

La réconciliation

Le dernier tome du Traité des sacrements de Jean-Philippe Revel

Credo ergo sum

Je suis

*Terrassée
Par la merveille*

Véronique DUFIEF

Le *Traité des sacrements* de Jean-Philippe Revel s'est enrichi d'un cinquième tome consacré à *La Réconciliation*¹. Décédé en août 2013, l'auteur a juste eu le temps d'établir la version finale de ce volume. L'ouvrage fait suite à un premier tome monumental sur le baptême et la sacramentalité (deux volumes publiés en 2004 et 2005), puis au second tome sur la confirmation (2006), au sixième tome sur l'onction des malades (2009) et au septième tome sur le mariage (2012). Le troisième tome sur l'Eucharistie et le quatrième sur l'Ordre « manqueront définitivement » dans ce traité, comme l'explique Daniel Bourgeois dans sa postface intitulée « En hommage à un maître de vie » (p. 291-345). En présentant ce tome sur la réconciliation et en discutant certaines de ses thèses, nous voudrions à notre tour adresser notre hommage au religieux, pasteur et théologien que fut le frère Jean-Philippe Revel. Son œuvre de théologie sacramentaire revêt la plus grande valeur : nul doute qu'elle continuera à nourrir la formation et à orienter la réflexion de plusieurs générations.

Après une introduction (p. 7-18) sur laquelle nous reviendrons plus bas, l'ouvrage se divise en deux parties. La première traite de la signification du sacrement de réconciliation (p. 21-198) tandis que la seconde aborde l'histoire puis la structure de ce sacrement (p. 201-283). L'ordre de ce plan bipartite exprime la nécessité de retrouver la signification du sacrement de réconciliation avant d'en exposer la structure interne (sur la base d'un examen de l'histoire dans laquelle la discipline et la célébration de ce sacrement, nonobstant la permanence des éléments essentiels, ont connu des changements). Non seulement ce sacrement est l'un des plus complexes sur le plan théologique mais il traverse aussi aujourd'hui une grave crise pastorale. « La crise du sacrement de pénitence résulte d'une perte du sens du péché », « conséquence directe de la perte du sens de Dieu » (p. 17). De là l'importance de retrouver, avant toutes choses, le sens de la sainteté de Dieu et de son amour miséricordieux. C'est pourquoi la première partie s'ouvre par un chapitre très développé sur « la révélation

1. Jean-Philippe REVEL, *La Réconciliation*, "Traité des Sacrements, Tome V", Postface de Daniel BOURGEOIS, Paris, Éditions du Cerf, 2015, 374 p.

de la réconciliation » qui constitue près de la moitié de l'ouvrage (p. 22-151). L'auteur y traite différentes approches religieuses de la faute, puis la révélation biblique de la faute et du pardon, la pénitence dans le Nouveau Testament, et enfin l'expérience du péché et le mystère de la grâce.

Il vaut la peine de s'arrêter sur ce premier chapitre qui mérite la plus grande attention. Tout d'abord, en s'inspirant de Paul Ricœur, l'auteur examine certaines « représentations symboliques » de la faute : souillure, rupture, enfermement. À partir de leur sens anthropologique, il en montre la signification plus profonde à la lumière de l'*Alliance* que Dieu noue avec son peuple. Dans l'histoire de la révélation, l'intériorisation de l'Alliance a fait découvrir le mal de la faute comme une « néantisation de l'œuvre de Dieu », un mal intérieur à la volonté (p. 35-40, cf. p. 36 : « Ce mal n'est pas une simple absence, il est une *privation*, c'est-à-dire l'absence d'une chose due »). Dieu seul, parce qu'il est l'auteur de l'Alliance, peut à tout moment la faire revivre : l'homme qui porte la responsabilité de la rupture ne peut que recevoir la réconciliation par une initiative purement divine, comme au départ il n'a pu que recevoir l'Alliance elle-même. L'exigence de la sainteté de Dieu est celle de son amour même : « Si donc le lien de l'Alliance est l'amour réciproque de Dieu et de l'homme, il en résulte que le péché comme rupture de l'Alliance n'est pas autre chose que le refus d'amour, c'est-à-dire le refus d'aimer, et, plus radicalement encore, le refus d'être aimé. Tout péché, quelle que soit sa matière prochaine, n'est péché que parce qu'il est refus de l'amour » (p. 44). L'examen des représentations de la faute s'achève par des remarques très éclairantes sur la « culpabilité postchrétienne » qui se caractérise par le refus de reconnaître sa propre faute : « la conception de la faute comme enfermement dans la culpabilité est une instance typiquement postchrétienne » (p. 54). C'est pourquoi le témoignage fondamental des chrétiens sera « de *se reconnaître pécheurs*, loyalement, en vérité... et de *garder le goût de la vie*, de continuer à croire en la vie, à aimer la vie. *Cela ne peut venir que d'un Autre* » (p. 55).

L'exposé de « la révélation biblique de la faute et du pardon » (p. 55-101) présente une réflexion très instructive sur l'évolution du « sens de la faute » lors du passage de l'hénothéisme au monothéisme strict². Tandis que l'hénothéisme témoigne d'une approche « identitaire » du péché du peuple et de la

justice divine, le monothéisme strict ouvre une perspective universelle, celle de l'offre du salut à tous les hommes, fondée sur l'agir créateur de Dieu. D'une part, la perception toujours plus profonde de l'amour de Dieu rend le péché d'autant plus grave, plus douloureux et inexcusable ; d'autre part, ce même amour montre que Dieu ne peut se limiter à punir le mal : « C'est la découverte de la miséricorde. Dieu aime tellement ses enfants qu'il ne peut même plus imaginer de leur faire payer la dette de tout le mal qu'ils ont accompli » (p. 85). Telle est la « démesure » de l'amour divin : Dieu pardonne le pécheur et le réintègre dans sa communion au point de « l'équiparer au juste qui n'a jamais perdu cette communion » (p. 91).

L'étude de la pénitence dans le Nouveau Testament (p. 101-135) souligne que la *metanoia* est une « conversion au Père » qui est « l'œuvre de l'Esprit ». Notre péché n'est pas seulement une « offense faite à Dieu » mais il « cause en Dieu une souffrance parce qu'il nous sépare de l'amour qui seul peut nous rendre heureux et parce que Dieu nous aime... et désire infiniment notre bonheur... Se convertir, c'est se détourner du péché pour ne pas infliger cette souffrance à Dieu » (p. 103). Ces explications n'impliquent pas que l'être même de Dieu soit soumis à la souffrance mais elles montrent que le péché blesse le don d'amour de Dieu en notre faveur, c'est-à-dire le bonheur qu'il veut nous donner. L'auteur offre de superbes pages sur la « préférence » de Jésus pour les pécheurs : la pécheresse de Luc, la femme adultère, Matthieu le publicain, Zachée, le bon larron. « Faut-il donc être perdu pour être sauvé ? Plus précisément, il faut savoir qu'on est perdu pour pouvoir être sauvé... Le salut ne peut venir que de Dieu, à condition que nous le désirions et que nous acceptions de le recevoir » (p. 117). En référence à l'épigramme du *Soulier de Satin* de Claudel (« *Etiam peccata...* »), l'auteur explique que « c'est dans le péché que Dieu vient saisir l'homme, faisant de sa faute elle-même le lieu du salut, transformant cette faute en grâce » (p. 123). « À chaque instant, le Christ donne sa vie pour nous, non parce que nous sommes bons ou parce que nous sommes convertis, mais parce qu'Il nous aime et pour que nous nous convertissions » (p. 130). Ce premier chapitre s'achève par une méditation très profonde sur l'expérience du péché et le mystère de la grâce (p. 135-151) ; il offre également une réflexion fort intéressante sur la valeur et les limites de la théorie de René Girard sur le sacrifice (p. 144-151).

J.-Ph. Revel s'appuie sur deux textes de saint Thomas pour montrer que la pénitence ne se limite pas à rétablir le pécheur réconcilié dans l'état où il se trouvait auparavant, mais qu'elle peut conférer un *nouvel état de grâce* : « Il

2. L'hénothéisme est la forme religieuse qui se concentre sur un seul Dieu sans exclure l'existence d'autres divinités. Sur ces notions, voir notre étude « Le "monothéisme trinitaire" », *Nova et Vetera* 90 (2015) 157-176, à la p. 159.

arrive que le sacrement de pénitence donne à celui qui le reçoit une intensité de grâce plus grande (*maior gratia*) que celle qu'il avait auparavant »; le pécheur pardonné « peut parfois recevoir quelque chose de meilleur (*aliquid maius*) »³. L'auteur prolonge ces réflexions en expliquant que la grâce propre du sacrement de pénitence n'est pas seulement la « rémission des péchés » (qui demeure certes l'élément premier et central) mais aussi un « fruit tout à fait particulier de notre rencontre avec la miséricordieuse tendresse de Dieu » (p. 156). « La grâce de la pénitence, c'est de nous faire expérimenter l'insondable amour dont Dieu nous aime » (p. 160): « Le sacrement ne se contente pas de me restituer dans mon état de grâce antérieur; il y a quelque chose de nouveau, une dimension nouvelle de la grâce plus grande et plus profonde qu'auparavant » (p. 178). La même nouveauté est expliquée du côté de Dieu lui-même: « La grâce du sacrement de réconciliation consiste pour Dieu non pas à me ramener sur la route que j'ai quittée, mais à tracer une nouvelle route droite vers lui à partir du point précis où m'a conduit mon errance » (p. 179). Cette explication de la grâce sacramentelle de la pénitence mérite toute l'attention, tant sur le plan théologique que sur le plan pastoral.

Le deuxième chapitre nous fait entrer plus directement dans le sacrement lui-même en considérant « la grâce propre du sacrement de pénitence » (p. 154-180). C'est une section centrale de cet ouvrage. Tous les sacrements sont ordonnés à la communication de la grâce sanctifiante, mais chaque sacrement confère une grâce spécifique qui est comme une « modalité » colorant l'unique grâce sanctifiante: grâce de filiation (baptême), grâce de plénitude du don de l'Esprit (confirmation), grâce de commensalité avec Dieu et avec les hommes (Eucharistie), grâce de service de l'Église (Ordre), grâce d'union de nos souffrances à la Croix rédemptrice du Christ (onction des malades), grâce de transformation de l'amour humain par l'Amour de Dieu (mariage). Quant au sacrement de pénitence, son effet ultime (*res tantum*) est communément défini comme la « rémission des péchés ». À la différence des autres sacrements, celui-ci n'aurait-il donc « qu'un effet de grâce négatif, en ce sens qu'il n'apporte pas une modalité nouvelle de la grâce mais qu'il enlève l'obstacle opposé par le péché au déploiement de la vie divine » (p. 153-154)?

La première partie de ce livre s'achève par la question du ministre du sacrement de réconciliation (p. 181-198), fort opportunément traitée dans le

contexte de la « signification du sacrement ». En effet, le prêtre signifie l'amour de Dieu qu'il révèle et qu'il communique par son ministère. Le ministre (évêque, prêtre) n'est ni un conseiller psychologique ni le suppléant d'un psychanalyste: « le prêtre est le sacrement de l'amour de Dieu » (p. 187); « le prêtre, autant qu'il le peut, doit se situer en face du pénitent comme le Christ en face de la femme adultère... Le prêtre doit aimer le pécheur au nom de l'Amour de Dieu qu'il représente en aimant ce pécheur réellement, d'un amour véritable. Cela fait partie de son ministère » (p. 188). Par ailleurs, si le prêtre qui absout est « juge », c'est au sens « qu'il peut et doit faire la lumière sur le péché du pénitent et sur sa contrition » (p. 185). L'auteur apporte cette recommandation: « Si le prêtre donne des conseils à l'occasion d'une confession, il doit éviter de mélanger les rôles et de faire rejaillir sur les conseils qu'il donne l'autorité qui tient à son pouvoir ministériel d'absoudre » (p. 186). Le lecteur trouvera également ici de judicieuses observations sur les péchés d'omission (p. 171-174) et sur la fréquence de la confession (p. 189-192)⁴.

Plus brève, la seconde partie de l'ouvrage (p. 201-283) traite successivement l'institution du sacrement de réconciliation, les grandes étapes de l'histoire de ce sacrement, puis sa structure interne. Concernant l'institution, l'auteur retient spécialement deux textes traditionnels. Le premier est Mt 16,17-19 (Jésus remet le « pouvoir des clés » à saint Pierre), avec le parallèle en Mt 18,18 (le pouvoir de lier et de délier est confié aux apôtres et aux disciples, l'Église ayant compris ces paroles en déterminant que les ministres sont les évêques et les prêtres). Le second texte est celui de Jn 20,22-23: « Il souffla sur eux et leur dit: "Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus" » (ce texte réunit les éléments d'un sacrement: le ministre, un geste sacramentel, les paroles, et la grâce venant de la Pâque du Seigneur). Il reste que « le texte de Jn 20,23 s'applique d'abord et de façon évidente au baptême »; c'est « de façon seconde et dérivée » qu'il s'applique également au sacrement de pénitence comme « deuxième planche du salut » après le baptême (p. 211). L'auteur examine ensuite certains textes bibliques qui semblent nier la possibilité d'un pardon après le baptême ainsi que d'autres textes affirmant la possibilité de cette rémission; ce dossier biblique est important car il permet de

3. Saint THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 89, a. 2, resp. et a. 3, resp.

4. « Dans tous les cas, on devrait recourir au sacrement de réconciliation toutes les fois où cette démarche de conversion est souhaitable (ou nécessaire compte tenu de la gravité des péchés) »; « il semble que, dans la plupart des cas, une confession par mois (ou selon les sensibilités tous les deux ou trois mois) représente une moyenne qui convient » (p. 190).

mieux saisir les raisons pour lesquelles certains auteurs chrétiens des premiers siècles ont hésité à étendre le pouvoir des clés à la rémission de péchés aussi graves que l'apostasie, le meurtre ou l'adultère.

L'exposé des principales étapes de l'histoire du sacrement (p. 215-272) trouve bien sa place à ce point de l'ouvrage, car il montre comment l'Église a compris l'enseignement du Christ et des apôtres, tout en manifestant les diverses modalités de la pratique du sacrement de pénitence au cours des siècles. C'est pourquoi la grâce sacramentelle (*res tantum*) et l'enseignement biblique sur le pardon ont été étudiés dans la première partie, tandis que le signe sacramentel (*sacramentum tantum*) et la réalité intermédiaire (*res et sacramentum*) ne seront étudiés qu'à la suite de l'examen de l'histoire de la pratique ecclésiale. L'auteur retient principalement deux étapes. La première est la pénitence canonique, pénitence publique et solennelle pratiquée dans l'Église ancienne (jusque vers le VI^e siècle). Les éléments essentiels de la pénitence antique sont ceux que nous connaissons aujourd'hui mais selon un ordonnancement différent et avec des modalités particulières. Outre la contrition (le profond regret des fautes commises avec le ferme propos de ne plus pécher), la séquence était la suivante: 1^o aveu (confession secrète); 2^o satisfaction, sous la forme d'un stage dans l'« ordre des pénitents », suivant plusieurs étapes et pour une durée généralement assez longue⁵, assortie de sévères prescriptions qui pouvaient affecter la vie du pénitent même après sa réconciliation; 3^o réconciliation sacramentelle (absolution). Cette pénitence pour les fautes graves n'était pas réitérable: elle ne pouvait avoir lieu qu'une seule fois (et elle n'était pas possible pour les clercs à qui seule restait la voie d'une vie pénitentielle retirée du monde, de type monastique, les clercs pouvant cependant recevoir la réconciliation sur leur lit de mort). De la pénitence antique, l'auteur retient surtout *l'association de toute la communauté chrétienne à la démarche pénitentielle*: l'entrée en pénitence revêtait une forme liturgique publique; par la suite, chaque dimanche au cours de la messe, les pénitents recevaient l'imposition des mains accompagnée d'une prière; enfin, la célébration de la réconciliation (absolution) était publique. Dans toutes ses étapes, la démarche du pénitent était portée par l'ensemble de la communauté chrétienne: cet aspect suscite aujourd'hui une attention renouvelée. Cela n'empêcha pas l'échec de cette pratique: le « rigorisme » de cette pénitence amena la plupart des chrétiens à la retarder

5. Une bonne description en a été donnée par Thomas MICHELET, « Synode sur la famille: la voie de l'*ordo paenitentium* », *Nova et Vetera* 90 (2015) 55-80, aux p. 71-74 (cf. aussi p. 63-65).

jusqu'à l'article de la mort et à raréfier la communion eucharistique. La pénitence canonique disparut peu à peu.

Malgré la tentative de restauration de la réforme dite « carolingienne » (fin du VIII^e – début du IX^e siècle: pénitence publique pour les péchés publics, pénitence secrète pour les péchés secrets⁶), c'est la pénitence « privée » ou « secrète » qui s'imposa progressivement dès le VII^e siècle; elle fut apportée sur le continent européen par les moines irlandais. Cela eut d'abord lieu sous la forme d'une « pénitence tarifée » (ainsi appelée à cause des livres pénitentiels contenant la liste des péchés avec l'indication de la satisfaction, généralement assez dure, correspondant à chaque péché). La séquence restait la même (confession, satisfaction, absolution) mais la réconciliation était désormais réitérable. Puis, dès les IX^e et X^e siècles, vint la pénitence sous la forme que nous connaissons aujourd'hui, généralisée dès le XI^e siècle: 1^o confession suivie de l'indication de la satisfaction à accomplir; 2^o absolution sacramentelle; 3^o accomplissement de la satisfaction pénitentielle. Par rapport à la pénitence antique, l'accent se déplaça sur la confession (aveu) à laquelle les théologiens reconnurent communément une valeur déjà satisfaisante. Le bilan historique de l'auteur est nuancé. D'un côté, la pénitence « secrète » perdit une bonne part de la dimension communautaire qui caractérisait la pénitence antique, cette dimension étant en quelque sorte concentrée dans la personne du ministre de l'Église. De l'autre, « la pénitence privée produira dans le peuple chrétien un grand affinement spirituel » (p. 257).

Cet aperçu de l'histoire présente bien davantage qu'un intérêt purement historique. D'une part, les éléments fondamentaux du sacrement de pénitence apparaissent bien dans la *pratique* de l'Église. Malgré des différences, cette pratique témoigne au long des siècles d'une continuité qui permet de discerner les éléments essentiels de la pénitence sacramentelle. D'autre part, le caractère fort exigeant de la pénitence canonique antique nous met en présence du cœur de la question posée par ce sacrement: comment l'Alliance donnée par Dieu de façon inconditionnelle (non réitérable!) au baptême et à la confirmation peut-elle être remise en cause de telle sorte qu'on doive recourir à un sacrement qui intervient après le don plénier de l'Esprit conféré par le baptême et la confirmation (cf. p. 323)? La pratique antique témoigne d'un sens très vif de la

6. Ajoutons que c'est une pratique dont témoigne encore saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 5. Saint Thomas assimile cependant à tort la pénitence « publique et solennelle » issue de la réforme carolingienne avec la pénitence canonique antique.

nouveauté du salut et de la fidélité baptismale, un sens qui s'est aujourd'hui émoussé et que nous devons retrouver pour saisir ce sacrement.

L'étude historique s'achève par un examen de la pénitence après Vatican II (p. 258-272). L'auteur y souligne la « redécouverte » de la dimension communautaire de ce sacrement: de même que le péché d'un membre de l'Église blesse l'Église elle-même, la réconciliation d'un chrétien a une incidence sur toute la vie de l'Église. La place de la Parole de Dieu dans la célébration du sacrement (y compris dans sa forme individuelle!) y est également soulignée: souvent négligée dans la pratique courante, elle demande d'être mieux honorée. L'auteur offre un aperçu critique, très intéressant, des célébrations communautaires. En notant la remise en valeur de cette dimension communautaire de la pénitence, notamment dans les célébrations communautaires avec confession et absolution individuelles (suivant le *Rituel* liturgique de la pénitence), il regrette que l'Église ne soit pas encore parvenue à retrouver « un véritable déploiement liturgique comme celui qu'a connu la pénitence solennelle de l'Antiquité » (p. 261). L'articulation de la dimension individuelle et de la dimension communautaire est souvent problématique. L'auteur observe les difficultés posées par la pratique de certaines célébrations communautaires, notamment la réduction de l'aveu et de l'exhortation du prêtre: « on arrive à une *distribution automatique* d'absolution » (p. 266). J.-Ph. Revel montre les déficiences liturgiques, les problèmes doctrinaux et les dangers pastoraux des célébrations avec confession et absolution collectives. Il estime cependant que, dans ce dernier cas, ce qui fait problème n'est pas l'absolution collective: « En soi l'absolution peut parfaitement être communautaire. C'est même ce qui est le plus traditionnel, comme le montre l'histoire, et c'est l'unique manière de redonner au sacrement sa dimension liturgique – sans cela on ne liturgise que les “à-côtés” et non le centre du sacrement. Ce qui fait problème, ce n'est pas l'*absolution* mais la *confession* » (p. 267-268).

Sur ces bases, tout en respectant les confessions individuelles au cours de l'année, l'auteur décrit sa proposition personnelle qui consiste en une « grande retraite pénitentielle communautaire » étalée durant le temps du Carême: une célébration pénitentielle d'entrée en Carême le mercredi des cendres (sans confession ni absolution), des confessions individuelles durant le Carême⁷ puis,

« à la fin du Carême (mercredi saint par exemple), se déroule alors une célébration pénitentielle communautaire de réconciliation *avec* absolution collective en précisant que celle-ci n'a de valeur *que* pour ceux qui se sont confessés et que le confesseur a autorisés à recevoir l'absolution » (p. 272).

L'intention expresse de cette proposition est de retrouver la dimension communautaire de la pénitence antique, tout en respectant le caractère personnel de la confession (aveu et dialogue avec le prêtre). Elle présente évidemment un grand intérêt. Nous y voyons cependant certaines difficultés. La première est d'ordre théologique. L'absolution est bien sûr centrale, mais est-elle le « centre » du sacrement *de telle sorte que* les autres composantes ne seraient que des « à-côtés »? Autrement dit, la célébration communautaire de l'absolution est-elle vraiment « l'unique manière de redonner au sacrement sa dimension liturgique »? Par ailleurs, *compte tenu* du développement de l'intelligence de ce sacrement *après* la pénitence antique, on peut se demander si, dans le cas où le prêtre qui absout ne serait pas celui qui a écouté la confession et qui a déterminé la « satisfaction » à accomplir (comme cela a pu se produire dans la pénitence antique), l'unité du sacrement est suffisamment respectée du côté du ministre. Cette dernière question est complexe. La seconde difficulté concerne la réalisation pratique de cette proposition: comment saisir une telle absolution collective « en précisant que celle-ci n'a de valeur *que* pour ceux qui se sont confessés et que le confesseur a autorisés à recevoir l'absolution »? Autrement dit: comment comprendre une absolution prononcée par le président d'une assemblée mais qui ne s'adresse *concrètement* qu'à certains membres (anonymes?) présents dans cette assemblée? Il nous semble que la prise en compte des éléments féconds de la pénitence antique exige encore une réflexion théologique, liturgique et pastorale plus approfondie.

Le dernier chapitre de la seconde partie de l'ouvrage traite, de manière très dense, la structure du sacrement (p. 273-283). La *res tantum* (la grâce sacramentelle) a déjà été exposée plus haut de façon fort éclairante. Restent le signe sacramentel (*sacramentum tantum*) et l'effet intermédiaire (*res et sacramentum*). Pour saint Thomas, le signe sacramentel consiste dans les actes du pénitent

7. J.-Ph. Revel envisage ici (p. 271-272) trois cas distincts: 1° le pénitent n'a pas de péchés vraiment graves et l'on peut renvoyer l'absolution à la fin du Carême; 2° le pénitent a des péchés graves et un vrai repentir, de telle sorte que le prêtre lui donne l'absolution tout de suite pour

qu'il puisse communier; 3° le pénitent a des péchés graves mais un repentir insuffisant, et on l'invite alors à s'abstenir de communier pour attendre l'absolution à la fin du Carême, en proposant éventuellement une nouvelle rencontre avec le confesseur avant l'absolution en fin de Carême.

(« matière »: contrition, confession, satisfaction) et du ministre (« forme »: paroles d'absolution). L'auteur critique cet enseignement sur deux points. Premièrement, il estime qu'il n'est pas satisfaisant de considérer les actes du pénitent comme la matière du sacrement, car la matière désigne le *geste sacramental*. « Or la contrition n'est pas un *geste* (ni même une parole) mais un sentiment intérieur... La confession consiste normalement en *paroles*. La satisfaction peut indifféremment consister en *paroles* (prières à réciter) ou en *gestes* (un jeûne par exemple). Rien de tout cela n'est cohérent avec la notion de *matière sacramentelle* telle qu'on l'entend dans les autres sacrements » (p. 275-276). Deuxièmement, concernant la « forme », l'auteur estime qu'« elle consiste dans l'ensemble du dialogue prêtre-pénitent mais culminant dans la formule d'absolution. On ne peut pas dire que cette absolution informe la démarche du pénitent car il s'agit de réalités entièrement hétérogènes » (p. 277). Considérant la pénitence dans sa célébration actuelle où l'imposition des mains n'a pas le même relief que dans la pénitence publique antique, l'auteur conclut : « Il faut donc dire qu'il n'y a *pas* de matière à proprement parler du sacrement de pénitence au sens où la matière d'un sacrement désigne les gestes rituels accomplis dans la célébration. On pourra seulement dire qu'en un sens lointain et vague, la démarche du pénitent est une quasi-matière (expression retenue par les conciles de Florence et de Trente) » (p. 277) : « quasi-matière du sacrement, au sens où cette démarche du pécheur est pré-requise à l'absolution » (p. 13; l'auteur écarte ici l'analogie du couple « matière-forme » pour la pénitence).

Malgré les difficultés bien réelles soulignées par J.-Ph. Revel, nous ne pouvons guère souscrire au premier point concernant la « matière » du signe sacramentel. Tout d'abord, la contrition dont saint Thomas parle au sujet du *signe* sacramentel n'est pas la contrition intérieure mais son expression *extérieure* : « C'est la pénitence extérieure (*paenitentia exterior*) qui est signe (*sacramentum tantum*) dans la pénitence »⁸ ; « Le pécheur pénitent signifie (*significat*), par ses actes et ses paroles (*per ea quae agit et dicit*), que son cœur s'est détaché du péché »⁹. L'Aquinat parle ailleurs des « signes de contrition »¹⁰. Saint Thomas a d'ailleurs lui-même formulé l'objection élevée par

8. Saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 22, q. 2, a. 1, q1a 2, resp. Saint Thomas distingue ici la « pénitence extérieure » et la « pénitence intérieure ».

9. Saint THOMAS D'AQUIN, ST III, q. 84, a. 1, resp.

10. Saint THOMAS D'AQUIN, ST III, q. 80, a. 4, ad 5 : « signa contritionis ». Voir aussi *De forma absolutionis*, ch. 3.

J.-Ph. Revel : « Il ne paraît pas convenable d'assigner ainsi les parties de la pénitence : contrition, confession et satisfaction. En effet, la contrition est dans le cœur (*contritio enim est in corde*) et concerne donc la pénitence intérieure... Or la pénitence intérieure n'est pas un sacrement : seule est sacrement la pénitence extérieure qui tombe sous les sens »¹¹. Voici la réponse donnée à cette difficulté : « La contrition est essentiellement dans le cœur et appartient à la pénitence intérieure ; mais elle appartient virtuellement à la pénitence extérieure en tant qu'elle implique le vouloir de la confession et de la satisfaction »¹². Cela signifie que, sous l'aspect du signe sacramentel (*sacramentum tantum*), la contrition consiste dans *l'expression sensible* du repentir. Et, par ailleurs, la souplesse avec laquelle saint Thomas applique au sacrement l'analogie de la « matière » lui permet d'expliquer en tout état de cause que cette expression sensible consiste aussi bien en des gestes qu'en des paroles (*per ea quae agit et dicit*)¹³.

L'enjeu n'est pas mince. Saint Thomas tient que les actes du pénitent, en tant que *matière* du sacrement (partie du signe), contribuent à procurer la grâce sacramentelle de la réconciliation. En effet, au moyen de sa doctrine de la causalité instrumentale des sacrements, saint Thomas peut affirmer que les actes extérieurs du pénitent (avec la forme, c'est-à-dire l'absolution par le prêtre à laquelle revient la primauté) causent la pénitence intérieure (*res et sacramentum*), ces deux premières instances (*sacramentum tantum* et *res et sacramentum*) procurant ensemble la grâce de la rémission des péchés¹⁴. Nous trouvons ici un magnifique exemple de la manière suivant laquelle saint Thomas considère Dieu et l'homme comme deux « causes totales » : Dieu agit à la profondeur de la liberté humaine pour lui donner de collaborer à l'œuvre de la grâce. Et dans la pénitence, cette collaboration est assumée *dans le sacrement*

11. Saint THOMAS D'AQUIN, ST III, q. 90, a. 2, arg. 1. Le corps de l'article explique que ces « parties » (contrition, confession et satisfaction) concernent la « matière » du sacrement.

12. *Ibid.*, ad 1.

13. Voir aussi saint THOMAS D'AQUIN, ST III, q. 84, a. 3, resp. : puisque ce sacrement trouve son achèvement (*perficitur*) dans ce que le prêtre accomplit par mode de forme (les paroles d'absolution *Ego te absolvo*), la matière doit résider dans « ce qui est accompli par le pénitent, soit en paroles soit en actes (*ea quae sunt ex parte paenitentis, sive sint verba sive facta*) ».

14. Saint THOMAS D'AQUIN, ST III, q. 84, a. 1, ad 3 : « Dans la pénitence aussi se trouve un élément qui est "signe seulement" (*sacramentum tantum*) : ce sont les actes accomplis tant par le pécheur pénitent que par le prêtre qui absout. Ce qui est "réalité et signe" (*res et sacramentum*), c'est la pénitence intérieure (*paenitentia interior*) du pécheur. Ce qui est "réalité seulement" (*res tantum*) et non signe, c'est la rémission du péché. Le premier élément, pris dans son intégralité, est la cause du deuxième. Le premier et le deuxième sont la cause du troisième ».

lui-même. Chez saint Thomas, le personnalisme de ce « travail de réconciliation » est si prononcé qu'il peut affirmer : « Le pécheur lui-même qui confesse ses péchés est comme la matière dans ce sacrement, et *c'est pourquoi* les paroles d'absolution prononcées sur le pénitent réalisent le sacrement de pénitence »¹⁵. Il ne nous semble pas que, en excluant l'engagement personnel du pénitent (en particulier sa contrition) dans la constitution même du *signe* sacramentel, l'on rende mieux compte de la structure du sacrement.

Peut-être admettra-t-on comme J.-Ph. Revel que, « en un sens lointain et vague », la démarche du pénitent est une « quasi-matière ». Mais ici encore nous touchons à l'équivoque. En effet, dans ce contexte, l'expression « quasi materia » provient de... saint Thomas lui-même dans son opuscule sur les articles de la foi et les sacrements de l'Église : « Le quatrième sacrement est celui de la pénitence. Il a comme matière (*quasi materia*) les actes du pénitent que l'on appelle les trois parties de la pénitence »¹⁶. C'est très précisément *ce texte* de saint Thomas que le concile de Florence a *littéralement* repris (et dont la formulation centrale se retrouve au concile de Trente)¹⁷ ! Or ici, sous la plume de saint Thomas, le mot « quasi » n'indique pas une restriction au sens de « pour ainsi dire » ou « d'une manière impropre » : saint Thomas intègre pleinement l'activité du pénitent (contrition, confession, satisfaction) dans le signe sacramentel lui-même. S'il y a restriction, c'est bien plutôt en tant que le terme « quasi » rend compte de l'attribution analogique du couple « matière-forme » aux sacrements, c'est-à-dire selon l'application *analogue* de la structure hylémorphique du réel au signe sacramentel, sans que cela affaiblisse le rôle des actes du pénitent dans la constitution de ce signe sacramentel. Il en va de même pour l'expression latine *loco materiae*¹⁸ que l'auteur traduit à tort par « à la place de la matière » (p. 277) : comme la précédente, cette expression signifie l'application analogique de l'hylémorphisme aux sacrements. En effet, saint Thomas est très clair : les actes du pénitent *sont* la matière de ce

15. SAINT THOMAS D'AQUIN, *De forma absolutionis*, ch. 4 : « Ipse autem peccator confitens est sicut materia in hoc sacramento, unde verba absolutionis super confitentem prolata efficiunt poenitentiae sacramentum ».

16. SAINT THOMAS D'AQUIN, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* : « Quartum sacramentum est penitentia, cuius quasi materia sunt actus penitentis, qui dicuntur tres penitentiae partes ». Voir THOMAS D'AQUIN, *Traité : Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introd., trad. et notes par Gilles Emery, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 258-259, avec la note explicative 103 aux p. 290-291.

17. Pour le concile de Florence, voir Denzinger, n° 1323 ; et pour le concile de Trente, voir Denzinger, n° 1673.

18. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 84, a. 1, ad 1 ; q. 84, a. 4, ad 3.

sacrement¹⁹. Cela exclut, du moins pour ce qui concerne saint Thomas, l'interprétation restrictive du terme « quasi »²⁰. Saint Thomas n'avait pas seulement conscience de l'application analogique du couple « matière-forme » aux sacrements, mais il avait également conscience de l'analogie que l'on observe à ce sujet parmi les sacrements eux-mêmes : dans la pénitence, *à la différence des autres sacrements*, la matière consiste en des « actes humains »²¹.

L'affirmation d'une absence de matière dans le sacrement de pénitence présente une curieuse affinité avec la position de l'école scotiste²². L'auteur intègre bien l'activité du pénitent dans la constitution du signe sacramentel mais en considérant cette activité dans la « forme » du sacrement qu'il décrit, « au sens normal de "parole sacramentelle" », comme « l'ensemble du dialogue prêtre-pénitent mais culminant dans la formule d'absolution » (p. 277). Un autre problème surgit pourtant ici. La proposition de J.-Ph. Revel possède certainement une cohérence interne, mais il ne nous semble pas suffisant d'affirmer que la formule d'absolution est ce en quoi « culmine » l'ensemble du dialogue prêtre-pénitent qui constituerait la forme du sacrement. Cette forme consiste bien précisément dans les *paroles indicatives* « Ego te absolvo... », prononcées par le prêtre, qui sont « les paroles essentielles de la formule d'absolution »²³ (et qui concluent l'invocation déprécative « Que Dieu notre Père vous montre sa miséricorde... »). Et si l'on tient compte de l'*analogie* suivant laquelle il convient de saisir le couple « matière-forme » dans les sacrements, nous ne voyons pas ce qui empêche la parole sacerdotale d'absolution d'« informer » la matière (actes du pénitent), selon le sens donné par saint Thomas : « Dans le sacrement de pénitence, les actes du pénitent, provenant

19. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 90, a. 2, resp. : « actus poenitentis, qui sunt materia huius sacramenti ».

20. Un cas semblable de la signification du mot « quasi » a été étudié par Albert PATFOORT, « *Cognitio ista est quasi experimentalis (I Sent, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m)* », *Angelicum* 63 (1986) 3-13.

21. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 90, a. 1, ad 2.

22. En effet, dans l'expression « quasi materia », le sens restrictif de « quasi » est celui qu'ont adopté les disciples de Duns Scot, car pour Duns Scot la pénitence n'a pas véritablement de matière : l'essence du sacrement de pénitence se trouve alors ramassée dans la seule absolution. Au concile de Trente, la formule « quasi materia » fut sans doute admise par les scotistes en ce sens restrictif qui n'était pas celui de saint Thomas.

23. *Ordo Poenitentiae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1974, n° 19, p. 18 : « Sacerdos autem, post orationem poenitentis, manibus super caput eius extensis, vel saltem dextera item extensa, formulam absolutionis profert in qua essentialia sunt verba : EGO TE ABSOLVO A PECCATIS TUIS, IN NOMINE PATRIS, ET FILII, ET SPIRITUS SANCTI. Quae novissima verba dum dicit, sacerdos signum crucis super poenitentem facit ».

d'une inspiration intérieure, sont la matière (*pro materia*). C'est pourquoi la matière n'est pas administrée par le ministre mais par Dieu qui agit intérieurement. Mais c'est le ministre qui donne au sacrement son achèvement (*complementum sacramenti*) en absolvant le pénitent »²⁴.

Dans ce même contexte du signe sacramentel, l'auteur regrette que, avec la disparition de la pénitence publique, le geste d'imposition des mains ait perdu de son importance. « En particulier, le geste d'imposition des mains est devenu facultatif (même s'il est recommandé par Vatican II). Ce ne peut donc pas être la "matière" du sacrement mais tout au plus l'organe-témoin de celle-ci » (p. 277). Or l'imposition des mains est, suivant la tradition la plus ancienne, le geste de l'épiclesse, c'est-à-dire de l'invocation de l'Esprit Saint : « C'est, historiquement, le *geste propre* de l'absolution » (p. 276)²⁵. L'imposition des mains est-elle le geste propre de l'épiclesse ou le geste propre de l'absolution? Peut-on identifier la prière épiclesse et l'absolution? Bien que l'emploi de formules d'absolution essentiellement déprécatives et épiclesse ait été en usage jusque vers le milieu du XIII^e siècle, l'Église catholique romaine a déterminé que la forme du sacrement, dans son essence, est indicative (« Ego te absolvo, etc. ») et que les formules déprécatives prononcées dans la célébration n'ont pas la même valeur : il nous paraît difficile de revenir sur ce développement dogmatique²⁶. Il nous semble que, dans l'absolution, il

24. Saint THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 84, a. 1, ad 2.

25. La cohérence interne de l'exposé de J.-Ph. Revel se retrouve bien dans les explications suivantes : « Mais il y a aussi le geste d'imposition des mains, traditionnel quoi qu'en pense saint Thomas, et qui, en tant que geste, relèverait plutôt de la matière. Ce geste, saint Thomas l'interprète mal. En réalité, c'est toujours une prière déprécative demandant au Père l'envoi de l'Esprit Saint, c'est ce qu'on appelle l'épiclesse. Ce geste épiclesse, qui souligne la subordination du ministre à l'action gratuite de l'Esprit Saint, se retrouve comme tel dans la confirmation, dans l'onction des malades, dans l'eucharistie, dans l'ordre, etc., et également dans le sacrement de pénitence, avec le même sens » (p. 276). Sans entrer dans la discussion de chaque sacrement, ajoutons que le sacrement de l'ordre présente un cas particulier puisque dans son cas l'Église a solennellement déterminé que « la matière, et la seule (*materiam eamque unam*), des ordres sacrés du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat est l'imposition des mains » (Pie XII, Constitution Apostolique *Sacramentum Ordinis*; Denzinger, n° 3859).

26. CONCILE DE TRENTE, *Doctrine sur le sacrement de la pénitence* : « La forme du sacrement, dans laquelle réside principalement sa vertu, est placée dans ces paroles du ministre : "Je t'absolvo, etc." ». Les « prières » que l'on prononce dans la célébration « ne font pas partie de l'essence de cette forme » (Denzinger, n° 1673). Pour l'argumentation théologique, la référence majeure demeure saint Thomas. Saint Thomas avait une connaissance déficiente de la pénitence pratiquée durant l'Antiquité et le haut Moyen Âge, mais il savait que des formules d'absolution exclusivement déprécatives avaient été en usage jusque vers son époque (voir son traité *De forma absolutionis*).

convient de distinguer, sans les séparer : 1° les paroles déprécatives, épiclesse, accompagnées du geste d'imposition des mains ; 2° les paroles indicatives, essentielles (et accompagnées du signe de la croix). Quoi qu'il en soit, bien que l'imposition des mains ne fasse pas partie de la matière du sacrement, elle demeure un élément fort signifiant de la célébration ; et l'imposition des *deux mains* est effectivement plus expressive que celle d'une seule main (cf. p. 263-264).

Enfin, concernant la réalité intermédiaire du sacrement de pénitence (effet-signe : *res et sacramentum*), l'auteur écarte l'enseignement de saint Thomas pour qui cette réalité intermédiaire est « la pénitence intérieure ou contrition ». « Il faut dire qu'il n'y a aucun rapport entre la contrition d'une part et la notion de *res et sacramentum* d'autre part. En effet, la *res et sacramentum* (ou sacrement intérieur) est ce qui est reçu en tout état de cause dès lors que la célébration est valide, même si les mauvaises dispositions du sujet empêchent que celui-ci reçoive la grâce. C'est la part objective du sacrement, indépendante du sujet récepteur, correspondant à la proposition de grâce faite par Dieu au sujet, que celui-ci l'accepte ou la refuse. Or la "contrition" est l'équivalent exact de ce que, dans les autres sacrements, nous appelons les *dispositions du sujet*. . . Nous sommes donc dans une équivoque complète puisque saint Thomas propose ici comme *res et sacramentum* cela même qui, dans les autres sacrements, détermine par son absence la manifestation de cette même *res et sacramentum* » (p. 278-279). L'auteur expose d'abord l'hypothèse d'une absence de *res et sacramentum* dans le sacrement de pénitence (p. 279-281) ; il considère ensuite la thèse qui identifie cette *res et sacramentum* comme étant la « réconciliation avec l'Église » (p. 281-283) : cette thèse est jugée « séduisante » mais problématique à son tour. En conclusion : « La question de la *res et sacramentum* reste ouverte et de toute façon difficile à trancher » (p. 283).

La question de la *res et sacramentum* de la pénitence est depuis longtemps un objet de débat parmi les théologiens : c'est une difficulté bien réelle qui demeure effectivement sujette à discussion²⁷. Saint Thomas explique que la

27. Voir Sándor Bertalan SZABÓ, *La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques*, "Studia Friburgensia 109", Fribourg, Academic Press, 2010, p. 105-131 : « Le débat moderne au sujet du *res et sacramentum* de la pénitence » ; Gilles EMERY, « La réconciliation avec l'Église et la pénitence intérieure : l'apport de Thomas d'Aquin sur la question du *res et sacramentum* de la pénitence », dans *Praedicando et docendo*, Mélanges offerts à Liam Walsh O.P., éd. Barbara Hallensleben et Guido Vergauwen, "Cahiers Œcuméniques 35", Fribourg, Éditions Universitaires, 1998, p. 31-47.

pénitence intérieure peut être considérée sous deux aspects (cf. p. 278 : « Exposé de la pensée de saint Thomas »)²⁸. D'un côté, en tant qu'elle est un acte de vertu, la pénitence intérieure est la cause de la pénitence extérieure (comme dans les autres vertus : l'acte intérieur est la cause de l'acte extérieur). Mais de l'autre côté, *en tant qu'elle prend place dans le sacrement* (« en tant qu'elle est un acte qui opère pour la guérison du péché », ce qui implique l'absolution par le prêtre), la pénitence intérieure est causée par la pénitence extérieure²⁹. L'enseignement de saint Thomas est effectivement complexe et pose de nombreuses questions, mais il nous semble que J.-Ph. Revel ne lui fait pas entièrement justice. Tout d'abord, il importe d'observer que ce double aspect provient du fait que la « pénitence » est une vertu *et* un sacrement. Saint Thomas ne renonce pas à considérer la pénitence comme une vertu centrale de la vie chrétienne, une vertu qu'il traite dans la *Tertia Pars* (et non pas dans la *Secunda Pars* comme les autres vertus!) afin d'en montrer le lien intrinsèque avec la vie sacramentelle. Quant au sacrement, la pénitence intérieure y est un effet (*res*) par rapport à la pénitence extérieure qui, avec l'absolution du ministre, la cause; la pénitence intérieure conserve aussi la dimension d'un signe (*signum*) parce que saint Thomas la considère *dans l'unité qu'elle forme avec la pénitence extérieure* avec laquelle elle constitue un tout (de manière analogue au caractère qui est un *signe* en tant qu'il demeure référé au rite sensible de la célébration du sacrement, par lequel il est imprimé³⁰). Les divers éléments (actes du pénitent, absolution par le prêtre, pénitence intérieure, rémission des péchés) sont ici considérés dans le « tout sacramentel » qu'ils constituent. La pénitence intérieure contribue à procurer le pardon en tant qu'on la considère dans le sacrement, c'est-à-dire *à l'intérieur de la démarche ecclésiale*³¹.

L'enjeu de la conception thomiste est manifeste : il ne peut pas y avoir de pardon des péchés dans un nouvel état de grâce (*res tantum*, effet ultime du sacrement) sans une conversion intérieure du cœur. Nous sommes à cent lieues d'un pardon obtenu « mécaniquement » sans la conversion profonde du pénitent. Et cette conversion s'accomplit au sein de la vie de l'Église. Saint

Thomas rejoint bien ici la doctrine antique ! L'auteur note d'ailleurs clairement que la contrition, qui est l'élément « le plus décisif et le plus incontournable » de la participation du pénitent, « fait partie de la structure même du sacrement » (p. 15). Si, ici encore, l'on tient compte avec souplesse de l'analogie qui gouverne notre intelligence des sacrements, cet enseignement ne présente pas d'incohérence. On pourra certes manifester plus expressément la dimension ecclésiale de la pénitence intérieure ou contrition comme *res et sacramentum*³², notamment en considérant la réadmission au culte public de l'Église³³, mais il ne nous semble pas correct de voir dans l'enseignement de saint Thomas « une équivoque complète ».

Ajoutons deux remarques finales. La première concerne l'origine de la pénitence « secrète », « individuelle », qui s'est progressivement imposée au Moyen Âge. J.-Ph. Revel l'explique par la pratique des moines irlandais (p. 248-249) qui l'ont répandue sur notre continent, ce qui est bien attesté. Cependant, il aurait été intéressant de considérer l'histoire de ce sacrement dans l'Orient chrétien, car le passage de la pénitence publique antique à la pénitence individuelle n'est pas propre à l'Occident : il s'est aussi (et même d'abord) effectué dans l'Orthodoxie orientale où la pénitence « secrète » a remplacé la pénitence canonique publique (après un temps, à la fin de l'Antiquité, où les deux formes semblent avoir coexisté). Cette pratique secrète et individuelle de la pénitence provient vraisemblablement de la confession monastique, d'abord dans le monachisme égyptien³⁴. Origène, qui connaît également la pénitence canonique, en témoigne déjà au III^e siècle. C'est dans ce contexte aussi que naquit, chez

32. Voir S. B. SZABÓ, *La réconciliation sacramentelle*, p. 227-238, spécialement aux p. 234-235 : « *Res et sacramentum*, la contrition est l'effet ecclésial d'une démarche pénitentielle inaugurée, accompagnée, authentifiée par l'Église... et, en même temps, signe du changement qui survient dans le rapport qui relie le caractère baptismal à la députation au culte chrétien ».

33. S. B. SZABÓ mentionne à ce sujet « la réadmission dans l'Église... en tant qu'elle est communauté de culte » (*La réconciliation sacramentelle*, p. 234).

34. Voir Reinhard MEßNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, "Gottesdienst der Kirche, Teil 7/2 : Sakramentliche Feiern 1/2", Regensburg, Pustet, 1992, p. 134-153. Progressivement, on reconnut que la confession au père spirituel monastique possède les mêmes effets que la pénitence canonique (ce qui exigea des précisions doctrinales pour rappeler que le ministère sacramentel de la pénitence revient à l'évêque et au prêtre). R. Meßner note que, à Byzance même, les moines semblent avoir exercé une sorte de « monopole » de la confession jusqu'au XII^e ou XIII^e siècle (p. 149). Aujourd'hui encore, le rôle « thérapeutique » de la confession au père spirituel demeure très vif dans l'Orthodoxie. Pour l'aspect « médical » de la confession monastique, voir Jean-Claude GUY, « Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des Pères du désert (IV^e-V^e s.) », dans GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession des Pères du désert à Vatican II*, Quinze études d'histoire, Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 25-40.

28. Saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 22, q. 2, a. 1, q1a 2, resp. et ad 1.

29. *Ibid.*, resp. : « La pénitence extérieure... est tout ensemble signe et cause (*signum et causa simul*) si l'acte du pénitent est conjoint à l'acte du ministre ».

30. Saint THOMAS D'AQUIN, ST III, q. 63, a. 2, ad 4 : « Character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile a quo imprimitur ».

31. Voir ci-dessus la note 14.

Évagre le Pontique, la liste des huit péchés capitaux qui passa en Occident par Jean Cassien. Et c'est probablement par Jean Cassien que la pratique de la pénitence secrète, venue de l'Orient, fut transmise à l'Occident³⁵. Si l'on considère la profonde dimension ecclésiologique des sacrements dans l'Orthodoxie, cette origine orientale de la pénitence secrète n'est pas sans intérêt.

Notre seconde remarque concerne les noms de ce sacrement. J.-Ph. Revel les traite dans l'introduction de son ouvrage : confession, pénitence, réconciliation. Le terme « confession » a pris de l'importance lorsque l'aveu fut souligné comme un élément essentiel du sacrement. L'expression « sacrement de la réconciliation » reçoit aujourd'hui la préférence de beaucoup de pasteurs et de théologiens : ce nom met l'accent sur l'effet ultime du sacrement et peut fort légitimement se réclamer de l'Écriture. Quant au nom « pénitence » (« sacrement de pénitence »), il constitue l'expression habituelle des textes magistériels et du *Rituel* lui-même (*Ordo Paenitentiae*). Le *Catéchisme de l'Église Catholique* emploie la double expression « sacrement de Pénitence et de Réconciliation »³⁶. Selon J.-Ph. Revel, le nom « pénitence » insiste sur les actes du pécheur davantage que sur l'attitude de pardon de Dieu à l'égard des pécheurs : « C'est donc la part humaine, plus que la grâce, qui est soulignée... "Pénitence" insiste de façon unilatérale sur l'effort de l'homme » (p. 9-10).

Ces dernières explications ne nous convainquent pas tout à fait. En effet, le mot *pénitence* traduit le riche terme biblique *metanoia*, c'est-à-dire : repentir, changement de mentalité et de comportement, retour à Dieu par l'accueil croyant de l'Évangile et de sa grâce. Comme l'explique J.-Ph. Revel lui-même, la *metanoia* « signifie littéralement un *retournement* : on était tourné vers quelque chose ou quelqu'un et on se retourne vers autre chose ou quelqu'un d'autre... Dans la bouche de Jésus, il s'agit de se détourner de soi-même pour se tourner vers Dieu » (p. 101-102); cette *metanoia* est suscitée par l'amour que Dieu nous porte (cf. p. 103). Dans le discours de saint Pierre au jour de la Pentecôte, suivant Ac 2,38, la *metanoia* (« repentez-vous » ou « convertissez-vous » : *metanoësite*) est liée au baptême pour la rémission des péchés et la réception du don de l'Esprit Saint. Or très tôt, dans le latin chrétien, le verbe grec *metanoëō*

fut traduit par l'expression « *paenitentiam agere* » (littéralement : faire pénitence)³⁷. Ce vocabulaire se retrouve dans la Bible latine (avant même la Vulgate de saint Jérôme). Par exemple, l'appel de Jésus lors de sa première prédication, « convertissez-vous (repentez-vous : *metanoëite*) et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15), y est traduit par « *paenitemini et credite evangelio* » (verbe *paenitere*); en Ac 2,38, l'exhortation de saint Pierre (*metanoësite*) est traduite par « *paenitentiam agite* ». On pourrait multiplier les exemples. Le mot *pénitence*, dont l'étymologie est tout à fait étrangère à l'idée de « peine », signifie bien le changement radical de pensée et de vie, la *metanoia* de l'Évangile; l'action humaine (repentir et conversion) y est liée à celle de Dieu lui-même, par la grâce de la foi au Christ Jésus. Cette action de Dieu est expressément soulignée par saint Paul qui enseigne que c'est par la miséricorde divine que l'on est amené à la conversion ou au repentir : « La bonté de Dieu te pousse au repentir (*metanoia: paenitentia*) » (Rm 2,4). Si l'on considère ces textes (parmi les cinquante-six occurrences du substantif *metanoia* et du verbe *metanoëō* dans le Nouveau Testament), ainsi que le lien qui rattache la pénitence au baptême, on doit observer que la *metanoia-paenitentia* est très proche de la « contrition » qui est inspirée par Dieu et qui conduit au salut³⁸. Chacun des noms du sacrement possède certes ses accents propres, mais si celui de « pénitence » (*metanoia-paenitentia*) souligne bien l'action humaine, ce n'est pas d'une manière « unilatérale » qui négligerait l'action divine.

La discussion de ces questions n'enlève rien à la valeur de ce très beau livre dont le souffle évangélique s'accompagne d'une riche et stimulante réflexion théologique. Le frère Jean-Philippe Revel y montre, d'une manière remarquable, que la pénitence ou réconciliation n'est pas un simple exercice spirituel ou disciplinaire, mais le sacrement par lequel Dieu transfigure ontologiquement l'être du pécheur qu'il sauve. À l'opposé de toute réduction psychologique, disciplinaire, juridique ou canonique (ces dimensions ont certes leur place mais elles ne touchent pas le fond des choses), le sacrement

37. Christine MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, tome III : *Latin chrétien et liturgique*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1965, p. 105.

38. Ceslas SPICQ, « μετανοέω, μετάνοια », dans ID., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Réédition en un volume des *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris, 1991, p. 993-999, ici p. 999 : « La définition pastorale moderne de la pénitence : "remords d'avoir offensé Dieu avec le ferme propos de réparer ses fautes et de n'y plus tomber" est bien dans la ligne de la Révélation. Il y manque cependant l'essentiel, à savoir que cette contrition est inspirée par la connaissance de Dieu et a pour effet le salut éternel ».

35. R. MEßNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, p. 144.

36. Tel est le titre de la section consacrée à ce sacrement, qui commence au n° 1422. Le *Catéchisme* (nos 1423-1424) explique plusieurs noms du sacrement : « sacrement de conversion », « sacrement de Pénitence », « sacrement de la confession », « sacrement du pardon » et enfin « sacrement de Réconciliation » (avec référence, pour la « réconciliation », à 2 Co 5,20 et Mt 5,24).

de pénitence y est expliqué dans le cadre d'une très belle « ontologie sacramentelle de l'Alliance » (cf. p. 319). Et comme l'explique D. Bourgeois dans sa postface, il faut une ontologie de la « relation de création » (cf. p. 335-337, 339-340) pour saisir le sacrement de pénitence comme la réorientation de la liberté de l'homme, par la grâce, pour que le baptisé qui a rompu la communion avec Dieu retrouve sa capacité d'accomplir la finalité plénière de la filiation reçue au baptême.

En guise de conclusion, nous voudrions souligner la dimension trinitaire du sacrement de pénitence. Cette dimension est bien exprimée dans la formule indicative d'absolution (les « paroles essentielles de la formule d'absolution »): « Et moi, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, je vous pardonne tous vos péchés ». En invoquant le « nom » du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, on signifie la tri-personnalité de Dieu qui donne aux hommes de rentrer dans la communion de l'Alliance baptismale. La formule « au nom de » ne signifie pas « par mandat de » mais elle indique que, par l'action de Dieu Trinité lui-même (« cause principale ») qui se sert du ministère du prêtre (« cause instrumentale »), le pécheur absous passe de la domination du péché à la souveraineté retrouvée de Dieu Trinité. Cette action trinitaire est explicitée par la formule dépréciative qui précède: « Que Dieu notre Père vous montre sa miséricorde; par la mort et la résurrection de son Fils il a réconcilié le monde avec lui et il a envoyé l'Esprit Saint pour le pardon des péchés: par le ministère de l'Église, qu'il vous donne le pardon et la paix ». Dieu le Père pardonne par le Fils, dans l'Esprit, par une unique action qu'il exerce avec le Fils et l'Esprit. L'ensemble constitue « une formule trinitaire très riche » (p. 263).

J.-Ph. Revel fait observer que la célébration de la réconciliation de plusieurs pénitents avec confession et absolution collectives (malgré les très graves réserves que l'on peut avoir à son sujet en dehors de cas tout à fait exceptionnels) comporte, comme composante propre, une « très belle prière d'absolution solennelle et trinitaire » (p. 267 où le texte qui suit est cité *in extenso*). Ces paroles, probablement inconnues de la plupart des fidèles laïcs et des prêtres, méritent d'être méditées. La formule indicative d'absolution y est précédée de trois formules dépréciatives que le prêtre prononce les mains étendues sur les pénitents. La première (Dieu le Père) reprend Ez 33,11 et 1 Jn 4,9-10; la deuxième (Dieu le Fils incarné) fait référence à Rm 4,25 et Jn 20,22-23; et la troisième (Dieu l'Esprit Saint) s'inspire de Ep 2,18 et de 1 P 2,9. L'ensemble jette une lumière très éclairante sur le sacrement de pénitence:

*Dieu notre Père
ne veut pas la mort du pécheur,
mais qu'il se convertisse et qu'il vive.
C'est lui qui nous a aimés le premier:
et il a envoyé son Fils dans le monde
pour que le monde soit sauvé par lui.
Qu'il vous montre sa miséricorde
et vous donne la paix.
– Amen.*

*Jésus Christ, le Seigneur,
livré à la mort pour nos fautes,
est ressuscité pour notre justification.
Il a répandu son Esprit Saint sur les Apôtres
pour qu'ils reçoivent le pouvoir de remettre les péchés.
Par notre ministère, que Jésus lui-même vous délivre du mal
et vous remplisse de l'Esprit Saint.
– Amen.*

*L'Esprit Saint, notre aide et notre défenseur,
nous a été donné pour la rémission des péchés
et en lui nous pouvons approcher du Père.
Que l'Esprit illumine et purifie vos cœurs:
ainsi vous pourrez annoncer les merveilles
de celui qui vous a appelés des ténèbres
à son admirable lumière.
– Amen.*

*Et moi, au nom du Père, et du Fils, + et du Saint-Esprit, je vous pardonne tous
vos péchés.
– Amen³⁹.*

Gilles EMERY, O.P.

³⁹. *Célébrer la pénitence et la réconciliation*, Nouveau rituel, A.E.L.F., Chalet-Tardy, Paris, 1991, p. 79. Texte original latin dans: *Ordo Paenitentiae*, p. 41.