

La Maison-Dieu, 214, 1998/2, 7-33

Herbert VORGRIMLER

LA THÉOLOGIE DU SACREMENT DE PÉNITENCE CHEZ KARL RAHNER

ÉVALUATION EN PERSPECTIVE HISTORIQUE

On ne se trompera pas en affirmant que Karl Rahner a beaucoup écrit ! Dans cette œuvre, le sacrement de pénitence occupe une grande place. Une contribution sur ce thème, dans une perspective historique, se doit de commencer par un regard rapide sur le contexte biographique ¹.

Le travail de Karl Rahner sur la pénitence et le sacrement de pénitence

En introduction à ses différentes prises de position sur l'histoire de la pénitence ², Karl Rahner explique la place

1. Voir à ce propos H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen* (*Comprendre K. Rahner*), 2^e éd., Fribourg, 1988 ; K. H. NEUFELD, « Karl Rahner zu Buße und Beichte » (K.R. sur la pénitence et la confession), *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986) p. 55-61 ; Id., *Die Brüder Rahner* (*Les frères R.*), Fribourg, 1994. P. NEUFELD, s.j., est le directeur des Archives Karl Rahner à Innsbruck.

2. K. RAHNER, *Frühe Bußgeschichte* (Histoire ancienne de la pénitence) = vol. XI (1973) de ses écrits théologiques (en allemand). Le

de choix qu'il accorde à cette thématique. Selon lui, au début de ce siècle, la question de la pénitence se serait surtout posée dans l'apologétique et les controverses théologiques. « Il n'est pas complètement injuste, même si des nuances seraient aujourd'hui nécessaires, de considérer que l'institution de la pénitence était alors comme la clé de compréhension de la pensée de l'Église catholique, comme le fondement des différences de conception et d'appréciation de l'œuvre divine du salut, de la vocation et de la liberté humaines³. » À la fin de ce siècle, le cœur de cette affirmation est toujours vrai : l'aspect « interne » de l'Église par rapport à son aspect externe et juridique, sa « collaboration » dans l'établissement des relations de Dieu avec les hommes, les possibilités et les limites de l'action des ministres ecclésiastiques, le primat de la grâce de Dieu en toute chose, jusque dans le repentir et le pardon de la faute, tous ces thèmes peuvent être mis en lumière dès lors que l'on considère la problématique du sacrement de pénitence.

Comme le jeune étudiant Karl Rahner prenait note avec précision de ses lectures, on peut établir à partir des archives que dans les années 1930-1931, à vingt-six ans, il s'était plongé dans les recherches sur l'histoire de la pénitence de B. Poschmann, K. Adam et A. d'Alès. Dès lors, il s'est toujours tenu « au courant » dans ce domaine. Lui-même parle alors des recherches ultérieures de G. Bardy, de H. von Campenhausen et de P. Galtier comme de celles sur lesquelles il voulait s'appuyer⁴. Sa fréquentation de Poschmann, qui avait déjà publié des travaux sur l'histoire

volume, en dehors de l'introduction « Histoire de la pénitence » (1968-73), contient un article datant de 1936, « Le péché comme perte de la grâce dans la littérature de l'Église ancienne », ainsi que ses recherches historiques sur la pénitence chez le Pasteur d'Herma, Irénée, Tertullien, Cyprien, dans la *Didascalie des Apôtres* et chez Origène. Je citerai par la suite ses *Écrits* selon l'édition allemande, avec le numéro de volume, l'année de parution et les numéros de pages. [Lorsqu'elle existe, on renverra à l'édition française, NDLR].

3. XI (1973), p. 40.

4. *Ibidem*.

de la pénitence avant 1914, joua un rôle décisif, notamment la réception par ce dernier des travaux de Xiberta (voir *infra*) et surtout la publication de son ouvrage de référence *Paenitentia secunda* (1940). D'autant plus que Poschmann hésitait dans la thèse centrale⁵ : la *pax cum Ecclesia* produit-elle aussi la paix avec Dieu ou bien n'en est-elle que la condition préalable ? La question des péchés qui impliquent la perte de l'Esprit divin (la grâce) conduisait au cœur du problème de la vie éternelle⁶. L'histoire de la pénitence rendait manifeste que la « pénitence canonique », lourde et publique, suffisait au nombre, restreint à l'origine, de ces péchés, tandis que leur multiplication appelait de nouvelles formes de pénitence.

Karl Rahner a toujours refusé de n'être qu'un professeur et un chercheur : il voulait être d'abord un pasteur par amour des hommes. Aussi n'a-t-il pas seulement prêché de fréquentes retraites et confessé, mais il s'est également exprimé en théologie pastorale sur les questions de pénitence, depuis un exposé sur le sens de la confession fréquente, autour de ses trente ans, jusqu'à une analyse de la situation du sacrement de pénitence en 1984, l'année de sa mort.

On sait que Rahner n'avait pas pu commencer un enseignement régulier avant la guerre, puisqu'en 1939 il reçut des Nazis une « interdiction de séjour » à Innsbruck et qu'il dut chercher du travail auprès de l'Institut pastoral du cardinal de Vienne. Après la guerre, quand les Jésuites reprurent leurs activités d'enseignement à Pullach, près de Munich, Rahner prépara un traité *De paenitentia* qu'il exposa pour la première fois pendant l'hiver 1945-1946. Les cours et les documents de travail des étudiants étaient alors et jusqu'au Concile en latin, même ceux de Rahner, qui maîtrisait parfaitement cette langue. Mais son traité sur la pénitence avait une originalité ; il comprenait une partie historique détaillée en allemand, et même d'importants excursus dans cette même langue, par exemple sur le

5. *Ibidem*, p. 40-42, avec une remarque sur une prise de position critique de Rahner face à Poschmann.

6. Sur ce point, Rahner mentionne son étude de 1936 sur le péché comme perte de la grâce ; voir n. 2.

repentir. Le cours photocopié *De paenitentia tractatus historico-dogmaticus* parut ainsi avec plus de 750 pages. Rahner enseigna ce traité six fois, depuis 1949-1950, après être devenu professeur de dogmatique et d'histoire du dogme à l'université d'Innsbruck, jusqu'en 1963-1964, chaque fois sur deux semestres. Il proposait en outre des exercices sur l'histoire de la pénitence, si bien qu'on peut affirmer avec juste raison que Karl Rahner n'a jamais traité aussi fréquemment d'aucune autre question dogmatique⁷.

La redécouverte de « vérités oubliées » sur le sacrement de pénitence

Rahner s'est intensément consacré à la question de la pénitence : il a redécouvert des notions et des contextes qui avaient été très pertinents dans l'histoire mais qui étaient tombés dans l'oubli. Il y consacra, en 1955, son étude « Vérités oubliées sur le sacrement de pénitence »⁸ à laquelle on fait souvent référence. Il faut la considérer dans un cadre plus large, par-delà cette question précise. Le XX^e siècle avait acquis une conscience aiguë de l'essence intérieure de l'Église⁹, en réaction à l'insistance sur l'aspect extérieur et juridique de l'Église qui avait cours depuis Robert Bellarmin jusqu'à Vatican I. Appartiennent à ce mouvement, pour n'en citer que quelques-uns, Romano Guardini, avec sa phrase prophétique : « L'Église s'éveille dans les âmes », Henri de Lubac, avec son *Catholicisme*, et Pie XII avec *Mystici Corporis*. Karl Rahner

7. NEUFELD 1986, p. 59. Le cours cité sera publié avec les travaux de Rahner en histoire et en théologie de la pénitence dans les *Sämtliche Werke* (Œuvres complètes) dont sont parus pour l'instant seulement quatre tomes.

8. II (1955), p. 143-183 = *Écrits théologiques*, t. 2, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 167-194.

9. Voir, pour une première approche : J. FRISQUE, « L'ecclésiologie au XX^e siècle », dans : H. VORGRIMLER, R. VANDER GUCHT (éd.), *Bilan de la Théologie au XX^e siècle*, Tournai, Casterman, 1970-1971, p. 412-456.

avait intensément suivi ce renouveau de l'ecclésiologie, en prenant en charge des recensions dans la revue *Zeitschrift für katholische Theologie* d'Innsbruck, puis par sa conception de l'Église comme sacrement. Il l'avait mis en relation avec la question de la pénitence par des publications sur « l'Église des pécheurs » et « l'Église pécheresse », et, en référence à *Mystici Corporis*, sur l'appartenance des pécheurs à l'Église. Avant même de parler du processus de la pénitence, il comprenait donc le péché non seulement comme une opposition à la sainte volonté de Dieu, à la nature de l'homme et à sa vocation surnaturelle, mais encore comme « une offense à la communauté sainte des rachetés, qui est l'Église ¹⁰ ». L'homme qui s'est rendu coupable d'un péché mortel porte atteinte à l'Église ou la blesse ; plus encore, par la permanence de son appartenance à l'Église, il la rend d'une certaine manière pécheresse elle-même. Il mène une existence mensongère puisqu'il donne à croire qu'il est ce qu'il n'est pas. Le péché serait-il intérieur ou secret, l'Église est pourtant mise à mal par cette simulation. Si péchés graves et péchés véniels ne sont apparentés que par une analogie, la blessure de l'Église par les péchés véniels n'est qu'un mal par analogie, mais c'est un mal bien réel.

Il est inutile d'argumenter plus précisément en faveur de cette perspective, attestée depuis les débuts de l'Église, tellement on en connaît de témoins dans la littérature ecclésiologique. De même, après les recherches de Poschmann et de Rahner justement, on ne contestera plus que, depuis l'antiquité de l'Église, on avait la conviction que le processus de la pénitence possédait également les caractéristiques d'une réconciliation du pécheur repentant avec l'Église qu'il avait meurtrie ¹¹.

10. II (1955), p. 145 = *Écrits théologiques*, t. 2, p. 151.

11. On trouvera les références de ces sources dans B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940 ; chez K. Rahner, dans les contributions citées des volumes II et XI des *Écrits théologiques* (en allemand) et dans H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* (Pénitence et onction des malades), dans le *Handbuch der Dogmengeschichte* (Manuel de l'histoire des dogmes) 4/3, Fribourg-en-Brigau, 1978.

Cette « vérité » était toujours en mémoire lors de la modification décisive de la discipline pénitentielle par l'introduction de la confession secrète à un prêtre à partir du VI^e siècle et par la doctrine du pouvoir de l'absolution du prêtre pour effacer les péchés à partir du XIII^e siècle¹².

Martin Luther la connaissait encore, mais elle tomba dans l'oubli au moment du concile de Trente. Jamais pourtant elle ne fut explicitement niée. C'est seulement grâce aux travaux historiques du XX^e siècle qu'elle revint à la conscience. Dans le cadre de la théologie catholique, on ne se satisfaisait évidemment pas de l'enseignement selon lequel la *pax cum Ecclesia* avait « quelque chose » à voir avec le pardon des péchés par Dieu. La thèse selon laquelle la réconciliation avec l'Église est *cause efficiente* de la réconciliation avec Dieu s'est cristallisée selon une ligne sur laquelle se situent M. de la Taille, B. M. Xiberta, B. Poschmann, J. A. Jungmann, K. Rahner.

Quand Vatican II, dans l'élaboration de la constitution dogmatique sur l'Église, chercha à intégrer les sept sacrements dans un contexte ecclésiologique, Mgr Gérard Philips (1899-1972), disciple de M. de la Taille, secrétaire de la commission *De doctrina fidei et morum*, ne parvint pas à introduire ce lien spécifique dans le texte final¹³, parce qu'on ne voulait pas s'exprimer sur des thèses théologiques toujours en débat. Dans le texte approuvé de *Lumen gentium* (n^o 11), on trouve juxtaposés les deux aspects du sacrement de pénitence, le pardon de Dieu et la réconciliation avec l'Église, sans que soit expliquée l'ap-

12. En dehors des textes mentionnés à la n. 11, on trouvera beaucoup de documents de la période scolastique sur cet aspect ecclésial dans P. ANCIAUX, *La Théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Louvain, 1949. Rahner s'appuie souvent sur Anciaux, voir ainsi VIII, p. 465.

13. Voir H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung*, p. 195-199 (voir n. 11). [Voir G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican*, t. I, Paris, Desclée, 1967 : « Le Concile n'a donc pas apposé son sceau sur une thèse théologique, combien attrayante, mais encore insuffisamment connue. Pour dire vrai, nous devrions parler avec le P. K. Rahner d'une théorie "oubliée" », p. 160. NDLR].

partenance réciproque de ces deux aspects. Depuis, des textes privés ou officiels procèdent d'une manière semblable, comme encore le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) qui insiste souvent sur la réconciliation avec l'Église, blessée par le péché, dans le sacrement de pénitence¹⁴.

Cette « vérité oubliée » est donc revenue à la conscience ecclésiale. Si elle ne joue plus aujourd'hui un très grand rôle dans la réflexion, dans les débats et la prédication, cela relève à mon avis de la mentalité actuelle, tournée vers le concret, toujours plus étrangère à une façon de parler de l'Église qui l'hypostasie ou la personnifie. Dans le cadre d'une Église locale ou d'une communauté ecclésiale plus petite encore, la question des pécheurs, des blessures et de la réconciliation se pose de façon moins idéaliste et bien plus concrète.

Les engagements en faveur de la discipline pénitentielle considérée comme une « mise à distance »

Dans ses recherches sur le sacrement de pénitence, mais aussi sur le thème « *Theos* dans le Nouveau Testament », Karl Rahner s'est attaché à une argumentation biblique précise des affirmations dogmatiques. Il appliqua son attention aux textes bibliques qui représentaient, selon lui, les points d'ancrage de la future « discipline de la pénitence canonique », sur les catalogues pauliniens des péchés graves qui excluaient de la communauté de table avec les chrétiens croyants et du Royaume de Dieu, sur le traitement disciplinaire par étapes des pécheurs selon Mt 18, 15-17, et surtout sur le couple « lier et délier » qu'il voulait comprendre, avec les exégètes d'alors, à partir de la

14. N^{os} 1440, 1443, 1444, 1445 (« Lier et délier » à propos de l'exclusion de la communion ecclésiale ou de la réception à nouveau dans cette communion), 1484, 1493, 1496.

pratique juive de l'excommunication¹⁵. Il s'intéressait également beaucoup aux indices néotestamentaires en faveur d'une réconciliation du pécheur repent. Les caractéristiques principales de la « pénitence canonique », attestée en Occident à partir du tournant du III^e siècle et disparue définitivement vers l'an 1000, furent étudiées avec acribie à partir de Poschmann par le confrère de Rahner, Josef Andreas Jungmann, et par Rahner lui-même. Elles sont, depuis lors, suffisamment connues pour qu'il soit inutile de les rappeler ici. Pour cette discipline pénitentielle, Rahner préférait la notion de « pénitence d'excommunication », même s'il savait que la mise à distance du pécheur grave repent par rapport à la communion de vie ecclésiale et en particulier de l'eucharistie n'était pas une peine, mais qu'elle devait offrir un espace pour les longues et pénibles satisfactions exigées comme preuve du repentir et de la conversion effective. À cause de l'ambivalence de la notion d'excommunication, la littérature allemande sur l'histoire de la pénitence utilise maintenant l'appellation « pénitence canonique », comme c'est déjà le cas depuis longtemps dans les publications françaises. En fait, Rahner distinguait une double façon de « lier » en considérant les deux aspects articulés indissociablement l'un à l'autre : le pécheur est lié par la faute, et il est mis à distance par l'action de l'Église au début de la discipline pénitentielle. De même, dans le « délier » (la réconciliation), il voyait les deux aspects articulés inséparablement l'un à l'autre. Bien entendu, Rahner était conscient que la discipline ecclésiastique n'avait pu et ne pouvait être revendiquée pour obliger Dieu au pardon des péchés. Toute l'initiative de la réconciliation revient au Dieu infiniment miséricordieux qui, dans sa grâce, ouvre les yeux de l'homme devenu fautif et lui offre le repentir. Le don divin du repentir est l'élé-

15. II (1955), p. 150s. = *Écrits théologiques*, t. 2, 157s. Plus tard, il s'intéressa à l'arrière-plan démonologique du « lier et délier » que j'ai introduit dans la discussion : VIII (1967), p. 457 ; XI (1973), p. 24s. [Lire aussi B. RIGAUX, « "Lier et délier". Les ministères de la réconciliation dans l'Église des Temps apostoliques », *LMD* 117, 1974/1, p. 86-135. NDLR].

ment constant de la discipline pénitentielle à travers toutes ses transformations. La double manière de « lier » signifie pour Rahner que ce don est présupposé : le pardon de la faute au ciel n'est pas seulement une simple condition nécessaire pour le « délier » sur terre, mais il en est aussi l'effet. Si la distance mise entre le pécheur et la communauté ecclésiale est « déliée », alors, sa faute envers Dieu est déliée elle aussi en même temps et par cela même. Dans cette perspective, Rahner a rassemblé une documentation importante de citations patristiques¹⁶.

Après Rahner, sa conception de la *pax cum Ecclesia* au temps de la « pénitence canonique » ne fut pas contestée par les travaux historiques sur la discipline pénitentielle. Plus personne n'affirme qu'il aurait existé une confession secrète dès le début, avant et au temps de la discipline « canonique ». Mais de nouveaux travaux, comme ceux de Reinhard Messner¹⁷ et Martin Ohst¹⁸, ont attiré l'attention sur le fait que, dans une perspective trop résolument apologétique, Rahner a défendu une continuité de la conception sacramentelle de la pénitence qui n'a pas existé sous cette forme. La recherche en histoire de la pénitence doit s'arrêter à la multiplicité des formes de la pénitence ; elle ne devrait pas attribuer aux sources la doctrine romaine-catholique « achevée » du sacrement de pénitence. Dans son état de la question¹⁹, Robert Taft, s.j., insiste également sur la nécessité de la prise en compte des formes orientales

16. Voir, sous forme récapitulative, II (1955) p. 176s. = *Écrits théologiques*, t. 2, p. 186s.

17. R. MESSNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung : Sakramentliche Feiern I/2* (Célébrer la conversion et la réconciliation. Célébrations sacramentelles I/2) dans *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 7, 2 (le manuel liturgique allemand), Ratisbonne, 1992, en particulier, p. 54-240.

18. M. OHST, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter* (Confession obligatoire. Recherches sur la pénitence durant le Moyen Âge, VI^e-XV^e s.) dans BHT^h 89, Tubingue, 1995. Il s'agit d'une thèse de doctorat à l'université de Göttingen, section « Histoire de l'Église ».

19. R. TAFT, « La pénitence aujourd'hui. État de la recherche », *LMD* 171, 1987/3, p. 7-35.

de la pénitence. En fait, Rahner a bien considéré le développement spécifique dans les Églises orientales, où il s'agit moins d'une discipline ministérielle que d'une direction spirituelle, mais, de façon anachronique, il a pu décrire comme un « abus », par exemple, la confession avec absolution par des moines qui n'étaient pas prêtres²⁰.

Les théories scolastiques et le sacrement de pénitence aujourd'hui

Cette section traitera de quelques perspectives historiques incontournables qui seules rendent compréhensible le renouveau de la théologie du sacrement de pénitence au xx^e siècle²¹.

La « pénitence tarifée », importée sur le continent par les moines irlandais, apportait des nouveautés décisives à la « pénitence canonique ». Il était désormais possible de vivre fréquemment le parcours pénitentiel, et non plus une seule fois dans sa vie. Ce n'était plus une liturgie publique présidée par l'évêque : on pouvait confesser ses péchés devant un simple prêtre. L'absolution qu'il donnait n'était pas reçue seulement après la satisfaction de la pénitence, mais avant elle. La perspective théologique antique, selon laquelle Dieu offrait le repentir qui efface le péché, n'était pas contestée. L'absolution avait la forme d'une prière de demande (formule déprécative). L'énumération des péchés graves dans les « livres pénitentiels » rassemblait pour une part des péchés isolés présentés par la Bible comme particulièrement graves, pour une part des fautes lourdes contre l'ordre social de l'époque. Le degré de leur gravité se mesurait selon des tarifs pénitentiels hautement diversifiés.

20. *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, 1962, p. 538s.

21. Voir le point sur la question, paru tout récemment : A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Histoire de la religiosité au Moyen Âge), Darmstadt, 1997, p. 626-658.

Deux conceptions eurent un poids notable dans le développement de la pénitence au haut Moyen Âge. Selon l'une de ces conceptions, on parlait de l'idée qu'il existait aussi des péchés inconscients et involontaires. La confession des péchés offrait l'occasion au prêtre de rechercher ce genre de péchés. Il jouait un rôle d'expert, qualifié pour un interrogatoire serré. L'autre conception s'appuyait sur un axiome, absolument pas biblique, qu'on trouve d'abord chez Augustin, puis avec insistance chez Césaire d'Arles et Grégoire I^{er} : Dieu ne pardonne aucun péché qui n'a pas été expié²². On comprend, à partir de là, pourquoi les tarifs pénitentiels étaient si importants. Les croyants vivaient dans une grande crainte du purgatoire dont ils égalaient les peines à celles de l'enfer, à leur caractère temporaire près. Ils imaginaient que leurs péchés qui n'avaient pas encore été absous sur terre devaient être expiés dans le feu de l'au-delà.

Cette perspective inspire un écrit dont l'influence fut importante dans la théologie médiévale de la pénitence, le traité pseudo-augustinien *De vera et falsa pœnitentia* (cité dans le décret de Gratien dans la première moitié du XII^e siècle, mais non datable avec précision). D'après ce traité, l'attitude de Dieu envers le pécheur est marquée par les deux attributs de la miséricorde et de la justice. Selon la miséricorde, il veut le pardon ; selon la justice, il le soumet à conditions. Le pardon des péchés advient selon la grâce miséricordieuse et doit en même temps être obtenu par des satisfactions. La confession joue un rôle devant Dieu parce qu'elle confond de honte le pécheur et parce que le prêtre doit rechercher le genre et la gravité du péché, et établir les tarifs correspondants par lesquels le pécheur

22. Voir à ce sujet A. ANGENENDT, « *Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein "Grundsatz" der mittelalterlichen Bußgeschichte* (un principe fondamental de l'histoire de la pénitence médiévale) » dans : M. LUTZ-BACHMANN (éd.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (Mélanges H. Vorgrimler), Fribourg-en-Brisgau, 1994, p. 142-156.

obtient la grâce. Le processus complet est soutenu par l'intercession de toute l'Église²³.

Le décret de Gratien se demande (*De pœnitentia*, dist. I) si un homme peut obtenir la bienveillance de Dieu par le seul repentir du cœur et une pénitence secrète, sans confession orale ; après de longues considérations, il préfère laisser le lecteur en décider²⁴.

Abélard († 1142) est le témoin important de perspectives plus approfondies, au XII^e siècle. Il niait l'existence de péchés inconscients et involontaires, il soulignait l'importance de la conscience²⁵ et voyait l'élément essentiel du pardon des péchés dans le repentir produit par Dieu. Il était cependant embarrassé par les peines temporelles du péché, qui subsistaient après le pardon et qui étaient éventuellement exécutées après la mort, au purgatoire. Aussi le pénitent devait-il s'assurer de la prière d'intercession du prêtre dans l'absolution (en particulier : *Ethica* XIX²⁶).

Hugues de Saint-Victor lui aussi († 1141, plus jeune qu'Abélard), défend fermement la capacité du repentir à effacer les péchés qui, selon lui, se réfère au préjudice temporel porté par le péché à la relation avec Dieu. Pourtant le péché reste encore menacé d'une peine dans l'au-delà, qui peut être levée par les œuvres de pénitence. L'absolution obtenue avant la satisfaction vaut pour cette levée de la peine²⁷.

Les conceptions théologiques ne changent pas avec le tournant du XIII^e siècle. Le repentir et les satisfactions restent les facteurs essentiels tandis que confession et absolution n'ont pas de fonction propre. Mais les nouveaux *Libri pœnitentiales* montrent que la « tarification » au sens

23. M. OHST, *op. cit.*, p. 50-54. [On trouve une traduction française partielle du *De vera et falsa pœnitentia* dans C. VOGEL, *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Âge*, (Chrétiens de tous les temps, 30), Paris, Éd. du Cerf, 1969, p. 162-173. NDLR].

24. *Ibid.*, p. 23.

25. Voir M.-D. CHENU, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Conférence Albert-le-Grand), Montréal – Paris, 1969.

26. M. OHST, *op. cit.*, p. 56-59.

27. *Ibid.*, p. 60s.

des anciens livres de la pénitence ne peut plus tenir. Les recherches récentes sur la pénitence montrent que – un fait que Rahner n'avait pas connu – l'intégration de l'histoire des mentalités et de l'histoire sociale est devenue incontournable. Les possibilités pour le pénitent de juger lui-même ce qui est peccamineux dans son comportement et les connaissances du prêtre en tant qu'expert s'éloignent toujours davantage²⁸. Ceci donne à la confession une place bien plus importante. C'est confier au « confesseur » un grand travail d'éducation : une évaluation du caractère peccamineux au travers d'un examen très nuancé et d'une analyse du repentir, d'autant plus que vaut l'axiome selon lequel tous les péchés mortels ne seront pas pardonnés si un seul n'est pas avoué. Tout ceci permet d'expliquer pourquoi l'indulgence devenait si importante : avec son aide, la discipline pénitentielle était allégée puisqu'on ne devait plus passer son temps à compter dans le détail les satisfactions nécessaires pour les peines temporelles du péché. Signalons en passant que Rahner s'est efforcé, dans plusieurs essais, de rendre plausibles les peines temporelles du péché en les comprenant comme des conséquences *internes* et non pas instaurées par un décret divin, et de comprendre à nouveaux frais le « trésor de l'Église » pour interpréter l'indulgence à partir de l'intercession de toute l'Église.

Bien que Rahner fût très attaché à maintenir une véritable continuité dans sa présentation de l'histoire du sacrement de la pénitence, il a cependant montré avec beaucoup d'honnêteté qu'une nouveauté révolutionnaire faisait son entrée dans la théologie du sacrement de pénitence avec Guillaume d'Auvergne († 1249), à ce que nous en savons aujourd'hui. L'idée fondamentale de Guillaume, c'était qu'à travers le processus de pénitence, on avait affaire à une autopunition du pécheur qui voulait ainsi échapper à

28. *Ibid.*, p. 66-102. Ohst illustre la complexité de la qualification de l'état de péché avec des exemples d'une faute éventuelle dans le domaine de la dîme et de l'usure.

la condamnation lors du jugement dernier²⁹. Mais comme le pécheur ne pouvait être à la fois l'accusé, l'accusateur, le défenseur et le juge, il fallait repenser la fonction du prêtre qui intervenait dans le processus. En outre, il ne comprenait pas le péché seulement comme une offense à Dieu qui serait remise par le repentir, mais également comme une injustice qui serait réparée par une peine extérieure, et enfin comme une automalédiction du pécheur, un lien qui devait être brisé. Dans cette perspective, il développait trois moyens pour la *satisfactio* : par les mérites (les œuvres de pénitence), par les sentiments opposés au péché (le repentir), par le sacrement de pénitence lui-même (le *sacramentum*). Ce dernier, avec l'absolution, est, selon Guillaume, une aide instituée par Dieu qui apporte avec elle l'assurance de son efficacité. Autre affirmation importante chez Guillaume : la nécessité d'une disposition du pécheur au pardon. Elle doit comprendre au moins un faible repentir initial (l'*attritio*) et la résolution d'accepter le jugement de l'Église et de s'y soumettre.

Cette perspective complètement nouvelle – en particulier pour l'absolution du prêtre – rend compréhensible que la formule indicative d'absolution se mette en place à partir du XIII^e siècle et que la prière de demande ne survive plus alors que comme son introduction. Pour compléter, il faudrait encore ajouter un point. La distinction « hylémorphique » entre matière et forme sera utilisée pour la première fois au XIII^e siècle par Hugues de Saint-Cher pour tous les sacrements, et donc pour la pénitence. Il insistait sur le fait que les différentes parties du sacrement ne représentaient l'unique signe sacramentel que si on les prenait toutes ensemble. Il appelait *quasi materia* la *confessio* et la *satisfactio*. Il voyait la *forma* dans l'absolution et l'imposition de la pénitence prises ensemble (*Quæstiones de pænitentia*). Après Hugues, on rencontre encore des conceptions très différentes dans la réflexion ; pourtant ces

24. *Ibid.*, p. 23.

25. Voir M. D. Cressé, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation*.

29. *Ibid.*, p. 120-124. [Voir P. ANCIAUX, « Le sacrement de pénitence chez Guillaume d'Auvergne », *Ephemerides theologicae lovanienses* 24, 1948, p. 95-118. NDLR].

concepts ont préparé un outillage terminologique important dont Thomas d'Aquin lui aussi put ensuite se servir.

La nouvelle valorisation de l'absolution par Guillaume fut d'abord reprise par Hugues de Saint-Cher. Mais elle ne joua un très grand rôle dans l'Église que quand Thomas d'Aquin se l'appropri³⁰. Mais il le fit selon une subtile théorie personnelle.

Pour Thomas également, le pécheur est justifié par la *contritio*, et même, dans le cas habituel, avant la réception effective du sacrement de pénitence. Mais Thomas relie cette affirmation traditionnelle à la doctrine de l'efficacité rétroactive du sacrement de pénitence. Elle repose pour sa part sur la théorie selon laquelle la *contritio* doit contenir l'intention de recevoir le sacrement de pénitence (*votum sacramenti paenitentiae*). D'après ce que nous savons, c'est Albert le Grand, le maître de Thomas, qui a vu le premier dans ce *votum* une efficacité rétroactive du pouvoir sacramentel des clés, afin de concilier ainsi la doctrine traditionnelle de la justification par la *contritio* et la perspective actuelle de la nécessité de la *confessio*. Thomas enseignait que la justification ne provenait ni d'une *contritio*, qui serait indépendante du sacrement, ni de la *contritio* considérée avec le *votum* subjectif, mais de la *confessio* existant au moins sous la forme d'une intention (*In IV Sent. d. 16 q. 3 a. 2 sol. 5 ad 1*). Le pouvoir des clés agirait *aliquo modo* sur le pardon de la faute dans la mesure où il est contenu dans l'intention (*propositum*) (*ibid., d. 22 q. 2 a. 1 sol. 3 ad 1*). Il invalide la théorie déclaratoire

30. Pour la doctrine de Thomas d'Aquin sur la pénitence, voir F. MARINELLI, « Eucaristia e remissione dei peccati in S. Tommaso d'Aquino », *La Nuova Alleanza* 80 (1974) p. 215-233 ; ID., « Segno e realtà. Studi di sacramentario tomista », *Lateranum* 43 (1977) p. 89-167 ; H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* (HDG 4/3), Fribourg-en-Brisgau, 1978, p. 133-137 ; P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, « El Sacramento de la Penitencia en la Suma de Teología de Santo Tomas de Aquino », *CTom* 121 (1994), p. 145-183. Les textes les plus importants de Thomas sur le sacrement de pénitence sont : l'opuscule *De forma absolutionis* où il impose la formule indicative de l'absolution ; *In IV Sent. Dist. 17. 18. 22* ; *Quodl. q. 4* ; *S. Th. III^a q. 84*.

reprise par beaucoup de scolastiques avant lui : la déclaration du pardon est un effet du pardon de Dieu. Aussi le sacrement de la pénitence consiste-t-il principalement (*principaliter*) dans l'absolution du prêtre (*ibid.*, a. 2 sol. 2³¹). Il n'est pas possible d'expliquer la logique rigoureuse de la pensée de Thomas sans étudier son analyse du processus de justification, avec la construction d'une causalité réciproque à trois termes. On ne peut rendre compte ici de ce système³², mais il faut au moins en dire ceci à cause de la réception qu'en fit Karl Rahner : quand un homme, animé par Dieu d'une grâce prévenante, a d'abord un repentir initial (*attritio*) et s'approche alors du sacrement de pénitence, Dieu lui accorde la grâce sanctifiante (*infusio gratiæ*) au nom des mérites de l'humanité du Christ, d'où proviennent les sentiments intérieurs de pénitence (*pœnitentia interior*) qui à leur tour réalisent la disposition finale (*dispositio ultima*) à la réception de cette grâce. Ainsi le sacrement de pénitence constitue, selon cette conception de la causalité, la cause efficiente pour que les sentiments intérieurs de pénitence réalisent la disposition finale pour la réception de la grâce justifiante, c'est-à-dire, pour résumer, que le sacrement de la pénitence opère comme cause instrumentale efficiente l'infusion de la grâce justifiante (de sorte que le pécheur repent, d'abord *attritus*, devienne *contritus*) (*S. Th. III^e q. 86 a. 6 ad 1 ; Quodl. q. 4 a. 10 ; etc.*).

Avec cette théorie, qu'il faudrait encore compléter par son enseignement sur le pouvoir des clés, Thomas a réuni, dans une unité indissociable, l'action sacramentelle de l'Église et les œuvres subjectives de l'homme qui appartiennent à la matière du sacrement de pénitence. Si l'on veut y voir un acquis, il aura coûté son prix : la pratique ecclésiale de l'absolution était défendue et revalorisée, dans la mesure où Thomas devait affirmer la collaboration de l'homme qui prononce l'absolution et celle du pécheur pénitent qui a les sentiments intérieurs de pénitence (*pœni-*

31. D'autres références dans H. VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 134s.

32. Voir à ce sujet, par exemple, H. VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 135s.

tentia interior), certes pas pour l'infusion immédiate de la grâce, mais pour la réception de la grâce communiquée par Dieu.

La théologie du sacrement de pénitence ainsi constituée fut déformée par Jean Duns Scot († 1308). Le processus unifié de la justification chez Thomas est détruit par Duns Scot : il décrit deux chemins de justification, indépendants l'un de l'autre, l'un sacramentel, l'autre extra-sacramentel, et puisque le commandement divin de l'amour de soi-même vaut pour l'homme, il lui reste à prendre le chemin le plus facile, le chemin sacramentel. C'est sous cette forme que la doctrine de la pénitence fut annoncée et enseignée pendant des siècles dans l'Église³³. L'apport de Karl Rahner à la théologie de la pénitence consiste entre autres choses à un retour nuancé mais résolu à Thomas d'Aquin.

La réconciliation avec l'Église comme *res et sacramentum* du sacrement de pénitence

La notion de sacrement ne jouait aucun rôle dans la discipline pénitentielle antique. C'étaient les éléments développés par Augustin qui étaient importants, en particulier la distinction entre *signum* (signe) et *verbum* (parole). Dans un sens encore « pré-technique », on parlait, dans l'Église hispanique, de *sacramentum reconciliationis* ou de *sacramentum confessionis*. La pénitence appartient au septénaire des sacrements depuis son développement explicite entre 1145 et 1150³⁴. Avec la réception conséquente de l'hylémorphisme dans la théologie sacramentaire au XIII^e siècle, les notions de *res*, *sacramentum tantum* et *res et sacramentum* y firent également leur entrée³⁵. En scolastique, *res et sacramentum* désigne une sorte d'effet intermédiaire

33. *Ibid.*, p. 137s.

34. *Ibid.*, p. 120s, avec des références.

35. R. F. KING, « The Origin and Evolution of a Sacramental Formula : *sacramentum tantum*, *res et sacramentum*, *res tantum* », *Thomist* 31 (1967), p. 21-82.

entre le signe sacramentel (*sacramentum tantum*) et l'effet ultime et plénier de la grâce (*res sacramenti*). Ce moyen terme doit participer aussi bien à l'effet de la grâce qu'à la visibilité du signe mais d'une façon intermédiaire, de sorte que la *res et sacramentum* ne soit identique à aucun des deux. La scolastique parla d'abord de *res et sacramentum* pour les sacrements qui impriment un caractère ineffaçable (*character sacramentalis*). En 1202, Innocent III l'appliqua également à l'eucharistie (Dz 783).

Pour les sacrements qui impriment un caractère, Thomas d'Aquin comprenait que la *res et sacramentum* représentait ce caractère ; pour les autres sacrements, il parlait d'un « ornement de l'âme » (*ornatus animæ*). D'après sa théologie sacramentaire, les sacrements opéraient selon une causalité instrumentale efficiente sur cet *ornatus animæ* (ou sur le caractère), et ils opéraient même ainsi selon une causalité dispositive sur la *res sacramenti*, la grâce de Dieu. Pour Thomas, le *sacramentum tantum* du sacrement de pénitence, c'est l'acte extérieur posé à la fois par le pécheur pénitent et par le prêtre qui donne l'absolution (*In IV Sent. d. 22 q. 2 a. 1 qc. 2 ; S. Th. III^a q. 84 a. 1 ad 3*³⁶). Thomas recevait d'une tradition relativement riche avant lui la thèse suivante³⁷ : dans le sacrement de pénitence, la *res et sacramentum*, ce sont les sentiments intérieurs (la *pænitentia interior*, le repentir = *contritio*). Elle est la *res* (la grâce) de la pénitence extérieure, qui se traduit par les actes du pénitent, mais qui se traduit et s'opère par l'absolution du « ministre » (*In IV Sent. d. 22 q. 2 a. 1 qc. 3 sol. 2*). La *pænitentia interior* est donc causée à l'avance par le sacrement à venir et, quand elle est liée à l'intention de s'approcher du sacrement, elle possède une puissance efficace pour la purification du péché (*ibid.*, *ad 1*).

Dans sa théologie sacramentaire, Maurice de la Taille, s.j. (1872-1933), qui enseignait la dogmatique à la Grégorienne depuis 1919, a tenté de rendre compte de la *res et sacramentum* comme moyen terme entre signe et

36. Voir H. VORGRIMLER, *op. cit.*, 134s.

37. Guy d'Orchelles, Guillaume d'Auxerre, Guillaume de Méilton, *Summa Halensis*, Albert le Grand.

grâce par la figure d'un caractère ecclésial particulier, puisque les sacrements font participer l'homme à la grâce offerte à l'Église et l'intègrent de façon visible à la vie de l'Église considérée comme Église sainte. Selon la logique, ce serait le premier effet d'un sacrement. En l'appliquant au sacrement de pénitence, M. de la Taille formulait la thèse suivante : « La réconciliation avec l'Église est la *res et sacramentum* du sacrement de la pénitence. » Il laissa son élève Bartomeu M. Xiberta, un carme catalan, défendre cette idée dans un travail de thèse qui était construit selon la méthode néo-scholastique : une preuve à partir de l'Écriture, une preuve à partir de la Tradition (ancienne), une preuve supplémentaire à partir des *doctores* scolastiques³⁸. Thomas d'Aquin appartient aux cinq *doctores* scolastiques rapidement étudiés³⁹. Xiberta rassemble ici des passages de Thomas dont il ressort que l'idée d'un pécheur réconcilié aussi avec l'Église était encore très vivante chez Thomas. Cependant, pas le moindre texte ne s'intéresse à la *res et sacramentum* dans le sacrement de pénitence, de même aucun mot n'est dit à propos de la *paenitentia interior* chez Thomas. Xiberta ne pouvait donc pas s'appuyer sur Thomas comme grand défenseur de la thèse de M. de la Taille.

Un vif débat s'engagea avec la parution du travail de Xiberta, qui dura jusqu'au concile Vatican II. Pour entrer plus précisément dans ce débat, il faut distinguer bien sûr entre ceux qui se rappelaient la « vérité oubliée » selon laquelle le pécheur pénitent est réconcilié (également) avec l'Église dans le sacrement de pénitence, et ceux qui voyaient explicitement dans cette réconciliation la *res et sacramentum* du sacrement de pénitence. De fait, dès 1934,

38. B. M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Rome, 1922. Ce travail a été publié de nouveau, en 1974, à Barcelone par J. Perarnau dans le texte latin original avec un petit commentaire en catalan. On y trouve cité, au début de l'introduction, un texte de Xiberta de 1962 qui montre son lien avec son professeur, M. de la Taille.

39 B. M. XIBERTA, *op. cit.*, p. 88-91.

Karl Rahner tombait d'accord avec l'opinion de Xiberta⁴⁰ ; il s'en saisissait résolument dans son traité *De pœnitentia* et dans ses études de 1955 et 1967. Il dressait soigneusement la liste de ceux qui récusaient la thèse de Xiberta : J. Stufler, A. d'Alès, P. Galtier, E. Doronzo, J. Grotz et S. Gonzalez (dans la dogmatique des jésuites espagnols⁴¹). De même, il recensait, selon l'ordre chronologique, les partisans de Xiberta (parmi lesquels il ne comptait pas les travaux historiques de B. Poschmann et J. A. Jungmann, menés dans l'esprit de Xiberta, et qu'il avait utilisés) : M. de la Taille, F. Cabrol, H. de Lubac, E. Mersch, M. Schmaus, B. Leeming, P. Riga, C. Dumont, E. Schillebeeckx, F. Courtney, P. Palmer, P. Anciaux, G. Oggioni, P. Marie-Benoît, G. McCauley, L. Cantwell, J. Ratzinger, Y. Congar, H. Vorgrimler, O. Semmelroth, J. Beumer, A. Piolanti, Z. Alszeghy, J. Leclercq et H. Rondet⁴².

La contribution spécifique de Rahner à ce débat relève de son désir de suivre Thomas d'Aquin avec une fidélité de principe⁴³. Mais il faut distinguer ici entre une prise de position sur le fond, c'est-à-dire la position centrale de Thomas en théologie de la pénitence, et une prise de position sur les mots, c'est-à-dire la terminologie *res et sacramentum*. Rahner estime au plus haut point la nouveauté reçue et formulée théoriquement par Thomas. Il se l'approprie sous la formulation suivante : « L'absolution du prêtre fait aussi partie du signe ; elle est, dans le tout, l'élément déterminant, le sceau sans lequel les actes du pénitent restent dépourvus de leur vrai sens. Les deux forment ensemble une unité qui n'est évidemment point physique, mais morale. L'union comme telle de la pénitence visible

efficace pour la purification du péché (*ibid.*, ad 1).

Dans sa théologie sacramentaire, Maurice de la Taille,

40. III (1956), p. 223.

41. VIII (1967), p. 447s.

42. VIII (1967), p. 449s. Pour chaque liste, Rahner indique les références précises.

43. Dans ce contexte, Rahner appelle une fois Thomas « le génie conservateur et pondéré » [II (1955), p. 164] et ailleurs il exprime son souhait de « s'en remettre sans réserve à l'autorité du "Prince de l'École" » (*Ibid.*, p. 167).

accomplie par l'homme à la face de l'Église et de l'acquiescement que lui accorde d'autorité le pardon du prêtre constitue, selon Thomas, l'unique signe sacramentel qui montre le pardon divin, le réalise en le signifiant, lui confère ses dimensions d'événement⁴⁴. » Rahner veut soutenir que le pécheur repenté joue un rôle dans le pardon de la faute par un « acte personnel », et qu'il n'en pose pas seulement une condition préalable extérieure. Si le pécheur repenté participe à la constitution du signe sacramentel et donc à la causalité instrumentale/sacramentelle de la grâce sacramentelle, alors il est lui aussi vraiment un célébrant de la liturgie du sacrement de pénitence. Rahner ouvre ainsi la voie au renouveau liturgique du rite de la pénitence, prévu plus tard par Vatican II : « Puisque la célébration des sacrements constitue une liturgie au sens propre du terme, le pénitent en aveu accomplit bien une fonction dans la liturgie de l'Église. Il ne fait pas que recevoir l'effet de l'action liturgique d'autrui⁴⁵. » C'est pourquoi l'inscription par Thomas de l'acte personnel du pécheur repenté dans le processus du pardon est si importante pour Rahner ; il y voit un rempart contre les conceptions et les pratiques magiques, légalistes et routinières du sacrement de pénitence. Il insistait pour dire que l'*opus operatum* de la théologie sacramentaire classique ne laissait aucune place pour une compréhension magique et automatique du sacrement, comme celle qui s'était propagée à la suite de Duns Scot, parce que l'efficacité du sacrement est mesurée et limitée par la disposition du bénéficiaire⁴⁶.

Il en va autrement cependant pour l'identification de la *res et sacramentum* chez Thomas et dans la Tradition avant lui, avec les sentiments intérieurs de pénitence (*pœnitentia interior*). Rahner établit qu'au XI^e et au XII^e siècle et jusqu'à Thomas au XIII^e siècle, les présupposés de la théologie de la pénitence de l'époque ne pouvaient trouver la *res et sacramentum* du sacrement de pénitence que dans la

44. II (1955), p. 164 = *Écrits théologiques*, t. 2, p. 173.

45. II (1955), p. 168s. = *Ibid*, p. 178.

46. III (1956), p. 234s.

pœnitentia interior puisque, jusqu'à Thomas, elle était du côté de l'homme la seule raison formelle du pardon de la faute comme tel. Mais dès lors qu'au XIII^e siècle une causalité formelle déterminante pour le pardon avait été attribuée à l'action de l'Église, la réconciliation avec l'Église aurait pu être reconnue en soi comme le « moyen terme ⁴⁷ ». Rahner montre ainsi que, selon ses propres pré-supposés, Thomas n'aurait plus pu voir dans la *pœnitentia interior* le moyen terme entre le signe et la grâce intérieure puisqu'elle était identifiée avec l'effet (la grâce ⁴⁸). Rahner était convaincu qu'avec sa propre thèse il se trouvait ainsi en complet accord théologique avec Thomas d'Aquin. Cette thèse centrale de la théologie de la pénitence de Rahner, présentée ici sous sa forme écrite, peut se formuler ainsi : « Le sacrement réconcilie avec l'Église le pécheur qui s'approche d'elle avec sa *pœnitentia interior* comme volonté de réconciliation avec l'Église. Le pécheur a droit alors à une *infusio gratiæ* qui lui permet d'accomplir cette *pœnitentia interior* par laquelle il devient susceptible de s'approprier existentiellement la grâce qui lui a été accordée de telle sorte qu'elle devienne sienne, le sauve et le justifie et qu'il soit ainsi délivré de ses péchés personnels ⁴⁹. » Pour Rahner, cette conception du sacrement de la pénitence est un exemple essentiel pour montrer que l'aspect personnel et l'aspect sacramentel sont les deux faces d'un unique processus qui s'appellent et se conditionnent l'une l'autre, alors qu'il voit cette unité détruite chez Duns Scot ⁵⁰.

Si, après le concile Vatican II, les déclarations théologiques sur le sacrement de pénitence soulignent, certes en passant, comme on l'a dit plus haut, en plus du pardon des péchés par Dieu, la réconciliation du pécheur avec l'Église,

47. VIII (1967), p. 463s.

48. II (1955), p. 179s. = *Ibid.*, p. 190s.

49. VIII (1967), p. 469.

50. Voir le texte de Rahner sur piété personnelle et sacramentelle, avec une référence dans le même sens à E. Schillebeeckx, où il fait appel à l'exemple du sacrement de pénitence pour illustrer son propos, comme souvent ailleurs : II (1955), p. 115-141 = *Ibid.*, p. 113-145.

vérité jadis oubliée mais remise en mémoire par Karl Rahner entre autres, et si elles ne se lancent pourtant pas dans une discussion poussée sur la *res et sacramentum*, cela peut s'expliquer par une raison qui renvoie à notre auteur. En dialogue avec les recherches de théologie de la liturgie, la dogmatique s'est rendu compte que les sept sacrements sont des actions symboliques, liturgiques et ecclésiales, de nature très différente. Leur différence est si grande qu'il est très difficile de les grouper sous le genre « sacrement ⁵¹ ». Il est encore plus difficile, et sans bénéfice prévisible pour la foi et la prédication, d'appliquer de façon plus ou moins forcée le modèle hylémorphique de matière et forme, de sujet et de ministre, d'efficacités multiples et de grâces spécifiques, de *res* (un concept mal approprié pour la grâce de Dieu), etc. Il ne semble plus très parlant, pour réfléchir à la façon dont la grâce de Dieu atteint l'homme et opère en lui, de faire des distinctions subtiles dans la série des effets, dans l'infusion de grâce ou les causalités.

Éléments de théologie pastorale pour la question du sacrement de pénitence aujourd'hui

Pour le théologien Karl Rahner, il est toujours question de Dieu et de sa venue auprès de l'homme. Aussi s'est-il tourné avec beaucoup d'attention et de sensibilité vers la question de la théologie pratique du sacrement de pénitence. Il y a au moins deux questions complexes sur lesquelles il a pris position en détail, et dont il faut parler ici : la question de la faute subjective qui rend l'homme passible d'un péché mortel, et l'obligation de confesser chaque péché grave pour lui-même.

On pourra discuter âprement pour savoir dans quelle mesure la conscience du péché et de la faute a pu dispa-

51. Voir sur ce point K. RAHNER, *Église et sacrements*, (*Quaestiones Disputatae*, 5), Paris, Desclée de Brouwer, 1970, et ailleurs.

raître aujourd'hui, dans quelle mesure les hommes cèdent éventuellement facilement à une tenace illusion d'innocence et à un mécanisme de disculpation disponible pour tous les cas, spécialement après la crise du sacrement de pénitence qui a conduit à un effondrement de la pratique de la confession, au moins dans la majeure partie de la société nord-atlantique. Un changement de compréhension du péché s'ajoute au débat ⁵². Karl Rahner a attiré l'attention sur le fait que, dans leur situation spécifique d'aujourd'hui, les hommes ne comprennent pas « une annulation légaliste d'un acte imputé de façon purement juridique comme purement passé », et que l'acte particulier auquel la théorie ancienne des « péchés graves » s'était attachée, n'était souvent pratiquement que la manifestation d'une attitude, qui ne pouvait changer du jour au lendemain ⁵³. Si on considère que l'essence du péché mortel est la détermination entière et définitive d'un homme contre Dieu, il faut pourtant constater que le doute et l'incertitude s'insinuent dans plus d'une situation. L'ambiguïté fondamentale des actes concrets d'un homme relativement à la faute est une donnée de fond ⁵⁴. La réflexion dogmatique sur ce problème conduit en fin de compte à une aporie : la question de la relation de Dieu au mal. La conviction de foi de l'Église sur le primat de la grâce de Dieu a toujours tenu qu'un homme n'était pas seulement rendu capable par Dieu de faire le bien, mais aussi que la persévérance dans le bien lui était donnée par Dieu. Donc, si de fait Dieu *permet* le mal, il faudrait comprendre que Dieu *veut* ce mal ⁵⁵. Il n'y a pas de réponse à ce mystère. Dans l'incertitude sur

52. Voir P. DE CLERCK, « Le salut, ou la réconciliation et ses réalisations sacramentelles », *LMD* 172, 1987/4, p. 29-60.

53. K. RAHNER, « Pastoraltheologie des Bußsakramentes » (Théologie pastorale du sacrement de pénitence), *Handbuch der Pastoraltheologie* IV (Manuel de théologie pastorale), Fribourg-en-Brisgau, 1969, p. 129-144 ; paru maintenant dans les *Sämtliche Werke* (Œuvres complètes), t. 19, Solothurn-Fribourg, 1995, p. 436-450 (c'est à cette édition qu'on fera référence).

54. VI (1965), p. 255.

55. X (1972), p. 152s.

sa situation intérieure, la façon adéquate de se comporter consiste donc, selon Rahner, à vivre cette incertitude dans l'espérance de la miséricorde de Dieu ⁵⁶. Dans des réflexions très approfondies, il montre que l'aveu du pécheur repent ne permet pas de construire une « morale objective ». L'aveu ne peut se formuler à partir d'examens de conscience objectifs (*objektive Beichtspiegel*), mais à partir de la conscience subjective. De même, pour distinguer entre péchés graves et péchés véniels, on peut et on doit partir d'abord de la conscience concrète d'un cas particulier ⁵⁷. Rahner en vient ainsi à prendre une position claire relativement à l'obligation de se confesser édictée par les conciles de Latran IV et de Trente : l'obligation de confesser une fois l'an au moins ses péchés graves s'applique seulement aux péchés subjectivement graves ; c'est un commandement *iuris humani*, pour lequel il existe des motifs de dispense ou d'excuse, qui n'existeraient pas pour un commandement divin ⁵⁸. En tout cas, Rahner part du fait qu'une faute subjectivement grave ne survient pas chez un « chrétien normal » aussi facilement ni aussi vite que la littérature pénitentielle antérieure l'avait supposé ⁵⁹.

Si Rahner plaide malgré cela pour l'accès à ce qu'on appelle la confession de dévotion, c'est en fonction de la dimension historique et visible du sacrement. Même dans une telle confession, il reconnaît une réalisation sacramentelle, « l'incorporation » du mouvement intérieur d'un cœur qui se repent et d'une bonne intention ⁶⁰. Il y reconnaît également une forme « d'amour sacramentel du prochain » ⁶¹ à cause de l'atteinte portée à l'Église, même par les péchés véniels. Rahner était bien conscient de la

56. X (1972), p. 150.

57. *Sämtliche Werke* 19, p. 437s.

58. *Ibid.*, p. 442.

59. XVI (1984), p. 422-425. Voir aussi K. RAHNER, « Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung » (Du mystère de la faute humaine et du pardon divin), *Geist und Leben* 55, 1982, p. 39-54.

60. III (1956), p. 222 ; XVI (1984), p. 431.

61. III (1956), p. 223.

difficulté de trouver habituellement des confesseurs hautement qualifiés, qui soient compétents pour le conseil et la direction spirituelle et qui puissent consacrer le temps suffisant à un dialogue sérieux durant la confession⁶². Aussi n'hésitait-il pas à écrire qu'une confession en dialogue entre laïcs, une « confession laïque », pouvait être l'événement de grâce d'un pardon devant Dieu⁶³.

Dès 1947, avant le début de la crise proprement dite du sacrement de pénitence, des célébrations pénitentielles avaient été introduites ou rétablies, en pays francophones d'abord. Cette crise principalement, mais aussi le souhait de rendre au processus pénitentiel son caractère liturgique, conduisirent après le Concile à une large diffusion des liturgies pénitentielles et à un débat sur les absolutions générales et sur le caractère sacramentel de ces célébrations⁶⁴. Sur ce point également, Karl Rahner avait une position claire. Il affirmait qu'une célébration pénitentielle, avec confession commune des péchés suivie d'une absolution générale, est un sacrement si le prêtre a l'intention de donner une absolution sacramentelle et s'il est en possession du pouvoir juridictionnel de confesser. (Certes, il se demandait s'il était permis de donner une telle absolution dans toutes les églises locales ; mais, en tout cas, la question de sa « validité » ne se posait pas.) Dogmatiquement parlant, cela ne change rien si le destinataire de l'absolution est un individu ou un groupe⁶⁵. Comme la prescrip-

62. XVI (1984), p. 435 ; *Sämtliche Werke* 19, p. 447.

63. *Sämtliche Werke*, 19, p. 449.

64. Références pour les années 1967 à 1976 dans H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* (HDG 4/3), Fribourg-en-Brigau, 1978, p. 199. Voir p. 199-202 pour les *Normae* romaines de 1972 et pour l'*Ordo paenitentiae* de 1973. [On peut trouver un état de la question sur les absolutions collectives en France dans J. WERCKMEISTER, « L'absolution collective. L'évolution des vingt dernières années », dans L.-M. Chauvet – P. De CLERCK, *Le Sacrement du pardon, entre hier et demain*, Paris, Desclée, 1993, p. 73-84. NDLR].

65 K. RAHNER, « Bußandacht und Einzelbeichte » (Célébration pénitentielle et confession individuelle), *Stimmen der Zeit* 190 (1972), p. 363-372 ; *Sämtliche Werke* 19, p. 443s.

tion tridentine d'une confession individuelle ne vaut que pour le cas de la connaissance certaine d'une faute subjective grave, elle ne s'applique pas à tous les cas de doute ou d'incertitude subjective sur l'existence d'une faute grave. Selon Rahner, ces fautes subjectivement graves pourraient relever, en accord avec Trente, d'une célébration pénitentielle même sans confession individuelle, du moment que le pécheur repent a l'intention de recourir à une confession détaillée « au moment opportun ⁶⁶ ». Quant aux péchés véniels, il écrit : « À la différence de ces décisions fondamentales qui interviennent pour les péchés graves, les péchés véniels sont significatifs moins par leur facticité concrète que comme manifestations du cœur partagé de l'homme "concupiscent", qui peuvent être confessées dans une simple accusation générale ⁶⁷. » La réconciliation du pécheur repent avec l'Église – la grande question pénitentielle de Rahner – est mieux exprimée d'après lui dans une célébration pénitentielle que dans une confession privée. De même, on y perçoit davantage l'Église comme *Ecclesia semper reformanda*, et les pécheurs repentis y apparaissent clairement comme concélébrants du pardon ⁶⁸.

Dr Herbert VORGRIMLER

(traduit de l'allemand par Rémy Cheno, o.p.).

66. *Sämtliche Werke* 19, p. 443s.

67. *Ibid.*, p. 43.

68. *Ibid.*, p. 444.