bien elle le fait effectivement, ou bien alors, nous sommes tous engagés à fond dans la poursuite d'un nominalisme à tous crins. Car ces rites pénitentiels ne font qu'expliciter ce qui est implicite dans chaque eucharistie selon l'enseignement de Mt 26, 28 et Jn 6, 54 : « Qui mange ma chair et boit mon sang à la vie éternelle. »

35. Thèse de l'Université Grégorienne entièrement publiée.

36. Bibliographie, *ibid.*, 344 note 18.

37. *Ibid.*, 111 ss.

38. *Ibid.*, 117.

Blanchette passe en revue les études qui traitent nommément de ce thème d'après des sources particulières. La plus récente de ces études est une recherche de Pietro Sorci sur le Sacramentaire de Vérone (*L'eucaristia per la remissione dei peccati. Ricerca nel Sacramentario Veronese*, Palermo 1979). Mais là aussi, le dernier mot n'a pas encore été dit. Si l'on a appelé la confirmation un sacrement en quête d'une théologie, Jean-Marie Tillard OP a récemment appelé la pénitence sacramentelle « une théologie qui se cherche » (*Studia Moralia* 25, 1953, 5-29). Néanmoins, l'étude de la tradition en orient et en occident permet de tirer dès maintenant une conclusion générale³⁹ :

1. L'eucharistie où est re-présenté le mystère de la croix par lequel tous les péchés sont pardonnés, remet les péchés même graves, renouvelle l'alliance salvatrice, purifie, pardonne et guérit.

2. Seuls quelques péchés particulièrement horribles retranchent du corps ecclésial qui tient du Christ son ministère de guérison. Ils relèvent donc d'une discipline spéciale.

Particulièrement importantes pour l'explicitation de cette théologie sont les études de Tillard sur l'ecclésiologie eucharistique au cours des vingt dernières années⁴⁰. Comme Tillard le souligne, la question de savoir quel sacrement remet les péchés ne se posait pas quand furent élaborés la théologie et le rituel de l'eucharistie pour la rémission des péchés, car celui-ci précède de plusieurs siècles le développement ultérieur de la pénitence privée. Ce n'est pas le péché qui interdit l'accès à l'eucharistie, mais l'attachement au péché, le refus du remède d'immortalité⁴¹. Dans des études ultérieures Tillard tire au clair les implications de ceci par rapport à l'enseignement postérieur de Trente.

José Ramos-Regidor et d'autres, qui ont écrit récemment sur ce problème, sont aussi analysés par Blanchette⁴²,

39. *Ibid.*, 139.

40. Liste de ses œuvres, *ibid.*, 364 (notes 1 ss) et 147 ss que je suis ici.

41. *Ibid.*, 155-56.

42. *Ibid.*, 364 (notes 2 ss) et 173 ss.

mais il nous faut aller de l'avant. Bien d'autres nouvelles et passionnantes dimensions de la pénitence ont été mises en relief, dernièrement : le rôle étendu attribué à la prière de la communauté pour les pénitents, dans l'Antiquité tardive⁴³ ; la pénitence comme acte du culte, thème développé par Achille Triacca⁴⁴ ; la pénitence comme don de Dieu ; pénitence et eschatologie dans la théologie des vigiles⁴⁵ ; onction des malades et pardon des péchés⁴⁶ ; pénitence et initiation des adultes ; pénitence et solidarité avec les persécutés.

PÉNITENCE ET ŒCUMÉNISME

Je concluerai par un mot sur un thème qui m'est cher non seulement en tant que chrétien mais aussi en tant que chercheur : l'œcuménisme comme ministère de réconciliation. Car, selon moi, c'est là que se situe aujourd'hui la percée décisive.

Je suis toujours amusé quand mes élèves étudiant une liturgie ancienne, me demandent où se tenaient les gens. C'est habituellement parmi les questions sur l'Antiquité tardive et le Moyen Age la moins pertinente. Car le christianisme, en transférant l'idéal moral au-delà des limites du monde visible, avait fait de la quête du salut, de l'ascension vers Dieu, le but principal de la vie, et les gens étaient considérés comme responsables, non les uns envers

43. B. Sienczak, *Partecipazione dei fedeli al sacramento della penitenza. Il contributo della Chiesa del periodo dei Padri nel contesto dell'attuale riforma penitenziale* (Rome, thèse de l'Université Grégorienne, extrait, 1974).

44. « *Le sacrement de la pénitence, acte du culte. Contribution à la spiritualité sacramentaire* », *Liturgie et rémission des péchés*, (Bibl. Eph. Lit. Subsidia 3, Rome, Edizioni liturgiche 1975) 239-50. Voir aussi J. Leclercq, « *Confession and Praise of God* », *Worship*, 12 (1968), 169-76.

45. Sur ce point voir mon livre *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, (Collegeville : The Liturgical Press 1986), « vigil », dans l'index.

46. Sur l'onction, bibliographie complète in A. Triacca, « *Per una rassegna sul sacramento dell'unzione degli infermi* », *Eph. Liturgicae*, 89, (1975), 397-467.

les autres, mais envers Dieu. On objectera immédiatement que ceci n'est pas vrai de l'idéal évangélique de charité et de la vie de la communauté primitive, telle qu'elle est décrite dans les Actes. Néanmoins, je ne crois pas que c'était la force agissante dans la société chrétienne de l'empire, après la paix de Constantin (312). Les relations sociales étaient faites de liens de dépendance et de crainte, non de libre égalité et on trouvait Dieu, moins dans son semblable que dans la contemplation des sphères célestes. Même dans la vie religieuse primitive, le lien fondamental, n'en déplaît au romantisme contemporain sur les temps idylliques du monachisme primitif, était celui des individus avec l'Ancien, non le lien unissant les uns les autres dans le Christ.

Dans un tel milieu culturel, aucune notion de structures pécheresses, de mal institutionnel, du besoin de repentir pour les églises comme telles, ne traversait l'esprit de qui que ce soit. En effet, ce n'est pas seulement nous qui devons nous repentir, être convertis et réconciliés. Ce sont aussi les structures constituées auxquelles nous appartenons, tout comme notre action individuelle à l'intérieur de celles-ci, qui doivent être apportées au pied de la croix et assumées dans ce nouveau ministère de réconciliation. Nous passons tous, je suppose, une partie de notre vie avec une vue naïvement idéale de nos parents qui nous ont mis au monde, et une idée naïvement partisane de l'histoire et des vertus de l'église qui nous a fait renaître dans le Christ. J'ai écrit ailleurs au sujet de la signification de l'œcuménisme pour ce ministère qu'est la recherche théologique. Comme c'est un ministère dans lequel beaucoup d'entre nous sont engagés, permettez-moi, toute modestie mise à part, de me citer moi-même :

« L'œcuménisme n'est pas seulement un mouvement. Il est une nouvelle manière d'être chrétien. Il est aussi une nouvelle manière de faire de la recherche théologique. La recherche œcuménique signifie beaucoup plus que l'objectivité scientifique, va beaucoup plus loin que la simple honnêteté et loyauté. Elle s'efforce de travailler de façon désintéressée, au service non d'une cause mais de la vérité où qu'elle se trouve. Elle cherche à

voir les choses du point de vue de l'autre, à prendre au sérieux la critique de l'autre sur sa propre communion, sur ses erreurs et défaillances historiques. Comme le demande le préambule des *Exercices Spirituels* de saint Ignace, elle cherche à donner l'interprétation la plus favorable aux faits et gestes de l'autre, à projeter tous les feux de la critique sur les défaillances de sa propre église, tout comme sur celles des autres. Bref, elle cherche à faire régner la charité chrétienne dans le domaine de la recherche, elle est l'implacable ennemie de toutes les formes de fanatisme, intolérance, mauvaise foi, de l'information tronquée et des comparaisons détournées mettant en relief l'idéal non réalisé de la propre église pour faire ressortir la réalité rien moins qu'idéale d'une autre église⁴⁷. »

Nous sommes dans les environs de Trente, que l'on a peine à considérer comme un symbole de réconciliation œcuménique. Et pourtant, un exemple émouvant justement de ce ministère de réconciliation œcuménique a eu lieu le 7 juin 1984, dans la cathédrale de Trente. On célébra un service commun à toutes les dénominations. La proclamation de la Parole de Dieu sur l'unité de l'Église, fut suivie d'un rite pénitentiel pour les divisions existant parmi les chrétiens, d'une invocation au Saint-Esprit pour concilier ces différences, et pour l'union de tous et la récitation du credo, selon le texte primitif de Nicée-Constantinople — c'est-à-dire sans le *Filioque*. Le service se termina sur le baiser de paix et une prière d'action de grâces. La récitation du symbole simultanément en grec, anglais, français, allemand, italien et slavon était destinée à montrer que l'union de tous les chrétiens dans l'antique foi commune reste plus profonde que les divisions plus récentes. L'endroit où cette confession commune se déroula n'était pas non plus sans importance œcuménique. La cathédrale de Trente est le lieu qui a vu l'ouverture et la clôture du concile de Trente. Les quatre-vingt participants au récent service œcuménique étaient comme la réplique des quatre-vingt pères conciliaires présents dans le chœur à

47. « *Response to the Berakah Award : Anamnesis* », *Worship*, 59, (1985), 310.

la séance d'ouverture, et ils étaient assis aux mêmes places. L'organisation de tout cela ne fut pas facile et n'alla pas sans des protestations de la part des protestants, car pour les luthériens surtout, Trente évoque de pénibles souvenirs historiques et demeure une source de ressentiment. Néanmoins, le désir de faire un pas en avant, loin de ce passé, un pas qui semblait même impossible une année auparavant, vint à bout des obstacles.

Le crucifix de la cathédrale, sculpté vers 1500 par Sixte Frey de Nuremberg, devant lequel les décrets de Trente avaient été signés, fut retiré de sa chapelle et placé au centre de la nef, comme témoin, 450 ans plus tard, d'un autre acte ecclésial qui, espérons-le, aura une profonde importance pour l'avenir.

Les jugements sur Trente continueront de diverger. Pour ceux qui n'appartiennent pas à la communion romaine, Trente reste un symbole de division, car les églises orientales et celles de la Réforme ne furent pas représentées dans les délibérations. Les catholiques le considèrent sous un angle positif, celui de la réforme nécessaire de l'Église et de la fixation de ses usages liturgiques, au milieu des multiples abus et pratiques divergentes de ce temps-là. Néanmoins, au jugement de quinconque, ce récent service œcuménique représente un jalon émouvant. Permettez-moi de citer le compte-rendu de Nereo Venturini paru dans la revue *Popoli e Missioni* (no. 5, 1 marzo, 1985, 51) :

« Durant le service dans la cathédrale de Trente, on doit le souligner, le climat spirituel devenait graduellement plus intense. Après la profession de foi nicéenne, la bigarrure des diverses confessions disparut : orthodoxes et catholiques, réformés et gens de la contre-réforme, protestants et romains, anglicans et papistes, se redécouvraient les uns les autres comme chrétiens en quête de l'unité. Les plus émus étaient les luthériens en rentrant dans le lieu où, quatre siècles auparavant, avaient été fulminés les anathèmes contre Luther, le Réformateur. Embrassements et baisers réunissaient cardinaux catholiques et évêques anglicans, pasteurs et prêtres. Le cardinal Hume et le pasteur Appel bénissaient ensemble tout le monde. Et la foule débordante des fidèles tridentins qui avaient rempli la cathédrale, explosa en

applaudissements prolongés, répétés, insistants, irrésistibles. Ces applaudissements ne signifiaient rien d'autre que "Mettez fin à ces divisions". Le peuple de Dieu était enfin le protagoniste de l'œcuménisme. La joie fraternelle exprimée par les gens, le bain de foule dans lequel les délégués eux-mêmes se trouvaient immergés mettaient en relief un aspect très important de l'œcuménisme. L'œcuménisme commence à pénétrer jusque chez le commun des gens et les débats théologiques doivent se traduire dans l'expérience du peuple chrétien. Sinon, l'unité chrétienne est à renvoyer aux calendes grecques. »

Certes, tout le monde ne sera pas d'accord avec ce flamboyant récit. D'ailleurs, Glen Garfield Williams, secrétaire de la Conférence des églises européennes, avait déjà administré une douche froide sur toute l'entreprise lorsque, dans une déclaration faite à la presse avant l'événement, il avait mis en relief les éléments négatifs qui de toute façon étaient évidents pour chacun : « Qu'il soit bien clair qu'à Trente il n'y aura pas d'acte d'union. Nous apporterons à la cathédrale toutes nos divisions et chaque église ses propres traditions⁴⁸. » On ne peut que prier pour que ce ministère de réconciliation de l'œcuménisme puisse avoir quelque effet précisément sur ces divisions et ces traditions et, évidemment sur nous tous. Je crois que c'est une des raisons de notre présence ici.

Robert F. TAFT s.j.

48. Je traduis le texte italien paru in *Popoli e missioni*, loc. cit..