

La Maison-Dieu, 171, 1987, 73-97

Georg KRETSCHMAR

LE MINISTÈRE DE RÉCONCILIATION DE L'ÉGLISE : UN SERVICE ENVERS L'HUMANITÉ A TRAVERS LES AGES

I. L'apôtre Paul

LE terme de réconciliation est un des grands mots du Nouveau Testament. Dans le vocabulaire de l'Apôtre Paul il provient du droit ancien des légations. Lorsque deux parties sont en conflit, un médiateur est souvent nécessaire ; l'apôtre est un messenger de ce genre. Pour ce qui est de Paul personnellement, il n'a aucune question de ce genre à aplanir ainsi, mais, de même que les prophètes de l'Ancien Testament ont proclamé la loi de Dieu et ses promesses au peuple et au monde entier, ainsi Paul et les autres apôtres annoncent le message de la réconciliation déjà accomplie par Dieu en la croix du Christ. En même temps ce message est un appel et une invitation à entrer dans cet événement de réconciliation. La proclamation est un appel à la foi :

« Dieu nous a réconciliés avec lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation. Car c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant sur nos lèvres la parole de la réconciliation. Nous sommes donc en ambassade pour le Christ ; c'est comme si Dieu exhortait par nous. Nous vous en supplions au nom du Christ : laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 Cor 5, 18-20).

La réconciliation est une interprétation de l'événement de la croix en même temps qu'elle aide à comprendre l'office de l'apôtre et par là le ministère de l'Église jusqu'au dernier jour : l'action de Dieu par son Fils est déjà complète et en même temps ouverte sur l'eschatologie, car son but est que nous entrions dans cette réconciliation. Cette proclamation et invitation apostolique se continue dans le ministère de réconciliation de l'Église.

La réconciliation est la fin de l'inimitié, la victoire sur elle ; elle réalise la paix, comme les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens le disent expressément, dans la ligne de Paul (Col 1, 20 ; Eph 2, 14). Cette réconciliation dans le sens profane de fin de l'inimitié apparaît dans le discours sur la montagne : avant de présenter son offrande à l'autel, le disciple de Jésus doit se réconcilier avec le frère auquel il s'est opposé ; il vaut mieux interrompre l'action sacrée que de l'accomplir sans s'être réconcilié (Mt 5, 24).

L'apôtre Paul écrit aux Romains (5, 8-11), comme aux Corinthiens, au sujet de l'inimitié entre Dieu et nous ou le cosmos, inimitié qui est fondée dans notre péché ou dans le péché du cosmos. C'est pourquoi la réconciliation présuppose la destruction du péché commis. Ceci est lié au fait que le Christ a souffert la croix « pour nous », ce qui n'est pas un « pour nous » distant dans l'histoire. Lorsque nous sommes atteints par la réconciliation et que nous entrons en elle, nous sommes en même temps « dans le Christ », le monde est renouvelé comme création, nous devenons « créatures nouvelles » (2 Cor 5, 17). L'épître aux Colossiens prolonge cette ligne. La paix établie par Dieu au moyen de la croix du Christ affecte le ciel et la terre, le cosmos tout entier. Il apparaît que nous sommes destinés à la nouvelle création du fait que Dieu nous veut « saints,

sans tache et irréprochables devant lui ». Cette nouveauté est fondée sur « la foi, une foi qui ne se laisse pas détourner de l'espérance de l'Évangile » (Col 1, 20-23). L'épître aux Éphésiens applique cette idée à l'inimitié entre les Juifs et les Gentils : en conséquence, elle parle non du pardon des péchés mais de la fin de la loi : dans le Christ, dans le corps du Crucifié, ceux qui auparavant étaient loin sont devenus proches. Dans l'unité de l'Église est réalisée la paix de la réconciliation, qui est le Christ lui-même (Eph 2, 14-19)¹.

Ce tableau est à plusieurs niveaux, en ce sens que ce qui arrive à l'individu prend place dans un contexte universel, ou du moins plus général. La réconciliation entre Dieu et le monde se réalise en ce que des personnes croient au message de la réconciliation, c'est-à-dire à l'Évangile, et se soumettent au baptême. Par là ils entrent, comme dit l'apôtre, « dans le Christ », « nouvelle création », ou, concrètement — les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens sont ici explicites — dans l'Église. L'Église est à la fois le résultat de la réconciliation et celle qui a pour tâche d'en transmettre l'annonce apostolique.

Mais quel est donc le rapport entre la réalité du monde non réconcilié et la vérité de l'Église ?

2. La prédication pascale de l'Église primitive

La prédication pascale de l'Église primitive nous offre une première réponse, qui demeure valide ; même si elle a été dépassée dans le cours de l'histoire. Les mots de réconciliation et de paix ne figurent ni dans l'homélie pascale de Mélicon ni dans l'autre homélie pascale, transmise sous le nom de Chrysostome, qui fut pendant un temps attribuée à Hippolyte. Et il faut reconnaître que la terminologie paulinienne, le mot *katallagè* et les termes apparentés, n'eurent jamais chez les Pères Grecs la même valeur technique que dans le christianisme latin.

1. Cf. Cilliers BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur Paulinischen Theologie* (WMANT 60), Neukirchen, 1987 ; Erich DINKLER, *Eirene, Der urchristliche Friedensgedanke* (SHAW.PH), Heidelberg, 1973.

Mais la situation du monde non réconcilié, qui est dans le péché et (selon l'expression paulinienne) « sous la colère de Dieu », est exprimée avec force² : Adam a laissé en héritage à ses enfants « non la pureté, mais l'immoralité ; non une vie impérissable, mais la corruption ; non l'honneur, mais la honte ; non la liberté, mais l'esclavage ; non la seigneurie, mais la tyrannie ; non la vie, mais la mort ; non le salut, mais la ruine » (49). Ainsi les êtres humains, les enfants d'Adam, ont reçu la souffrance. Le Christ est celui qui souffre avec eux. S'il est présent sur la terre, c'est « afin de revêtir l'homme souffrant et de l'élever dans les hauteurs des cieux » (46). La rédemption consiste en ce que l'humanité — hommes et femmes — parvienne au but pour lequel elle a été créée, à savoir la communion avec Dieu. Pour cela le Seigneur a pris sur lui la solidarité humaine jusqu'à la mort sur la croix, afin que, dans l'union indissoluble de la divinité et de l'humanité en lui-même, il introduise l'humanité à sa suite, à travers la mort, dans la puissance de Dieu victorieuse de la mort, et l'offre à Dieu dans la Résurrection et l'Ascension. La terminologie s'établit en référence typologique au calendrier des fêtes de l'Ancien Testament : l'offrande des prémices est le thème traditionnel de la Pentecôte. Mais la préoccupation essentielle est la fête de Pâques. En une étymologie qui, comme on sait, est historiquement fautive, Méliton fait dériver le nom de la Pâque du grec *paschein* : « souffrir ». La Pâque est la victoire de la souffrance du Christ sur la souffrance humaine. C'est cela que l'Église célèbre dans la nuit pascale.

Cette victoire sur le péché, l'oubli de Dieu et la mort n'est en substance rien d'autre que ce Paul appelle la réconciliation entre Dieu et le cosmos. Mais chez Méliton c'est le Christ lui-même qui la proclame à la fin de l'homélie. Et cette proclamation est aussi une invitation :

2. Je cite d'après l'édition d'Othmar Perler, *Méliton de Sardes, sur la Pâque et fragments* (SC 123), Paris, 1966 ; sur la célébration pascale dans le christianisme primitif, cf. maintenant HANSJÖRG *Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit (Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft 5)*, Ratisbonne, 1983, pp. 63-70.

« Venez donc, toutes les familles des hommes pétries avec les péchés, et recevez la rémission des péchés. Car c'est moi qui suis votre rémission, moi la Pâque du salut, moi l'Agneau immolé pour vous, moi votre rançon, moi votre vie... (103) »

Ici aussi apparaît le thème d'Israël et du monde païen, avec, cependant, un autre accent que dans l'épître aux Éphésiens — je ne puis entrer maintenant dans cette question — ; mais, ici aussi, la ruine dont le Christ nous libère a des dimensions cosmiques. Le péché personnel est incorporé dans la destruction de l'ordre social. Selon tout le mouvement de l'homélie, la victoire du Christ met fin au pouvoir du destin pécheur du monde. Et le passage vainqueur à la communion autour du trône céleste de Dieu est déjà advenu dans le Christ et, par là, pour l'humanité entière. Pour les individus, c'est encore une promesse en laquelle s'accomplit ce qui est, dès maintenant, la vérité qui constitue le peuple de Dieu à partir de toutes les nations.

Concrètement, l'invitation du Christ est assurément une invitation au baptême, mais celui-ci est célébré dans une communauté rassemblée pour la fête. Ainsi le présupposé de Méliton est qu'il y a deux communautés, deux corps sociaux, l'un dans lequel domine encore la vieille souffrance du péché, de l'oubli de Dieu et de la mort venue d'Adam, même si les hommes n'en ont pas conscience, et l'autre, dans laquelle ces puissances sont vaincues. La réconciliation advient lorsque les hommes acceptent d'être transférés de la première de ces communautés à la seconde. En faire entendre l'appel est le service essentiel de l'Église envers l'humanité.

C'est leur conviction au sujet de ces deux mondes qui donne aux premiers chrétiens le sens de leur existence. Il serait facile de montrer combien cela marque les anciens rites liturgiques. Je n'en prendrai pour exemple que la manière dont les exorcismes ont été supprimés en Afrique pour le baptême des petits enfants. Les exorcismes sont l'aide de l'Église pour passer du monde extérieur dominé par les démons à l'intérieur du peuple de Dieu, où déjà vaut ce qui se réalisera pour l'humanité tout entière, dans la nouvelle création. Les enfants nés dans des familles

chrétiennes sont soumis à la loi du péché et, de ce fait, ont besoin du pardon ; mais ils n'ont jamais été en contact réel avec une société idolâtre et ils n'ont donc pas besoin d'être exorcisés.

Cet aspect social de la conversion au Christ peut aussi être étudié dans le double écrit de S. Athanase, le *Contra Gentes* et le *De incarnatione Verbi*, où il transforme la vieille tradition pascale en un traité apologétique et sotériologique. L'évangélisation réduit l'espace occupé par les démons, le culte des faux dieux perd du terrain et le fait que les chrétiens sont prêts au martyre montre que la mort est déjà vaincue.

3. La réconciliation et la paix

Mais la question demeure de savoir en quel sens ce message de la victoire sur le péché, de la réconciliation déjà opérée, est vrai et comment il détermine la réalité de l'Église. Cette question peut d'autant moins être évitée que c'est dans ce contexte que le terme de « réconciliation » a acquis un sens technique dans le christianisme occidental et le latin chrétien.

De soi, *reconciliatio* est simplement la traduction de *katallagè* dans la Bible latine. Mais, dans les conciles africains, à partir de 390 environ, le mot prend le sens technique de réadmission des pénitents dans la communion ecclésiale³. Cela est manifestement dû pour une part à une dérivation linguistique qui pose problème, comme c'est souvent le cas en latin chrétien. Au second siècle, lors de la traduction du Nouveau Testament à partir du grec, on a créé toute une série de mots nouveaux tels que *beatificare*, *iustificare*, *sanctificare*, par analogie avec des composés existant déjà de *facere* comme *satisfacere*. En général la théologie postérieure interprétera ces mots dans un sens

3. Le terme se rencontre régulièrement à partir du deuxième concile de Carthage (390) ; en Gaule à partir du concile d'Orange de 441. Les canons de l'Église africaine sont aussi traduits en grec, avec, pour traduire le terme technique latin de *reconciliatio*, le grec *katallagè*.

causal : Dieu rend quelqu'un juste ou saint. La question de savoir en quel sens celui qui est réconcilié est juste ou saint paraît donc décidée d'avance par la langue. Il en va de même pour *satisfacere* : l'homme accomplit la satisfaction. Ces durcissements techniques ne se sont opérés qu'aux 4^e-5^e siècles, comme Gösta Hallonsten l'a montré pour *satisfactio*⁴. L'emploi technique de *reconciliatio* ne remonte guère au-delà du 4^e siècle. Tertullien et Cyprien ne le connaissent pas encore, mais Tertullien permet déjà de comprendre comment le déplacement d'accent va s'effectuer. Il avance, contre Marcion, l'argument suivant : à propos de son « Dieu étranger » on ne pourrait jamais dire, avec Col 1, 20, qu'il a tout réconcilié avec lui-même :

« Les hommes peuvent lier amitié (*conciliari*) avec un Dieu étranger, mais ils ne peuvent se réconcilier (*reconciliari*) qu'avec leur Dieu propre »,

c'est-à-dire avec le Dieu créateur qu'ils ont abandonné dans leur chute (*Contre Marcion* V, 19, 5). Dans l'usage postérieur *reconciliatio* ne renvoie plus à la création, mais au baptême et, par conséquent, à la communion ecclésiale originelle en laquelle le pénitent désire rentrer. Le concept eschatologique et universel a glissé vers un sens ecclésiologique ou, du moins, s'est ainsi concentré. Mais il ne s'agit pas là d'un phénomène seulement linguistique.

Faisons tout d'abord observer que la traduction de l'eschatologie primitive en ecclésiologie est une caractéristique générale de l'Église des premiers siècles. Le message de saint Paul : « Laissez-vous réconcilier avec Dieu », est en substance une version postpascale de l'appel de Jésus à la conversion : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche » (Mt 4, 17 et par.). Sont l'Église ceux qui ont

4. Gösta HALLONSTEN, *Satisfactio bei Tertullian Überprüfung einer Forschungstradition* (STL 39), Malmö, 1984; *Meritum bei Tertullian, Überprüfung einer Forschungstradition II* (STL 40), Malmö 1985. Pour les néologismes latins dans la traduction de la Bible, cf. surtout Christine MOHRMANN, *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, vol. I-IV, Rome 1958 (2^e éd., 1962) — 1977 ; en particulier *Les origines de la latinité chrétienne à Rome* (1949), t. III, pp. 67-127.

entendu cet appel, se sont convertis et ont appelé avec foi l'acte de réconciliation de Dieu. Aussi l'Église est-elle l'espace dans lequel la seigneurie de Dieu est reconnue et a déjà commencé. C'est pourquoi l'Église est la communauté du salut, le lieu où souffle l'Esprit de Dieu.

Rien n'est encore dit, pour autant, sur le rapport entre la Pénitence comme préalable à l'incorporation dans la communauté de salut et la Pénitence comme élément permanent et déterminant de la vie chrétienne. La théorie, naguère répandue, selon laquelle les premiers chrétiens étaient convaincus que les baptisés devaient et pouvaient demeurer sans péché, n'est certainement pas tenable sous la même forme. Certes, pour Paul, le péché des chrétiens n'est pas encore un thème théologique. Mais il en va déjà autrement en milieu johannique. La première épître de Jean fait appel à la pratique, connue aussi dans la Didachè, d'une confession générale des péchés dans la liturgie (1, 8-2, 2; cf. Did 14, 1). Dans les lettres aux Églises de l'Apocalypse, le Ressuscité répète à cinq des communautés le même appel : « Faites pénitence » (2, 5, 16; 3, 3, 19; cf. 2, 21). L'épître aux Hébreux aussi considère que ceux auxquels elle s'adresse sont marqués à la fois par le baptême reçu une fois pour toutes et par la tentation qui demeure. Le pouvoir réconciliateur de la croix est plus grand que l'obéissance des baptisés, la fidélité du Christ aux siens plus forte que leurs infidélités⁵.

Ceci ne fut jamais réellement mis en doute dans le débat de l'Église ancienne sur la Pénitence. Mais il était présumé que l'apostasie existe réellement, c'est-à-dire qu'il y a un péché qui exclut de la communauté ecclésiale. D'où la question de savoir si l'Église a mandat et pouvoir de redonner, après le baptême, l'assurance qu'on appartient à la communauté de salut. Cette distinction entre péchés graves et péchés légers fut relativisée, dans la suite, par l'approfondissement de l'expérience chrétienne, surtout dans le monachisme. Mais une distinction de ce genre ne peut être évitée lorsque s'opposent l'une à l'autre, comme deux sociétés, l'Église et la non-Église.

5. Cette expression se base spécialement sur 2 Tim 2, 11-13.

Ce ne furent pas les rigoristes qui l'emportèrent alors, mais la conviction que la mission de l'Église de transmettre le pardon de Dieu ne s'arrêtait pas au baptême. L'institution pénitentielle qui s'établit ainsi nous apparaît rétrospectivement chargée de nombreuses obscurités théologiques, dont ce n'est pas le moment de parler⁶. Mais c'était une nouvelle manière de remplir la vieille tâche apostolique de faire entrer les hommes dans la réconciliation de Dieu. Il était donc tout à fait approprié d'employer le terme de *reconciliatio*. L'essentiel était la réadmission dans la communauté, dans la communauté eucharistique, même s'il y avait des rites spéciaux, comme l'imposition des mains. C'est pourquoi cette réconciliation revenait au chef de la communauté, à l'évêque. Mais la Pénitence ecclésiale était une action qui se passait aux frontières de la communauté et non en son centre.

Pour cette raison, cette pratique, qui oscillait entre un acte de droit canonique et la communication du pardon du Christ, n'a pas seulement un caractère intra-ecclésial. L'expérience des grandes vagues de persécutions à partir du milieu du 3^e siècle a montré que la foi des chrétiens était plus profondément enracinée que leur fidélité. Il y a eu de façon répétée des apostasies de masse ; mais même ceux qui avaient, d'une manière ou d'une autre, sacrifié aux idoles ou livré les livres saints — et, par là, renié le Christ — n'étaient pas retournés du Christ aux dieux du culte impérial ou des religions populaires. C'est cette expérience-là qui est invoquée comme motif par l'empereur Galère, sur son lit de mort en 311, pour son édit de tolérance : « Ayant été obligés de constater que ces gens-là » à savoir les chrétiens, qui auraient dû être ramenés aux anciens usages — « ne rendaient pas aux dieux le culte et l'honneur qui leur étaient dus, ni ne pratiquaient le culte du Dieu des chrétiens..., nous avons estimé devoir faire une concession à leur égard. Ils pourront de nouveau

6. Cf. à ce sujet Hans Freiherr von CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHT 14), Tübingen (1953), 2^e éd. 1963, pp. 292-322, au sujet de Cyprien.

être chrétiens »⁷. La *salus rei publicae*, qui est la préoccupation de l'empereur et pour laquelle il invite les chrétiens à prier, n'est pas la raison d'État de l'époque moderne, mais la conviction qu'aucune communauté ne peut vivre sans culte religieux. Ceux qui n'honorent aucun dieu sont un danger intolérable pour la *res publica*. La pratique de la réconciliation par les évêques comportait un aspect intra-ecclésial ; mais, aux yeux de l'empereur païen, elle constituait aussi, peut-on dire, un service rendu à l'État.

La puissance explosive d'une pratique ecclésiale qui prend au sérieux la valeur universelle de la réconciliation opérée par Dieu sur la croix apparaît en sens contraire dans la manière dont la conversion de Constantin a été dénoncée dans les milieux païens : il fut accusé d'avoir commis un crime si grave qu'aucun prêtre païen n'avait voulu l'en relever ; chez les chrétiens, au contraire, on lui promet le pardon de tous ses péchés (*Zosime II*, 30). Dans une satire d'autant plus amère qu'elle vise Constantin son oncle, Julien l'Apostat place sur les lèvres de Jésus Christ lui-même ces paroles : « Qu'approche tout séducteur, tout meurtrier, tout monstre : je le laverai avec l'eau et je le rendrai immédiatement pur » (*Symp.* 336 A f)⁸. C'est assurément de la polémique, mais elle nous apprend que la manière dont les chrétiens parlaient du pardon et dont ils le pratiquaient avait une portée globale et ne pouvait demeurer sans influence sur la hiérarchie des valeurs dans le corps social.

Mais toutes ces pratiques et la valeur qu'on leur attachait, tout le processus de la pénitence ecclésiale conduisant à la réconciliation, étaient finalisées par l'affirmation sociale nette de l'identité de l'Église, concrètement par l'opposition des deux sociétés. Cette identité

7. L'édit nous est connu par Lactance, *De morte persec.*, 34 ; cf. à ce sujet H.U. INSTINSKY, *Die Alte Kirche und das Heil des Staates*, Munich 1963.

8. La question est traitée plus largement par Joseph VOGT, *Kaiser Julian über seinen Onkel Constantin d. Gr.*, 1955, reproduit dans Richard Klein (éd.), *Julian Apostata* (Wdf 509), Darmstadt 1978, pp. 222-240.

sociale de l'Église subit au 4^e siècle une crise grave, due à deux causes : d'une part, en l'espace de deux générations, la majorité de la population de l'empire devint chrétienne sans se soumettre entièrement au processus décrit ci-dessus, concrètement, sans recevoir le baptême ; d'autre part, dans le même temps, l'unité de l'Église fut déchirée par la querelle arienne en Orient et par le schisme donatiste en Afrique.

La Pénitence ne pouvait servir dans aucun des deux cas. Un non-baptisé ne pouvait ni être excommunié ni être réconcilié. Les choses ne changèrent que sous l'empereur Théodose, le premier *basileus* chrétien à recevoir le baptême avant d'être sur son lit de mort. Mais, précisément, la manière dont Ambroise imposa la Pénitence à l'empereur montre déjà l'ambivalence qu'il peut y avoir à établir politiquement des convictions chrétiennes en agissant sur la conscience du souverain⁹. L'institution pénitentielle n'était pas non plus appropriée pour surmonter les divisions de l'Église, du moins en Orient. En Afrique il était devenu indispensable d'y recourir lorsque la réunion en corps eût échoué par le refus des donatistes.

Au niveau linguistique, on rencontre ce qui se nomme réconciliation dans d'autres secteurs encore du vocabulaire. Chez Basile, en Orient, il faudrait examiner le terme de *koinonia*, et, dans l'Afrique d'Augustin, celui de *pax*. D'innombrables inscriptions d'Afrique romaine comportent, au 4^e et au 5^e siècle, les mots *in pace*. Ce peut être la continuation d'un usage antérieur au christianisme, d'origine juive, et aussi ambigu et éventuellement affaibli que ces mêmes expressions ou d'autres, dans les annonces funéraires d'aujourd'hui. En ce sens E. Dinkler a raison de dire : « Le seul élément constant est le vœu animé par l'espérance que les défunts obtiennent sécurité et protection. On ne peut attribuer à *pax* un contenu conceptuel

9. L'ambivalence tient à ce qu'Ambroise emploie le même moyen d'une part pour empêcher le bain de sang à Thessalonique et — lorsque cela échoue — aiguïser la conscience de l'empereur, et d'autre part, lors de la destruction de la synagogue de Kallinique de Syrie par l'évêque chrétien, pour mettre en garde celui-ci d'être attiré à la réparation.

dépourvu d'ambiguïté¹⁰. » Mais cela n'est pas tout. Chez les chrétiens, en effet, — et à proprement parler elle ne se rencontre que chez eux — l'expression a un contenu décisif, à savoir le fait que la personne décédée était baptisée. Il ne s'agit pas seulement du lieu de paix éternelle dans lequel se trouve maintenant l'âme du défunt. On pourrait penser à la salutation liturgique de paix. Là, cependant, l'expression désigne la paix qui vient de Dieu et, avec elle aussi, la paix dans la communauté ecclésiale.

Augustin nous permet de dire davantage : il clarifie la relation entre la paix eschatologique et céleste, terme du pèlerinage du peuple de Dieu, et la paix politique, et il les distingue clairement. La paix à venir vaut déjà maintenant pour l'Église, même si elle ne l'obtiendra en plénitude que dans l'achèvement universel (*de civ. Dei* XIX, surtout chap. 26 sq.). Nous retrouvons là toutes les dimensions du mot-clé de réconciliation, en rapport avec Dieu, avec l'Église, avec l'individu, et même son aspect politique. Il est d'autant plus remarquable que, même chez lui, il n'est pas expressément question d'un autre ministère de paix et de réconciliation de l'Église envers l'humanité que l'annonce par l'Église de la paix de Dieu¹¹.

4. Pastorale thérapeutique

Les divisions ecclésiastiques du 4^e siècle furent surmontées; mais il reste que, pour employer la formule anachronique de Karl Barth¹², la communauté chrétienne (*Christengemeinde*) coïncide, largement, depuis le 5^e siècle,

10. Erich DINKLER, dans E. Dinkler et Erika Dinkler-von Schuber, article «*Friede*», RAC 9 (1972), col. 434-505 (ma citation, col. 486). Des inscriptions de ce genre existent naturellement aussi ailleurs qu'en Afrique.

11. Sur l'ecclésiologie d'Augustin et sur sa prédication au sujet de la paix, l'étude fondamentale demeure celle de Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (MTS II, 7), Munich 1954.

12. C'est en 1946 que Karl Barth a prononcé sa conférence si connue et souvent reproduite sur *Christengemeinde und Bürgergemeinde*.

dans l'empire romain, avec la société civile (*Bürgergemeinde*). Cette coïncidence est essentielle au modèle politique de l'extension missionnaire du haut Moyen Âge. La fonction de l'Église dans la société en a été transformée dans le sens d'une prise de responsabilité politique. Les évêques et les saints interviennent directement au service du bien commun en intercédant pour leurs communautés, en fait pour leurs villes et provinces, auprès du gouverneur ou même de l'empereur. La charité intra-ecclésiale devient un service social public. L'empereur Constantin a également reconnu le pouvoir judiciaire de l'évêque dans l'Église comme un élément du système judiciaire s'imposant à tous. Même si cette procédure n'a pas été durable, elle est caractéristique du nouveau cours des choses.

Ce développement des rôles de l'Église peut être considéré, lui aussi, comme une forme de son ministère de réconciliation, car il est directement issu de la fonction ecclésiale d'autorité. Dans l'empire romain de l'antiquité tardive, les citoyens n'exerçaient plus de responsabilité politique dans la ville ou la province (d'où le caractère anachronique de l'expression de Barth) tandis que les évêques étaient élus par leur communauté et tenaient leur autorité de Dieu et non, au moins du point de vue théologique, de l'empereur. Lorsqu'ils parlaient pour leur cité ou leur province, ils ne se trouvaient pas en concurrence avec d'autres institutions, mais ils remplissaient un rôle qui n'était tenu par personne, même si c'était celui d'un médiateur politique. Par ailleurs, il faut reconnaître que, là, le ministère épiscopal reprit de plus en plus des caractéristiques qui appartenaient traditionnellement au cérémonial des souverains¹³.

Le mouvement ascétique du 4^e siècle a toujours été considéré comme une réaction contre une telle fusion entre l'Église et la société. On pouvait y rendre force à la tension prénicéenne entre l'existence chrétienne et l'existence dans

13. Une étude précise a été faite à ce sujet par Ernst JERG, *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den ausserkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung* (WBTh 26), Wien 1970.

le monde. La vieille question : « Que dois-je faire pour être sauvé ? » est posée maintenant par des baptisés à des moines dans le désert. Et l'on sait que, chez les anachorètes et, d'une autre manière, chez les cénobites également, apparaît une nouvelle forme de confession et de pénitence, non plus sur la marge de l'Église, mais comme un élément de l'existence chrétienne elle-même¹⁴.

Dans de tels contextes, le mot de *Pénitence* prend un sens nouveau, différent en tout cas de celui qu'il avait dans la pénitence canonique. Dans beaucoup de comportements qui jusque-là n'auraient pas été considérés comme critiquables, le géronte, le père spirituel, découvre la racine du péché, la convoitise mauvaise. Assurément, des psychologues postérieurs ont pu interpréter de telles expériences à partir de leurs théories et l'on ne peut nier que le scrupule ait pu avoir, ici, sa part. Mais, déjà, une œuvre comme les *Confessions* d'Augustin n'aurait pu être écrite avant la montée de l'ascétisme et, du point de vue historique, la doctrine de la justification de la Réforme présuppose elle-même la pratique monastique de l'examen de conscience, face aux exigences permanentes de Dieu. Ici, j'anticipe beaucoup. On peut au moins dire que, dans la confession monastique du christianisme ancien, qui semble aller spontanément de pair avec le mouvement ascétique, la tâche permanente dévolue à l'Église d'annoncer et de transmettre la réconciliation a trouvé une nouvelle forme spécifique.

Mais, même dans ce monachisme-là, se développèrent des ministères pour l'Église et, par là même, pour l'humanité. Les empereurs recherchaient des ascètes pour leur demander conseil. Finalement, la confession monastique règlera la pastorale des communautés et fera

14. Hermann DÖRRIES, *Die Beichte im alten Mönchtum*, 1960, reproduit dans H. DÖRRIES, *Wort und Stunde I*, Göttingen 1966, pp. 225-250 ; Fairy von Lilienfeld, *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums* (Oikonomia 18), Erlangen 1983 ; Herbert VORGRIMLER, *Busse und Krankensalbung* (*Handbuch der Dogmengeschichte*, publié par M. Schmaus, etc., IV, 3), Freiburg etc. 1978, pp. 86-89. Pour la suite de l'exposé, je renvoie également à cet ouvrage fondamental.

abandonner la vieille pénitence canonique. Tout ceci est bien connu et il est inutile d'en reparler.

Je voudrais néanmoins souligner une nette différence dans la manière dont ce ministère s'est développé en Orient et en Occident¹⁵. En Orient, la pénitence a un rôle avant tout thérapeutique ; la confession des laïcs aux ascètes et la pastorale des prêtres y sont liées entre elles. Accomplir un ministère de réconciliation veut dire aider à vivre. Cela correspond à un idéal du prêtre qui inclut l'aptitude à ce genre de direction spirituelle. Lorsque le Pseudo-Denys écrit, précisément au sujet de la pénitence, que nul ne peut transmettre une grâce qu'il ne possède pas déjà (ép. 8, 2 ; cf. *Hiér. eccl.* VI, 1, 1), la formule paraît presque donatiste pour un occidental. En réalité déjà Jean Chrysostome, dans ses écrits sur le sacerdoce, décrit le pasteur comme un père spirituel, un conseiller, un guide d'âmes.

Il ne s'agit pas seulement là d'un idéal de l'époque patristique : à cause précisément de la valeur normative des Pères, cette manière de voir marque aussi la théologie pastorale de l'orthodoxie actuelle. Au troisième symposium de Ratisbonne, en 1971, le grand théologien roumain Dumitru Staniloë disait, au sujet de la pénitence et de la confession :

« L'intérêt pour la confession ne grandirait-il pas si celle-ci redevenait un événement spirituel, un échange vrai sur les problèmes de la vie et une aide à la spiritualisation de l'homme ? Naturellement cela demanderait de la part du prêtre beaucoup de talent, une force spirituelle qui ne peut jaillir que d'une piété profonde, ainsi que d'une expérience et d'une sagesse spirituelles. L'administration du sacrement devrait redevenir une rencontre tout à fait personnelle entre le prêtre et le pénitent, un événement de grande importance pour l'existence. »

15. Pour ceci et ce qui suit, cf. *Busse und Beichte. Eine Dokumentation über das 3. Theologische Gespräch mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Hüllhorst 1982* (ÖR.B 51), dont la publication est prévue à Francfort pour 1987. Les contributions de ce colloque n'étant pas encore publiées, je renvoie, en ce qui concerne Staniloë, à une publication antérieure. Ma propre contribution à cette même rencontre se rapproche en plusieurs points du présent exposé.

Il ajoute :

« Il existe en Roumanie un prêtre-moine qui peut émouvoir les pénitents jusqu'à les faire pleurer sur leurs péchés. Il pleure d'abord lui-même sur les péchés confessés, et finalement ses larmes se mêlent à celles du pénitent. Ce n'est pas une tactique délibérée, mais l'expression d'une compassion authentique envers le pénitent qui se confesse. Le moine réalise, sans le savoir peut-être, le mot de Maxime le Confesseur : "L'ami véritable considère le malheur de son ami comme le sien propre ; il porte sa souffrance et compatit jusqu'à la mort"¹⁶. »

Ceci est incontestablement un ministère de réconciliation de l'Église. Mais l'Occident a placé les accents autrement.

5. Transmettre le pardon du Christ

Bien sûr, le christianisme occidental connaît lui aussi de grands saints qui, dans des situations tout à fait différentes, se sont engagés au service de la réconciliation, soutenus en fin de compte par leur seule autorité spirituelle, même lorsque c'étaient des évêques : des personnalités comme Bruno de Querfurt, Catherine de Sienne, Martin Niemöller.

Mais il est caractéristique que la question du ministère de l'Église se pose toujours dans le contexte d'un conflit d'autorité, où l'on ne se demande plus : « Que dois-je faire pour être sauvé ? », mais plutôt : « Qui est l'Église ? », ce qui a assurément rapport à la question de la responsabilité devant Dieu et à la question du salut. Cela est net dans le cas des personnages mentionnés ci-dessus. Il suffit d'évoquer l'archevêque missionnaire Bruno de Querfurt, qui a œuvré au début du 11^e siècle, dans la région frontière entre les royaumes chrétiens des Allemands, des Polonais et des Russes, et encouragé la coopération de leurs souverains, à

16. Ernst Christian SUTTNER (éd.), *Busse und Beichte*, 3, *Regensburger ökumenisches Symposium*, Ratisbonne 1972, pp. 39-54 ; cf. ici, p. 39-40, 44-45.

l'encontre de la politique d'alliances d'Henri II, son roi, auquel il présentait le grand prince de Kiew Vladimir comme un modèle. Il prouva aussi à Henri II qu'il n'y a pas d'inimitié héréditaire (ceci au sujet des Petschenégen), et que là aussi un évêque peut être médiateur de paix. Henri II est pour lui « celui qui tient les rênes de la sainte Église » (*sanctae Ecclesiae... auriga*) ; mais, contre lui, aussi bien que contre Vladimir, il fait appel à son suprême suzerain, l'apôtre Pierre¹⁷.

Deux générations plus tard, les réformateurs autour de Grégoire VII dénieront à tous les princes et, en particulier, au roi d'Allemagne, le droit de représenter ou de diriger la sainte Église. Le conflit de droit devint une lutte pour le pouvoir, dans laquelle le Pape employa, avec conviction, les armes de l'excommunication et de la réconciliation, mais celles-ci perdirent vite de leur force. Même si le Pape ne réussit pas, finalement, à secouer le joug de l'investiture laïque, qu'il considérait comme une perversion de la justice de Dieu, il obtint à juste titre la victoire. Il dut la payer cher : la liberté de l'Église entraîne avec elle des privilèges pour le clergé, ce qui durcit le conflit entre clercs et laïcs, et le ministère de la réconciliation ne sait pas toujours s'il est aussi, et simultanément, un instrument de pouvoir clérical contre les laïcs.

Ceci ne doit pas être oublié lorsqu'on cherche à comprendre l'évolution du ministère de réconciliation de l'Église dans le Moyen Age latin. En soi c'est une histoire magnifique dont le développement va de la pénitence monastique tarifée des Irlandais et des Anglo-Saxons du haut Moyen Age, à travers le labeur théologique de la scolastique, jusqu'à, finalement, une théologie du sacrement de Pénitence dans laquelle il ne s'agit plus pour le pécheur d'expier chaque transgression en accomplissant la peine imposée pour ce péché et en s'acquittant ainsi de sa

17. La lettre de Bruno est bien connue. Elle a été publiée par H. KARWASIUSKA dans les *Monumenta Poloniae Historica* SN IV, 3, Cracovie, 1973, pp. 95-105 ; cf. Richard WENSKUS, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt* (Mitteldeutsche Forschungen V), Münster/Cologne, 1956.

dette, et où la confession n'est plus principalement une auto-humiliation, en sorte que, dans un cas-limite, le chevalier, faute d'un prêtre ou d'un autre chrétien, pouvait se confesser à son cheval ou à son épée. Il s'agit maintenant, en référence à la sainte Écriture et à la théologie d'Augustin, de la victoire de la grâce de Dieu. Le tournant décisif se prend déjà avec la sotériologie d'Anselme de Cantorbéry, que l'on peut à bien des égards comparer et égaler à la théologie pascale de l'Église ancienne, de Mélicon à Athanase. Selon la théologie pascale, Dieu s'est fait homme pour nous entraîner, par la mort et la résurrection, à travers la communion du Christ, en la communion de Dieu. Pour Anselme, seul l'homme-Dieu pouvait expier la faute infinie du péché, en prenant sur lui le châtement, non seulement par compassion, mais par substitution : ainsi il a acquis un trésor infini de mérites, que maintenant il peut communiquer et communiquer aux siens. De la sorte le ministère de réconciliation de l'Église ne consiste plus à accompagner l'homme tant bien que mal pour le faire entrer dans l'amour du Christ qui le guérira et le conduira à l'accomplissement ; mais il consiste à lui communiquer le pardon offert par le Christ en croix.

Bien entendu, la théologie de la Pénitence du Moyen Age occidental a beaucoup d'autres richesses — et aussi d'autres points qu'on pourrait critiquer — que ce qui a été pris ici en considération pour montrer le contraste entre l'Orient et l'Occident.

La configuration générale de cette théologie de la Pénitence apparaît plus clairement encore lorsqu'on cherche ce qu'il y a de commun entre elle et la manière dont la réforme grégorienne fonde l'autorité ecclésiastique. Ce fondement consiste en une certaine théologie de la parole de Dieu, développant ce qui est déjà amorcé dans la patristique latine chez Ambroise et Augustin. C'est la parole de Dieu, vivante et souveraine, qui donne sa constitution à l'Église¹⁸ ; c'est la promesse faite à Pierre, et

18. Ceci est formulé avec une particulière précision par Pierre Damien : il renvoie d'abord à Mt 16, et poursuit : « L'Église Romaine n'a donc été fondée par aucune puissance terrestre, mais par cette parole

non les instructions impériales ; et, de même, c'est la parole divine de jugement et de pardon, qui, sur les lèvres du prêtre, comme absolution ou comme intercession, est communiquée par le mérite du Christ au pécheur pénitent. C'est une vue autoritaire de la parole de Dieu : elle peut fonder un type d'autorité qui ne s'identifie pas purement et simplement avec l'autorité du Christ, et elle peut procurer la liberté.

Ainsi défini, le ministère de l'Église dans la société est le ministère d'un prêtre « dispensateur des mystères de Dieu ». C'est là, d'ailleurs, une formule de la Réforme, tirée de l'Apologie du Conseil de Breslau en 1523¹⁹. Au Moyen Age elle inclut surtout le pouvoir d'offrir le sacrifice de la Messe et le pouvoir des clés. Dans les deux cas, il s'agit d'un ministère de réconciliation. La *potestas clavium*, qui nous occupe ici, est contrainte par un ensemble de prescriptions juridiques et casuistiques, dans la ligne d'une théologie de la parole de Dieu développée dans une ecclésiologie à structure hiérarchique et autoritaire. Elle est aussi comprise comme un pouvoir judiciaire des clercs sur les laïcs et elle a probablement mené à des abus ; mais elle est cependant, d'abord et surtout, une forme particulière du ministère de la réconciliation confié à l'Église, tout comme la pastorale thérapeutique de la tradition orientale. Quelles que soient les questions que pose la pratique, enracinée dans la théologie même de la Pénitence, des satisfactions pénitentielles allant jusqu'aux indulgences, les églises et les monastères élevés, dans presque tous les pays d'Europe centrale et occidentale, par des princes en expiation de fautes graves, sont, jusqu'à nos jours, les témoins visibles du pardon de Dieu et de son importance pour l'être ensemble des chrétiens. Le fait que des grands de ce monde puissent reconnaître leurs fautes, se situer par

qui a construit le ciel et la terre, et qui finalement a créé tous les éléments » (*Ep. ad Hildebrand*, PL 145, 91 C ; littéralement dans la *Disceptatio synodalis* de 1063, MG Ldl I, 78).

19. Je pense à un exemple choisi presque au hasard : la fondation, en 1258, du monastère de Fürstenfeld près de Munich, par le duc Louis le brutal, en expiation pour l'exécution hâtive de son épouse Marie de Brabant. Comme fondateur, le prince fut enterré dans cette église.

rapport à elles et, par le fait même, ne pas rester en marge, mais être réintroduits dans la communauté : c'est une des grandes possibilités du Moyen Age latin, et un ministère de réconciliation de l'Église pour le bien de la société²⁰.

L'opposition de la Réforme à la pratique médiévale de la pénitence et des indulgences n'empêche pas qu'il existe une communauté radicale de compréhension du ministère de réconciliation confié à l'Église. Comme les théologiens scolastiques avant lui, Martin Luther lui-même a appris au moins à formuler la doctrine de la justification en rapport au sacrement de pénitence et non, comme le faisait Augustin, à celui du baptême. Mais, pour lui, il n'y avait pas de moyen de séparer la question du salut de l'âme de celle de savoir qui représentait la véritable Église. Il y a lieu de noter que cette critique envers l'Église s'opposait, en réalité, à l'identification effectuée depuis la réforme grégorienne entre l'Église et le clergé²¹. S'agissant du ministère de réconciliation de l'Église et du salut de l'homme devant Dieu, il fallait que la nature essentielle de l'Église soit exprimée de façon nouvelle — on pourrait aussi dire : soit exprimée de nouveau comme dans l'Église ancienne. Pour Luther aussi, il s'agissait de l'autorité de la parole de Dieu, qui réalise ce qu'elle dit, qui juge et qui fait grâce, et cette parole de Dieu est toujours parole de Dieu

20. Comme Luther a commencé à formuler sa doctrine de la justification dans le contexte du conflit avec le Cardinal Cajetan, elle n'est pas purement non catholique. Un tel contexte explique que cette doctrine soit enracinée dans le sacrement de Pénitence. Sur ces questions, cf. la dernière prise de position de Reinhart STAATS : Augustins « *De Spiritu et Littera* » in *Luthers reformatorischer Erkenntnis*, ZRG 98, 1987, pp. 28-47.

21. Luther a toujours intégré l'administration du sacrement dans l'office de la prédication, ce qui ne veut pas dire qu'il considère comme interchangeable les différents moyens de grâce, tels que la prédication, le baptême, la Cène et même le sommet de toute prédication dans la parole d'absolution. Mais, dans les cas d'extrême nécessité, par exemple lorsqu'aucun ministre ordonné n'est disponible et que, pour cette raison, le Repas du Seigneur ne peut être célébré, la communauté qui est dans cette situation, sans doute une communauté domestique, peut avoir l'assurance que la parole divine de réconciliation la rejoint aussi d'une autre manière.

sur des lèvres d'hommes. La situation originale de l'annonce de la bonne nouvelle se trouve pour lui dans la parole d'absolution du confesseur au pécheur pénitent : « Tes péchés te sont remis, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », parole que l'homme ne peut recevoir que par l'« Amen » de la foi. Le serviteur de la parole agit alors selon l'exhortation de l'apôtre : « Laissez-vous réconcilier avec Dieu », mais il n'est pas juge, même s'il y a dans le pouvoir des clés la capacité de retenir les péchés. Celui qui prononce le pardon de Dieu laisse toute la place à Celui qui accomplit la promesse, cette promesse qui opère sur la base de la foi. Ainsi l'exercice du ministère des clés est l'une des tâches fondamentales du ministère de l'Église comme tel ; mais prononcer l'Évangile, y compris sous la forme d'une absolution, n'appartient pas exclusivement à celui qui détient un office ecclésiastique. C'était cependant, là aussi, une conviction répandue au Moyen Âge. Le ministre est « dispensateur des mystères de Dieu » précisément parce que lui est confié le ministère qui annonce la réconciliation²².

Dans la tradition de l'Occident médiéval, aucune communauté chrétienne ne limite à la pénitence sacramentelle le ministère de réconciliation de l'Église. Que le renouveau de la pénitence et de la confession au 16^e siècle n'ait finalement pas réussi est, cependant, une perte sérieuse, d'après les critères de l'Église luthérienne, du 16^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Cet insuccès est dû à plusieurs raisons : Tout d'abord subsistait, dans les villes, la méfiance contre la domination cléricale, et là doit se trouver la cause principale de la disparition totale de la confession en territoire réformé. En terre luthérienne, le piétisme introduisit une coupure profonde, parce qu'il développa un idéal pastoral presque comparable à celui que nous avons rencontré chez le Père Staniloe : les pasteurs n'étaient plus disposés à entendre les confessions

22. A ma connaissance, la monographie la plus récente sur la pratique de la Confession dans l'Église luthérienne est celle d'Ernst BEZZEL, *Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der evangelischen Einzelbeichte* (CTMC 10), Stuttgart 1982.

de façon purement conventionnelle, et à donner l'absolution sans avoir véritablement scruté le cœur et la conscience du pénitent. Enfin nous nous trouvons, depuis l'Âge des lumières, dans une crise de la conscience pécheresse. En tant que forme du ministère de réconciliation occupant une place au centre de la vie chrétienne, la confession individuelle est une conséquence de l'approfondissement de la conscience du péché dans le monachisme : celui qui ne sait plus que la racine, le fondement du péché, est dans les profondeurs de son cœur, n'a plus besoin de l'absolution ; mais, peut-être, du psychiatre²³.

6. Le ministère de la réconciliation

Venons-en à des remarques de conclusion. Je n'ai pas traité, jusqu'à présent, certains aspects de la critique de la Réforme envers la théologie de la Pénitence et la pratique de la confession au Moyen Age. D'un point de vue

23. La tradition théologique luthérienne est particulièrement sensible à la différence entre Confession et Pénitence considérées l'une comme un processus principalement thérapeutique, l'autre comme la communication du pardon du Christ. Cette différence joue aussi un rôle dans la manière de comprendre le ministère. Naturellement le pasteur a aussi à exercer une responsabilité pastorale envers les membres de la communauté. Mais son autorité ne dépend pas de ses aptitudes thérapeutiques ; elle est fondée dans le pouvoir de représenter le Christ : « Qui vous écoute, m'écoute » (Lc 10, 16).

L'aspect thérapeutique pourra toutefois prémunir à l'égard d'une conscience exagérée de l'autorité. Pour rendre ceci plus clair je renverrai à Hans Asmussen, qui, dans son manuel *Die Seelsorge* (1934) considère l'absolution comme le but propre de tout entretien pastoral. Il appartient aux principaux pères de l'Explication de Stuttgart du Conseil provisoire de l'Église évangélique d'Allemagne, le 18 octobre 1945, dont la rédaction finale lui est due dans une large mesure. Mais il eut alors des difficultés particulières à interpréter l'événement de la reconnaissance de culpabilité et son efficacité, parce qu'il avait conçu cette Confession de faute dans les catégories de la Pénitence sacramentelle, et qu'il attendait là quelque chose faisant écho à la parole d'absolution du confesseur, parole qui, dans le cas, ne pouvait être prononcée par personne. Chercher à surmonter l'isolement corrélatif des deux aspects de pardon et de guérison fut ensuite le but du Colloque de Hüllhorst (cf. note 15).

luthérien, savoir si la confession médiévale est à compter au nombre des sacrements n'est qu'une question relativement secondaire. Il y a ici une différence entre ce qu'on pourrait appeler la tradition dogmatique et la tradition catéchétique. Dans la tradition dogmatique, il ne s'agit, en fait, que d'une question de définition des sacrements : la confession d'Augsbourg compte la Pénitence au nombre des sacrements, alors que Luther ne l'a plus fait, à partir de 1520 ; les catéchismes, pour leur part, n'énumèrent que deux sacrements et traitent la confession et son rituel parmi les pratiques « édifiantes »²⁴.

Plus importante est la relation entre la déclaration efficace du pardon et la nouvelle obéissance, c'est-à-dire la pratique de la vie chrétienne. La haute scolastique avait surmonté la théorie de la pénitence tarifée, dans laquelle de bonnes œuvres étaient la condition d'une rémission acquise par soi-même ; mais elle a cependant conservé la « satisfaction » comme action humaine à l'intérieur de l'événement sacramentel, comme suite inséparable de l'absolution. La Réforme de Wittenberg définit l'événement sacramentel comme confession et absolution, mais requiert la nouvelle obéissance comme une conséquence nécessaire, extérieure à ce qui était pour les scolastiques le complexe sacramentel de la Pénitence. Ces différences sont réelles et elles ont du poids. Mais il me semble beaucoup plus important de mettre en dialogue l'une avec l'autre les deux manières de voir le ministère de la réconciliation, la vision orientale de la réconciliation comme processus thérapeutique, et la vision occidentale de la transmission du pardon du Christ²⁵.

La guérison est un renouvellement. Il s'agit là, en fin de compte, de savoir comment Dieu réconcilie le monde avec lui : c'est le thème de la doctrine de la justification. Je ne pense pas que soit périmée l'expérience faite par l'Église

24. Comme on sait, la réponse du catéchisme s'est généralisée dans la pratique catéchétique. Cela ne rend pas pour autant périmées les expressions de la Confession d'Augsbourg, qui se sont toujours maintenues dans la dogmatique luthérienne.

25. Martin GRESCHAT (éd.), *Die Schuld der Kirche*, Munich 1982.

primitive, que la fidélité de Dieu est plus grande que notre obéissance, et que la foi des chrétiens peut être plus forte que leur fidélité. La déclaration de pardon de Dieu instaure une réalité nouvelle devant Dieu ; mais, même sur la terre, elle a des conséquences pour l'Église et pour la société. On ne peut séparer les deux aspects : le renouvellement lui aussi vient de Dieu et, sur terre, il reste fragmentaire ; la vie pénitente et la justification du chrétien sont un combat permanent contre le péché. Parce que Dieu veut guérir l'homme tout entier, la pastorale de l'Église a pour tâche d'aider et de guérir ; par rapport à l'individu, on peut distinguer l'un de l'autre le service du ministère ecclésiastique et celui du psychothérapeute ; mais on peut aussi les envisager ensemble. Ce n'est pas en donnant des ordres qu'on apprend aux autres le sens du péché. Celui-ci ne peut se retrouver qu'en dialogue avec notre société. Et cela est en train de se faire, nous en avons des indices.

Il ne s'agit cependant pas seulement de l'individu. De la mission propre qu'à l'Église, d'annoncer à toute l'existence chrétienne, dans la parole et le sacrement, le Christ crucifié et ressuscité, on ne peut séparer la responsabilité qu'elle a assumée, à partir du 4^e siècle, envers la société entière et, aujourd'hui, envers l'humanité. En toute crise, Dieu, le créateur, demeure le Seigneur du monde et il n'a abdiqué sa souveraineté de créateur envers aucune de ses créatures, ni envers aucune Église. La sécularisation ne nous a pas enlevé, pour autant, notre responsabilité au-delà du cercle des baptisés et des croyants ; même si nous ne pouvons plus parler aujourd'hui de sociétés chrétiennes, comme cela a pu convenir au Moyen Age. Eu égard à cette responsabilité sociale et politique, le mot de réconciliation garde une haute valeur, du moins dans mon pays. Mais dans le concret, beaucoup de chrétiens engagés attendent quelque chose de tout différent : des affirmations nettes et des prises de position. Ce sont des revendications sur lesquelles il ne faut pas porter de jugement global. Cependant, la tâche propre de l'Église dans les conflits, par exemple au sujet des droits de l'homme, n'est pas d'excommunier les représentants des pratiques erronées — même si cela ne peut être évité —, mais de faire en sorte que les chrétiens

de nos communautés aident à voir clair. Le fait que les deux proclamations «Faites pénitence» et «Laissez-vous réconcilier avec Dieu» vont ensemble peut avoir un résultat très concret : à cause du Christ et de la réconciliation par Dieu en lui, il peut s'agir de la liberté de réexaminer et de changer des convictions profondément enracinées et des comportements qui, récemment encore, paraissaient irréprochables.

J'appartiens à une Église qui, dans une reconnaissance de culpabilité qui était un acte de pénitence, a entrepris en 1945 de relire l'histoire devant Dieu, en présence de chrétiens et d'Églises d'autres nations. C'était un pas vers la réconciliation au nom de notre nation, devant Dieu et devant les hommes. C'est notre expérience, je pense, que la confession des péchés, le nouveau commencement à partir du pardon, et la remise à neuf d'un passé reconnu coupable, font tous partie du ministère de la réconciliation de l'Église ; ainsi, non seulement un chrétien, mais une Église, peut reconnaître de façon neuve la fidélité continue de Dieu, dans le passé et dans le présent.

Toutes ces choses sont des éléments de la théologie de la Pénitence sacramentelle, d'une forme du ministère de réconciliation de l'Église. On ne peut certes transposer à une expérience de la faute née dans une collectivité le modèle de l'action sacramentelle qui s'est développé pour les péchés du chrétien individuel. Il existe une confession substitutive au nom de tous, mais pas d'absolution collective. Mais ces considérations restent quand même dans le domaine de notre tradition occidentale : la prière pour le pardon, l'appel au pardon du Christ crucifié, peut fonder la réconciliation, même là où il serait difficile de parler de guérison. Pourtant, il sera toujours indispensable d'être prêt à oser prendre un nouveau départ. Et, à la fin, Dieu peut aussi guérir. La réconciliation mutuelle prend place au début de la célébration commune (Mt 5, 14), mais la force en vient de Celui qui s'est réconcilié le monde et qui a chargé l'Église de prêcher la parole de la réconciliation.

Georg KRETSCHMAR