



COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

LA RÉCONCILIATION ET LA PÉNITENCE (1982)

Note préliminaire

Le rapport annuel de la Commission Théologique Internationale a pris en 1983 un aspect particulier. M^{gr} Tomko, secrétaire général du Synode des évêques, avait en effet demandé que la Commission Théologique Internationale consacre sa session ordinaire de 1982 à l'étude doctrinale, historique et pastorale des problèmes de la pénitence et de la réconciliation dont devaient débattre les Pères synodaux en octobre 1983. S. Em. le cardinal Ratzinger, président de la Commission Théologique Internationale, put en effet transmettre en temps opportun les résultats de ces travaux, approuvés par le vote positif de la grande majorité des membres. Il en autorise aujourd'hui une plus ample divulgation. Le texte officiel, allemand pour cette fois, sera incessamment publié par la *Herder Korrespondenz*. La traduction française que nous proposons ici a été réalisée par le Secrétariat de la Commission Théologique Internationale et a été approuvée par les membres de langue française.

Il ne s'agissait pas seulement de donner une opinion sur quelques questions aujourd'hui plus importantes (C). La Commission Théologique Internationale voulait reprendre le problème de la pénitence chrétienne d'une façon plus vaste. C'est ainsi qu'une attention toute particulière a été réservée aux aspects anthropologiques de la réconciliation, si importants aujourd'hui (A). Il fallait bien sûr confronter ce point de vue avec les enseignements de la révélation chrétienne, notamment avec les doctrines christologiques comme avec toute la vie de l'Église (B I, II, III). Des constantes et des variables ont été soulignées (B IV, a.b). La doctrine du concile de Trente a été étudiée dans la foi au Magistère comme dans les perspectives œcuméniques (B IV, c).

Le travail de la sous-Commission a été dirigé par M. le professeur Kasper de l'Université de Tübingen. Il avait pour collaborateurs le R.P. Ahern, exégète américain, et M^{gr} Schürmann, le bibliste bien connu d'Erfurt, le R.P. Sesboué (Paris), M^{gr} Lehmann alors professeur à Fribourg-en-Brisgau, aujourd'hui évêque de Mayence, le professeur Peter de l'Université catholique de Washington, M^{gr} Caffarra, président de l'Institut Jean-Paul II de Rome, et le très célèbre P. Congar.

Ainsi s'ajoute un texte de plus à la série déjà longue de ceux qui furent publiés par cette Commission fondée en 1969. Un premier recueil de ces travaux vient de paraître aux Editions CETE de Madrid : *Comisión teológica internacional. Documentos 1969-1980*, fascicule supplémentaire pour 1981.

Mons. Philippe Delhaye

Texte de la Commission Théologique Internationale approuvé « in forma specifica »

Introduction

Dans la prédication de Jésus, l'appel à la conversion est lié de façon immédiate à l'Évangile de la venue du règne de Dieu (*Mc* 1, 14 s). Quand donc l'Église, à la suite de Jésus et en vertu de la mission reçue de lui, appelle à la conversion et annonce la réconciliation du monde que Dieu a opérée par la mort et la résurrection de Jésus-Christ (*2 Co* 5, 18-20), elle annonce le Dieu qui est riche en miséricorde (*Ep* 2, 4) et qui ne dédaigne pas d'être appelé le Dieu des hommes (*He* 11, 16).

C'est pourquoi le message qui proclame l'être-Dieu de Dieu et annonce la venue de son Règne a, en même temps, pour objet le salut des hommes et la réconciliation du monde. Au contraire, le péché ne reconnaît pas Dieu comme Dieu et refuse la communion avec Dieu à laquelle, depuis le début de la création, Dieu appelle l'homme. Il signifie à la fois l'éloignement de l'homme par rapport au sens et au but de son existence humaine, comme aussi l'éloignement des hommes les uns des autres. Cependant, même si nous ne sommes pas fidèles, Dieu, lui, demeure fidèle. C'est pourquoi il a conclu une Alliance, d'abord avec le peuple choisi par lui. A la plénitude des temps, il a renouvelé cette Alliance en établissant Jésus-Christ unique médiateur entre Dieu et les hommes (*1 Tm* 2, 5). Cette Alliance nouvelle et éternelle, il l'a scellée dans le sang versé par Jésus-Christ pour la multitude en rémission des péchés (*Mt* 26, 28).

Si tel est bien le centre du message chrétien, alors le thème de la pénitence et de la réconciliation concerne l'Église. Celle-ci est, en effet, pour le monde le sacrement de la réconciliation, dans la totalité de son existence, dans son enseignement comme dans sa vie. D'autre part, la perte du sens du péché que nous constatons aujourd'hui en beaucoup d'endroits du monde s'enracine dans la perte du sens de Dieu et conduit par conséquent à la perte du sens de l'homme. Ainsi, en prêchant la conversion et la réconciliation, l'Église se montre fidèle à la fois à Dieu et aux hommes; comme servante et intendante des mystères divins (*1 Co* 4, 1), elle sert en même temps le salut de l'homme.

Dans ce contexte qui est « sans séparation ni confusion » à la fois théologique et anthropologique, la Commission Théologique Internationale présente la contribution qui lui a été demandée en vue du Synode des évêques de 1983. Elle n'a pas l'intention de tout dire et ne souhaite pas revenir sur ce qui est universellement connu et reconnu. Pourtant elle pense, pour être fidèle à sa mission, ne pas devoir se limiter à répondre aux seuls problèmes théologiques et pastoraux du moment. Elle est convaincue qu'à la pénitence et à la réconciliation s'attache une importance particulière pour la rencontre des mentalités culturelles des hommes. Par ailleurs elle est aussi persuadée de l'indissoluble connexion qui lie entre elles la doctrine de l'Église et sa pratique vivante. Aussi désire-t-elle proposer sa réflexion en trois étapes :

1. analyse de la situation anthropologique et de la pénitence aujourd'hui, en rapport avec la crise présente de l'homme ;
2. fondements bibliques, historiques et dogmatiques de la doctrine sur la pénitence ;
3. considérations relatives à quelques questions importantes touchant la doctrine et la pratique de la pénitence.

A. Le contexte anthropologique de la pénitence

1. L'essence de la pénitence du point de vue anthropologique

1. Faute et péché, pénitence et conversion sont des phénomènes universellement humains. On les rencontre, en des expressions historiques diverses, dans toutes les religions et toutes les cultures, même souvent voilés d'obscurité ou même dénaturés. L'appel à la pénitence et le message qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, annonce la réconciliation accordée par Dieu supposent, purifient et dépassent ce phénomène universellement humain. En effet, selon la conception de l'Écriture Sainte, la conversion et la pénitence sont la réponse humaine, rendue possible et portée par la grâce, à l'offre de réconciliation venue de Dieu. La pénitence est donc en même temps un don de la grâce et un *acte libre et moralement responsable* de l'homme (*actus humanus*), un acte par lequel le sujet humain reconnaît la responsabilité de ses actions mauvaises et en même temps, par une décision personnelle, change sa vie et imprime à celle-ci une orientation nouvelle qui la tourne vers Dieu. Cette unité, pleine de tension, de l'agir divin et de l'agir humain dans l'acte de la pénitence aura une conséquence importante : la préoccupation pastorale touchant le renouveau de l'attitude et du sacrement de la pénitence inclura, par la nature des choses, le souci des présupposés anthropologiques de la pénitence, c'est-à-dire de ses conditions économiques, sociologiques, psychologiques et spirituelles.

2. La *crise* qui affecte actuellement *la compréhension et la pratique de la pénitence* ne tient ni exclusivement ni en priorité à des problèmes particuliers d'ordre dogmatique, disciplinaire ou pastoral. En de larges secteurs du monde d'aujourd'hui on en est venu à perdre le sens du péché et, par voie de conséquence, le sens de la pénitence. Cette situation a des causes multiples. Indiquons d'abord les causes intérieures à l'Église. La pénitence telle qu'elle fut souvent pratiquée dans l'Église jusque dans un passé récent est ressentie aujourd'hui par beaucoup de chrétiens comme humainement inefficace. En bien des cas, la pratique concrète de la pénitence n'a guère de prise sur la vie des gens et la situation dramatique du monde présent. A cela s'ajoute un aspect plus extérieur à l'Église. La crise actuelle de la pénitence a pour fondement ultime une crise de l'homme moderne, principalement de l'homme marqué par la civilisation occidentale, une crise de la compréhension qu'il a de lui-même. D'une façon générale, cet homme d'aujourd'hui ne connaît plus et ne veut plus reconnaître ni péché ni conversion. En effet, de nos jours il arrive très souvent qu'on ne conçoive plus la faute et le péché comme un élément originel de la responsabilité personnelle de l'homme mais comme une manifestation secondaire résultant de la nature, de la culture, de la société, de l'histoire, des relations, de l'inconscient, etc., et qu'on les situe dans le domaine de l'idéologie ou de l'illusion. De la sorte on a abouti à un affaiblissement de la conscience personnelle au profit de l'influence, inconsciemment subie le plus souvent, des normes sociales d'un monde largement déchristianisé.

3. Le renouveau des présupposés anthropologiques de la pénitence doit donc commencer par le renouveau de la conception de l'homme comme personne moralement et religieusement responsable. Il faut montrer à nouveau que la possibilité de devenir coupable est donnée avec la liberté humaine, en quoi consiste précisément la *dignité personnelle* de l'homme. En effet, c'est une propriété du sujet humain d'être chargé de sa propre réalisation. La primauté de la personne sur les choses est à la base du fait que l'homme n'est pas un simple objet livré au jeu de forces anonymes - physiologiques, économiques, sociales et culturelles -, mais qu'il est aussi sujet librement responsable et cause directe de tensions, de scissions, d'aliénations observables dans le monde. Aussi, là où disparaît fondamentalement la reconnaissance du péché et de la faute, ce qu'il y a d'humain dans l'homme est lui-même en péril.

4. La dignité inconditionnelle de l'homme comme personne se fonde en dernière analyse sur sa *relation à Dieu*, sa ressemblance à Dieu et sa vocation gratuite qui l'invite à entrer en communion avec Dieu. C'est pourquoi l'homme demeure pour lui-même une question non résolue et à laquelle Dieu seul peut donner la réponse adéquate et tout à fait sûre. Oui, Dieu lui-même et la communion avec lui sont véritablement la réponse à la question qui non seulement se pose à l'homme mais qu'il est pour lui-même au plus profond de son être (*GS* 21). Aussi le renouveau de l'homme et de la conscience de sa dignité personnelle doit-il commencer par la

conversion à Dieu et le retour à la communion avec lui. Inversement, quand l'Église appelle l'homme à se convertir à Dieu, elle est « le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine » (*GS* 76).

II. Dimensions anthropologiques de la pénitence

1. La personne est essentiellement constituée comme *corporelle*. Dans sa réalisation concrète elle dépend de multiples façons de conditions physiologiques, économiques, sociologiques, culturelles et psychologiques. D'autre part, la faute et le péché prennent corps aussi dans les organisations et les structures créées par les hommes et la société humaine; ces organisations et structures sont à leur tour intériorisées par les individus humains qui y vivent et elles peuvent ainsi peser sur la liberté humaine et conduire au péché. Des structures ainsi grevées et marquées par le péché peuvent exercer sur l'homme une action aliénante et destructrice. Cependant, malgré tout le poids de leur influence sur la conduite personnelle des individus, c'est tout au plus dans un sens analogique que l'on peut parler de « structures de péché » ou de « péchés structurels ». Au sens propre du terme, seul l'homme est capable de péché. Mais parce que ces structures proviennent du péché et peuvent en retour être occasion de péché, ou même pousser au péché, la conversion et la pénitence doivent étendre leur effet - partout où c'est possible - jusqu'au changement des structures. De tels changements présupposent la conversion personnelle ; il faut donc les promouvoir par des moyens qui sont en rapport avec la réconciliation et conduisent à celle-ci.

En cette matière, la possibilité concrète dépend aussi de la situation et des possibilités dont la personne particulière dispose dans une société déterminée. Aujourd'hui de larges portions de l'humanité sont contraintes de supporter avec souffrance et en esprit de pénitence des structures mauvaises d'ordre économique, social ou politique. Pour beaucoup la tentative d'échapper à une coopération avec de telles structures implique le renoncement sensible à des biens et à des situations : cela peut être aussi une forme de pénitence imposée. A s'efforcer de réduire la nocivité de certaines structures ou à vouloir les éliminer, on s'expose à de graves difficultés, voire à des persécutions, qui seront à supporter en esprit de pénitence.

Par ces diverses perspectives nous saisissons aujourd'hui d'une façon nouvelle que la conversion et la pénitence ont nécessairement une dimension corporelle et cosmique, et qu'elles doivent donc produire des fruits de pénitence corporelle. C'est par une conversion de l'homme à Dieu qui prenne de la sorte la personne tout entière que s'effectue le retour à Dieu et la réintégration de toute réalité à Dieu.

2. La personne humaine n'est pas seulement corporelle, elle est également *sociale*. De ce fait, la conversion à Dieu est indissolublement liée à la conversion à nos frères. Dieu est en vérité le Père de tous; c'est par lui et sous lui que l'humanité entière forme une seule famille. C'est pourquoi il n'y a de conversion authentique que lorsque s'accomplissent aussi les conditions de la justice avec l'engagement en faveur d'un ordre équitable, pour la paix et la liberté d'autrui. La réconciliation avec Dieu doit conduire à la réconciliation avec les frères et contribuer à développer une civilisation de l'amour dont l'Église est le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument. Cependant, la conversion à Dieu n'a pas que des conséquences sociales, elle a également des présupposés sociaux. Seule, la personne qui fait l'expérience de l'amour peut s'ouvrir de façon aimante à Dieu et aux autres. La pénitence ne peut donc se comprendre comme purement intérieure et privée. Parce que (et non pas : bien que) elle est un acte personnel, elle a aussi une dimension sociale. C'est un point de vue qui a son importance également pour la justification de l'aspect ecclésial et sacramentel de la pénitence.

3. L'homme est un être qui vit dans le *temps* et dans l'*histoire*. Il ne trouve son identité que s'il reconnaît son passé de pécheur et s'ouvre à un avenir nouveau. Le péché peut, certes, se comprendre comme *incurvatio hominis* ou comme *amor curvus*. La conversion consiste dans le fait que l'homme met fin à cette crispation égoïste et s'ouvre de nouveau dans l'amour à Dieu

et aux autres. Ce double mouvement s'effectue dans la *confession* de la faute. L'homme y reconnaît son passé de pécheur tandis qu'il s'ouvre et prend position devant Dieu et devant les hommes pour engager un avenir nouveau dans la communion avec Dieu et avec ses frères. Au seul point de vue anthropologique une telle confession est déjà un élément essentiel de la pénitence puisqu'il exerce sur le plan psychologique et social un effet libérateur et réconciliateur. Le renouveau du sacrement de la pénitence peut s'appuyer sur cette vue anthropologique et à partir de là procurer une intelligence nouvelle de la confession personnelle des péchés. Il peut et il doit assurément tirer un enseignement fidèle à cette vue anthropologique et conduire par là à une compréhension plus claire du sacrement de la pénitence comme sacrement de dialogue et la mettre en pratique.

4. Partout où des hommes se convertissent de cette façon, font pénitence et reconnaissent leur faute, ils touchent au mystère le plus profond de la personne, lequel à son tour renvoie au mystère de Dieu, Partout où cela se produit, on voit se réaliser de manière anticipative l'espérance du sens ultime et de la réconciliation eschatologique du monde, qui ne nous a été révélée et accordée en sa plénitude qu'à travers Jésus-Christ. Parce que la pénitence, prise simplement en sa figure universellement humaine et universellement religieuse, saisit par anticipation et de manière fragmentaire ce qui est donné en plénitude aux croyants en Jésus-Christ, on peut la qualifier de *sacramentum legis naturae* (cf. saint Thomas, *In IV Sent.* 22, a, 3).

B. Fondements théologiques de la pénitence

I. Les fondements théologiques

1. Le message de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui dépasse largement toutes les attentes de l'homme, est foncièrement *théocentrique*. Ce dont il s'agit, c'est que soient révélés l'être-Dieu de Dieu et sa gloire, que son règne vienne, que sa volonté soit faite et que son nom soit glorifié (*Mt* 6, 9 s ; *Lc* 11, 2). C'est à quoi correspond le début du Décalogue : « Je suis le Seigneur, ton Dieu... » (*Ex* 20, 2 ; *Dt* 5, 6). L'exigence du don total de soi à Dieu et au prochain atteint en Jésus une hauteur et une profondeur de contenu et aussi une véhémence qui dépassent encore celles de l'Ancien Testament (*Mc* 12, 29-31 et par.). Au contraire, le péché est l'attitude et l'action de l'homme qui ne reconnaît pas Dieu et son Règne. Aussi est-il dépeint dans l'Écriture Sainte comme désobéissance, idolâtrie et absolutisation de l'autonomie de l'homme dans sa prétention à l'autosuffisance. En se détournant ainsi de Dieu et en se tournant de cette façon désordonnée vers les grandeurs créées, l'homme manque en fin de compte la vérité de son être créé ; il s'aliène lui-même (*Rm* 1, 21 s). En se retournant par la conversion vers Dieu, son origine et sa fin, l'homme retrouve du même coup le sens de sa propre existence.

2. Dans l'Ancien Testament l'idée de Dieu est déterminée par *l'idée de l'Alliance*. On y décrit Dieu comme un époux aimant, un Père plein de bonté ; il est *Dives in misericordia* (riche en miséricorde), toujours disposé au pardon et à la réconciliation, toujours prêt à renouveler son Alliance. Certes la colère de Dieu est elle aussi une réalité ; elle montre que Dieu se sent concerné dans son amour par le mal qui est dans le monde, qu'il réagit contre l'injustice et le mensonge. Dans cette perspective le péché est décrit comme une rupture de l'Alliance et il est comparé à l'adultère. Chez les prophètes, l'expérience dans la grâce et la fidélité de Dieu sont le premier et le dernier mot de l'Alliance. Davantage, chez Jésus le radicalisme des exigences et de l'appel à la conversion s'inscrit dans son message de salut (*Lc* 6, 35). Jésus accorde une priorité absolue à l'Évangile sur la Loi. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus pour Jésus aucune exigence morale. Bien plutôt ses exigences morales et son appel à la conversion ne peuvent se comprendre et se réaliser que dans le cadre de sa Bonne Nouvelle. Ce sont l'engagement d'amour du Père et sa disposition prévenante à pardonner qui viennent d'abord libérer l'homme, encourager et rendre possibles sa conversion et son abandon total. Conversion et pénitence ne sont donc pas des démarches purement humaines, mais un don de la grâce. Car, réduit à ses propres efforts de conversion, l'homme reste toujours soumis aux conditions du

péché, de l'injustice, du manque de paix, de la servitude et de ce qui rend impossible la réconciliation. Dieu seul peut guérir l'homme en sa racine la plus profonde et lui ménager un commencement qualitativement nouveau, en lui donnant un cœur nouveau (*Jr* 31, 33 ; *Ez* 36, 26). Ce n'est pas nous qui nous réconcilions avec Dieu, c'est Dieu qui, par le Christ, nous réconcilie avec lui (*2 Co* 5, 18).

3. Dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau, tant le péché que la conversion de l'homme ne se comprennent pas de manière purement individualiste. Au contraire, précisément chez les prophètes de l'Ancien Testament, Dieu condamne au nom de l'Alliance les péchés contre la justice sociale. L'Ancien et le Nouveau Testament considèrent l'homme comme inséré dans la solidarité du peuple et de l'humanité entière (*Gn* 3 ; *Rm* 5), c'est-à-dire dans la solidarité du nouveau peuple de Dieu. D'autre part, déjà les prophètes du VII^e et du VI^e siècle av. J.-C. découvrent la *responsabilité personnelle* de chaque homme. Finalement la conversion à Jésus-Christ appelle l'individu à se dégager de ses attaches nationales et l'introduit dans le nouveau peuple de Dieu qui embrasse tous les peuples. Plus particulièrement la grâce de la conversion demande à l'homme une triple réponse. En premier lieu est nécessaire un changement réel du cœur, un esprit et un sens nouveaux. La conversion et la pénitence sont une option fondamentale (à ce sujet, cf. *infra* C III, 3b) de la personne orientée vers Dieu ainsi qu'un renoncement total au péché. En second lieu, on voit déjà Jérémie attendre du pécheur une confession publique de sa faute et la promesse de son amendement « devant Jahvé » (*Jr* 36, 5-7). Chez Jésus également, c'est une foi faisant crédit de bon cœur (*Mc* 1,15), un aveu plein de repentir et une demande de pardon (*Lc* 11, 4 ; cf. 18, 10-14) qui constituent un commencement de conversion et le début d'un tournant dans la vie. Enfin la pénitence doit s'exprimer dans un changement radical de la vie dans son ensemble comme dans tous ses domaines. Cette exigence comporte avant tout la pratique de la justice et la disposition à pardonner au prochain (*Mt* 18, 21 s ; 23-35 ; *Lc* 17,4).

II. Les fondements christologiques

1. L'Ancien Testament fixe déjà son regard sur l'Alliance nouvelle par laquelle Dieu gratifie l'homme d'un cœur nouveau et d'un esprit nouveau (*Jr* 31, 31-33 ; *Ez* 36, 26 s). Isaïe attend le « Serviteur de Dieu » (*Is* 53). Malachie l'« Ange de l'Alliance » (*Ml* 3, 1). Jésus sait que le salut apporté par le Règne de Dieu qui arrive (*Lc* 10, 23) est déjà présent en sa propre existence. Aussi pour lui, le centre de l'exigence de conversion réside-t-il dans l'accueil croyant et filial du salut déjà promis (*Mc* 10, 15), dans l'adhésion pleine de foi à sa Personne (*Lc* 12, 8 s), dans l'écoute de sa parole et la fidélité à la garder (*Lc* 10, 38-42 ; 11, 27 s), autrement dit dans le fait de la suivre (*Mt* 8, 19 s, 21s). Dès lors, se convertir consiste dans la décision prise en faveur de Jésus par laquelle se décide en même temps l'avènement du Règne de Dieu.

Cependant Jésus savait bien dès le début qu'avec son exigence il en demandait trop à ses disciples et à ses auditeurs et que, comme les prophètes et comme le Baptiste, il verrait sa démarche demeurer, humainement parlant, sans résultat. Pourtant, dans sa confiance en Dieu, son Père, il sut continuer à proclamer son message et le lier d'emblée à la pensée de la souffrance (*Mc* 12, 1-12). A mesure qu'approchait le terme de sa vie, l'éventualité du martyre devenait pour lui l'objet d'une certitude toujours plus forte (*Mt* 14, 25). L'engagement de sa « pro-existence » en faveur des hommes incapables de pénitence et pécheurs, le « service de sa mort » (*Lc* 22, 27) devient dans sa passion et sa mort un « service de sa mort » pour les autres (*Mt* 10, 45). Aussi l'obligation de marcher à la suite de Jésus crucifié, qui se fonde dans notre baptême (*Rm* 6, 3 s), donne-t-elle à la pénitence chrétienne sa forme fondamentale.

2. Le Nouveau Testament désigne la *croix de Jésus-Christ* par des notions comme celles de substitution, de sacrifice, d'expiation. Aujourd'hui ces concepts sont difficilement accessibles à un très grand nombre de personnes; aussi faut-il les élucider et les interpréter avec soin. Il y a moyen d'y introduire et d'y préparer les esprits en se référant à la structure de solidarité de

l'existence humaine : l'être, l'agir et le laisser-faire de l'autre et des autres déterminent chaque individu en son être propre et dans son agir. On peut ainsi rendre à nouveau compréhensible que par son obéissance et son dévouement « pour la multitude » Jésus-Christ a introduit une détermination nouvelle dans la situation existentielle de tout être humain. Les assertions concernant le caractère de substitution de l'acte rédempteur de Jésus-Christ ne sont pleinement intelligibles que si l'on considère qu'en Jésus-Christ Dieu s'est engagé dans la *conditio humana*, de sorte que, dans la personne de l'homme-Dieu Jésus-Christ, Dieu s'est réconcilié le monde (2 Co 5, 19). Alors on est en droit de dire : « Un seul est mort pour tous, donc tous sont morts... Si quelqu'un est dans le Christ, il est dès lors une créature nouvelle » (2 Co 5, 14.17). La rédemption du péché, autrement dit le pardon des péchés, s'effectue donc par l'*admirabile commercium*. « Celui qui n'a pas connu le péché [Dieu] l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 Co 5, 21 ; Rm 8, 3 s ; Ga 3, 13 ; 1 P 2, 24). « Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, vainqueur de la mort par sa mort et sa résurrection, a racheté l'homme et l'a transformé en une créature nouvelle » (LG 7). « Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni à tout homme (GS 22 ; cf. à ce sujet Commission Théologique Internationale, « Questions choisies de christologie »).

3. La pénitence chrétienne est une *participation à la vie, à la souffrance et à la mort de Jésus-Christ*. Cela se réalise « *per fidem et caritatem et per fidei sacramenta* » (saint Thomas, *S. Th.* III, 49, 3-6). La pénitence chrétienne trouve son fondement dans le baptême, qui est le sacrement de la conversion pour la rémission des péchés (Ac 2, 38) et le sacrement de la foi; elle doit déterminer la vie entière du chrétien (Rm 6, 3 s). C'est pourquoi la pénitence chrétienne ne peut être comprise premièrement et seulement du point de vue éthique et ascétique, mais elle doit l'être selon une conception fondamentalement sacramentelle, comme le don fait par Dieu d'un être nouveau, qui alors pousse en conséquence à un agir éthique et ascétique. La pénitence ne peut pas s'exercer seulement en des actes ponctuels et particuliers, mais elle doit marquer de son empreinte toute l'existence chrétienne. Dans cette assertion s'exprime ce qu'il y a de justifié dans la préoccupation fondamentale de la première des thèses de Luther contre les indulgences, proclamées le 31 octobre 1517 (*Martin Luthers Werke*, t. 1, Weimar, 1883, p. 233 : « Notre Seigneur et Maître Jésus-Christ, en disant : " Faîtes pénitence ", etc. [Mt 4, 7], a voulu que toute la vie des fidèles soit pénitence. »). En fin de compte, il ne faut pas tronquer la pénitence en la concevant de façon individualiste. Il faut bien plutôt la concevoir dans le cadre de la suite de Jésus, aussi bien comme obéissance au Père que comme un « service » consistant à représenter les autres et le monde.

III. Les fondements ecclésiaux

1. Par l'opération de l'Esprit Saint l'œuvre divine de la réconciliation accomplie en Jésus-Christ continue sa présence vivante et devient pour la communauté des croyants une réalité qui la prend tout entière. Cela n'exclut pas que par l'action de l'Esprit la réconciliation s'effectue aussi au-delà des frontières de l'Église. L'Église n'en est pas moins en Jésus-Christ *pour le monde entier le signe sacramentel du pardon et de la réconciliation*. Elle l'est d'une triple manière : a) elle est l'Église pour les pauvres, dont elle s'efforce d'alléger la misère, et dans lesquels elle sert Jésus-Christ; b) elle est l'Église des pécheurs, qui, tout en étant sainte, doit toujours marcher dans la voie de la conversion et du renouveau; c) elle est l'Église persécutée, qui « poursuit son pèlerinage entre les persécutions du monde et les consolations de Dieu » (LG 8). Ainsi l'Église vit-elle d'une existence fondée sur le pardon de Dieu en Jésus-Christ. Elle n'est pourtant pas seulement signe de cette réconciliation, mais aussi son instrument efficace dans le monde (LG 1, 11 s). Elle l'est en annonçant et en communiquant la réconciliation que Dieu nous a accordée en Jésus-Christ. Elle le fait par la parole de la pénitence et de la réconciliation, par le sacrement de la pénitence et par l'ensemble de son ministère de réconciliation.

2. L'Église ne peut être le signe sacramentel de la réconciliation pour le monde que parce que et dans la mesure où sont vivants *en son sein* la parole et le service de la *réconciliation*. À l'exemple du Dieu qui réconcilie, la communauté fraternelle de l'Église implique chez les chrétiens la disposition à pardonner (*Ep* 4, 32 ; *Col* 3, 13 ; *Lc* 17, 3 s ; *Mt* 18, 21 s). Le pardon reçu de Dieu tend à nous faire pratiquer le pardon envers nos frères (*Mt* 5, 23 s ; 6, 12-14 s ; *Mc* 11, 25 s). Dans le pardon de la communauté, le frère pécheur est atteint par l'amour réconciliateur de Jésus-Christ. Avertissement et correction (*Mt* 18, 15 s) ont la signification de sauver le frère dont le salut est menacé. La sollicitude pour le frère égaré doit être inlassable et la disposition à pardonner illimitée (*Mt* 18, 21 s).

Le sérieux de l'annonce du salut par Dieu appelle cependant encore l'attention sur un autre aspect : le péché blesse l'Église elle-même, précisément en tant qu'elle est signe de la réconciliation de Dieu avec l'homme et des hommes entre eux. C'est pourquoi il y a un lien étroit entre les offenses contre le respect dû à Dieu et les offenses contre l'amour du prochain. Le jugement porte sur les deux aspects, comme le montre en particulier l'identification de Jésus avec le plus petit de ses frères (*Mt* 25, 40-45). Aussi l'Église a-t-elle constamment besoin d'être purifiée du mal et de prendre le chemin de la conversion et du renouveau (*LG* 8). La conversion à Dieu est ainsi tout à la fois le retour vers les frères et la réconciliation avec la communauté ecclésiale. Celui qui se convertit doit refaire le chemin par lequel la réconciliation est d'abord venue à lui. « *Ecclesiae caritas quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris participum suorum peccata dimittit* » (saint Augustin, *In Ev. Joh* 121,4). Ainsi il n'est pas de pardon des fautes sans l'Église. La réconciliation avec l'Église et la réconciliation avec Dieu ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre.

3. Malgré tous les avertissements qui recommandent une indulgence illimitée, le Nouveau Testament sait devoir compter avec de lourdes violations de l'amour chrétien pour Dieu et le prochain. A cet égard, on peut discerner une gradation dans le processus de réconciliation : démarche qui gagne le frère, avertissement, remontrance, réprimande, exclusion (*Mt* 18, 15-20 et aussi *1 Co* 5, 1-3 ; *2 Co* 2, 5-11 ; 7, 10-13). De ce point de vue, l'obstination et l'endurcissement dans une disposition fautive déterminée fournissent un élément particulièrement important pour apprécier la gravité du manquement. Ainsi une mesure d'exclusion peut être indispensable pour la santé de la communauté.

4. *Le pouvoir de remettre les péchés*, qui appartient à Jésus (*Mc* 2, 1-12), est aussi donné « aux hommes » (*Mt* 9, 8). En certains endroits du Nouveau Testament (cf. spécialement *Mt* 16, 17) apparaît d'abord au premier plan l'Église prise dans son ensemble avec, bien sûr, ses offices et ses ministères. Bien que, dans certains énoncés, le groupe des personnes qualifiées ne soit pas défini avec la dernière clarté (*Mt* 18, 15-20 ; *Jn* 20, 22 s), cependant le devoir commun de réconciliation (*Mt* 5, 23 s) est qualitativement distingué du pouvoir ministériel de pardonner ou de retenir les péchés. En effet, la parole et le ministère de la réconciliation sont confiés d'une façon particulière au ministère apostolique dans l'Église. Ce ministère apostolique est envoyé à la place du Christ, et c'est Dieu qui nous avertit à travers lui (*2 Co* 5, 20 ; *1 Co* 5, 1-13 ; *2 Co* 2, 5-11 ; 7, 10-13). Sur ce point, le lien avec le pouvoir général d'enseigner et de diriger conféré à l'apôtre Pierre (*Mt* 16, 18 s) a son importance. Précisément en ce qui concerne les fautes qui excluent du Royaume de Dieu (*1 Co* 6, 9 s ; *Ga* 5, 20 s ; *Ep* 5, 5 ; *Ap* 21, 8 ; 22, 15 ; *He* 6, 4-6 ; 10, 26 s ; *1 Jn* 5, 16 ; *Mt* 12, 31 s), il est nécessaire que le pouvoir de pardonner ou de retenir les péchés soit remis à celui qui a reçu les clés du Royaume des cieux. Une faute qui affecte fondamentalement Dieu et l'Église ne peut être neutralisée que par une parole authentique et non équivoque de pardon prononcée au nom du Christ et en vertu de son autorité (*auctoritas*). Le pouvoir spécifique qui est requis à cet égard, Jésus l'a conféré au ministère qui est placé à la tête de l'Église avec autorité et assure le service de l'unité.

Par ce ministère d'autorité, fondé dans son institution par Jésus-Christ, c'est Dieu lui-même qui opère la rémission des péchés (*Mt* 16, 19 ; 18, 18 ; *Jn* 20, 23). Conformément à ce qui a été institué par Jésus-Christ, Dieu pardonne par l'Esprit Saint quand l'Église, par l'action de ses

représentants officiels, décharge le pénitent du fardeau de ses fautes. Cette structure du sacrement de la pénitence, l'Église l'a toujours mieux perçue au long de son histoire dans une réflexion progressive sur le sens de l'Écriture (cf. l'interprétation de *Mt* 16, 19; 18, 18 par Tertullien, *De pudicitia* XXI, 9 s ; Origène, *De oratione* 28 sur Jn 20, 23) et le concile de Trente en a déclaré le caractère obligatoire (cf. la référence à Jn 20, 23 dans *DS* 1670, 1679, 1692, 1703). Le deuxième concile du Vatican a souligné une nouvelle fois clairement l'aspect ecclésial du pardon accordé dans le sacrement de la pénitence (*LG* 11 ; cf. aussi le nouvel *Ordo paenitentiae*).

En résumé, l'on peut donc dire : l'exclusion (*excommunicatio* = lier) de la pleine communion de l'Église, qui est *universale salutis sacramentum*, a valeur dans le ciel (= devant Dieu) et signifie l'exclusion des sacrements du salut, en particulier de l'Eucharistie. La réintégration (*reconciliatio* = délier) à la pleine communion ecclésiale (= communauté eucharistique) est en même temps réconciliation avec Dieu (rémission des péchés). Ainsi, dans la pénitence sacramentelle, la réintégration dans la pleine communion sacramentelle de l'Église est le signe (*res et sacramentum*) de la communion renouvelée avec Dieu (*res sacramenti*). Cette idée de l'Église ancienne concernant le sacrement de la pénitence doit être inculquée de nouveau plus clairement dans la conscience de l'Église par la prédication et la catéchèse.

5. Il faut considérer la pénitence dans son *lien organique avec les autres sacrements*. D'abord, comme *parole de réconciliation* elle est présente à tous dans la prédication commune de l'Église. A cet égard, on trouve un témoignage central dans l'article du symbole de foi : « Je crois... à la rémission des péchés. » Le pardon se manifeste ensuite dans la *conversion* par laquelle le croyant se détourne de la vie pécheresse qu'il a menée précédemment et se tourne de tout son cœur vers Dieu, qui, par la rémission de ses péchés, le délivre de sa situation malheureuse et lui ouvre dans l'Esprit une vie nouvelle. Cette conversion s'effectue fondamentalement par la *foi* et le *baptême*. Le baptême scelle la communication de l'Esprit ; le croyant devient membre du Corps du Christ, l'Église. Ainsi, le baptême demeure également la base du pardon des péchés commis dans la suite. La *pénitence* des baptisés a été souvent tenue pour tout à fait impossible chez des personnes renées de l'eau et de l'Esprit; dans la discipline pénitentielle de l'Église ancienne, cette renaissance semblait ne pouvoir être accomplie qu'une seule fois. En fait, cette pénitence ne réclame pas seulement - comme c'est le cas du baptême - un repentir sincère comme disposition du pardon, mais aussi la volonté ferme de l'amendement et de la satisfaction ainsi que la confession faite devant l'Église et la personne de ses représentants officiels. Bien que référée au baptême, la pénitence est un sacrement distinct, avec un signe propre et un effet particulier. De par sa détermination interne, elle est un complément du baptême (cf. les expressions classiques comme « *paenitentia secunda* » : Tertullien, *De paenitentia* VII, 10 ; « *secunda planca salutis* » : *ibid.* IV, 2 ; XII, 9, cité dans *DS* 1542; « *laboriosus quidam baptismus* » : Grégoire de Nazianze, *Oratio* 39, 17, cité dans *DS* 1672).

Comme second baptême, le sacrement de pénitence est également un présupposé de la réception de quatre sacrements (cf. Richard de Saint-Victor, *De potestate ligandi et solvendi* 21). Cela vaut spécialement pour l'*Eucharistie*, qui est le sommet de la vie spirituelle de l'Église et de chaque fidèle (*LG* 11). L'*onction des malades* présente dès les origines (*Jc* 5, 15; à ce sujet *DS* 1695 s, 1699 s, 1716) un rapport à la rémission des péchés. « *Hoc sacramentum... praebebat etiam, si necesse est, veniam peccatorum et consummationem paenitentiae christianae* » (*Ordi unctionis infirmorum, Praenotanda* n° 6, avec renvoi à *DS* 1694, 1696). A l'approche du terme du pèlerinage terrestre de l'homme ou au moins quand la vie humaine est l'objet d'une grave menace physique, l'onction des malades est une forme spécifique de renouvellement du baptême. Tout cela montre le lien étroit qui unit baptême, pénitence et onction des malades ainsi que leur relation à l'Eucharistie, centre de la vie sacramentelle de l'Église.

IV. Fondements dans l'histoire des dogmes et de la théologie

a) *Les constantes de l'évolution historique*

1. La *structure essentielle* du sacrement de la pénitence est déjà attestée dans l'Église ancienne, dès l'âge apostolique et l'âge postapostolique. Une importance particulière, encore que non exclusive, s'attache à l'expression « lier et délier » de Matthieu 16, 19 et 18, 18, comme à sa variante en Jean 20, 23 (cf. *supra* B III, 4). L'essentiel de ce sacrement consiste donc dans le fait que la réconciliation du pécheur avec Dieu s'effectue dans la réconciliation avec l'Église. En conséquence le signe du sacrement de la pénitence consiste en une double démarche. D'un côté, il y a les actes humains de conversion (*conversio*), par le repentir que suscite l'amour (*contritio*), d'aveu extérieur (*confessio*) et de réparation (*satisfactio*). C'est la dimension anthropologique. De l'autre, la communauté ecclésiale, sous la conduite de l'évêque et des prêtres, offre au nom de Jésus-Christ le pardon des péchés, définit les formes nécessaires en solidarité avec lui, pour lui garantir enfin la pleine communion ecclésiale et le pardon de ses péchés. C'est la dimension ecclésiale.

2. Dans l'*évolution historique* du sacrement de la pénitence, le fait décisif consiste en ce que le caractère personnel de ce sacrement a toujours été plus clairement reconnu et mis en lumière. Dans ce *processus de personnalisation*, la tradition vivante de l'Église a prolongé et achevé l'évolution qui s'était produite à l'intérieur de l'Ancien Testament comme celle qui s'est produite de l'Ancien au Nouveau Testament, et elle se l'est plus profondément appropriée (cf. *supra* B I, 3). Ce processus de personnalisation est irréversible puisque la tendance fondamentale du témoignage biblique s'est manifestée et s'est exprimée dans le *consensus* universel de l'Église. D'autre part, il a certes eu aussi pour effet de rejeter pendant assez longtemps la dimension ecclésiale du sacrement de la pénitence à l'arrière-plan de la conscience. Au cours de notre siècle, on a redécouvert l'aspect communautaire de la pénitence. Le deuxième concile du Vatican et le nouvel *Ordo paenitentiae* ont accentué cette manière de voir. Mais il est nécessaire de la faire pénétrer encore plus profondément dans la conscience des fidèles et de parvenir de nouveau à un juste équilibre entre les deux aspects du sacrement de la pénitence. Pour qu'à l'heure actuelle il soit fait droit à cette exigence pastorale, une connaissance plus approfondie de l'histoire du sacrement de la pénitence est indispensable. Cette histoire manifeste, avec la permanence des éléments essentiels, une variabilité qu'on ne peut négliger. Elle montre du même coup l'espace de liberté dont l'Église dispose aujourd'hui - *salva eorum substantia* (DS 1728; cf. 3857) - pour le renouveau du sacrement de la pénitence.

b) *Les variables de l'évolution historique*

1. Depuis toujours, la réconciliation dans l'Église a concerné *deux situations chrétiennes différentes*. D'un côté, elle est un exercice de la vie instaurée par le baptême qui impose une lutte continuelle contre les « péchés quotidiens ». D'un autre côté, la pratique de la pénitence doit ramener à la vie de la grâce et rétablir dans les droits du baptême ceux qui ont brisé le sceau du baptême par des péchés qui conduisent à la mort et qui sont incompatibles avec l'existence chrétienne. Dans l'Église ancienne les péchés quotidiens étaient remis par les prières liturgiques auxquelles la communauté entière prenait part, en particulier durant la célébration eucharistique dominicale. À côté de cela, on pouvait compter sur d'autres formes diverses de pénitence non sans importance (cf. *infra* C I, 3). Dans l'Église ancienne, la discipline pénitentielle au sens propre ne concernait que la seconde de ces situations. Lors du passage de la pénitence publique à la pénitence privée, le sacrement de la pénitence, qui désormais s'administrait de façon répétée, fut étendu de plus en plus du cas de péchés mortels à celui de péchés véniels. Dès lors, c'est une forme unique du sacrement qui répondit aux deux situations chrétiennes différentes.

2. La *confession des péchés*, qui est liée à l'entretien spirituel dans la direction des âmes, est un bien très ancien de l'Église. D'une part, elle appartient à la structure du processus de réconciliation et donc aussi à la structure fondamentale du sacrement institué par Jésus-Christ. D'autre part, au témoignage de la tradition monastique et spirituelle, elle a également sa place

en dehors du sacrement. Le développement s'est accompli à partir de ces deux pôles; il a été conduit par l'expérience spirituelle de l'Église. Il a eu pour résultat que depuis la fin de la période ancienne de l'Église, au début du Moyen Age et dans le Moyen Age, le désir de la confession privée des péchés est allé grandissant ; la direction spirituelle et la pénitence sacramentelle furent de plus en plus liées entre elles.

3. Dans la discipline et la pastorale de la réconciliation, l'Église a fait preuve d'une grande liberté. Elle s'est efforcée d'adapter la discipline de ses sacrements - dont assurément la structure fondamentale n'est pas susceptible de changement - en fonction des besoins du peuple chrétien et pour le meilleur service des fidèles. Le changement le plus remarquable a consisté dans le passage de la prédominance de la *pénitence publique* à celle de la *pratique pénitentielle privée*. En raison des difficultés et de la désaffection qui avaient atteint la pratique antérieure, l'Église a trouvé, à travers une évolution séculaire, qui n'a pu s'accomplir sans lacunes ni conflits, une discipline renouvelée. Celle-ci rendait le sacrement plus désirable et plus fécond. Cette nouvelle figure du sacrement amena aussi un changement dans l'ordre des actes de la pénitence. Originellement la réconciliation n'était accordée qu'après l'accomplissement de la satisfaction imposée ; plus tard l'absolution fut donnée aussitôt après l'aveu des péchés.

4. En outre, l'Église est passée d'une *discipline* qui connaissait certains cas de péchés irrémissibles (ce qui signifiait une pénitence à vie) vers une discipline dans laquelle tous les péchés étaient pardonnés. L'Église est aussi passée par la pratique de la pénitence accordée une seule fois à l'usage de la pénitence réitérable, de pénalités sévères et de longue durée à des peines plus légères, de la pénitence qui à l'origine était principalement publique à la pénitence privée, de la réconciliation réservée à l'évêque à l'absolution donnée par le prêtre, de la formule dépréciative à la formule indicative de l'absolution.

5. La figure des *actes du pénitent* subit également des variations notables. Il arriva même souvent que l'accent fût mis si fortement sur l'un d'entre eux que les autres passèrent à l'arrière-plan. Dans l'Église ancienne, la pénitence privée souligna l'importance de la contrition. A notre époque l'accent est mis sur la confession. Comme souvent cet aveu porte sur des péchés de peu de poids existentiel, en bien des cas le sacrement de la pénitence fait figure de « sacrement au rabais ». Il faudrait de nouveau mieux percevoir la confession, la contrition et la satisfaction dans leur articulation mutuelle et intime.

c) L'enseignement du concile de Trente

1. Les énoncés doctrinaux du concile de Trente concernant le sacrement de la pénitence (*DS* 1667-1693, 1701-1715) doivent se comprendre comme répondant à des questions assez précises qui étaient alors posées dans la controverse avec les Réformateurs. Ce *contexte* et cette *intention* ont beaucoup d'importance pour l'interprétation du décret de Trente sur le sacrement de la pénitence.

Les questions qui, au ^{xvi}e siècle, étaient débattues entre catholiques et réformés concernant la réconciliation et le sacrement de la pénitence avaient notamment pour objet :

a) l'institution de la pénitence par Jésus-Christ en tant que sacrement distinct du baptême ;

b) le rapport de la foi justificante avec la contrition, la confession, la satisfaction et l'absolution sacramentelle ;

c) l'obligation de confesser tous les péchés graves; plus précisément, la question était de savoir si une telle confession est possible, si elle est exigée par Dieu ou par l'Église, si elle est en contradiction avec la justification par la foi, si elle procure la paix ou le trouble de la conscience ;

d) la fonction du confesseur : on se demandait en particulier si le rôle du confesseur peut être adéquatement décrit comme annonciateur de la promesse inconditionnelle de rémission des péchés par Dieu au nom du Christ, ou s'il faut le considérer aussi comme médecin, directeur d'âmes, restaurateur de l'ordre de la création compromis par le péché, et comme juge.

2. En réponse à ces questions, le concile de Trente a enseigné les points suivants touchant la confession sacramentelle :

a) la confession sacramentelle sert le bien spirituel et le salut de l'homme, et cela sans provoquer nécessairement de trouble dans la conscience; au contraire, le fruit de ce sacrement est souvent la paix et la joie de la conscience, et la consolation de l'âme (DS 1674, 1682) ;

b) la confession est une partie nécessaire du sacrement de la pénitence; c'est à tort qu'on réduit ce sacrement à l'annonce de la promesse inconditionnelle du pardon divin au nom du mérite du Christ (DS 1679, 1706, 1709) ;

c) la confession doit être claire et sans équivoque quand il s'agit de péchés mortels ; cette obligation n'existe pas dans le cas où il est impossible de se rappeler les péchés (DS 1682, 1707) ;

d) l'aveu complet des péchés mortels est exigé par la volonté salvifique de Dieu (*iure divino*), pour que l'Église, par les ministres ordonnés, puisse exercer la fonction de juge, de médecin, de guide des âmes, de restauratrice de l'ordre de la création compromis par le péché (DS 1679, 1680, 1685, 1692, 1707).

3. Malgré les différences concernant la nécessité de la confession de tous les péchés mortels, il y a entre le concile de Trente (DS 1680, 1682) et les écrits confessionnels luthériens (CA 12, 25; *Apol.* 12, 99.110) un accord notable touchant les avantages spirituels de la confession des péchés et l'absolution. Cet accord est important pour le dialogue œcuménique; il peut constituer un point de départ pour des échanges concernant les différences qui subsistent.

4. Le pluralisme culturel d'aujourd'hui n'empêche pas la *permanence de besoins réels* qui sont communs à toute l'humanité et auxquels répondent excellemment, maintenant encore, les remèdes qui, en vertu de la miséricorde divine, proviennent du sacrement de la pénitence :

a) guérison des maladies spirituelles;

b) croissance dans la vie spirituelle personnelle;

c) instruction sur le chemin qui conduit à rétablir l'ordre compromis par le péché et à promouvoir la justice, comme l'exigent tant la nature sociale du péché que la nature sociale du pardon;

d) l'offre efficace de pardon des péchés de la part de Dieu et de l'Église, en un temps où souvent l'hostilité règne entre les individus et les nations;

e) la soumission au jugement de l'Église qui, par le ministère ecclésial, estime le sérieux de la conversion à Dieu et à l'Église.

5. Étant donné la réalité de ces besoins humains et spirituels, étant donné aussi que dans le sacrement de la pénitence Dieu nous donne de quoi y satisfaire, la *confession des péchés graves* que le pécheur se rappelle après un examen attentif de la conscience doit, en vertu de la volonté salvifique de Dieu (*iure divino*), garder sa place indispensable pour l'obtention de l'absolution. Autrement, l'Église ne peut pas remplir les tâches que Jésus-Christ son Seigneur lui assigne dans l'Esprit Saint (*iure divino*). Il s'agit des services de médecin, de guide des âmes, de promoteur de la justice et de l'amour dans la vie personnelle et sociale, de héraut proclamant la

promesse divine de pardon et de la paix dans un monde souvent dominé par le péché et la haine, enfin de juge de l'authenticité de la conversion à Dieu et à l'Église.

6. L'aveu complet des péchés mortels appartient nécessairement, *iure divino*, au sacrement de la pénitence; il n'est donc pas laissé au gré du pénitent ni à la décision de l'Église. Cependant le concile de Trente connaît le concept de la confession sacramentelle *in voto* (DS 1543). C'est pourquoi l'Église peut, dans des *situations extraordinaires d'urgence*, dans lesquelles une telle confession n'est pas possible, autoriser le délai de l'aveu et accorder l'absolution à des particuliers ou collectivement (absolution générale), sans confession préalable. En ce cas, tout en tenant compte des possibilités et de la situation spirituelle du pénitent, l'Église doit veiller à assurer la confession ultérieure des péchés mortels et prendre soin d'instruire les fidèles, par des moyens appropriés, de leur obligation à cet égard. Quant à la nature et à l'extension d'une telle situation d'urgence, le concile de Trente ne formule lui-même aucune indication. Pour résoudre des cas difficiles de pastorale, l'extension, recommandée par certains des cas prévus par les *Normae pastorales* de 1972 et par l'*Ordo paenitentiae*, ne représente certainement pas l'unique solution. Pour des cas où manque la *copia confessorum* (DS 1661), le Concile renvoie plutôt à l'effet réconciliateur produit par la contrition que l'amour rend parfaite (*contritio*). Cette contrition parfaite assure la réconciliation avec Dieu, si elle comprend le *votum sacramenti* et donc le *votum confessionis* (DS 1677). Comment, sur la base de l'enseignement du concile de Trente, l'Église doit-elle agir concrètement en l'occurrence ? Cette question relève de la charité pastorale (à ce sujet, cf. *infra* C II, 4).

C. Réflexions concernant quelques questions importantes d'ordre pratique

I. Unité et diversité des formes de la pénitence

1. Il existe des formes de pénitence jusque dans les religions prébibliques et extrabibliques. Elles attestent la présence dans l'humanité d'une conscience primitive de la faute et du besoin de rédemption. Le message chrétien de la pénitence et de la réconciliation part du fait qu'ont été accomplies une fois pour toutes la pénitence et la satisfaction complètes par Jésus-Christ, dans le service obéissant de sa vie et de sa mort en croix. La pénitence chrétienne se distingue des pratiques pénitentielles des autres religions principalement par le fait qu'elle est déterminée par l'*esprit de Jésus-Christ* et qu'elle l'exprime de façon significative, dans la disposition personnelle de la pénitence comme dans les pratiques corporelles de pénitence. Aussi les formes chrétiennes de la pénitence doivent-elles être animées, au moins de façon inchoative et en germe (*in nucleo*) par la foi, l'espérance et la charité. C'est avant tout la foi en Dieu qui est le fondement, le centre permanent et le principe vital de la pénitence chrétienne. L'espérance assure au converti la certitude qu'avec l'aide de Dieu il avancera sur le chemin de la conversion et atteindra le salut eschatologique. C'est ce à quoi correspond le caractère de cheminement qui marque la pénitence; elle peut commencer par des motivations « inférieures » : crainte du châtement, crainte du jugement de Dieu, etc. (DS 1526, 1678), et de là s'élever à des motifs plus « nobles ». L'amour de Dieu et du prochain est le motif le plus profond du repentir chez le baptisé, ainsi que de sa conversion et de son passage à une vie nouvelle (DS 1526, 1676). Il en résulte une forme nouvelle de communion de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux (cf. *supra* A II, 2 s; B III, 2.4).

2. Dans les nombreuses formes de pénitence chrétienne et de pardon des péchés, il y a, malgré la pluralité des formes, une *unité structurelle du processus d'ensemble* : perception de la faute individuelle ou collective - regret de ce qui a été commis ou omis - confession de la faute - disposition à changer de vie (y compris la réparation des dommages causés, réparation mesurée aux possibilités éventuelles, mais nécessaire en principe) - demande du pardon - accueil du don de la réconciliation (absolution) - remerciement pour le pardon accordé - vie menée dans une obéissance nouvelle. La pratique de la pénitence est donc en chacune de ses formes un processus dynamique structuré de façon cohérente. La pastorale et la catéchèse de la réconciliation doivent être attentives à l'articulation et à l'équilibre de ses éléments particuliers.

3. L'unique pénitence se déploie en une *diversité de modes d'exercice*. L'Écriture Sainte et les Pères soulignent le lien qui unit les trois formes fondamentales: jeûne, prière et aumône (Tb 12, 8, invoqué dans *DS* 1543). Origène (*Hom. in Lev.* II, 4) et Cassien (*Collationes patrum* XX, 8) présentent de plus longues énumérations de formes de pardon des péchés. Outre les effets fondamentaux de la grâce baptismale et de la passion du martyr, ils nomment par exemple la réconciliation avec son frère, les larmes de la pénitence, le zèle pour le salut du prochain, l'intercession des saints et l'amour. À quoi s'ajoutent, dans la tradition vivante de l'Église, avant tout la lecture de l'Écriture Sainte et la récitation du *Notre Père*. Mais il faut encore mentionner les manières, inspirées par la foi, de réaliser la conversion dans le monde de la vie quotidienne, par exemple le changement de nos dispositions, les entretiens communs sur la faute et le péché dans une communauté, des gestes de réconciliation, la *correctio fraterna*, la confession de réconciliation. Certaines formes de conduite spirituelle de la vie présentent un caractère d'expiation des péchés, comme par exemple la révision de vie, le « chapitre des coupes », des entretiens avec le directeur spirituel, la confession au « starets » en connexion avec la confession monastique. Il ne faut pas oublier les suites éthiques d'une nouvelle orientation de la vie : changement du style de vie, ascèse et renoncement sous maintes formes, actions charitables, œuvre de miséricorde, réconciliation et réparation pour les autres.

Les formes liturgiques du pardon des péchés ne consistent pas seulement dans les *celebrationes paenitentiales*, mais aussi dans la méditation et la prière, l'intercession de l'Église et sa « Prière des heures », la lecture et la méditation de l'Écriture Sainte ainsi que la célébration de l'Eucharistie (*DS* 1743 et *infra* C IV, 1). À côté des formes spécifiquement sacramentelles du pardon des péchés (cf. les trois types de célébration de l'*Ordo paenitentiae*), il faut aussi rappeler les diverses pratiques de la discipline pénitentielle actuelle (cf. l'*absolutio a censuris* et la *dispensatio ab irregularitate* dans l'*Ordo paenitentiae*, appendix 1). Les périodes et les jours de pénitence de l'Église dans le cours de l'année liturgique sont des temps particulièrement forts de la pratique pénitentielle de l'Église.

II. Confession individuelle, célébration pénitentielle, absolution générale

1. La conscience de la *richesse* et de la *variété* des formes de la pénitence est souvent oubliée, aussi faut-il la renforcer et la mettre en valeur tant dans la prédication touchant la réconciliation que dans la pastorale de la pénitence. Isoler le sacrement de la pénitence de l'ensemble de la vie chrétienne, qui est tout entière inspirée par la réconciliation, conduit à une atrophie du sacrement lui-même. Un rétrécissement de l'œuvre de la réconciliation à quelques formes seulement peut être tenu pour responsable de la crise du sacrement de la pénitence et des dangers connus du ritualisme et de la privatisation. Il ne faut donc pas présenter comme en concurrence les uns avec les autres les différents chemins de la réconciliation, mais au contraire expliquer et faire voir l'unité et la dynamique qui lient les différentes pratiques. Les formes énumérées plus haut (cf. *supra* C I, 3) sont utiles surtout en vue du pardon des « péchés quotidiens ». En effet, le pardon des péchés peut être obtenu de bien des façons diverses : le pardon des péchés quotidiens est toujours assuré quand intervient le repentir animé par l'amour [*contritio*] (*DS* 1677).

2. Plus les formes et les dimensions citées de la pénitence sont réalisées clairement et de manière convaincante dans la vie quotidienne du chrétien, plus le désir de la *confession sacramentelle individuelle* croîtra lui aussi. Avant tout, ce sont les péchés graves qui doivent être déclarés à l'Église, en la personne de ses ministres, dans une confession individuelle et aussi complète que possible des fautes. Une confession globale des péchés ne suffit pas, parce que le pécheur doit - dans la mesure du possible - exprimer concrètement la vérité de sa faute et la nature de ses péchés, et parce que, d'autre part, un tel aveu individuel et vraiment personnel de la faute renforce et approfondit le repentir. En faveur de cette thèse militent des considérations anthropologiques (cf. *supra* A II, 3) comme aussi, et surtout, des vues théologiques (cf. *supra* Bill, 4; B IV, c, 2.5 s). Pour le pardon de ces péchés on a besoin du pouvoir sacramentel. Assurément, la figure authentique de la confession individuelle a besoin

aujourd'hui d'un profond renouveau spirituel, en rapport avec le nouvel *Ordo paenitentiae*. Sans un tel renouveau, on ne pourra pas surmonter la crise du sacrement de la pénitence. A cette fin, il est nécessaire avant tout que les prêtres aient une formation spirituelle et théologique plus approfondie, afin de satisfaire aux exigences actuelles du ministère de la confession. Celle-ci, en effet, doit comprendre davantage d'éléments de direction spirituelle et de dialogue fraternel. C'est précisément sous cet aspect que la confession dite de « dévotion » garde, elle aussi, son importance.

3. Sous le terme de « célébrations pénitentielles », on entend souvent des pratiques différentes. Dans ce contexte, on vise notamment des célébrations liturgiques de la communauté rassemblée où l'on proclame l'appel à la pénitence et la promesse de la réconciliation et où prend place une confession collective et globale des péchés, mais sans confession individuelle des péchés ni absolution individuelle ou générale. Ce type de célébrations pénitentielles peut mettre en lumière l'aspect communautaire du péché et du pardon : il peut éveiller et approfondir l'esprit de la pénitence et de la réconciliation. Mais il ne peut être mis sur le même pied que le sacrement ni le remplacer tout simplement. Par leur finalité interne, les célébrations de ce genre sont certainement ordonnées à la confession sacramentelle individuelle. Cependant, elles ne servent pas seulement d'invitation à la conversion et de préparation au sacrement de pénitence. Elles peuvent, en ce qui regarde les péchés quotidiens, devenir un vrai lieu de pardon en développant un véritable esprit de conversion et un repentir plénier (*contritio*). Ainsi les célébrations pénitentielles peuvent-elles avoir une efficacité salutaire, bien qu'elles ne constituent pas une forme du sacrement de la pénitence.

4. *L'Ordo paenitentiae* prévoit encore une célébration communautaire de la réconciliation avec confession globale et *absolution générale*. Celle-ci présuppose des normes non équivoques d'ordre éthique et juridique, auxquelles la pastorale doit être attentive (cf. *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* de 1972; *Ordo paenitentiae*, introduction pastorale, n. 35; *Codex Iuris Canonici*, 1983, can. 960-963).

Il en ressort que cette forme de réconciliation sacramentelle se rapporte à des situations extraordinaires d'urgence. Comme l'expérience l'a montré à l'occasion, l'absolution générale donnée en dehors de telles situations extraordinaires d'urgence peut amener facilement des malentendus de caractère fondamental touchant l'essence du sacrement de la pénitence, en particulier en ce qui concerne la nécessité de principe d'une confession personnelle des péchés, et en ce qui concerne l'effet de l'absolution sacramentelle, qui présuppose la contrition et au moins le *votum confessionis*. De tels malentendus et les abus qui en résultent sont dommageables pour l'esprit de la réconciliation et son sacrement.

Les *situations pastorales* difficiles et pour une part dramatiques qui se présentent en bien des parties de l'Église ont facilement pour effet que beaucoup de fidèles n'ont guère la possibilité de recevoir le sacrement de la pénitence. Dans de telles situations d'urgence, il est indispensable de montrer aux fidèles concernés des chemins qui leur permettent d'accéder au pardon de leurs péchés et de recevoir l'Eucharistie. La tradition ecclésiale connaît la possibilité – confirmée par le concile de Trente — d'obtenir en pareil cas la rémission des péchés graves par la contrition parfaite. Celle-ci inclut, d'après la même tradition, le désir (*votum*) de recevoir aussitôt que possible le sacrement de la pénitence (*DS* 1677). Là où fait défaut la *copia confessorum*, la contrition parfaite ainsi comprise pourrait, d'après la doctrine du concile de Trente, être une disposition suffisante pour la réception de l'Eucharistie (*DS* 1661; cf. *supra* B IV, c. 6). Dans la plupart des situations pastorales d'urgence dont il s'agit, il vaut mieux recourir à cette possibilité qu'à l'absolution générale, parce que ainsi il sera psychologiquement plus aisé pour la plupart des fidèles de saisir l'obligation d'une confession personnelle ultérieure. La dimension ecclésiale de cette contrition parfaite peut s'exprimer dans une des célébrations pénitentielles que nous avons mentionnées plus haut.

5. La crise actuelle de la pénitence et du sacrement de la pénitence ne peut être surmontée par l'accentuation d'une seule forme de la pénitence, mais seulement par une conception intégratrice qui tienne compte des rapports complexes existant entre les différentes formes de pénitence et de leur mutuelle complémentarité. Il faudra aussi intégrer davantage les différentes formes de la pénitence dans l'accomplissement du sacrement, pour rendre ainsi plus de poids existentiel à la pénitence sacramentelle dans la conscience des fidèles.

III. Péchés, péchés graves, péchés quotidiens

1. La conversion comme éloignement du péché et retour à Dieu présuppose la conscience que celui-ci constitue une privation du salut. La crise présente du sacrement de la pénitence est étroitement liée à une crise de la compréhension du péché et de la conscience du péché. On peut le constater dans de nombreuses parties du monde. Un autre facteur joue aussi : beaucoup d'hommes de notre temps ont le sentiment que les efforts pastoraux de l'Église (prédication, catéchèse, entretiens personnels, etc.) sont restés, à bien des égards, en deçà de leurs possibilités (cf. *supra* A I, 2). Aussi est-il nécessaire de présenter d'une façon renouvelée la compréhension chrétienne authentique du péché.

Même si l'Écriture Sainte ne nous offre pas de définition spécifique du péché, elle contient néanmoins quantité d'expressions particulières qui offrent de multiples approches de la signification du péché et de ses différents aspects. L'Écriture Sainte nomme ainsi le péché, entre autres, comme suit :

a) privation du salut (*amartia*) : impiété, refus de reconnaître Dieu (*Rm* 1, 18 s), rupture de l'Alliance avec Dieu ;

b) opposition à la volonté manifestée par Dieu (*anomia*) : révolte contre la loi de Dieu et ses commandements ;

c) injustice et faute (*adikia*) : refus de vivre selon la justice accordée par Dieu ;

d) mensonges et ténèbres (*pseudos, skotos*) : contradiction opposée à la vérité de Dieu, à Jésus-Christ, qui est le chemin, la vérité et la vie (*Jn* 14, 6), au prochain et à la vérité de l'homme lui-même. Qui commet le péché ne vient pas à la lumière, il reste dans les ténèbres (cf. aussi *supra* B I, 1-3).

Sur cet arrière-fond il apparaît clairement que tout *péché est en relation avec Dieu* ; il est éloignement de Dieu et de sa volonté, absolutisation de biens créés. La conscience et l'intelligence du péché ne peuvent donc s'obtenir que par la voie de l'annonce de Dieu et de son message de salut, la voie de l'éveil d'un sens renouvelé et approfondi de Dieu. C'est seulement quand on saisit clairement que le péché est en relation à Dieu qu'on peut aussi comprendre que le pardon du péché ne peut venir que de Dieu.

2. Déjà, dans la parénèse et la pratique des communautés chrétiennes primitives sont apparues des *différenciations* concernant la nature des péchés :

a) certains péchés excluent du Royaume de Dieu, comme la luxure, l'idolâtrie, l'adultère, la pédérastie, la cupidité, etc. (1 *Co* 6, 9 s) ; ils conduisent en même temps à l'exclusion de la communauté (1 *Co* 5, 1-13 ; cf. *supra* B III, 4) ;

b) d'autres péchés sont appelés « quotidiens » (*peccata quotidiana*).

La distinction fondamentale entre péchés graves et péchés non graves a été enseignée par toute la tradition de l'Église, bien qu'avec de notables différences dans la terminologie et l'appréciation des différents péchés.

Souvent on tente de remplacer ou de compléter la distinction binaire entre péchés graves et non graves par la partition ternaire en *crimina (peccata capitalia)*, *peccata gravia* et *peccata venialia*. Cette division tripartite se justifie sur le plan phénoménologique et descriptif. Sur le plan théologique, on ne peut cependant pas effacer la différence fondamentale qui sépare le oui du non dit à Dieu, l'état de grâce, la vie dans la communion et l'amitié de Dieu d'une part et, d'autre part, l'état de péché, d'éloignement de Dieu, qui mène à la perte de la vie éternelle. Entre ces deux états, il ne peut essentiellement y en avoir un troisième. Ainsi le partage traditionnel en deux catégories exprime le sérieux de la décision morale de l'homme.

3. Par cette différenciation l'Église a, dès les premiers siècles - avec les modes de penser et de parler de chaque époque - pris en considération ce qui, aujourd'hui, parmi *les manières de voir et les circonstances* présentes, est de grande importance dans les énoncés doctrinaux de l'Église et les réflexions théologiques sur la distinction et le rapport entre péchés graves et péchés non graves :

a) *Du côté subjectif*, la liberté de la personne humaine doit être considérée du point de vue de sa relation à Dieu. C'est pourquoi il existe pour l'homme la possibilité de dire non à Dieu au centre même de sa personne (*aversio a Deo*) et de prendre ainsi une décision fondamentale sur le sens de son existence. Cette option fondamentale se fait dans le « cœur » de l'homme, au centre de sa personne. Mais, à cause de la spatio-temporalité de notre existence, elle se monnaie en des actes concrets dans lesquels la décision fondamentale de l'homme s'exprime plus ou moins complètement. À cela s'ajoute qu'en raison de la rupture fondamentale introduite par le péché originel, même quand il maintient son « oui » fondamental à Dieu, l'homme a un « cœur partagé ». En d'autres termes, il ne peut vivre et s'engager à l'égard de Dieu d'une manière totale et définitive.

b) *Du côté objectif*, il y a d'une part le commandement qui oblige gravement, exigeant un acte totalement délibéré, et d'autre part le commandement qui n'oblige que de façon légère. Normalement sa violation ne peut être qualifiée de péché que de façon analogique, mais on ne doit cependant pas la traiter à la légère. Une telle manière d'agir en effet influe sur l'option de la liberté et elle peut être ou devenir l'expression d'une décision fondamentale.

4. C'est cette conception théologique du péché grave que l'Église enseigne lorsqu'elle parle de celui-ci comme d'un choix contre Dieu ou comme d'un refus de Dieu et d'une préférence accordée aux créatures. Il en va de même quand elle voit une offense grave de Dieu dans toute action importante opposée à la charité chrétienne, dans la conduite qui, en matière grave, viole l'ordre voulu par Dieu pour la création, et surtout dans l'atteinte à la dignité de la personne humaine. Ce second aspect, la Congrégation pour la doctrine de la foi le souligne quand elle fait allusion à la réponse de Jésus au jeune homme qui l'interroge : « Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle? » Jésus lui répond : « Si tu veux obtenir la vie, garde les commandements... Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne mentiras pas ; honore ton père et ta mère ! Et : Tu aimeras ton prochain comme toi-même ! » (Mt 19, 16-19 ; cf. *Déclaration touchant quelques questions sur la sexualité*, 1975, n° 10).

D'après cet enseignement de l'Église, c'est la *décision fondamentale* qui détermine, en dernière analyse, la situation morale de l'homme. Toutefois la notion de décision fondamentale ne fournit pas le critère permettant de distinguer concrètement entre péchés graves et péchés non graves; cette notion sert plutôt à expliquer théologiquement ce qu'est un péché grave. Bien qu'en principe l'homme puisse exprimer ou changer sa décision en un acte unique, ce qui est le cas quand cet acte est accompli en pleine conscience et en toute liberté, cependant toute la décision fondamentale ne doit pas être mise en cause dans chacune des actions particulières. Ainsi, ce n'est pas toute espèce de péché qui doit constituer *ipso facto* une révision de la décision fondamentale (explicite ou implicite). D'après la tradition ecclésiale et théologique, pour un chrétien qui se trouve en état de grâce et participe normalement à la vie sacramentelle

de l'Église, le « poids » de la grâce fait qu'il n'est pas facilement exposé au péché grave et que celui-ci n'entre pas normalement dans une vie chrétienne (cf. saint Thomas, *De Ver.* 27, lad 9).

IV. Pénitence et Eucharistie

1. La question du rapport entre pénitence et Eucharistie nous met en présence de deux données de la tradition de l'Église. Elles ne se contredisent qu'en apparence; en réalité, la tension immanente qui existe entre l'une et l'autre est féconde.

a) D'un côté, l'Eucharistie est le sacrement de l'unité et de l'amour pour les chrétiens qui vivent dans la grâce de Dieu. L'Église ancienne admettait à la communion, parmi les baptisés, seulement ceux qui, s'ils avaient commis un *péché menant à la mort*, avaient été réconciliés au terme de la pénitence publique. De la même manière le concile de Trente demande que celui qui a sur la conscience un péché grave ne communie ni ne célèbre la messe qu'après avoir reçu le sacrement de la pénitence (*DS* 1647, 1661). Sur ce point il ne parle cependant pas d'obligation *iure divino* : mais il traduit sur le plan de la discipline l'obligation de s'éprouver soi-même avant de manger le pain et de boire la coupe (1 *Co* 11, 28). Cette obligation peut donc admettre des cas d'exception, comme lorsque manque la *copia confessorum*; dans ce cas cependant la contrition doit inclure le *votum sacramenti* (cf. *supra* B IV, c. 6; C II, 4). Le Concile exclut pourtant la thèse plus large de Cajetan (*DS* 1661). L'Eucharistie n'est donc pas, pour l'Église, une alternative au sacrement de la pénitence.

b) D'autre part, l'Eucharistie remet des péchés. L'Église ancienne est convaincue que l'Eucharistie remet les *péchés quotidiens* (cf. le témoignage des Liturgies). Le concile de Trente parle aussi de l'Eucharistie comme d'un « antidote par lequel nous sommes délivrés des fautes quotidiennes et préservés des péchés graves » (*DS* 1638; cf. 1740). Quant au péché grave, l'Eucharistie en procure le pardon à travers la grâce et le don de la pénitence (*DS* 1743), laquelle, d'après l'enseignement du Concile, inclut au moins *in voto* la confession sacramentelle (cf. *supra* B IV, c. 6). Cette vertu que possède l'Eucharistie pour le pardon des péchés véniels est fondée dans le fait qu'elle est le mémorial, c'est-à-dire la représentation sacramentelle (*repraesentatio*) du sacrifice offert une fois pour toutes par Jésus-Christ, dont le sang a été versé pour le pardon des péchés (*Mt* 26, 28 ; *DS* 1743).

2. *Confession et communion des enfants*. Chez les enfants, la formation de la conscience à l'intelligence du péché et de la pénitence doit tenir compte de l'âge et de l'expérience des sujets. Elle ne peut pas transposer simplement aux enfants la conscience et l'expérience des adultes. Pourtant la confession des enfants, comme sacrement de la conversion (*metanoia*), ne doit pas être considérée comme le terme de leur éducation religieuse. Car c'est précisément par la pratique du sacrement que l'enfant grandira dans l'intelligence vivante de la pénitence.

Conclusion

Le renouveau de la disposition à la conversion tout comme le renouveau du sacrement de la conversion et de la réconciliation se situent dans le contexte de la réactivation du message de Dieu qui est riche en miséricorde (*Ep* 2, 4). Il est surtout en connexion avec le message de la réconciliation. Cette réconciliation, Dieu l'a accordée une fois pour toutes par la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Il la maintient constamment présente par l'Esprit Saint dans l'Église. Le renouveau de la conversion et de la réconciliation n'est donc possible que si l'on arrive à rendre plus vif le sens de Dieu, si on approfondit dans l'Église l'esprit d'imitation de Jésus et les attitudes de foi, d'espérance et de charité. Le renouveau du sacrement de la pénitence n'est possible qu'à l'intérieur de l'ensemble de l'organisme de tous les sacrements et de toutes les formes de pénitence.

Ce renouveau complet, procédant à partir du centre du message chrétien, implique un renouveau du sens de la dignité personnelle de l'homme appelé par la grâce à la communion et

à l'amitié avec Dieu. C'est seulement quand l'homme se convertit, reconnaît l'être-Dieu de Dieu et vit de sa communion avec Dieu qu'il trouve le sens véritable de sa propre existence. Il est donc important que dans l'effort de renouveau du sacrement de la pénitence on tienne compte de ses dimensions anthropologiques et que soit mise en lumière l'indissoluble connexion de la réconciliation avec Dieu et de la réconciliation avec l'Église et avec nos frères. De la sorte on peut arriver à donner au sacrement de la pénitence, dans l'esprit même d'une fidélité créatrice à la tradition de l'Église, et suivant la ligne du nouvel *Ordo paenitentiae*, une figure qui réponde aux aspirations et aux besoins spirituels des hommes.

Enfin, mais ce n'est pas le moins important, il faut que l'Église entière soit sacrement pour le monde, par sa *martyria*, sa *leiturgia* et sa *diaconia*, c'est-à-dire signe et instrument de la réconciliation pour le monde et que, par tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle croit, elle atteste et rende présent dans l'Esprit Saint le message de la réconciliation que Dieu a accordée en Jésus-Christ.

Rome, 29 juin 1983.

