NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 Nº 5 1996

Le sacrement de pénitence et de réconciliation. Dimensions anthropologiques

Antoine VERGOTE

p. 653 - 670

https://www.nrt.be/es/articulos/le-sacrement-de-penitence-et-de-reconciliation-dimensions-anthropologiques-449

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le sacrement de pénitence et de réconciliation

DIMENSIONS ANTHROPOLOGIQUES [1]

Parmi les faits qui ont profondément modifié l'Église en quelques dizaines d'années, le déclin, voire l'effondrement de la pratique de «la confession» sont fort impressionnants. On ne peut ici qu'effleurer la vaste question des causes de ces bouleversements. Aucune recherche ponctuelle ne saurait l'expliquer, car il s'agit de mouvements profonds et de longue durée dans les dispositions affectives et mentales, dont les gens n'ont pas une claire conscience. Une chose me paraît certaine, c'est que les mutations de ces dispositions intimes concernent précisément pour une part importante les dimensions anthropologiques des sacrements. Aussi faudra-t-il de temps à autre porter un regard interrogatif ou critique sur des manières de présenter et de pratiquer le sacrement de pénitence qui sont incompatibles avec la sensibilité et avec la foi de nombre de contemporains. Certes, il ne s'agit pas de faire de la théologie sur la base d'enquêtes sociologiques ou d'observations psychologiques. Mais les manières de pratiquer un sacrement engagent leurs dimensions anthropologiques, et celles-ci doivent être congruentes avec la vérité humaine du rite, afin que le sacrement soit théologiquement vrai et qu'il puisse interpeller et édifier le croyant.

Je m'expliquerai d'abord brièvement sur les termes de l'intitulé de cet article. Puis je considérerai ce que j'estime être les différentes dimensions anthropologiques du sacrement de pénitence.

I. - Dimensions anthropologiques, pénitence, réconciliation

Les *dimensions humaines* sont co-constitutives du sacrement, car le sacrement est une action humaine à laquelle, selon la foi chrétienne, se joint l'action divine. En formulant ainsi le lien entre la grâce et l'initiative humaine, je ne donne pas une priorité temporelle de l'un sur l'autre des éléments. Les deux initiatives se nouent si étroitement qu'on peut inverser l'ordre de la proposi-

---

1. Ce texte présente, un peu plus élaborée, une leçon que l'auteur a été invité à faire à l'Institut d'Études Théologiques à Bruxelles.

tion: un sacrement est une action divine qui, en la suscitant et en la soutenant, se joint à une action humaine. Dieu et l'homme ne font pas série.

S'il en est ainsi, les dimensions anthropologiques des sacrements ont leur autonomie et doivent être considérées en soi, selon le sens et l'ordonnance de leur réalité humaine. Sans doute la pensée chrétienne a-t-elle plutôt porté le regard sur les éléments nécessaires pour la validité des sacrements. En prenant garde de ne pas laisser dépendre l'efficace des sacrements des dispositions du ministre, dans la catéchèse et la pratique des sacrements, on a moins donné l'attention à la mise en œuvre adéquate des facteurs humains. Cette inattention faisait partie d'une tendance assez générale en théologie, à commencer par la christologie, soucieuse de mettre en valeur la divinité du Christ au point de s'approcher dangereusement d'un docétisme désavoué en théorie. Des anthropologues et des psychologues, par contre, reconnaissent dans les sacrements des pratiques symboliques dont on trouve des équivalents en d'autres religions. Rien en cela pour nous étonner, car certains gestes et certains types de parole sont si fondamentaux pour l'homme, tel qu'il existe subjectivement et intersubjectivement, qu'ils sont universels, tout en étant marqués dans leurs formes par les particularités culturelles.

Pour cette raison les sciences humaines — psychologie, sociologie, phénoménologie, anthropologie culturelle, analyses du langage — se sont attachées à interpréter et à expliquer les sacrements chrétiens comme ils ont fait pour les autres rites religieux et sociaux. Les non-croyants qui pratiquent ces études ont souvent ramené le sens chrétien des sacrements à la seule dimension anthropologique ou leur ont reconnu un sens religieux institué par l'homme. Les théories de Freud et de C.G. Jung sont exemplaires à cet égard. E. Drewermann, en se disant «psychanalyste», prend en fait ses idées chez Jung, ce qui lui permet de présenter des interprétations symboliques qui laissent ou qui refoulent dans une ombre incertaine la relation personnelle au Dieu révélé et à son action.

Mais la réaction chrétienne qui, comme au temps du combat contre le modernisme, suspecte et méconnaît les dimensions humaines des sacrements, travestit, elle aussi, leur sens théologique et fausse leur pratique. Or, avouons-le, à cet égard nous revenons de très loin. Au cours de leurs études, nombre de prêtres ont dû apprendre beaucoup de choses sur les discussions théologiques fort techniques; mais la formation du sens humain du symbolisme, de la parole, de l'expression affective et de l'ac-

tion en communauté était tenue pour secondaire, théologiquement moins sérieuse. C'est ce rationalisme surnaturaliste aussi que l'Église paie aujourd'hui très cher.

Dans ce contexte, le mot «*réconciliation*» mérite qu'on s'interroge sur lui. Qui appelle de ce nom le sacrement «de pénitence», et pour quelles raisons? Ce mot n'appartient pas au langage usuel des croyants pratiquants. Ceux-ci désignent le sacrement en question en se référant à ce qu'ils y font eux-mêmes: confesser leurs péchés; expression souvent condensée dans le verbe réflexif: «se confesser». Dans son sens sacramentel actuel, le mot «réconciliation» est repris à l'ancienne pratique de l'Église, où l'évêque réintégrait dans la communauté le pécheur public qui avait accompli sa pénitence publique. Dans cet usage liturgique, le mot gardait opportunément le sens qu'il avait dans le langage ordinaire. Comme c'est normalement encore le cas, «réconciliation» désignait l'acte d'un médiateur qui restaure les liens d'amitié ou d'amour entre deux personnes. «Se réconcilier» avec quelqu'un se dit lorsque l'on renoue avec une personne qu'on a accusée de rompre les liens par ses fautes.

Comment, d'une part, les prêtres et comment, d'autre part, les croyants entendent-ils le mot dans son application à la pratique actuelle? Que le croyant se réconcilie avec Dieu? L'idée est pour le moins insolite, car elle suggère que Dieu a été en faute. Certes, des moments de crise provoquent des reproches faits à Dieu; mais le fidèle qui reste croyant s'en repent comme d'un manque de foi ou d'intelligence de foi. La réconciliation ne peut être que l'acte de Dieu qui accorde son pardon à celui qui se repent de ses fautes. Et s'il y a sacrement, c'est que Dieu agit par son médiateur. Est-ce là ce que les prêtres sous-entendent dans leur utilisation actuelle de ce terme? Et est-ce bien ce que comprennent les fidèles? Ou le mot a-t-il été remis en usage dans la liturgie pour remplacer des termes qui paraissent plus ingrats en suggérant l'idée du péché face à un Dieu législateur et juge? On n'a pas l'impression qu'en identifiant le sacrement par ce mot les prêtres et les catéchistes ont l'intention de mettre en avant l'intervention du prêtre médiateur dans la restauration du lien entre le pécheur et Dieu. Ce ne serait d'ailleurs pas une idée heureuse, car, ce faisant, on occulterait la démarche que fait le fidèle.

Le mot «*pénitence*» rend sans doute un son moins noble pour les oreilles contemporaines, mais, restitué dans son ancienne signification, il fait parler en vérité. Autrefois «pénitence» signifiait en effet: repentir et conversion, transformation de la disposition intime (*meta-noia*). Au cours de l'histoire le sens du mot

libido que Freud a désignée par «narcissisme», métaphore empruntée à la mythologique grecque. L'amour de soi, qui est pour une part essentielle le sens de sa propre dignité personnelle, s'élabore dans la formation de l'idéal moral qu'on désire réaliser. L'amour de soi comporte aussi le désir d'être apprécié, éventuellement admiré par les autres, pour la qualité morale de ses comportements. Dans cette situation, la faute est doublement pénible; la personne qui a ce sens de sa dignité humaine se sent diminuée à ses propres yeux et au regard des autres. Ce que les langues européennes appellent «morsure» de la conscience désigne bien la douleur intime consécutive à la faute. Il en résulte l'inclination spontanée à restaurer sa dignité morale, face à soi-même et aux autres.

Cependant, l'homme tend aussi à ne pas reconnaître sa faute, précisément parce qu'elle le blesse dans son amour-propre. Une des expériences récurrentes du thérapeute qui ne se fait pas perversement complice de ses patients ou consultants concerne la spontanéité avec laquelle les personnes méconnaissent une sérieuse faute et le travail sur eux-mêmes que demande la progressive reconnaissance de celle-ci. Il arrive qu'après des mois de psychanalyse, le patient, souffrant d'angoisses et autres troubles psychologiques, dise, réellement étonné: «Je ne savais vraiment pas combien importante était pour moi ma faute (p. ex.: dans cette rupture).» Il se savait quelque peu en faute, mais il se pardonnait facilement en ne voulant pas voir les souffrances qu'il avait causées à l'autre personne. Cette méconnaissance empêche de se pardonner réellement à soi-même. Ces observations font déjà voir que la démarche sacramentelle ne peut qu'être l'accomplissement de ce travail psychologique sur soi-même.

L'angoisse de culpabilité peut être pathologique. Dans ce cas, si elle n'est pas une angoisse morbide devant le jugement divin, elle se cache la plupart du temps dans toutes sortes de symptômes névrotiques et psychosomatiques. L'absence de la capacité d'éprouver des sentiments de culpabilité représente, elle aussi, une forme de pathologie. Elle témoigne soit de la non-formation psychologique de la conscience morale, soit de la psychose paranoïaque où l'idée délirante de sa propre grandeur nourrit constamment l'accusation des autres. Je ne m'étendrai pas plus ici sur la pathologie de la conscience morale. La courte digression n'avait d'autre but que de faire ressortir, par contraste, la nature des sentiments de culpabilité universellement humains. Normalement, ces sentiments font corps avec le dynamisme psychologique de la conscience morale, dont j'ai évoqué la formation.

s'est malheureusement fixé sur la peine que le «confesseur» impose au pénitent. L'expression «sacrement de pénitence», où ce dernier terme retrouve son sens d'origine, suggère adéquatement que ce sacrement est une démarche, un processus articulé en différents moments qui composent l'acte de conversion.

Dans le sacrement de pénitence, la démarche humaine et l'action de Dieu forment une seule réalité. En analysant les dimensions anthropologiques, je considère évidemment l'homme face à Dieu, avec qui il entretient une relation de vie. En outre, sans que je développe ici cet aspect, je sous-entends toujours l'action divine qui prévient, inspire, accompagne, pardonne et assiste gracieusement le pénitent. Dans leur neutralité de principe, les sciences humaines doivent tenir compte de la référence proprement chrétienne à Dieu; mais elles n'ont rien à dire, ni positivement, ni négativement sur l'action divine, même si la foi en cette action donne à la démarche sacramentelle ses caractéristiques observables par tous.

II. - La conscience de la faute

Le premier moment dans la démarche pénitentielle consiste dans la reconnaissance de la faute comme étant accomplie devant et même contre Dieu. Je distinguerai, sans les dissocier, ces deux éléments qui composent le mouvement initial du pécheur pénitent qui se tourne vers Dieu.

La conscience de la faute est une réalité psychologique universelle. On la désigne souvent par le terme psychologique «sentiment de culpabilité». Cette réalité psychologique est le fondement humain sur lequel se forme dans la religion biblique le sens du péché. Le substrat psychologique est nécessaire pour que puisse se développer le sens du péché. Aussi le sens du péché est-il toujours pénétré de conceptions qui ne sont pas proprement chrétiennes. Ne soyons cependant pas dualistes dans notre manière d'en parler!

Les sentiments de culpabilité font partie de la santé psychologique[2]. La conscience morale se forme, en effet, sur l'appui de l'estime de soi, qui est au fond un amour de soi; forme de la

2. Pour un développement, éventuellement des clarifications, de ce point, je me permets de signaler les analyses que j'en ai faites dans *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles-Liège, Mardaga, 1990², p. 83-90. Pour une étude poussée de la pathologie de la culpabilité, voir mon *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, p. 63-128.

Aussi, une intention active anime ces sentiments: ils poussent le sujet à retrouver son intégrité morale et son honneur lésés, soit par l'impasse du non-vouloir reconnaître la faute, soit par l'aveu et par l'effort pour réparer le pacte brisé avec l'autre et avec soi-même.

III. - Devant Dieu, contre Dieu

Les textes bibliques et liturgiques, ainsi que les authentiques témoins de la foi chrétienne, attestent que, dans la véritable conscience de la faute, la personne sait avoir agi devant Dieu et même contre Dieu. Pour cette raison la faute y est nommée «péché». Une des plus saisissantes expressions de ce sens proprement biblique-chrétien de la faute se lit dans le *Psaume 51*. Le roi David l'aurait composé quand le prophète Nathan lui a ouvert les yeux sur le délit que constituait l'assassinat indirect de son officier étranger: «Contre toi, et toi seul, j'ai péché.» Mais l'homme accorde-t-il facilement son esprit et son cœur à ces paroles, même en se confessant? Qu'est-ce qu'elles évoquent lorsqu'il les prononce? Une discordance entre foi professée et ce que l'on pense et ressent ne doit pas être interprétée comme une hypocrisie. Il ne s'agit pas là d'incroyants qui font comme si, ainsi que l'on faisait dans l'antiquité tardive envers les divinités mythologiques. La discordance est intérieure à la foi et les croyants n'en ont qu'une vague aperception.

«Devant Dieu» fait moins problème lorsqu'on voit en Dieu le garant du bon fonctionnement de la société et de la famille. C'est ce que font entendre de nombreux textes de l'Ancien Testament, et, par rapport à leurs divinités, de nombreuses religions. On se réfère à Dieu en se le représentant comme le père de famille royal, le souverain qui veille sur l'ordre juste dans la société. La métaphore royale appliquée à Dieu y est souvent entendue de manière réaliste. Cela ne mérite pas le mépris, car, plus primitive que chrétienne, cette idée est profondément naturelle dans un milieu pénétré d'esprit religieux. Avant de pouvoir reconnaître son péché devant Dieu, il faudra la transformer en une juste foi en Dieu, en se mettant d'abord à l'écoute de Jésus-Christ, en découvrant avec lui la face de Dieu.

La représentation de Dieu garant de l'ordre juste est solidaire de celle de Dieu législateur. De cette manière l'idée de péché contre Dieu prend une signification intuitivement accessible: transgresser les lois divines, c'est porter atteinte à l'autorité et à

l'honneur du législateur. Cela exige la réparation, par la pénitence, de son honneur lésé.

La fameuse théologie anselmienne du sacrifice de la croix a systématisé la compréhension assez naturelle du péché devant et contre Dieu. Cette théologie, appliquée également au «sacrifice eucharistique» et prêchée pendant des siècles, a renforcé l'interprétation du péché qu'on vient de décrire. Ces représentations ne sont ni fausses, ni justes sans plus. Si elles trahissaient la foi, la théologie d'Anselme n'aurait pas fait autorité aussi longtemps et les théologiens n'auraient pas mis tant d'astuces logiques à essayer de la sauver de ses inconséquences.

Les représentations qui donnent un contenu aisément intelligible à la conception biblique du péché «devant et contre Dieu» sont évidemment le transfert sur Dieu des idées rattachées à la justice humaine. Ce transfert est normal, puisque la formation de la conscience morale s'accomplit, entre autres, par l'assimilation intérieure — l'intériorisation — des valeurs et des exigences sociales. La morale est d'abord l'ensemble des lois qui régissent les rapports justes entre les hommes. Si Dieu est le fondement de la morale et de l'autorité de ces lois, alors le rapport à Lui se situe dans le même ordre de justice, raisonne-t-on, du moins implicitement. Aussi l'idée du devoir envers Dieu était-elle le cœur de la religion, selon Cicéron. On remplit alors son devoir par les offrandes — dans le catholicisme «l'assistance à la messe» — et par la pénitence-réparation.

Le transfert sur le concept de péché, dans la morale de justice, entraîne avec lui une évaluation plus humaine que divine du péché. Déjà par la genèse même de la conscience morale, la voix de la conscience n'est pas d'abord celle de Dieu, mais celle des parents et des éducateurs. C'est leur conception de la vie juste et bonne qui a été intériorisée dans l'idéal moral de l'enfant en train de devenir une personne humaine digne d'estime. Si les adultes se réfèrent à Dieu, il va de soi qu'en médiatisant les lois et l'autorité de Dieu, ils sont eux aussi pris dans leurs préconceptions parfois trop humaines. On songe ici aux heurts entre Jésus et les juifs. La tradition catholique a eu tendance à méconnaître la véritable teneur de ces conflits, parce qu'elle les attribuait habituellement à la mauvaise foi des interlocuteurs de Jésus, alors que les situations de conflit étaient variées et les motifs souvent mêlés.

Considérons, à titre d'exemple, les débats sur la «pureté», que les évangélistes relatent. Les juifs étaient convaincus de se rendre impurs devant Dieu et indignes de participer aux rites, s'ils se «souillaient» en mangeant avec un païen, en s'occupant de cer-

tains métiers ayant rapport à l'argent, en s'unissant avec une femme pendant sa menstruation... Or de telles conceptions étaient répandues dans un grand nombre de civilisations anciennes et les lois de celles-ci étaient pour une grande part des lois de pureté morale-rituelle. À cet égard Jésus introduit une remarquable révolution dans les représentations morales et religieuses profondément ancrées dans le psychisme de ses interlocuteurs. L'idée de cet impur a sans doute disparu de notre civilisation occidentale. Mais une mutation de l'impur psychologiquement archaïque s'est par la suite attachée à la sexualité. Ce n'est pas par hasard que pendant des siècles l'expression «péché contre la pureté» a désigné toutes sortes de transgressions d'interdits chrétiens concernant la sexualité. Ce n'est pas par hasard non plus que, durant des siècles, la morale chrétienne a été gonflée de mises en garde et d'interdits pointilleux en ce domaine. Inutile d'insister sur ce qui, depuis quelques décennies, est presque universellement reconnu dans l'Église.

Différents facteurs ont produit un changement en profondeur dans les esprits et dans la sensibilité et ont retiré au sacrement de pénitence les fondements culturels et psychologiques sur lesquels s'appuyait sa pratique. L'idée religieuse naturelle du devoir envers Dieu, idée si importante dans beaucoup de religions et aussi dans le christianisme de jadis, a pratiquement disparu. Par contre, le sens du devoir envers les hommes a nettement progressé dans la communauté chrétienne et dans le monde occidental en général. Dans la formation et dans la conscience chrétienne, un important déplacement s'est opéré d'une morale individuelle et fort soucieuse des pratiques sexuelles vers une morale collective des devoirs sociaux. De cette manière la conscience morale incite aussi plus explicitement à recourir aux moyens humains et même techniques pour remédier aux fautes qui se sont installées dans l'existence et que la pure contrition n'aide pas à surmonter. Les couples mariés, par exemple, s'engagent dans un traitement où ils apprennent à reconnaître et à avouer leurs fautes, à pardonner celles du conjoint et à modifier leur style de relations. Des parents font de même lors des difficultés avec leurs enfants. Des organismes mettent sur pied des sessions où les membres apprennent à percevoir et à pratiquer les exigences de relations plus humanitaires entre les collaborateurs.

De concert avec une plus grande prise en main pratique de sa propre existence, la conviction s'est aussi largement implantée que la morale chrétienne est en réalité, pour une très grande part,

la morale humanitaire telle que la conçoit la raison après des siècles de civilisation, de pensée philosophique et d'influence chrétienne. La conscience d'être responsable devant Dieu s'est estompée suite à l'interprétation humaniste de «la loi de Dieu». De même qu'on n'attribue plus au prêtre la magistrature sur le bien et le mal, on ne perçoit pas les fautes comme des transgressions de lois divines et comme des atteintes personnelles à l'autorité de Dieu. Bien entendu, les désaccords sur des questions de pratique sexuelle entre, d'un côté, la grande majorité des fidèles et de nombreux théologiens plus discrets et, de l'autre côté, les autorités supérieures de l'Église, ont renforcé l'évolution vers l'affirmation de l'autonomie morale. Pratiquement tous les chrétiens appliquent maintenant le principe de saint Thomas d'Aquin affirmant que l'homme obéit d'abord à sa conscience et seulement en second lieu à l'autorité. Néanmoins je ne pense pas qu'il faille monter en épingle cette discorde dans la morale sexuelle, ainsi qu'aiment le faire certains chroniqueurs-journalistes des «affaires religieuses». Ce n'est là que la surface bruyante d'une lame de fond dans les esprits.

Lorsqu'après la dernière guerre mondiale, en Europe Occidentale, la pratique de la psychanalyse et d'autres formes de thérapie se sont fort répandues parmi les chrétiens, on a observé combien importants y sont parfois l'expression des sentiments de culpabilité et l'aveu d'une faute grave. On s'est rendu compte que la confession des péchés répondait souvent à l'urgence de trouver le lieu d'un aveu personnalisé. Freud l'avait d'ailleurs déjà noté et avait ajouté que de cette manière la religion peut dispenser de la formation d'une névrose de culpabilité. Quelques études théologiques ont alors réfléchi sur la différence entre l'aveu thérapeutique et l'aveu dans le sacrement de pénitence. Bien entendu, on a commencé, à raison, par reconnaître le bénéfice psychologique recherché dans la confession. On a ensuite mis en lumière la spécificité du péché et la valeur de la grâce sacramentelle. Ce que ces nécessaires raisonnements sur les principes n'ont sans doute pas évalué à sa juste mesure, c'est la distance qu'il y a entre la motivation psychologique et celle, proprement croyante, pour la pratique du sacrement. La raison théologique ne suffit pas à soutenir cette pratique lorsque l'appui psychologique s'est dérobé; il faut alors le cheminement personnel de la foi vers une théologie intériorisée dans l'existence. La question se pose dès lors du style de pratique qui rend possible ce cheminement.

L'analyse des dimensions anthropologiques du sacrement nous montre donc en premier lieu que la contrition est mise en mouve-

ment par la douleur affective des sentiments de culpabilité sur lesquels la foi a greffé la conscience de la responsabilité devant Dieu. La tâche de la foi est d'assumer et de transformer progressivement les sentiments de culpabilité. De par leur formation, ceux-ci présentent déjà un étagement. La réflexion rationnelle, éclairée par la sagesse des moralistes et par la tradition religieuse, opère une première transformation en orientant progressivement la conscience morale selon les valeurs universelles de l'humanité à respecter et à favoriser en toute personne. Appelons humaniste cette conscience morale. Comme on l'a dit, rien ne différencie en principe l'éthique chrétienne de l'éthique humaniste; c'est même ce qui autorise l'Église à adresser des messages d'humanisme éthique au monde. Ce qui est propre à l'éthique de Jésus-Christ, c'est l'incitation à la charité qui prend Dieu pour modèle. Mais la plupart des «péchés contre la charité», dont se confessent les chrétiens, sont en réalité des fautes que Kant et d'autres jugent morales. On sait d'ailleurs combien d'emprunts saint Paul a faits à l'éthique stoïcienne. Ce qu'il y a de nouveau dans l'éthique chrétienne, c'est le lien de foi personnel avec Dieu. Ce lien ajoute une dimension nouvelle à la conscience morale et à la conscience de la faute, sans nécessairement modifier celle-ci.

De ce qui précède, je dégage deux consignes pour l'ordonnance d'une pratique qui soit humainement, et, par conséquent, religieusement authentique. Tout d'abord, pour que ce sacrement soit une démarche vraie selon les critères psychologiques, il faut que la confession des péchés soit l'aboutissement d'un processus. Un rationalisme abstrait a pu donner à penser qu'il suffit d'un petit examen de conscience pour qu'on repère ses véritables péchés; ensuite que leur aveu dans la confession opère le changement de vie. Ainsi que je l'ai souligné, l'expérience des thérapeutes, des conseillers comme des auteurs de la grande littérature, nous instruit sur la tendance largement involontaire des humains à occulter, même à dénier leurs fautes. Dans une bonne thérapie, la suite des entretiens répétés et la conscience des souffrances psychologiques dans lesquelles on se trouve conduisent petit à petit à reconnaître ses fautes et ses illusions sur soi-même. L'aveu précipité dans la confession, sous la pression des sentiments de culpabilité, n'est même pas toujours psychologiquement bénéfique, car il est alors une sorte de conjuration religieuse des sentiments pénibles.

La sagesse chrétienne sait, elle aussi, que l'homme ne parvient à reconnaître en vérité ses péchés qu'en ayant écouté les messages qui lui viennent de Dieu, ou des hommes, et que cela demande un

certain temps. C'est pour cette raison que l'on place souvent la confession vers le fin d'une «retraite». Certaines pratiques chrétiennes sont sans doute bien moins conformes à cette sagesse. On peut ainsi se demander s'il est indiqué de commencer chaque célébration eucharistique par une véritable confession des péchés. Ceux qui viennent du repas et de la rue, tout pleins de pensées et de soucis quotidiennement humains, y sont-ils suffisamment préparés? Est-ce là la bonne manière de disposer «à bien célébrer l'eucharistie»? D'autres prières pourraient probablement mieux faire la transition entre le monde et Dieu, et mettre devant Dieu dans la vérité. Pourquoi ne pas inviter à se confesser après avoir écouté l'Évangile, avant d'offrir son sacrifice, réconcilié avec Dieu et avec les hommes? Un procédé qui manque de réalité apprend aux fidèles à banaliser la conscience du péché, plutôt que de l'éveiller et de la former. Il en était également ainsi dans beaucoup de confessions faites pour «accomplir son devoir de Pâques». S'étonne-t-on alors de l'effondrement de la pratique de la confession? On pourrait même s'interroger sur ce que signifie la pratique des confessions fréquentes, coutumière dans les monastères où des religieux et des religieuses avouent eux-mêmes devoir «se battre les flancs» pour trouver à dire quelque chose de sensé toutes les semaines.

Un second élément, auquel le contexte actuel fait réfléchir, concerne précisément la dimension de la relation à Dieu qui se joint à l'humanité éthique. Si celle-ci demeure un ajout extérieur, elle perdra sa signification dans le sacrement de pénitence. Or le changement d'esprit et de sensibilité qui a été signalé fait que nombre de chrétiens ne voient pas bien comment intégrer l'une dans l'autre la relation personnelle à Dieu et la conscience de la responsabilité morale. Pareille intégration demande une sérieuse formation dans la foi. La reconnaissance de la nature raisonnable et autonome des lois morales affranchit l'esprit d'une dépendance trop archaïque du Dieu législateur lors du discernement entre le bien et le mal. Libéré, Dieu peut se révéler à l'homme dans la nouveauté de sa présence personnelle offerte. Dans ce lien d'alliance, l'obéissance aux lois divines prend le sens de la conformité avec le Dieu révélé par Jésus-Christ.

IV. - Se confesser

La confession des péchés est un acte de parole complexe. Le pénitent s'y met sous le regard de Dieu-juge, considère son passé,

porte sur lui le jugement qu'il estime être celui de Dieu, se désolidarise de ce qu'il a fait, demande avec confiance à Dieu son pardon miséricordieux, et s'engage à vivre selon les lois divines. Comme tout homme qui croit en un Dieu de quelque manière personnel, le chrétien peut accomplir cet acte de parole dans la solitude d'un vis-à-vis intime avec Dieu. La théologie s'accorde à l'analyse succincte de la confession qui vient d'être présentée, mais elle ajoutera que Jésus a instauré cet acte religieux en sacrement. L'Église par la suite en a réglé les modalités. La psychologie qui connaît l'importance de l'acte de parole pourra en outre faire remarquer qu'en faisant de cette conduite religieuse un sacrement, Jésus et la première Église ont très justement apprécié l'importance d'une parole vive dite à un médiateur entre Dieu et l'homme. Pour celui qui considère l'acte religieux qu'est la confession, cette médiation n'est pas requise, car c'est Dieu qui pardonne, même si la formule prononcée par le prêtre peut laisser entendre que c'est lui qui absout des péchés. Jésus lui-même ne s'arroge d'ailleurs pas ce droit divin, mais prononce des mots qui donnent confiance dans le pardon de son Dieu: «tes péchés te sont pardonnés».

Le péché est le nom biblique pour la faute, car, dans la foi en Dieu, la faute prend un sens pour cette relation elle-même. Même si la morale chrétienne est celle de la raison et de l'humanisme, la faute qui diminue et disqualifie le sujet rend aussi celui-ci indigne de Dieu. Plus même, elle va à l'encontre de la volonté de Dieu, qui désire s'offrir à l'homme, mais ne le peut que si celui-ci se rend disponible pour l'alliance divine. La référence à Dieu comme à celui qui donne la Loi et qui juge peut déployer une large gamme de significations. Pour les croyants un peu formés par la philosophie moderne et les sciences humaines, les termes de législateur et de juge se détachent des représentations culturellement dépassées et se remplissent du sens des mots proprement bibliques: l'alliance personnelle entre Dieu et les hommes et les exigences de la sainteté de Dieu. Ce qui est clair, en tout cas, c'est que ceux qui affirment croire en un Dieu-amour et refuser le Dieu-juge ne croient pas en un Dieu personnel. On peut se laisser facilement tromper par ces expressions opposées, mais elles recouvrent en fait une espèce de déisme. On y habille la vague idée d'une divinité par un mot évangélique qui charme et rassure. Pour que la véritable confession des péchés ait lieu, il faut donc que le croyant revivifie d'abord son intime conviction de foi et prenne conscience que le lien d'une alliance si personnelle comporte ses exigences.

Devant Dieu et avec lui, le pénitent juge son passé. Sans doute est-ce déjà une certaine conscience du péché qui l'a amené vers le sacrement de pénitence; peut-être est-ce plutôt un vif sentiment très humain de culpabilité. C'est peut-être aussi un malaise plus diffus ou le désir de purifier sa foi et ses comportements. Le pénitent rend alors son regard pareil à celui que Dieu porte sur les hommes et se demande comment Dieu veut que l'homme devienne pour qu'Il puisse se communiquer à lui. La confession authentique commence par l'attention méditative à Dieu et à Jésus, qui a fait connaître Dieu et les chemins conduisant vers Lui. Nous l'avons vu, «pénitence», selon l'ancienne acception du mot, signifie conversion. Dire à Dieu «je regrette» (*me poenitet*), c'est d'abord parler à Dieu. Depuis l'acte de présence à Dieu, on se tourne vers son passé que l'on habite encore et que l'on n'est déjà plus.

Les hommes discutent parfois sur la liberté. La sociologie, la psychologie, surtout la psychanalyse, l'histoire, les neurosciences découvrent et exposent les différents facteurs qui déterminent les comportements. Où détecte-t-on la liberté nécessaire pour justifier le langage sur le péché? Cependant, l'homme qui se trouve devant la détresse d'un enfant en danger se sait spontanément responsable et donc suffisamment libre. Il en est de même de celui qui se fait présent à Dieu et prend conscience de la sainteté de celui qui veut se faire personnellement proche. La conscience de la responsabilité pour le futur et pour les péchés du passé s'impose surtout lorsque l'homme parle à Dieu personnellement, bien plus nettement que lorsqu'il pense seulement à lui. Lorsqu'on parle en première personne à une autre personne qui est là pour écouter, les brumes qui enveloppent la responsabilité se dissipent. Et lorsqu'on s'adresse à Dieu personnellement, en ayant d'abord médité quelques paroles et gestes de Jésus, on ne peut que se juger en vérité. Par contre on peut se leurrer par la pénitence devenue un rite pour s'acquitter d'une obligation ou pour se libérer du sentiment de culpabilité.

Le pécheur ne s'adresse au sacrement de pénitence que parce qu'il croit en Dieu qui juge et en Dieu qui pardonne. La démarche comporte normalement le moment d'attention soutenue à la sainteté divine et à sa propre indignité et infidélité. Le pénitent se confie ensuite à la bienveillance divine. Ce processus présente ainsi une dialectique entre deux pôles, celui du jugement et celui du pardon divin, sans aboutir à une résolution théorique. Celle-ci ne se trouve d'ailleurs ni dans les évangiles, ni dans saint Paul; les deux qualités divines s'y trouvent constamment affir-

mées sans qu'une synthèse conceptuelle ne soit proposée. La synthèse se fait dans la vie du chrétien, qui soutient les deux convictions de foi. Sans ces deux convictions, Dieu ne serait d'ailleurs pas Dieu, et la vie chrétienne ne serait plus une vie en mouvement, mais un savoir reposé. Pour ce point en particulier, je ne considère évidemment pas ceux qui souffrent d'une anxiété de culpabilité pathologique.

Finalement, confesser ses péchés à Dieu est un acte par lequel le pénitent s'engage, pour l'avenir, à agir selon la volonté de Dieu. Cet acte de parole suppose évidemment que l'homme en question en ait la compétence mentale et psychologique et, bien sûr, qu'il en ait l'intention. Sinon l'acte de parole est miné et la confession n'est pas valide. On perçoit bien ce qu'est un acte de parole lorsque l'on compare l'aisance avec laquelle certains ont raconté à des amis leurs fautes et la crainte qui les saisit en prononçant leur confession devant Dieu et son médiateur. Ils se mettent ici sous le regard de Dieu et jugent avec sérieux, comme Dieu. Ils mesurent surtout ce qu'ils promettent à Dieu en lui confessant les faits jugés maintenant «péchés». Les convertis perçoivent avec crainte *et* le sérieux du mal commis, *et* le saut affectif que représente la confiance faite à Dieu pour un avenir décidé et incertain.

Il serait erroné d'assimiler cette crainte religieuse à la peur qui accompagnait souvent un christianisme du «devoir envers Dieu», ou à une espèce de pathologie collective issue de la répression morbide de la sexualité. La conscience de la sainteté de Dieu se prolonge dans celle du jugement de Dieu, mais plus encore dans la sereine confiance en son pardon et en la force de son amour. Si Dieu n'exigeait rien, il faudrait penser que l'homme n'a aucun prix pour lui. Dieu serait alors plus insignifiant qu'un père qui, ne donnant pas la loi, prouve qu'il est indifférent à ses enfants. L'amour paternel donne la loi, parce qu'il est un vœu paternel pour l'avenir.

En réfléchissant au pardon que le pénitent demande, on pense également à la prière enseignée par Jésus: «Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons...» Que signifie le «comme»? Indique-t-il une équivalence de mesure dans la bienveillance? Cette interprétation prêterait à Dieu un esprit justicier peu évangélique. Il ne peut s'agir que d'une disposition dont Dieu est le modèle. Le pécheur n'est pas réellement le pénitent contrit s'il n'adopte pas lui-même cette disposition divine, selon la mesure des possibilités humaines, bien entendu. Aussi l'Église a-t-elle jadis appelé cette disposition: la vertu de pénitence. C'est là un néologisme sémantique et un solécisme chrétien. Le beau traité

des vertus d'Aristote ignore cette vertu, de même que le récent *Petit traité des grandes vertus*, ce livre qui a révélé l'antique sagesse philosophique à une surprenante quantité de lecteurs en manque de formation morale[3]. Ignorant le Dieu «très saint» du monothéisme biblique, l'esprit grec n'avait pas le sens biblique du péché et ne partageait pas non plus la compassion bienveillante de Dieu pour le pécheur. Refuser de pardonner, c'est identifier la personne avec le mal qu'elle a fait; c'est la condamner moralement. Cette prière du *Pater* ne supprime pas les exigences de la justice qui doit régir la société. Elle n'oblige pas non plus à un rapport d'amour qui serait intérieurement si libre envers le comportement de l'autre qu'en fait il se serait affadi en indifférence. Le «comme» de cette demande indique que le chrétien se situe dans un ordre qui est celui de Dieu, où il prend Dieu pour modèle, même si, en tant que responsable social, il a le devoir de faire régner la justice. Tendre à se comporter comme Dieu, c'est finalement la visée de la vertu de pénitence. Elle fait se souvenir de l'injonction par laquelle Jésus a commencé sa prédication: «convertissez-vous».

V. - La pénitence

Au terme de cette analyse des dimensions anthropologiques du sacrement de pénitence, on se demande quel sens les théologiens, les catéchètes et les pénitents pratiquants donnent à «la pénitence». On sait très peu de choses de la compréhension qu'en ont les fidèles. Et beaucoup de prêtres n'en ont entendu parler, au cours de leur formation, que comme d'un élément qui, avec la contrition, la confession, l'absolution, compose le sacrement et détermine sa validité. Peut-être l'absence d'interrogation sur la pénitence est-elle déjà le signe que l'on partage comme allant de soi une interprétation prélevée sur la justice humaine.

Il me semble, en effet, que, dans les esprits, «la pénitence» fonctionne souvent comme un petit sacrifice expiatoire. Or, du point de vue anthropologique qui est celui de la présente étude, l'idée du sacrifice expiatoire pour les péchés paraît étrangement plus païenne que biblique, précisément parce qu'elle transfère sur le rapport entre l'homme et Dieu le schème de la justice distributive. Certes, en appliquant le schème du sacrifice expiatoire à la mort de Jésus en croix, Anselme y a apporté une correction

---

3. A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, P.U.F., 1995.

essentielle, puisqu'il affirme que Jésus s'est substitué à l'homme devenu incapable de réparer l'honneur lésé de Dieu. N'empêche que les contorsions théologiques pour sauver cette théorie de la croix sont toujours commandées par l'exigence de la réparation. L'idée de la réparation sacrificielle de la faute contre les dieux ou contre les esprits est profondément humaine et on ne s'étonne pas de l'observer dans la plupart des religions et, quoique plus ou moins transformée, dans des textes bibliques; encore que le sacrifice expiatoire au sens fort du terme n'appartînt pas au culte pratiqué par le peuple biblique. Une catastrophe naturelle, une défaite militaire, la stérilité d'un couple, la maladie... tout malheur donnait à penser qu'il était causé par un dieu, un esprit, Dieu, qui s'éprouvaient lésés par la transgression d'une de leurs lois, ou même par des manques d'attention à leur égard. Les sacrifices expiatoires doivent alors apaiser la colère des êtres surnaturels. Le culte, consistant essentiellement en d'autres sacrifices, a pour une part la fonction de prévenir la vengeance surnaturelle. «Faire son devoir» par la pratique dominicale et pascale a eu souvent cette intention; on l'observe chez des gens qui ont pratiqué pendant des décennies et qui, cessant la pratique avec une légère inquiétude, s'étonnent que rien de grave ne se soit produit dans leur vie.

La crise religieuse actuelle a le mérite de nous amener à jeter un regard rétrospectif sur les pratiques. Non pas pour accuser, mais pour clarifier les raisons trop humaines qui ont inconsciemment fait dévier certaines pratiques de la foi. Des signes autrefois à peine perçus prennent après coup leur véritable poids. Ainsi les échos qu'on pouvait recueillir sur ce que pensaient les gens de la confession. Ils comprenaient «la pénitence donnée» comme une sorte de punition donnée et qu'il fallait accomplir. Celle-ci réparait plus ou moins l'ordre juste dans le rapport à Dieu, surtout dans le contexte pascal où le sacrifice expiatoire de Jésus avait été fortement mis en valeur. Secrètement cependant, beaucoup de ces pratiquants ne pouvaient pas prendre tout à fait au sérieux les punitions expiatoires consistant en «trois Notre Père» et «trois Ave Maria»... Leurs moqueries discrètes rappelaient les railleries impertinentes des protestants, au temps où l'Église manipulait les indulgences: «sitôt que la monnaie donnée tombe dans la boîte, l'âme du défunt sort du purgatoire».

En prolongeant l'analyse déjà faite du sacrement, je donnerai à «la pénitence» le sens d'un acte qui poursuit et accomplit l'acte de parole qu'a été la confession. Que la pénitence soit proposée par le pénitent et agréée par la confesseur, ou soit déterminée par ce dernier et acceptée par le pénitent, ce qui importe, c'est que, dans

la conception et dans la mise en œuvre, elle fasse intrinsèquement partie de la démarche de la conversion. Une pénitence ponctuelle, comme le fait de dire une prière coutumière, remplit difficilement cette fonction. Par contre, donner une sérieuse aumône pour réparer les injustices inaugure consciemment une nouvelle attitude, fidèle à l'éthique humaine et chrétienne. Une prière peut être pénitentielle en tant que moment dans la pratique de la vertu de pénitence, ou bien elle peut avoir l'intention de commencer à exécuter l'engagement à réserver les moments nécessaires à la prière et au recueillement. Dans ce contexte, un jour de jeûne signifie, non pas l'accomplissement d'une punition réparatrice, mais un nouveau départ pour un style de vie où les plaisirs n'absorbent pas la sollicitude pour la vie avec Dieu. Ce ne sont là que quelques suggestions qui voudraient inviter à éviter le ritualisme qui mine la pratique du sacrement.

En guise de conclusion

La réflexion sur les dimensions anthropologiques du «sacrement de réconciliation et de pénitence» conduit naturellement à donner toute son importance à la démarche de la personne humaine. Ce que la théologie du Concile de Trente désigne comme les composantes du sacrement, ce sont en fait — pour trois des quatre éléments de la séquence — les composantes d'un acte de (re)conversion à Dieu. La contrition est déjà elle-même un processus qui n'est pas simple. Ne l'est pas non plus la confession des péchés, qui est en réalité la contrition actualisée dans un acte de parole en contexte ecclésial.

On se demande comment la pratique originaire de ce sacrement a pu se transformer au point de méconnaître souvent les dimensions anthropologiques. Est-ce l'accent placé sur la grâce *ex opere operato*? Sans doute est-ce là un élément d'explication. L'ancienne manière de faire «assister» à la messe souffrait, elle aussi, de ce détournement de la théologie de la grâce. D'autres raisons ont dû pousser à la déformation de la pratique de la confession. Il faudrait réfléchir à tout ce qui a pu favoriser le ritualisme. Je pense que toute obligation à se confesser à laquelle on se soumet par peur ou par habitude, sans qu'on y accorde réellement son esprit et son cœur, est finalement dommageable. Ni le pénitent, ni le confesseur ne prennent alors le temps pour que la démarche se fasse selon les exigences des dimensions anthropologiques.

Par une attention éclairée aux dimensions anthropologiques du sacrement de pénitence, on aidera les croyants à retrouver, autrement, le sens et les bénéfices religieux de cette pratique. Mais la reconversion d'une pratique sacramentelle demande, elle aussi, le temps d'accomplir une véritable démarche; temps qui, à l'échelle de la communauté, est toujours une affaire de longue durée.

B-3000 Leuven Antoine VERGOTE
H. Hooverplein, 5, B. 7

Sommaire. — La théologie et la pratique pastorale n'ont pas suffisamment reconnu les dimensions anthropologiques du sacrement de pénitence et sont donc en partie responsables de la perte de signification et du recul constatés à propos de ce sacrement. Dans cette perspective, l'auteur analyse les termes réconciliation et pénitence, puis s'attache à considérer la conscience de la faute, avec ses ambiguïtés affectives, et la conscience du péché, propre aux religions monothéistes. Il compare la perte de signification du sacrement avec l'impressionnante propagation actuelle des psychothérapies et autres formes de «counseling». Il examine la «confession» des péchés comme acte de parole impliquant une structure temporelle bien typique et un lien réel avec la «pénitence» à accomplir.

Summary. — Theology and pastoral practice did not sufficiently recognize the anthropological dimensions of the sacrament of penance and are partly responsible for the observed loss of meaning and the receding of this sacrament. In this perspective the author analyses the terms reconciliation and penance, considers the consciousness of guilt, its affective ambiguities, and the consciousness of sin specific to monotheistic religion. He compares the loss of meaning of the sacrament with the contemporary impressive spread of psychotherapies and counseling. He analyzes «confession» as a speech act involving a typical time structure and the link with the to be accomplished «penance».