

Synode sur la famille : la voie de l'*ordo paenitentium*

« Ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Donc, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ! » (Mt 19, 6). La famille fondée sur le mariage, alliance matrimoniale féconde, unique, stable et définitive, est une réalité précieuse aux yeux de Dieu, mais aussi une affaire ô combien délicate. Après avoir été fragilisée par l'individualisme, le libéralisme et la mutation profonde des structures socio-économiques, parfois contestée en tant qu'usage bourgeois, elle demeure pour la plupart de nos contemporains une valeur universelle des plus désirables, mais aussi un idéal difficile à atteindre et à maintenir dans toutes ses exigences : « Si telle est la situation de l'homme par rapport à sa femme, mieux vaut ne pas se marier » (Mt 19, 10).

Pour un sujet d'une telle importance, dont on a vu qu'il suscitait l'intérêt de l'opinion publique et du monde médiatique plus qu'aucune autre question ecclésiale ces dernières années, et devant la gravité de la situation présente, le pape François a voulu établir pour le synode des évêques un itinéraire spécial en deux étapes : une première année pour faire l'état des lieux, initiée par une vaste consultation du peuple de Dieu recueillie dans l'*Instrumentum laboris* et conclue par l'Assemblée Générale Extraordinaire des 5-19 octobre 2014 ; une seconde année d'approfondissement sur la base de la *relatio synodi* présentée aux conférences épiscopales en tant que *lineamenta* pour l'Assemblée Générale Ordinaire d'octobre 2015 ; en faisant appel d'ici là aux contributions des théologiens, en particulier pour les points litigieux qui n'ont pas obtenu à mi-parcours le consensus des pères synodaux, comme la question de la communion sacramentelle des divorcés remariés, celle de leur communion spirituelle ou la loi de gradualité. S'il ne faudrait pas réduire l'*évangile de la famille* aux aspects négatifs ou aux cas particuliers, il convient néanmoins de rechercher des solutions adéquates pour ce qui fait difficulté et qui peut constituer une cause de grande souffrance, non seulement pour les intéressés mais pour les pasteurs qui s'y trouvent confrontés et pour le reste des fidèles.

Sans exposer pour elle-même et justifier la discipline actuelle de l'Église catholique, ni la remettre en cause, nous voudrions faire ici la proposition d'une « troisième voie » : celle de l'*ordre des pénitents (ordo paenitentium)*, c'est-à-dire la reprise sous bénéfice d'inventaire de la pénitence antique, appelée au Moyen Âge pénitence publique et solennelle. En effet, nous ne voyons pas que l'on puisse modifier le régime des sacrements du mariage et de l'eucharistie dans le sens suggéré par certains^[1] sans en changer aussitôt la doctrine, ce qui est impossible^[2]. En revanche, le sacrement de la pénitence a connu au cours de son histoire des formes très différentes, successives ou simultanées, et pourrait se prêter quant à lui à de vrais changements, tout en respectant les conditions qui tiennent à la vérité du sacrement. Cela permettrait d'assumer la part juste et traditionnelle de l'idée d'un « chemin de pénitence »^[3].

« Non possumus »

Nous ne pouvons pas écarter la règle de l'indissolubilité du mariage telle qu'elle est établie par le Christ lui-même, qui nous révèle qu'elle faisait partie dès l'origine de l'ordre naturel de la Création et de l'alliance divine faite en Adam avec toute l'humanité. Si le péché a pu en obscurcir la connaissance et en blesser la pratique, l'alliance nouvelle dans le Christ est venue la rétablir et la restaurer par la grâce

tout en lui donnant une signification nouvelle : d'être signe et instrument (*mysterium – sacramentum*) de l'amour indéfectible du Christ pour son Église (Ep 5, 32), lui qui a livré sa vie pour elle (Ep 5, 25). Dès lors, il est impossible pour deux baptisés de vivre ensemble la conjugalité autrement que sous le sceau de cette alliance sacramentelle. De même est-il impossible de recevoir avec fruit le sacrement des Noces de l'Agneau par son corps et par son sang tout en le contredisant par une infidélité de sa vie, tout particulièrement lorsque l'amour humain est blessé dans une relation charnelle en absence ou en rupture d'alliance légitime. Il y aurait contradiction flagrante entre le propos de ces actes qui n'atteignent pas leur fin et ce que signifient proprement ces rites dans le Christ. Or les sacrements *communiquent ce qu'ils signifient* et ne sauraient procurer la grâce s'ils expriment un mensonge. Ce serait donc non seulement inutile, car infructueux, mais aussi dangereux^[4] : « celui qui aura mangé le pain ou bu la coupe du Seigneur d'une manière indigne devra répondre du corps et du sang du Seigneur » (1 Co 11, 27).

Nous ne pouvons pas dans ce dernier cas renvoyer les fidèles à leur conscience^[5] sans leur indiquer qu'elle serait erronée^[6]. Car cela reviendrait non seulement à les laisser s'égarer en dehors de la lumière de l'Évangile, ne pas les assister dans leur quête de vérité, mais encore participer soi-même à l'établissement de leur jugement par une telle décision positive, et manquer ainsi doublement à la charité pastorale. En effet, cela donnerait à croire que l'on peut être marié simultanément à plusieurs personnes, ou que le mariage civil sans mariage ecclésial est légitime pour un baptisé, ou que les relations sexuelles hors mariage ne sont pas un péché grave, ou que l'on peut communier en persistant dans un état de péché grave^[7], ou que l'on peut être pardonné sans détestation de son péché et ferme propos de ne plus recommencer. En laissant supposer que l'une au moins de ces cinq propositions serait valide, contrairement à l'enseignement de l'Église exprimé dans le Concile de Trente^[8] et le Catéchisme de l'Église Catholique^[9], on blesserait la vérité du mariage, de l'eucharistie et de la pénitence tout en niant la réalité du péché. Cela aboutirait à laisser le pécheur dans son état en lui donnant bonne conscience, avec pour résultat de lui faire perdre le sens de la nécessité de la conversion et de lui barrer la route d'un authentique progrès spirituel. Pseudo-miséricorde qui est à la vérité anti-évangélique. C'est au fond la justification forensique de Luther, à ceci près que l'on a pris la place de Dieu pour décréter que le pécheur qui ne croit plus l'être ne l'est plus, changeant simplement l'étiquette sans toucher la réalité profonde de l'âme. On couvre le péché d'un voile de justice, alors que précisément le Seigneur fait miséricorde en éclairant l'intelligence et en transformant les cœurs, révélant à la fois la réalité du péché et le moyen de grâce d'en être délivré^[10].

Nous ne pouvons pas présenter les modifications du régime sacramentel que certains réclament en tant que de simples exceptions aux principes, limitées à des cas particuliers, comme s'il s'agissait là d'un idéal qui devrait se conjuguer avec le réalisme de ce que les fidèles peuvent effectivement atteindre en pratique. Car ces règles n'énoncent pas un idéal mais la vérité de ce qui est. Autant déclarer que tout homme est image de Dieu « en principe », et multiplier ensuite les exceptions (ni les embryons, ni les personnes en fin de vie, ni celles dans un coma irréversible ou dénuées d'esprit, etc.) : ce serait ruiner aussitôt le principe et le remplacer par un autre tout différent, qui n'aurait plus le même fondement ni la même garantie de conformité à la Parole divine. On ne peut sans contradiction affirmer que le mariage est absolument indissoluble sauf dans certains cas. Or c'est bien à cela qu'aboutit la

pratique des Églises orthodoxes d'un remariage non sacramentel « au titre de la pénitence » donnant accès à l'eucharistie, qui se sont écartées là-dessus de l'héritage commun des Pères^[11]. En célébrant ce mariage à l'église et en priant Dieu de le bénir, on entretient le doute sur le fait qu'il n'est pas sacramentel ; en admettant à l'eucharistie, on ne tient plus vraiment qu'il soit pénitentiel ; en accordant l'absolution, on implique qu'il est légitime, que l'Église reconnaît donc le remariage après divorce ; en maintenant que le lien sacramentel n'est pas dissous, on en contredit le caractère exclusif qui est l'un de ses fondements.

À l'inverse, nous ne pouvons pas nous satisfaire de refuser l'accès aux sacrements, en laissant le fidèle dans le sentiment qu'il est excommunié, exclu de toute voie de sanctification et de salut. Nous ne pouvons pas nous contenter de projeter d'en-haut la lumière de la vérité comme un phare lointain, sans l'accompagner également sur sa route et dans son exode comme une torche^[12], vive flamme d'amour qui réchauffe le cœur et illumine l'esprit. Nous ne pouvons pas fermer la porte de l'Église au nom de la sainteté de l'édifice, enfermer le pécheur dans son état et le laisser à demi-mort sur le bord du chemin, sans prendre la peine d'aller chercher la brebis perdue et la porter sur nos épaules, pour verser sur ses blessures l'huile de la guérison. Il serait paradoxal que le sacrement de la pénitence soit refusé précisément à ceux pour qui il est fait, et que l'on ne se soucie que des justes qui n'ont pas besoin de pardon.

Le propre de ces attitudes dénoncées vigoureusement au synode par le pape François comme autant de tentations opposées^[13], c'est qu'elles sont des *pastorales de la désespérance*. Elles nous pressent de choisir entre deux abîmes contraires qui se rejoignent par les extrêmes : celui de la *présomption* d'un salut conçu à la manière des hommes au mépris de la réalité du péché ; et celui de la *désespérance* d'un enfermement dans le mal, sans annonce complète et audible de la voie de réconciliation que Dieu ouvre à tous ceux qui le cherchent avec droiture. Entre les deux, le chemin de crête difficile mais vertueux de l'espérance consiste à attendre Dieu de Dieu (rien moins que lui, et de lui seul) en refusant le « tout ou rien », sans opposer la lumière de sa vérité à celle de son amour, dans le respect absolu des personnes et de l'Alliance divine. Mais la question demeure : comment faire en pratique ?

Chemin d'espérance

On avance souvent que la "libéralisation" des mœurs de nos sociétés sécularisées est sans précédent, qu'elle atteint un tel degré que cela ne peut plus être ignoré par l'Église, et que des mesures nouvelles autant qu'exceptionnelles s'imposent. C'est oublier un peu vite que le Christ a pris le contrepied de la législation de son temps qui autorisait la répudiation. Oublier également que le christianisme s'est implanté dans une antiquité grecque et romaine où le divorce était chose parfaitement admise et courante, sans compter les invasions barbares. Or non seulement les premiers chrétiens l'ont toujours rejeté pour demeurer fidèles à l'enseignement du Christ, alors que ce n'était guère plus facile qu'aujourd'hui, mais cette évangélisation de la famille a eu pour effet improbable de le faire disparaître au moins de l'Occident pendant des siècles, ce qui montre que cette parole du Christ était autant un commandement exigeant qu'une vraie promesse de vie. De nos jours, il semble que l'esprit du monde

prenne sa revanche et gagne ici jusqu'aux chrétiens eux-mêmes et quelques-uns de leurs pasteurs. Le sel de l'Évangile se serait-il affadi ? Aurait-il perdu sa force de conviction, de conversion et de contradiction ? Avons-nous encore la foi dans la puissance du Christ à transformer et transfigurer l'*ethos* des fidèles et la culture des nations ? La ferme espérance que tout pécheur même le plus endurci peut changer radicalement de vie, non sans la grâce de Dieu ? La charité de l'enseigner en parole et en acte ?

Ce chemin d'espérance pour l'humanité et pour l'Église doit passer aussi par le cœur des hommes. Il ne suffit pas de dire « à tout péché, miséricorde », mais il faut préciser : à tout pécheur qui se repent, Dieu ne refuse jamais son pardon — le repentir étant déjà un effet de la grâce à laquelle le pécheur n'a pas fait obstacle. Encore faut-il être en présence d'un vrai repentir, d'une conversion radicale (*metanoia*) qui suppose un retournement complet de son existence (*aversio a creatura et conversio ad Deum*). Et il faut accepter que cela puisse prendre du temps, parfois beaucoup de temps. Mais Dieu prend patience... Certains prêtres qui ont consacré une bonne partie de leur ministère à la pastorale des divorcés remariés nous avertissent qu'il faut tabler sur dix à vingt ans. Sommes-nous prêts à nous engager dans la durée, dans une démarche d'accompagnement autrement plus difficile que le simple fait de fermer les yeux en accordant le sacrement à ceux qui ne sont pas prêts à le recevoir en vérité, ou en le leur refusant sans leur proposer aucune voie d'espérance ? Les mêmes peuvent témoigner que l'enjeu en vaut la peine, et que l'on est pleinement récompensé de voir l'œuvre de Dieu dans les cœurs blessés qu'il vient visiter, soulager et guérir par la force et la tendresse de sa miséricorde. À condition de ne pas prendre l'enseignement de l'Église comme un obstacle à surmonter, un simple idéal à atteindre à l'optatif plutôt qu'à l'impératif (quand ça n'est pas tenu pour un irréel du passé) ; mais l'indicatif toujours présent d'un chemin de libération et de sanctification auquel le Seigneur invite très largement, pour avancer avec lui et vers lui en eaux profondes^[14].

Cette pastorale du cheminement ne peut fonctionner bien sûr qu'avec ceux qui le désirent et qui veulent vraiment progresser dans la vie spirituelle, soit qu'ils ont découvert ou redécouvert le Christ, soit qu'ils n'ont jamais perdu la foi théologique^[15]. Une autre condition est que cela se fasse dans un groupe d'accueil qui forme avec eux une petite communauté chrétienne d'insertion dans l'Église. On doit avant tout les écouter, les laisser exprimer librement leur souffrance, leur colère, leurs interrogations. Puis on leur fera prendre conscience qu'ils sont toujours enfants de Dieu, fils et filles du Père des miséricordes, le caractère baptismal ne pouvant jamais être effacé ; qu'ils ont alors la possibilité et la charge d'une vie filiale avec une mission à remplir dans l'Église ; peut-être déjà une certaine pratique de la prière et du service du prochain qu'il faut reconnaître et valoriser à juste titre. Dans un second temps, ils seront conduits à relire le propos du mariage et du *ministère*^[16] matrimonial (parental et conjugal) qui leur a été confié par le Christ, en se demandant comment ils peuvent encore l'exercer à la place qui est la leur. La question de la validité de leur lien sacramentel risquant de se poser régulièrement, il faudra les inviter à faire la vérité à ce sujet ; entamer si besoin est une procédure canonique de reconnaissance de nullité en les aidant à vaincre les appréhensions qu'elle peut susciter. Ils auront aussi à approfondir leur connaissance notionnelle et spirituelle du mystère de l'Eucharistie, de son fruit personnel et ecclésial, la soif de la communion pouvant être une source de progrès remarquable. Enfin, ce chemin passera par des pardons à accorder et à recevoir, et par une

préparation lointaine au sacrement de pénitence, incluant l'étude de ses conditions et de ses effets ; mais aussi des gestes symboliques ou liturgiques qui ont une efficacité à ne pas négliger, tel le lavement des pieds que le Seigneur nous a commandé de faire à son exemple (*mandatum*). Pour certains, un aveu sans absolution peut être parfois envisagé.

L'expérience montre qu'un tel chemin est possible, exigeant mais fructueux, et qu'il peut déboucher sur une réconciliation et une pleine communion sacramentelle, lorsqu'on est parvenu à se situer dans la vérité et la fidélité à son alliance nuptiale indéfectible, fût-ce sur le mode de la séparation si la reprise de la vie commune n'est pas envisageable^[17]. On sait que cela passe alors par l'engagement de vivre en « frère et sœur »^[18] ou en amis dans le Seigneur. S'il ne faut pas le brandir trop vite devant des couples qui ne sont pas forcément prêts à l'entendre, et que l'on conçoit que cela puisse prendre à rebours l'hédonisme ambiant, il ne faudrait pas non plus le jeter trop facilement aux oubliettes comme étant passé de mode, incongru ou artificiel. Là encore, l'expérience montre que des couples qui veulent avancer sur un chemin de sainteté finissent par le comprendre, le désirer, le pratiquer et même apprécier cette voie d'une belle amitié qui est pour eux le seul moyen de retrouver une paix authentique, durable et profonde, dans la fidélité renouvelée à leur mariage sacramentel et le respect total de l'alliance avec le Christ. Et donc, il est permis de l'espérer et de le proposer en son temps.

Ordre des pénitents

La vraie difficulté n'est pas la communion eucharistique mais l'absolution, qui suppose le renoncement à son péché. C'est ce qui explique l'impossibilité d'admettre à l'eucharistie pas seulement les divorcés remariés mais « ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste » (CIC, can. 915), appelés autrefois « pécheurs publics ». On gagnerait à le rappeler, sans doute en des termes moins abrupts, afin que les divorcés remariés ne se croient plus les seuls concernés par ce qui n'est d'ailleurs pas une mesure disciplinaire de l'Église, mais une impossibilité qui s'impose d'abord à elle. Et donc, notre réponse pastorale ne devrait pas non plus se focaliser sur leur seul cas — avec le risque de les enfermer dans une catégorie de péché, sans voir qu'ils sont avant tout des baptisés en quête de Dieu —, mais elle devrait être pensée plus largement pour tous ceux qui se trouvent dans la même situation, et que l'on pourrait appeler faute de mieux des « impénitents » ou des « non-sacramentalisables »^[19].

Si l'on ne peut pas leur donner le sacrement de la pénitence, cela tient autant à l'obstacle qui se trouve en eux qu'aux conditions actuelles du sacrement, lequel suppose pour y entrer que la personne soit prête à recevoir l'absolution et à poser les trois actes du pénitent : le repentir (contrition), l'aveu de son péché (confession) et sa réparation (satisfaction)^[20], avec le ferme propos de s'en détacher si ce n'est déjà fait, de ne plus recommencer et de faire pénitence. Ces éléments sont intangibles en eux-mêmes, faisant l'objet de définitions conciliaires, mais l'ordre dans lequel ils interviennent ne l'est pas, puisque ce n'est qu'autour de l'an 1000 que la pénitence a suivi habituellement l'absolution comme un effet du sacrement en vue de la réparation, alors qu'elle en était la condition préalable dans la pénitence antique^[21], certes au titre de peine réparatrice mais aussi en tant que disposition à la contrition. De même la forme ordinaire du sacrement est devenue si l'on peut dire « instantanée », rassemblant tous

ces éléments dans un acte rituel unique et bref, tandis que la pénitence antique s'étalait sur de nombreuses années et en plusieurs étapes liturgiques, depuis l'entrée dans l'ordre des pénitents jusqu'à la réconciliation finale. Or c'est exactement le cas de figure des divorcés remariés, et plus généralement de tous ceux qui peinent à se détacher complètement de leur péché, qui ont besoin pour cela d'un cheminement sur le temps long. Dans sa forme actuelle, le sacrement de la pénitence ne peut plus intégrer cette dimension temporelle et progressive, alors que c'était le propre de la pénitence antique, qui se pratiquait d'ailleurs encore au Moyen Âge et qui n'a jamais été supprimée^[22]. Sur ces deux points, le régime de la pénitence serait donc susceptible de s'enrichir de nouveau, et il serait bon qu'il le fasse car c'est là un vrai manque^[23], en intégrant à côté des trois formes sacramentelles déjà prévues dans le rituel en vigueur^[24], une autre forme « extraordinaire », à la fois nouvelle et profondément traditionnelle. L'histoire encore récente montre que pour engager une telle réforme, un simple *motu proprio* paraît suffire ; mais il serait sans doute opportun d'y consacrer d'abord une assemblée du synode des évêques, de même que le synode de 1980 sur la famille^[25] avait été suivi par celui de 1983 sur la pénitence^[26].

Outre l'avantage de la durée, qui était aussi sa faiblesse en l'absence d'autres formes, la pénitence antique conférait un statut canonique et ecclésial selon un régime fixé par les canons des Conciles, d'où son nom courant à l'époque de « pénitence canonique ». On peut évidemment le recevoir comme une peine afflictive et infamante ; et en cela, la discipline de l'Église a bien changé, qui dissocie désormais le for judiciaire du for sacramentel. Mais il s'agit d'abord d'une marque de protection et de reconnaissance d'un lien qui demeure établi malgré tout. En effet, le pécheur reste membre de l'Église ; elle est même faite pour lui, car l'Église est sainte quoique faite de pécheurs, afin qu'ils reçoivent la sainteté qu'elle tient de son époux le Christ. Il faut donc redire sans cesse que le divorcé remarié n'est pas excommunié en tant que tel, même s'il est exclu de la communion eucharistique comme les autres « pécheurs publics ». Mais il comprendra d'autant mieux qu'il fait bel et bien partie de l'Église si l'on peut lui annoncer officiellement qu'il a sa place traditionnelle dans un « ordo », à côté de l'ordre des vierges et de l'ordre des veuves, de l'ordre des catéchumènes et de l'ordre des moines. Et cela n'est pas rien : d'expérience, cette simple reconnaissance de son existence ecclésiale peut déjà le pacifier et ôter un premier obstacle à la réconciliation.

Mais il y a plus. L'*ordo* ne consiste pas seulement à ranger chaque chose dans un tout selon un certain critère d'ordre ; il ne se contente pas d'établir un statut ou un état de vie de manière statique. Il indique aussi une finalité et une dynamique (*ordo ad finem*), un ordre de marche et de progrès, une règle de vie et une mission. Ainsi, ceux que l'on désigne comme des « états de perfection » sont plutôt en réalité des « voies de perfectionnement », la sainteté (*in facto esse*) restant à acquérir (*in fieri*). C'est encore plus clair pour l'ordre des catéchumènes, qui prépare de manière transitoire à recevoir les sacrements de l'initiation, de même que l'ordre des pénitents prépare à la réconciliation. On comprend que les deux itinéraires aient été mis en parallèle (la pénitence comme un « second baptême », ou « baptême des larmes ») et qu'on les retrouve l'un et l'autre dans les institutions liturgiques du Carême auxquelles ils ont donné naissance : imposition des cendres, jeûne quadragésimal et réconciliation publique des pénitents au soir du Jeudi saint (c'est justement le lavement des pieds) ; accueil décisif, grandes catéchèses baptismales, scrutins et illumination des catéchumènes dans la Vigile Pascale. Dans les

deux cas, une même renonciation à Satan et à ses pompes, une même lutte contre le péché jusqu'en ses conséquences, un même salut obtenu par la victoire finale du Christ sur la Croix, recueilli dans le sang de l'Agneau.

D'où la proposition formulée au synode de 1983 de s'inspirer du nouveau *Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes* pour établir une liturgie de l'accueil et de la réconciliation de ceux qui reviennent à l'Église après un temps d'éloignement et qui pourraient constituer là aussi un nouvel *ordre des pénitents*^[27]. Cela revient à considérer cette démarche de réconciliation par étapes et dans la durée comme un second catéchuménat (c'est également l'idée du « chemin néo-catéchuménal », qu'on pourrait encore qualifier d'itinéraire *deutéro-baptisma*). On gagnera donc à imiter le nouveau rituel de l'initiation, pas seulement pour le transposer à la situation des « recommençants » et plus largement de tous ceux qui ont besoin d'un cheminement pénitentiel ; mais en faisant comme lui la restauration d'une institution remontant aux III^e et IV^e siècles, dont on avait perdu peu à peu l'utilité en régime de chrétienté, mais qui redevient nécessaire dans le temps qui est le nôtre.

Pour autant, il ne s'agirait pas d'une reprise à l'identique, pas plus que le nouvel *ordo* des catéchumènes n'a rétabli par exemple le « sacrement du sel »^[28]. C'est que depuis, l'intelligence du dépôt a progressé, et certains éléments qui paraissaient typiques sont désormais compris comme n'étant pas attachés à l'essence de ces sacrements. De même pouvons-nous nous départir à présent de la confusion regrettable qui s'était établie jadis entre peine (*poena*) et pénitence (*paenitentia*, plutôt que *poenitentia*)^[29]. Ainsi, nul besoin de rétablir le régime des peines de la pénitence antique dont la sévérité avait conduit à sa désaffection. D'ailleurs, la seule peine qui se soit imposée en tous temps et en tous lieux pour tout péché public, et qui demeure aujourd'hui, consiste en la privation de l'eucharistie, qui n'est pas une peine (même si cela peut être vécu ainsi) mais une impossibilité tenant à la cohérence des sacrements.

Pénitence sacramentelle

Admettons qu'il y aurait un changement de taille dans la succession des actes requis du pénitent, qui n'est pas quant à elle intangible. Dans la pénitence antique, avant d'entrer dans l'*ordo paenitentium*, il fallait déjà avoir satisfait à la condition de renoncer à son péché et mis un terme au trouble public qu'il avait engendré. Ensuite, on faisait pénitence pour un temps, mesurée par la gravité de l'offense et par la disposition intérieure du pénitent ; sa durée pouvait donc, selon les cas et les époques, être fixée par avance (pénitence tarifée) ou rester au contraire indéterminée, le temps qu'il fallait pour être prêt à recevoir la réconciliation. Le régime actuel, on l'a vu, exige lui aussi un tel renoncement préalable au péché, mais la pénitence est reportée après le pardon. Dans l'*ordo paenitentium* rénové, il s'agirait de revenir au régime antérieur en ce qui concerne la pénitence, qui redeviendrait un préalable à la réconciliation ; ce qui correspond déjà à la pratique et ne devrait donc pas soulever en soi de difficulté majeure. En revanche, on n'exigerait plus la conversion totale à l'entrée de la pénitence ; elle en serait plutôt le fruit, la mesure de sa durée, et la condition du pardon. Autrement dit, on n'attendrait plus d'être parfaitement converti pour faire pénitence, mais on ferait pénitence jusqu'à être parfaitement

converti, en vue d'obtenir cette conversion comme une grâce du sacrement et d'être ainsi rendu prêt à recevoir la réconciliation sacramentelle.

Le régime de cette pénitence préalable à la réconciliation a été fixé par le magistère : on invitera les divorcés remariés (et sans doute tous ceux visés par le canon 915) « à écouter la Parole de Dieu, à assister au Sacrifice de la messe, à persévérer dans la prière, à apporter leur contribution aux œuvres de charité et aux initiatives de la communauté en faveur de la justice, à élever leurs enfants dans la foi chrétienne, à cultiver l'esprit de pénitence et à en accomplir les actes, afin d'implorer, jour après jour, la grâce de Dieu »^[30] — ou encore : « désirant qu'ils développent, autant que possible, un style de vie chrétien, par la participation à la Messe, mais sans recevoir la Communion, par l'écoute de la Parole de Dieu, par l'adoration eucharistique et la prière, par la participation à la vie de la communauté, par le dialogue confiant avec un prêtre ou un guide spirituel, par le dévouement à la charité vécue et les œuvres de pénitence, par l'engagement dans l'éducation de leurs enfants »^[31].

Ce qui manque simplement, c'est de reconnaître que tout ceci correspond à un *ordo*, à un régime canonique de la pénitence ; et que cette pénitence est déjà sacramentelle, depuis les actes du pénitent qui en fournissent la matière jusqu'à la parole d'absolution qui en donne la forme pour constituer alors le sacrement proprement dit de la pénitence et de la réconciliation. On verrait mieux que la pénitence ainsi définie n'est pas détachée du sacrement en tant que simple condition préalable, mais qu'elle en fait partie intégrante, même à distance de plusieurs années de la réconciliation, car elle en constitue non seulement la matière mais aussi un fruit anticipé ; la grâce du sacrement venant prendre et soutenir cette pénitence à la fois extérieure et intérieure pour la transformer ultimement en contrition parfaite. Ainsi, ces pénitents ne seraient plus considérés comme étant exclus du régime sacramentel : au contraire, ils entreraient le sachant et le voulant dans ce grand sacrement de la résurrection qui, peu à peu, fera de ces « morts » des « vivants », pour qu'ils aient la vie en plénitude.

D'une certaine manière, le nouveau rituel de la pénitence a préparé la voie à une telle restauration de la pénitence antique : d'une part en voulant replacer la célébration du rite dans son cadre ecclésial communautaire et liturgique, ce qui lui redonne un caractère public et solennel ; d'autre part en prévoyant à côté des trois formes sacramentelles une quatrième forme pénitentielle^[32], souvent méconnue (sans doute parce qu'elle ne se trouve que dans les rubriques). Il s'agit des « célébrations pénitentielles non sacramentelles », sans aveu individuel ni absolution, dont il est indiqué justement que les divorcés remariés peuvent s'y joindre comme tous les fidèles, et qu'elles préparent de manière utile à la confession en exprimant le repentir et le désir permanent de conversion, spécialement durant les temps favorables que sont l'Avent et le Carême. Il est dommage qu'elles soient présentées comme « non sacramentelles » du fait qu'elles ne comportent pas l'absolution, car les rubriques précisent pourtant qu'elles « peuvent intervenir comme étapes d'une réconciliation sacramentelle vers laquelle elles sont orientées », ce qui est justement une caractéristique de l'*ordo paenitentium*. On retrouve ici quelque chose du catéchuménat, dont les étapes sont orientées vers la célébration du baptême. Si elles ne sont pas sacramentelles, au sens où le sacrement proprement dit n'a pas encore été administré, elles font cependant partie de la célébration complète du rite, dans sa globalité. De même que la célébration de l'Eucharistie ne se réduit pas au récit de l'Institution mais comprend toute la

Messe. Ces étapes et ces rites préparatoires s'analysent donc en autant de sacramentaux, non seulement en tant qu'ils sont relatifs au sacrement et qu'ils disposent à sa réception, mais parce qu'ils forment avec lui une unité liturgique. En jouant un peu sur les mots, ou plutôt en les prenant dans un sens strict mais quelque peu inhabituel, on pourrait considérer qu'il s'agit bien d'une *pénitence* sacramentelle mais non pas encore d'une *réconciliation* sacramentelle. Mais le sacrement, c'est le tout.

Loi de gradualité

La dernière assemblée du synode des évêques s'est aussi interrogée sur la « loi de gradualité »^[33], qui avait été proposée au synode de 1980 sur la famille^[34] et retenue par le pape Jean-Paul II dans *Familiaris consortio* n. 9, avec l'exigence remarquée au n. 34 de ne pas confondre « loi de gradualité et gradualité de la loi »^[35]. Depuis, cette expression n'a pas été souvent reprise par le magistère^[36] et nécessiterait des éclaircissements théologiques^[37]. Le fait est que si la loi de gradualité reste comprise dans le cadre d'une morale de la *loi*, elle risque de relativiser celle-ci au vu de ce que les personnes peuvent actuellement en vivre dans la situation qui est la leur, ce qui aboutit à la « gradualité de la loi » que dénonçait Jean-Paul II ; alors qu'il faut au contraire présenter le but à atteindre en se proportionnant non pas à nos seules forces mais à celle de la Parole de Dieu et de sa grâce^[38]. La loi de gradualité oblige donc à repenser l'ensemble de la théologie morale sous l'angle des *vertus* humaines et théologiques, en y réintégrant toute la dimension du progrès spirituel^[39] ; ce qui la transforme en un « cheminement pédagogique de croissance » et un « processus dynamique » constamment orienté et tendu vers le bien véritable, un itinéraire de conversion et de progression « pas à pas »^[40] vers la sainteté.

Nous pensons que l'*ordo paenitentium* constitue non seulement un lieu d'application par excellence de la loi de gradualité mais déjà l'une de ses sources anciennes. Il en est aussi une pierre de touche, car il permet de vérifier objectivement que l'on n'est pas en train d'établir même sans le vouloir un régime de « gradualité de la loi » qui confondrait le chemin de conversion et de renoncement au mal avec un itinéraire de progrès spirituel dans le bien et dans l'état de grâce ; faisant de la distinction entre le bien et le mal une simple différence de degrés et non plus de nature. Entre l'état de grâce et l'état de péché, il n'y a pas de continuité ni d'intermédiaire, même s'il y a de part et d'autre la possibilité de progrès ou de régression. Aussi ne saurait-on prendre le schéma ecclésiologique des degrés de communion de *Lumen Gentium* n. 8 pour l'appliquer même par analogie au cheminement du pécheur^[41], car précisément la pratique du dialogue œcuménique suppose qu'au-delà d'un siècle le frère séparé n'a plus l'intention personnelle de participer au péché de schisme, ce qui n'est pas le cas des premières générations qui sont toujours soumises à la discipline de l'Église. De même, le bien ne doit pas être présenté comme un idéal facultatif mais comme la fin que l'on doit s'efforcer réellement d'atteindre par des actes qui s'inscrivent toujours plus dans la bonne direction ; telle une marche à petits pas qui à force de persévérance finit par toucher le but. C'est seulement à cette condition que l'on peut admettre une réalisation progressive par étapes.

La pénitence antique témoignait ainsi d'une certaine *gradualité*, qui conduisait le pécheur d'étapes en étapes jusqu'à la réconciliation publique. Déjà Tertullien fait état de deux degrés : ceux qui doivent rester en dehors de l'église (*paenitentia pro foribus ecclesiae*) et ceux qui sont admis à l'intérieur (*paenitentia in ecclesiam inducta*). Puis on distingue parmi ces derniers entre ceux qui ont fait la démarche d'entrer en pénitence (*petentes paenitentiam*), qui doivent quitter l'église juste après la liturgie de la Parole et la prédication (*audientes*), et ceux qui y sont admis officiellement (*proprie paenitentes*), qui assistent à la célébration des mystères mais à genoux, afin de recevoir la bénédiction des pénitents qui est donnée en Occident à la fin du service divin. En Orient, cette bénédiction a lieu plus tôt, après le renvoi des catéchumènes, de sorte qu'il y a encore ceux qui partent une fois qu'ils l'ont reçue des mains de l'évêque (*substrati*), et ceux qui restent jusqu'à la fin de l'office et peuvent y assister debout (*stantes ouconsistentes*), sans prendre part cependant aux oblations et à l'Eucharistie pour le temps qui les sépare de leur réconciliation^[42]. Le temps de l'admission à la pénitence peut être lui-même assez long : Denys d'Alexandrie exige ainsi des apostats qu'ils demeurent trois ans *audientes* avant de passer dix ans *substrati*. Au total, on aboutit donc à quatre classes de pénitents ou quatre « stations pénitentielles », attestées dans leur ensemble dans les Églises d'Asie mineure, comme chez Grégoire le Thaumaturge : « Ceux qui pleurent en dehors des portes de l'église (*flentes*) ; ceux qui sont admis dans le narthex à écouter les lectures liturgiques et sont renvoyés aussitôt après (*audientes*) ; ceux qui sont admis dans l'église même, y demeurent prosternés et sortent avec les catéchumènes (*substrati*) ; ceux enfin qui restent debout pendant que s'accomplit la synaxe eucharistique mais qui ne peuvent participer aux dons consacrés (*stantes*). »^[43]

Peut-être est-il possible de reprendre ces « stations » liturgiques et canoniques pour décrire un processus spirituel en étapes, inspirées aussi du catéchuménat et de la pastorale du cheminement décrite plus haut. Le critère ne peut plus être « physique », l'admission au bâtiment église ou à telle partie de la célébration, puisqu'on ne le fait plus pour les catéchumènes. Mais on peut retenir les dons reçus au fur et à mesure, les lumières découvertes et acquises, le degré de détachement du péché et d'enracinement dans la conversion ; en somme le passage effectif à un autre stade ou état intérieur, ce qui doit se vérifier par l'accompagnement et le discernement spirituel^[44]. Cela pourrait donner lieu aux quatre étapes suivantes :

1. « Pleurants » (*flentes*) — Il s'agit d'abord d'accueillir ou plutôt d'aller chercher^[45] tous ceux qui pleurent en dehors de l'Église parce qu'ils s'en croient rejetés, excommuniés. D'établir avec eux un climat de confiance et de bienveillance, d'estime et d'écoute ; de leur laisser exprimer ce qu'ils ont sur le cœur : leurs difficultés, leur révolte, leur propre analyse de la situation ; puis de leur montrer par une reformulation de leurs attentes qu'ils sont entendus. Ce sera le lieu d'une première annonce kérygmatique et d'une invitation à prendre le temps d'écouter eux aussi la réponse du Christ à leurs questions. S'ils veulent alors faire leur chemin en Église, on pourra passer à l'étape suivante, en concluant par une prière liturgique de bénédiction qui leur fera entendre la voix du Père qui pose la main sur eux et reconnaît en eux ses enfants perdus, la voix du Fils qui a livré d'avance sa vie pour eux, la voix de l'Esprit qui parle à leur esprit pour les conduire à travers des voies qu'ils ignorent jusqu'à la vraie vie.

2. « Auditeurs » (*audientes*) — Dans la deuxième étape, on les invitera à être assidus à l'écoute de la Parole de Dieu, dans le silence de leur méditation personnelle et dans la grande assemblée ; user le seuil de la Maison de Dieu en assistant à la célébration des mystères ; ressaisir dans une catéchèse d'adulte les points qui font difficulté en les replaçant dans un tout selon la connexion des mystères entre eux et la hiérarchie des vérités de la foi ; reprendre conscience du don reçu au baptême et à la confirmation, puis dans le mariage sacramentel ; établir ce qu'ils vivent déjà de l'Évangile ; relire enfin l'action de Dieu dans toute leur vie. Cette étape peut être marquée par la remise liturgique des Écritures, avec le parrainage d'un ou deux membres de la communauté, ou même d'un couple si cela convient.

3. « Appelés » (*substrati*) — Lorsque la personne est prête, elle peut faire la demande d'entrer officiellement dans l'ordre des pénitents, de préférence par un *appel décisif* de l'évêque avec imposition liturgique des *cedres* au début du Carême (*in capite jejunii*) et inscription du nom sur le registre des pénitents. Cela marque une étape spirituelle importante, celle du cœur qui se déchire pour s'ouvrir à la grâce. Durant le temps qui commence alors, le pénitent est invité à mener une vie de fidélité au devoir d'état et à ses responsabilités selon le programme défini plus haut^[46] ; accomplissant en particulier les traditionnelles *œuvres de miséricorde* chères aux *confréries de pénitents*, qui pourraient retrouver ici leur origine. Cette pénitence est tout simplement celle du Carême selon ses trois axes (jeûne, prière, partage), ce que tout chrétien devrait toujours faire en temps normal. La pénitence extérieure étant le signe et l'instrument de la pénitence intérieure, qui doit conduire à la contrition, à la reconnaissance devant Dieu de son péché et à la demande insistante de son pardon ; il sera alors nécessaire d'implorer du Seigneur sa lumière sur les multiples pardons à accorder et à recevoir, qui peuvent être enfouis très profondément dans le cœur. Pour accompagner cette étape au plan liturgique, il peut être bon de pratiquer les « cérémonies pénitentielles non sacramentelles » déjà signalées, qui prolongent la liturgie pénitentielle de chaque messe, ou encore l'aveu sans absolution sacramentelle s'il est bien compris, sans oublier le geste si parlant du lavement des pieds, qui n'est pas réservé au Jeudi saint. Dans le parallèle avec l'initiation des catéchumènes, c'est le temps de la purification et de l'illumination avec les « scrutins » : exorcismes, tradition et reddition du *Credo*, onction de l'huile sainte.

Cela n'aurait aucun sens d'entrer dans un tel « chemin de pénitence » si l'on ne reconnaissait pas humblement son péché avec le désir d'en être purifié, de « s'étendre à même le sol » (*substrati*) devant le Seigneur pour qu'il vienne lui-même nous relever. De même, il ne serait pas juste d'y mettre un terme par la réconciliation sacramentelle si les conditions n'en étaient pas remplies, donc tant que subsiste le lien qui s'y oppose, que ce soit celui d'un remariage ou de tout autre engagement contraire à l'Évangile. Une telle absolution serait mensongère, et l'on est fondé à croire qu'elle serait invalide. Ce temps est avant tout celui de la *libération* des chaînes intérieures, ce qui n'est pas à la portée des hommes et que Dieu seul peut accorder en son temps, même si ce n'est peut-être pas pour cette terre. On peut du moins espérer que pour ceux qui en auront pris résolument le chemin, la mort sera leur réconciliation et leur porte du salut, de même que le catéchumène rappelé au Seigneur avant son baptême et dans de bonnes dispositions en recevra alors la grâce sans le signe.

4. « Engagés » (*stantes*) — Pour certains, le travail de la grâce leur donnera finalement la force de s'engager à rompre définitivement leur lien désordonné d'une manière ou d'une autre, de sorte qu'ils pourront se remettre debout (*stantes*). Dans le cas des divorcés remariés, cela peut se produire simplement par la mort du conjoint, qu'on ne saurait bien sûr souhaiter. Autrement, en dehors des cas moins rarissimes qu'on ne le croit d'une reprise de la vie commune, la seule solution sera l'engagement à vivre « en frère et sœur ». Il ne s'agit pas simplement de la continence, mais bien de la transformation du regard et de l'acquisition de la pureté intérieure qui permet de redevenir fidèle en vérité à son alliance, fût-ce sur le mode d'une séparation qui a pu s'avérer légitime. Le fait est que seule la grâce donne de comprendre et de vivre ce qui relève déjà de la justice naturelle, dont les hommes ont perdu l'intelligence. Si un tel engagement est donc possible et souhaitable, il reste qu'il doit être longuement mûri et librement choisi, avec la confirmation de l'accompagnateur spirituel. Un premier engagement privé pourra être suivi d'une période de probation au moins jusqu'au Carême, pour permettre la réconciliation solennelle par l'évêque au soir du Jeudi saint, selon un rituel parallèle à celui des néophytes de la Vigile Pascale, dans la pureté des vêtements blancs lavés par le sang de l'Agneau. Ensuite s'ouvre le temps de grâce de la *mystagogie* et du témoignage.

Communion spirituelle

Une autre expression qui a laissé les pères synodaux dans la perplexité^[47] est celle de la communion spirituelle : si l'on peut communier spirituellement, pourquoi ne pourrait-on pas communier sacramentellement ? Si la grâce est donnée sans le signe, qu'est-ce qui empêche d'en recevoir aussi le signe ? Au-delà de la cohérence déjà signalée entre les sacrements se trouve engagée ici une difficulté théologique d'une grande ampleur : le risque de disjoindre dans les sacrements l'ordre du rite de l'ordre de la grâce, reproduisant l'erreur bellarminienne d'une ecclésiologie de la visibilité et de l'institution séparable (et du coup séparée) d'une ecclésiologie de l'intériorité et de la communion que revendiquait Luther. Pourquoi me compromettre avec la société des pécheurs si j'ai part à celle des saints ? Quel manque y a-t-il à être privé de l'Eucharistie si je puis en être nourri sans même la recevoir ? Et plus largement, pourquoi le Verbe s'est-il incarné si je puis aussi bien entrer en communion avec Dieu sans passer par la chair de l'Église et des sacrements ? La question est donc d'importance.

Nous nous bornerons ici à rappeler comme d'autres l'ont déjà fait^[48] que l'expression « communion spirituelle » est analogique et qu'elle comprend en réalité trois sens possibles qu'il serait dangereux de confondre, même en étant bien intentionné. Le premier sens est celui de la grâce du sacrement : en recevant le signe sacramentel dans de bonnes dispositions, on en reçoit également la grâce. On a fait alors une communion non seulement sacramentelle mais spirituelle. Tandis que si l'on est mal disposé ou indigne, on reçoit le signe sans la grâce ; la communion est alors « seulement sacramentelle ». Le second sens est le plus usuel : il vise un chrétien qui vit habituellement de la grâce des sacrements, et qui là encore est en de bonnes dispositions, donc en état de grâce, mais qui pour une raison accidentelle n'a pas pu recevoir le sacrement. Il peut faire alors une offrande spirituelle, dans la foi vive c'est-à-dire informée par la charité, et recevoir la grâce du sacrement sans le signe. C'est la « communion de désir », et plus largement le « sacrement de désir » : c'est le cas du catéchumène qui

se prépare à recevoir le baptême par une foi droite et qui pourrait déjà en recevoir la grâce (l'adoption filiale et l'effacement du péché originel), ce qui ne le dispense pas de recevoir le signe sans lequel il n'aurait pas le caractère qui lui donne accès aux autres sacrements. Ce que l'on ne perçoit pas la plupart du temps, c'est que le magistère a utilisé récemment cette expression^[49] dans un sens en apparence proche mais en réalité complètement nouveau, et qui constitue un troisième sens à distinguer très soigneusement des deux précédents.

Le troisième sens vise celui qui ne peut pas recevoir le sacrement, non pour une raison accidentelle mais parce que quelque chose y fait obstacle en lui. S'il s'agit du catéchumène, l'obstacle à la réception de l'eucharistie est qu'il n'a pas encore reçu le baptême ; mais s'il est dans de bonnes dispositions, il peut en recevoir la grâce : cela nous ramène au sens précédent. De même, l'enfant qui n'a pas fait sa première communion, s'il est bien disposé, peut et doit faire des communions spirituelles pour se préparer à la communion sacramentelle. L'obstacle que l'on considère dans le troisième sens est donc d'un autre ordre : il s'agit plutôt de celui qui est indigne, mal disposé ou dans un état de péché. On comprend alors qu'il ne puisse pas en recevoir le signe, car il ne peut pas non plus en recevoir la grâce ; autrement le signe serait mensonger et il le recevrait comme dit l'Apôtre pour sa propre condamnation. Reste qu'il peut et qu'il doit conserver le *désir du sacrement*, qui n'est pas un *sacrement de désir* mais l'espérance et la ferme intention que l'obstacle qui se dresse entre lui et le sacrement puisse un jour être levé et qu'il puisse alors y accéder. C'est donc si l'on veut une « communion spirituelle » mais « en espérance » seulement et non en fruit de charité. Elle ne produit pas la grâce sanctifiante en tant que donnée par le sacrement, mais elle peut néanmoins être source de grâce, celle du repentir et de la contrition. Tant que le pécheur conserve ce désir du sacrement avec la perception d'autant plus vive de ce qui l'en sépare, il reste un espoir qu'il se convertisse et change de vie. Autrement, s'il perd et le désir de la communion et le sens de son péché, il risque alors de s'y enfermer durablement.

Fort bien, mais la question lancinante se repose : en quoi le divorcé remarié est-il concerné par ce dernier cas de figure ? Peut-on dire qu'il soit en « état de péché », alors qu'il n'en a pas conscience, qu'il vit par ailleurs de belles choses et témoigne de fruits de grâce dans sa vie ? Qu'il y ait des grâces, c'est indéniable, mais elles peuvent être liées à la foi théologique que le péché ne fait pas disparaître (sauf s'il s'agit d'un péché contre la foi). Qu'il n'y ait pas de sens de péché, c'est justement là le problème ; même si cela ne doit pas nous étonner, car le monde actuel n'a de cesse de le nier, qui voudrait « donner le Bon Dieu sans confession ». Reste que le divorcé remarié a posé un acte qui contredit l'engagement pris dans son premier mariage qui, s'il est valide, demeure le seul véritable. On ne peut pas se contenter d'opposer ici l'aspect objectif des choses à la dimension subjective des intentions et des sentiments : le mariage est par nature un acte public de volonté qui unit les deux plans. Il y a bien eu dans le premier mariage la volonté de chacun des deux futurs époux de s'engager avec l'autre dans une communauté de vie stable, définitive et exclusive, l'échange d'un « oui pour la vie » ; et dans le cas du divorcé remarié, une parole de rupture, de révocation de cette alliance, et une autre parole publique d'un engagement nouveau avec une tierce personne qui vient exclure de manière plus radicale encore le premier conjoint. Certes, on peut être une partie innocente dans un divorce, mais le réengagement est bien quant à lui un acte libre et responsable. Et il ne faudrait pas invoquer

trop vite des circonstances qui viendraient diminuer voire supprimer la responsabilité, ou la méconnaissance de ce que ces engagements impliquent réellement, car ce serait du coup un motif de nullité de l'un ou l'autre mariage et la question serait toute différente. Ce serait d'ailleurs la même situation pour un concubinage sans remariage : même s'il n'y a pas eu de parole publique de réengagement, il reste un lien de fait qui est l'expression tant objective que subjective de ne pas respecter la parole échangée lors du premier mariage. Or cet acte de volonté contraire au vœu du mariage demeure aussi longtemps que dure la volonté de mener la vie commune avec un autre que son conjoint légitime. Et même si l'on voulait rompre cette seconde union sans pouvoir y parvenir, à cause de sa faiblesse, du refus du conjoint ou de la responsabilité des enfants, il reste encore la volonté de n'en rien faire. D'où la difficulté de parler ici de « communion spirituelle » en un sens qui impliquerait que la grâce d'un sacrement puisse être donnée en contradiction avec la grâce d'un autre sacrement. Il ne peut s'agir que d'un *désir de communion*, d'une communion *en espérance*.

L'enjeu est bien ici celui d'un discernement spirituel au service des âmes. Cette vérité peut être dure à entendre, mais ce n'est pas une raison pour la taire ou la nier. Cela doit se faire dans la charité, en acceptant que l'autre puisse avoir besoin de temps pour « aller à la vérité », la faire émerger dans son cœur, la reconnaître comme telle, l'accepter et en tirer les conséquences. Il y a aussi une charité du langage, qui consiste à trouver les termes justes pour le dire de manière audible, sans pour autant faire entorse à la vérité. Car la vérité sans la charité n'est pas la vérité ; de même que la charité sans la vérité n'est pas la charité. On le voit par exemple pour ce qui concerne la « nullité » du mariage, qui ne doit pas être comprise comme une nullité existentielle de ce que les couples ont vécu, ou des fruits que sont les enfants. Pourtant, il faut être ferme sur ce vocabulaire, qui ne doit pas non plus faire croire que l'Église « annule » un mariage tandis qu'elle se borne ici à reconnaître ce qui est ou n'est pas. De même devrait-on être attentif à l'expression « divorcé-remarié », qui est impossible à éviter si l'on veut bien se faire comprendre, mais qui n'est pas juste puisque l'Église ne reconnaît ni le divorce, ni le remariage, mais simplement la séparation et l'existence d'un réengagement qui ne peut pas être un mariage. Il serait donc plus exact de parler de « séparés-réengagés »^[50], tant dans le magistère que dans la pastorale, afin de bien manifester que l'Église n'adopte pas sur cette question le point de vue du monde, ce qui est une condition de sa libération.

En plus de la *communio spirituelle* eucharistique, qu'il faut bien entendre, l'Église dispose de nombreux autres gestes qui manifestent en elle l'amour du Seigneur pour le pécheur et non pour son péché et le lien qu'il désire conserver avec lui pour l'en délivrer. Ce sont donc des *gestes de communion* pour tous ceux qui, sans être en communion plénière avec Dieu et son Église, ne sont pas non plus en rupture totale, à qui il convient d'exprimer la charité que l'on conserve à leur égard, et même la communion à leur souffrance. Il existe ainsi tout un panel de bénédictions et de sacramentaux, qui ne consistent pas à « dire du bien » du péché mais à reconnaître et soutenir le propos du pécheur de s'en écarter progressivement. Traditionnellement, il y avait la bénédiction générale des pénitents à la fin de la messe, qui a été remplacée par l'usage déjà fort répandu^[51] mais qui reste encore à évaluer^[52] d'une bénédiction individuelle dans la procession de communion, avec tous ceux qui pour une raison ou pour une autre ne peuvent pas encore communier (enfants avant leur première communion, catéchumènes, etc.). Dans ce registre, on peut regretter la disparition de la

pratique pourtant très ancienne et universelle du *pain béni* ou *eulogie*^[53], qui signifiait d'une manière sensible et chaleureuse la communion de l'Église avec les *non-communiants*.

Pèlerins de l'Alliance

Ne nous leurrions pas : la pénitence n'a jamais eu bonne presse et ne saurait attirer les foules. Mais il ne faudrait pas qu'elle devienne cette pilule amère qui décourage le malade au point de le faire désespérer de la guérison. Le fait est que la pénitence antique s'est condamnée elle-même par un régime excessif qui n'était pas lié à son essence, au bénéfice de formes pénitentielles plus accessibles qui ont fini par la remplacer. Il convient d'en conserver la double leçon. Parmi ces formes de substitution, le pèlerinage pénitentiel (*peregrinatio*)^[54] eut son heure de gloire, d'abord du VI^e au XII^e siècle dans le cadre de la pénitence tarifée, puis à partir du XIII^e siècle en s'affirmant comme une troisième forme de pénitence, *publique et non solennelle*, à côté de la pénitence publique solennelle et de la pénitence privée. Tout pèlerinage ne relevait pas de la pénitence expiatoire, loin s'en faut, puisqu'il y a toujours eu ce que l'on peut appeler par contre-distinction le pèlerinage dévotionnel ; mais tout pèlerinage comportait du fait de sa difficulté et de sa dangerosité une part d'aventure, de sacrifice et de pénitence. Après avoir presque disparu dans les temps modernes, étant assimilé par les pouvoirs publics au vagabondage (un Benoît Labre en fit parfois les frais), le pèlerinage trouve depuis quelques décennies un certain regain d'actualité, puisque l'on assiste à un nouvel engouement pour les sanctuaires et les chemins de pèlerinage, à commencer par celui de Saint-Jacques-de-Compostelle. Il faut être attentif au fait qu'il est dans bien des cas le lieu d'expression d'une religiosité pas seulement populaire^[55] mais *marginale*, pour un certain nombre de ceux qui ne trouvent plus leur place dans l'Église et dans les églises paroissiales, du fait de leur situation « hors-norme » au plan de la foi ou des mœurs. Cela reste pour eux un lieu de rattachement alternatif et de communion informelle non seulement à Dieu mais aux ancêtres dans la foi, conduisant leurs pas sur leurs traces. Avec les *cedres* et les *rameaux*, cela fait également partie de ces gestes religieux que peuvent encore accomplir même les plus grands pécheurs et ceux qui sont loin de l'Église, d'où leur popularité qui ne se dément pas.

Pour toutes ces raisons, il peut être judicieux de présenter le « chemin pénitentiel » dont il a été question dans ces pages avant tout comme un *chemin de pèlerinage* ; l'essentiel n'étant pas d'arriver mais de partir et de persévérer dans la bonne direction, comme l'enseigne le Psaume premier qui déclare bienheureux celui qui s'avance sur une voie de bonheur. C'est la condition voyageuse du chrétien^[56], *homo viator*, en marche sur cette terre vers la patrie céleste ; car c'est la condition adoptée par le Christ^[57] *viator et comprehensor*, mais aussi celle de l'Église, « voyageuse » et « en marche vers Dieu », qui « accomplit son pèlerinage sur terre » et « sa marche vers l'éternelle béatitude », et qui « ne recevra son achèvement que dans la gloire céleste »^[58]. Il n'était pas inhabituel de rester à vie dans l'*ordre des pénitents* ; de même aujourd'hui certains pécheurs restent prisonniers de liens dont ils n'arrivent pas à s'extraire, sans que l'on trouve de vraie solution. Puissent-ils au moins faire ce qu'ils peuvent et être trouvés par le Seigneur en condition de marche vers la Jérusalem céleste.

Des études ont montré que les couples qui tiennent sont ceux qui savent pardonner. Il en va de même pour les communautés, et pour l'Église à travers les âges. La désaffection pour le sacrement de la pénitence n'est pas que le signe d'une crise religieuse : elle en est aussi la cause. Gageons qu'une rénovation de ce grand sacrement de la libération et de la résurrection entraînera un nouvel élan pour l'Église, tel celui que fit naître le cri de S. Dominique : « Mon Dieu, ma miséricorde ! Que vont devenir les pécheurs ? »

Thomas Michelet, op

[1] Par exemple, Card. W. KASPER, *L'Évangile de la famille*, Paris, Cerf, 2014 (texte de son intervention à l'ouverture du consistoire extraordinaire des cardinaux sur la famille, le 20 février 2014).

[2] Pour plus de détails, voir les argumentations suivantes : J. CORBETT, O.P., et al., « Recent Proposals for the Pastoral Care of the Divorced and Remarried : A Theological Assessment », *Nova et Vetera - English Edition*, 12/3 (2014) 601-630 (traduction française en ligne) ; Card. G. L. MÜLLER, *Le pouvoir de la grâce*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2014 ; Card. W. BRANDMÜLLER, R. L. BURKE, C. CAFFARA, V. DE PAOLIS, G. L. MÜLLER et al., *Demeurer dans la vérité du Christ*, Perpignan, Artège, 2014 — V. aussi : COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La doctrine catholique sur le sacrement du mariage*, 1977.

[3] SYNODE DES ÉVÊQUES, IIIe Assemblée générale extraordinaire, 2014, *Relatio synodi*, n. 52 (paragraphe n'ayant pas recueilli la majorité requise des deux-tiers) ; W. KASPER, *ibid.* ; P. DE CLERCK, « La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés », *Revue théologique de Louvain* 32/3 (2001) 321-352 ; B. PETRÀ, « The Divorced and Remarried : A New State within the Church? », *INTAMS review* 16/2 (2010) 194-207.

[4] B. DE MARGERIE, *Les divorcés remariés face à l'eucharistie*, Paris, Téqui, 1979.

[5] O. SAIER, K. LEHMANN, W. KASPER, « Lettre pastorale des évêques allemands du Rhin supérieur » (11 juillet 1993), *Documentation Catholique [DC]* 90 n°2082 (1993) 986-994.

[6] CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques sur l'accès à la communion eucharistique des divorcés remariés*, 14 septembre 1994, n. 3 et 6 ; G. GRISEZ, J. FINNIS, W. E. MAY, « Indissolubility, Divorce and Holy Communion. An open letter to Archbishop Saier, Bishop Lehmann and Bishop Kasper », *New Blackfriars*, 75/883 (1994) 321-330.

[7] CODE DE DROIT CANONIQUE [CIC], Can. 915 : « Les excommuniés et les interdits, après l'infliction ou la déclaration de la peine et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste, ne

seront pas admis à la sainte communion » ; CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Déclaration du 6 juillet 2000 sur le canon 915.

[8] CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la justification* (1547), c. 14-15, *Denz.* 1542-1544 ; *Décret sur le sacrement de l'eucharistie* (1551), *Denz.* 1646-1647 ; *Canons sur le très saint sacrement de la pénitence* (1551), *Denz.* 1701-1715 ; *Doctrine et canons sur le mariage* (1563), *Denz.* 1797-1812 ; *Décret Tametsi* (1563), *Denz.* 1813-1816.

[9] CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE [CEC], n. 1650-1651, 1664-1665, 2382-2386, 2400.

[10] PASCAL, *Pensées*, Laf. 192 : « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu parce que nous y trouvons, et Dieu, et notre misère. » — *Ibid.*, Laf. 352 : « La misère persuade le désespoir. L'orgueil persuade la présomption. L'Incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu. »

[11] Cf. Card. J. RATZINGER, « À propos de quelques objections à la doctrine de l'Église concernant la réception de la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés », in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, « Documenti e Studi, 17 », Cité du Vatican, 1998, p. 20-29, n. 2.

[12] SYNODE DES ÉVÊQUES, IIIe Assemblée générale extraordinaire, *Relatio synodi*, n. 24 (*Bollettino* B770 du 18 octobre 2014) ; cf. *IBID.*, *Relatio post disceptationem*, n. 23 (*Bollettino* B751 du 13 octobre 2014).

[13] Pape FRANÇOIS, Discours du samedi 18 octobre 2014 à la IIIe Assemblée générale extraordinaire du Synode des Évêques, 15e Congrégation générale (*Bollettino* B771 du 18 octobre 2014).

[14] J. NOURISSAT, « Au service des baptisés, divorcés remariés, quelques moyens », *Christus* 30/120 (1983) 464-471 ; *IBID.*, « Une expérience canadienne. Ouvriers de la onzième heure... (Mt 20, 1-16) », *Christus* 33/130 (1986) 216-224 ; É. JACQUINET et J. NOURISSAT, *Fidèles jusqu'à l'audace. Divorcés remariés : un chemin nouveau dans l'Église*, Paris, Salvator, 2008 ; Mgr A.-M. LÉONARD, *L'Église vous aime. Un chemin d'espérance pour les divorcés, séparés, remariés*, 2^e éd., Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2010 ; A. BANDELIER, *Le mariage chrétien à l'épreuve du divorce*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2010 ; *IBID.* (dir.), *Séparés, divorcés à cœur ouvert. Témoignages, réflexions et propositions de fidèles et de pasteurs catholiques*, Paris, P. Lethielleux, 2010 ; G. BERLIET, *Parcours Miséricorde et Vérité. Un chemin pour les personnes divorcées remariées*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2011 ; *IBID.* et N. PROVENCHER, *Divorcés remariés et Eucharistie*, Montréal, Mediaspaul, 2011 ; M. MARTIN-PREVEL, *Divorcés, aimer encore. Des chemins d'espérance*, Nouan-le-Fuzelier, Béatitudes, 2011. — Il faut signaler également les diverses associations et sessions consacrées à la pastorale des divorcés remariés : *Amour et vérité* (communauté de l'Emmanuel), *Cana Samarie* (communauté du Chemin Neuf), *Miséricorde et vérité* (P. Jacques Nourissat, aussi fondateur de la *Fraternité Lataste* en 1948 ; P. Gérard Berliet) ; sans oublier les séparés divorcés fidèles : *Communion Notre-Dame de l'Alliance*, *Renaissance*, *Solitude Myriam*.

[15] Le péché en effet ne supprime pas la foi, sauf lorsqu'il s'agit d'un péché contre la foi, tel l'hérésie.

[16] Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* du 22 novembre 1981, n. 38 : « Grâce au sacrement de mariage, la mission éducative est élevée à la dignité et à la vocation d'un "ministère" authentique de l'Église au service de l'édification de ses membres. Ce ministère éducatif des parents chrétiens est si grand et si beau que saint Thomas n'hésite pas à le comparer au ministère des prêtres : "Certains propagent et entretiennent la vie spirituelle par un ministère uniquement spirituel, et cela revient au sacrement de l'ordre ; d'autres le font pour la vie à la fois corporelle et spirituelle, et cela se réalise par le sacrement de mariage, dans lequel l'homme et la femme s'unissent pour engendrer les enfants et leur enseigner le culte de Dieu" ».

[17] CIC, Can. 1151-1155, 1692-1696 ; CEC, n. 2383.

[18] *Familiaris consortio*, n. 84 ; CEC, n. 1650 ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques sur l'accès à la communion eucharistique des divorcés remariés*, 14 septembre 1994, n. 4 ; CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Déclaration du 6 juillet 2000, n. 2 ; BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, n. 29.

[19] A.-M. HENRY, « Les non-sacramentalisables », *Parole et Mission* 8 (1960) 106-118.

[20] CEC n. 1450-1460.

[21] É. AMANN, « Pénitence », *DTC*, 12/1 (1933) 749-948 ; P.-M. GY, « Histoire liturgique du sacrement de la pénitence », *La Maison Dieu* 56 (1958) 5-21 ; H. RONDET, S.J., « Esquisse d'une histoire du Sacrement de Pénitence », *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 562-584 ; B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, Paris, 1966 ; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966 ; F. BERROUARD, « La pénitence publique durant les six premiers siècles », *La Maison Dieu* 118 (1974) 92-130 ; P. ADNÈS, « Pénitence », *Dictionnaire de Spiritualité* 14/1 (1984) 943-1010 ; J. A. FAVAZZA, *Ordo paenitentium. Historical roots and pastoral future*, Leuven, 1986 (*The Order of penitents*, Collegeville, 1988) ; M. C. MANSFIELD, *The Humiliation of Sinners. Public Penance in Thirteenth-Century France*, Ithaca / Londres, 2005.

[22] Le rite solennel de l'exclusion et de la réconciliation publique du pénitent a été conservé dans le Pontifical romain jusqu'à nos jours, et fait donc toujours partie théoriquement du système pénitentiel, même s'il est tombé en désuétude. — Cf. P.-M. GY, « Histoire liturgique du sacrement de la pénitence », dans *La Maison Dieu* 56 (1958) 16 ; P. ADNÈS, « Pénitence », *Dictionnaire de Spiritualité*, 14/1 (1984) col. 970.

[23] D'autres l'ont souligné avant nous : A.-M. HENRY, « Les non-sacramentalisables », p. 115-116, qui regrette le manque d'une communauté de ce qu'on appelait autrefois les « pénitents » ; A. NOCENT, in L. LIGIER et al., *La Penitenza, dottrina, storia, catechesi e pastorale*, Torino, « Quaderni di Rivista liturgica, 9 », 1968, qui fait la présentation générale de cette suggestion d'un nouvel *ordopaenitentium*, p. 11 ; V. RICHARD, *Les divorcés remariés et l'admission au sacrement de pénitence*, Mémoire de

licence (dir. P. Adnès, S.J.), Rome, Pontificia universitas gregoriana, 1988, p. 164-166 ; Mgr Jacques JULLIEN, « L'Alliance éprouvée. Les divorcés remariés dans l'Église », *Christus* 30/120 (1983) 388-400, avec une référence à l'*ordo paenitentium*, p. 400.

[24] ORDO PAENITENTIAE, publié à Rome le 2 décembre 1973, *editio typica*, 1974. Nous renvoyons ici à la version pour les pays francophones, *Célébrer la pénitence et la réconciliation. Nouveau rituel*, Paris, 1978.

[25] SYNODE DES ÉVÊQUES, Ve Assemblée générale ordinaire (26 septembre - 25 octobre 1980), « La mission de la famille chrétienne dans le monde contemporain » ; JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Familiaris Consortio* (22 novembre 1981).

[26] SYNODE DES ÉVÊQUES, VIe Assemblée générale ordinaire (29 septembre - 29 octobre 1983), « La réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église » ; JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984). — On relira également avec profit l'intervention prophétique de Mgr J.-M. LUSTIGER à la 6^e congrégation générale (4 octobre 1983), « Une épreuve significative du destin spirituel de notre temps », *DC* 80 n°1861 (1983) 997-1000.

[27] Cette proposition de restaurer l'*ordre des pénitents* a été faite par le Cardinal Joseph BERNARDIN, alors archevêque de Chicago, au cours du synode des évêques de 1983 sur la pénitence et la réconciliation, à la suite d'un groupe de travail de la *North American Academy of Liturgy*. L'idée était de s'inspirer du modèle de l'initiation chrétienne des adultes pour l'appliquer à la pastorale des « recommençants » (*returning catholics*), ce qui donnerait quatre étapes fondamentales de durée variable selon les besoins de l'intéressé, marquées chacune par des rites appropriés : confession des péchés, pratique de la pénitence, célébration du sacrement de la réconciliation, prolongement dans l'expérience sacramentelle. Cette proposition, enrichie par une étude de J. LOPRESTI sur le processus de la conversion et l'initiation, a donné effectivement naissance à un programme pastoral implanté dans les paroisses, « Remembering Church ». — J. BERNARDIN, « New rite of penance suggested », *Origins (Catholic News Service)* 13 (1983) 324-326 ; J. SLATTERY, « Restore the *Ordo Poenitentium* ? Some Historical Notes », *The Living Light* 20 (1984) 248-253 ; R. BLONDELL, « The Order of Penitents », *Celebration - A Creative Worship Service, Supplement*, february (1984) 78 ; J. LOPRESTI, « RCIA and Reconciling the Alienated », in R. J. Kennedy (dir.), *Reconciliation : The continuing agenda*, Collegeville, 1987, p. 159-170 ; repris dans *Church* 1 (1985) 11-16 ; IBID., *Penance : a reform proposal for the rite*, Washington, D.C., 1987 ; J. A. FAVAZZA, *The Order of penitents, op. cit.* p. 253-269 ; J. G. SCHALLER, « The Order of Penitents : Theological and Pastoral Directions », *Worship* 64/3 (1990) 207-224 ; R. J. O'DONNELL, « Reconciling the Alienated Catholic », *The Catholic World* 236 n°1412 (1993) 60-66 ; J. DALLEN, *The reconciling community : the rite of penance*, Collegeville, 1991, p. 390-395 ; IBID., « History and the Reform of the Penance », in R. Kennedy (ed.), *Reconciling Embrace. Foundations for the Future of Sacramental Reconciliation*, Chicago, 1998, p. 79 et s.

[28] S. AUGUSTIN, *Confess.*, I, XI, 1 ; *De catechiz. rudibus*, 26, 50 ; *De peccat. merit.*, II, 26, 42 ; Premier concile de Carthage, Can. 5 — G.-H. BAUDRY, *Le baptême et ses symboles : aux sources du salut*,

Paris, Beauchesne, 2001, p. 154 et s. ; IBID., *Les symboles du christianisme ancien*, I^{er} - VII^e siècle, Paris, Cerf, 2009, p. 151 et s.

[29] La confusion entre peine et pénitence s'est longtemps faite sur la base d'une fausse étymologie : A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951, p. 840, 917 et 1051. — *Paenitentia* s'est écrit *poenitentia*, déjà dans le latin classique, par assimilation avec *poena*, « peine », au sens de « compensation versée pour une faute, rançon ; expiation, punition, châtiment », puis de « peine, chagrin », avec le dérivé *punire* ou *poenire*, « punir, venger ». D'où l'idée de la pénitence comme une peine vindicative et afflictive. — Or cela vient en réalité de *paene*, qui signifie « presque, à peine, pas assez, insuffisant » ; qui s'oppose donc à *satis*, « assez, suffisant », avec le dérivé *satietas*, « satiété, abondance, suffisance », auquel se rattache *satur*, « rassasié » (de nourriture). Le verbe impersonnel *paenitet* a pour sens premier « je n'ai pas assez de, je ne suis pas content ou satisfait de » ; puis l'on est passé au sens moral de « avoir du regret, se repentir », qui a entraîné alors la graphie *poenitet* sous l'influence de *poena* — La pénitence s'appuie donc bien sur le regret et le repentir, mais elle y voit moins la peine que le manque et vise davantage la satisfaction que le châtiment ; elle trouve ainsi son terme et son achèvement non pas tant dans la souffrance que dans la plénitude.

[30] JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* du 22 novembre 1981, n. 84 ; CEC, n. 1651.

[31] BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, n. 29.

[32] ORDO PAENITENTIAE, 1974, n. 36-37 ; *Célébrer la pénitence et la réconciliation*, 1978, n. 51-52.

[33] SYNODE DES ÉVÊQUES, III^e Assemblée générale extraordinaire (2014), *Relatio post disceptationem*, n. 13 ; entièrement reformulée dans la *Relatio synodi*, n. 13, sans le terme de « gradualité ».

[34] SYNODE DES ÉVÊQUES, Ve Assemblée générale ordinaire (1980), Proposition 7, « Les 43 propositions du synode », DC 78 n°1809 (1981) 537-550, p. 538.

[35] Cf. JEAN-PAUL II, homélie à la messe de clôture du VI^e Synode des Évêques, 25 octobre 1980, n. 8, AAS 72 (1980), p. 1083.

[36] JEAN-PAUL II, III^e Assemblée plénière du Conseil Pontifical pour la Famille, 13 décembre 1985, n. 3 ; CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Vade-mecum pour les confesseurs*, 12 février 1997, n. 9 et note 43 ; CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, 15 août 1997, part. I, ch. 3, « Le catéchuménat baptismal : structure et gradualité » ; IBID., *Le prêtre, maître de la parole, ministre des sacrements et guide de la communauté en vue du troisième millénaire chrétien*, 19 mars 1999.

[37] J. RATZINGER, *Lettre au clergé de Munich*, « Lettre sur les 43 propositions du Synode », DC 78 n°1806 (1981)385-394 ; J.-M. LUSTIGER, « Gradualité et conversion », DC 79 n°1826 (1982) 315-322 ;

P. EYT, « La loi de gradualité et la formation des consciences », *Documents Épiscopat* 17, 1991 ; A. YOU, *La loi de gradualité : une nouveauté en morale ?*, Paris, Lethielleux, 1991 ; IBID., « La loi de gradualité et non pas la gradualité de la loi », *Esprit et vie*, 101/8 (1991) 120-127 ; L. MELINA, « La Loi de gradualité », in J. LAFFITTE et L. MELINA, *Amour conjugal et vocation à la sainteté*, Paray-le-Monial, Éd. de l'Emmanuel, 2001 ; G. IRRAZABAL, « La ley de la gradualidad como cambio de paradigma », *Moralia* 27/102-103 (2004) 167-190 ; O. BONNEWIJN, *Éthique sexuelle et familiale*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2006, ch. VIII, p. 219-241 ; M.-J. HUGUENIN, « La morale de gradualité. La morale catholique à l'aune de la miséricorde divine », *Revue d'Éthique et de théologie morale* n°280 (2014/3) 75-100.

[38] J.-M. LUSTIGER, « Gradualité et conversion », p. 318 et 321.

[39] M.-J. HUGUENIN, « La morale de gradualité. La morale catholique à l'aune de la miséricorde divine », p. 79-81. La fin de l'article, critique du magistère en ce qui concerne les divorcés remariés, en revient curieusement à la conception de la « gradualité de la loi » qu'il semblait d'abord dénoncer.

[40] J. RATZINGER, *Lettre au clergé de Munich*, p. 388 : « On déclare que la voie chrétienne tout entière est une "conversio" — une conversion, mais une conversion qui se produit à travers des pas progressifs » ; JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Ecclesia in Asia*, n. 20 : « La présentation de Jésus Christ comme unique Sauveur oblige à suivre une *pédagogie* qui introduise les personnes, pas à pas, à la pleine appropriation du mystère » ; Pape FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, n. 171.

[41] SYNODE DES ÉVÊQUES, IIIe Assemblée générale extraordinaire (2014), *Relatio post disceptationem*, n. 18.

[42] B. POSCHMANN, *op. cit.*, p. 82.

[43] E. AMANN, col. 804. — Voir P. ADNÈS, col. 961.

[44] Pape FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, n. 169-173.

[45] Pape FRANÇOIS, Discours du samedi 18 octobre 2014 au synode des Évêques (*op. cit.*).

[46] JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n. 84 ; CEC, n. 1651 ; BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, n. 29.

[47] SYNODE DES ÉVÊQUES, IIIe Assemblée générale extraordinaire (2014), *Relatio synodi*, n. 53 (non approuvé, faute d'avoir obtenu la majorité requise des deux-tiers).

[48] B.-D. de LA SOUJEOLE O.P., « Communion sacramentelle et communion spirituelle », *Nova et Vetera*, 86/2 (2011) 147-153 ; J. CORBETT et al., *op. cit.*, p. 616-617 ; P. LANDUCCI, « Communio spiritualis », *Dictionarium Morale et Canonicum* I (1962) 790-793.

[49] BENOÎT XVI, Exhortation post-synodale *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, n. 55.

[50] Nous tenons cette expression de Mgr Bruno FEUILLET, « La consultation en vue du synode dans le contexte de l'Évangélisation », *Revue d'Éthique et de théologie morale* n°280 (2014/3) 35-51, p. 45-48.

[51] Nous l'avons rencontré en France comme aux États-Unis, jusqu'en Californie. Qu'en est-il ailleurs ?

[52] Il semble que, dans une réponse à une lettre qui lui posait la question en 2008, la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements ait estimé que cette pratique n'est pas permise. Comme cette réponse était *privée*, nous n'avons pas réussi à en trouver une autre source que celle-ci : Paul MATENER, « Bénédiction à la procession de communion par des laïcs », site internet de la *Schola Saint Maur*, Jeudi 22 septembre 2011.

[53] N. COLLIN, *Traité du pain béni, ou l'Église catholique justifiée sur l'usage du pain*, Paris, 1777.

[54] C. VOGEL, « Le pèlerinage pénitentiel », *Revue des Sciences Religieuses* 38 (1964) 113-153.

[55] CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, décembre 2001, ch. 8, n. 261-287 : « Les sanctuaires et les pèlerinages ».

[56] J. HOFINGER, « Le pèlerinage, symbole de la vie chrétienne », *Lumen Vitae* 13 (1958) 277-290 ; C. SPICQ O.P., *Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*, Paris, « Lectio divina, 71 », 1972 ; A.-M. BESNARD, *Par un long chemin vers Toi. Le pèlerinage chrétien*, Paris, 1978.

[57] P. G. CARBONE, O.P., « *Homo viator et peregrinus* dans les œuvres de S. Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75 (2000) 63-76 ; N.BÉRIOU, « Parler de Dieu en images : Le Christ pèlerin au Moyen Âge », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 152/1 (2008) 157-201.

[58] CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n. 6, 21, 48 et 50.