

La Maison-Dieu, 214, 1998/2, 51-68

Philippe BORDEYNE

EXAMEN DE CONSCIENCE ET VIE MORALE

TOUT en présentant l'existence morale dans la perspective d'une vocation universelle à la sainteté, le concile Vatican II eut soin d'évoquer le rôle éminent des sept sacrements dans son accomplissement *différencié*. « Pourvus de moyens salutaires d'une telle abondance et d'une telle grandeur, tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur condition et leur état de vie, sont appelés par Dieu, *chacun dans sa route*, à une sainteté dont la perfection est celle même du Père » (*Lumen gentium*, n° 11¹). Ce même paragraphe rappelle la part jouée par le sacrement de pénitence : il opère la réconciliation des fidèles avec Dieu et avec l'Église « qui travaille à leur conversion ». La célébration du pardon n'offre-t-elle pas l'occasion d'aider chacun à se convertir, pour retrouver le sens profond de sa propre vocation ? Mais à quelles conditions ce beau ministère ecclésial s'exerce-t-il au mieux ? Cet article entend préciser la contribution de l'examen de conscience sacramentel à un exercice responsable de la vie baptismale, spécialement dans sa composante morale.

1. C'est nous qui soulignons.

Après avoir clarifié la question au plan fondamental, on se demandera quelle forme donner à l'examen de conscience, particulièrement dans les célébrations communautaires, de manière qu'il honore convenablement cette exigence.

UNE DYNAMIQUE DE L'EXERCICE DE SOI

L'examen de conscience renvoie communément au registre sacramental, ce qui le différencie au premier abord du *jugement de conscience* qui ressort au domaine de la morale. Il est vrai que la pratique quotidienne de l'examen, particulièrement centrale dans certaines familles spirituelles, fait partie du bien commun des baptisés. Elle marque un temps d'arrêt, appelle un retour critique sur le passé et une attention vigilante au présent. Sa pertinence ne se limite nullement au cadre sacramental. L'examen de conscience oriente toutefois vers l'humble demande de pardon pour les fautes commises, ce qui crée son lien intérieur avec la célébration sacramentelle de la pénitence. L'identification de fautes graves y conduira, la découverte des manquements à la radicalité de l'Évangile nourrira la confession dite de dévotion.

En outre, une première distinction est repérable entre l'examen de conscience, orienté vers le passé, et le jugement de conscience, orienté vers l'avenir. En se démarquant de la morale des confesseurs pour mieux honorer ses responsabilités sociales, la théologie morale post-conciliaire semble avoir quitté le terrain de l'examen de conscience pour s'intéresser au discernement de l'action bonne. « Que dois-je faire, que devons-nous faire ? Comment, ici et maintenant, discerner la volonté de Dieu et poser les actions qui aideront à rendre le monde de demain plus juste et plus habitable par tous ? » De telles questions, caractéristiques du jugement de conscience, divergent assez nettement de celles qui sont propres à l'examen de conscience : « Quelles fautes ai-je ou avons-nous commises ? Par quels actes, par quelles attitudes me suis-je éloigné de la volonté de Dieu ? » Montrons que la

nécessaire distinction entre ces deux opérations de la conscience ne conduit nullement à les opposer.

L'examen de conscience renvoie au jugement de conscience

Dans son principe d'élaboration, l'examen de conscience suppose le jugement de conscience, sur lequel il fait précisément retour. Il apparaît comme le jugement que produit la conscience quand elle s'efforce de se juger elle-même. Nous nous proposons de décrire les opérations de ce retour critique en trois moments sensiblement différents.

Remémoration des écarts entre conscience et action

Le premier moment de l'examen consiste à convoquer la conscience, afin qu'elle se remémore les jugements qu'elle a prononcés au plus intime d'elle-même. Nous sommes redevables à saint Thomas d'Aquin d'avoir su dégager un critère certain de connaissance du péché, lorsqu'il s'est intéressé à la conscience erronée². Dans un effort étonnamment moderne pour esquisser une critique de la raison pratique, il a formulé le principe de non-contradiction entre la conscience et la volonté. Malgré la finitude de la conscience quant à la connaissance du bien, surtout dans sa figure concrète, ce principe permet de conclure sans risque d'erreur que la volonté est mauvaise quand elle s'oppose en toute liberté au jugement formé en conscience.

D'un double point de vue, cette affirmation est théologiquement fondée sur le rapport de création : d'une part, celui-ci confère à la raison pratique la capacité de discerner le bien du mal, en raison de la participation à la raison divine dont elle bénéficie³ ; d'autre part, il confère à la

2. *Somme théologique*, I^a II^{ae}, q. 19, art. 5.

3. D'où l'injonction à ne pas s'opposer au verdict de la conscience, même lorsqu'il est erroné : « Lorsque par erreur la raison propose

volonté libre le pouvoir de choisir le bien et de rejeter le mal. Cette double condition de possibilité de la vie morale correspond à ce que la tradition philosophique nomme la syndérèse. La théologie confirme l'éminente dignité de la conscience morale et de la volonté libre. Conformément à la tradition morale, la première tâche de l'examen de conscience consiste donc à laisser remonter dans la mémoire la distorsion éventuelle entre les jugements formés par la conscience et l'exercice de la volonté libre.

Examen critique des sentences de la conscience

La souveraineté logique du principe thomiste de non-contradiction de la raison pratique ne permet cependant pas de dirimer tous les cas de figure. Une relative incertitude sur le péché demeure en effet *lorsque la volonté libre s'est conformée à un jugement erroné de la conscience*⁴. Il faudra que le deuxième moment de l'examen de conscience débusque les erreurs de jugement qui se seraient glissées, et que le troisième se demande si elles sont coupables.

Dans le deuxième moment de l'examen, le jugement de conscience ne peut plus servir d'étalon, puisqu'il n'y a précisément plus d'écart entre la volonté et lui, conformément à l'hypothèse. Il s'agit désormais d'éprouver la qualité même du jugement formé par la raison pratique. Cette seconde étape revient pour la conscience à engager une autocritique : elle doit juger les conclusions qu'elle a elle-même produites. À cet effet, elle peut faire jouer plusieurs instances de vérification, sans jamais oublier que le jugement s'élabore en régime de complexité :

– la confrontation aux appels et aux normes évangéliques, dans une attention fidèle à leur interprétation par le magistère de l'Église ;

quelque chose comme prescrit par Dieu, le mépriser serait mépriser Dieu lui-même. » (*Ibid.*)

4. Saint Thomas exprime l'incertitude de la manière suivante : « La volonté qui suit la raison lorsqu'elle se trompe, peut être mauvaise » (*Somme théologique*, I^a II^{ae}, q. 19, art. 6. C'est nous qui soulignons).

– l'interrogation sur son propre exercice de la vertu de *phronèsis* (sagesse pratique) pour la formation du jugement moral dans le réel (la comparaison entre différentes manières de mettre concrètement en œuvre les mêmes principes peut s'avérer utile) ;

– le questionnement sur la manière de trancher les conflits de normes, sachant que l'impossibilité d'honorer simultanément des normes contradictoires est relativement fréquente⁵ (c'est un des lieux où la raison pratique fait l'épreuve de sa finitude – ne serait-ce que dans la rareté du temps qui contraint de hiérarchiser les appels reconnus en conscience comme d'authentiques exigences morales).

L'errance de la conscience est-elle coupable ?

Reste enfin à clarifier l'éventuelle responsabilité de la volonté libre dans l'aveuglement de la raison pratique, une fois que des erreurs d'appréciation ont pu être décelées. Pour être conduit jusqu'à son terme, l'examen de conscience doit se livrer au troisième moment de l'investigation. Celui-ci consiste encore à peser les opérations de la conscience, mais la critique porte moins désormais sur les conclusions que sur la *manière* de les obtenir. La tradition retient que l'ignorance de la conscience peut être coupable ou non coupable, selon qu'elle provient du péché ou de la finitude. Le problème est de savoir si la volonté libre a interféré dans l'erreur constatée. Le jugement de conscience a pu s'estimer droit, alors que s'est insinué en lui un certain consentement au mal. Lorsque l'action considérée est particulièrement imbriquée avec d'autres, il a pu aussi s'infiltrer une collaboration volontaire au mal commis par autrui. Mais la source la plus fameuse de l'aveuglement coupable réside dans l'habitude de commettre le

5. Rappelons le cas paradigmatique de la légitime défense, où il est admis qu'un principe de la loi naturelle (la conservation de sa propre vie) puisse primer, sous certaines conditions, sur une norme parfaitement bien attestée de la loi divine (l'interdit de tuer figure au Décalogue). Voir *Somme théologique*, II^a II^{ae}, q. 64, art. 7.

mal. La tradition morale retient que des écarts graves ou répétés entre le jugement de conscience et l'exercice de la volonté obscurcissent la conscience ; inversement, la vertu accumulée dans l'action bonne fortifie le jugement.

Dans les trois moments de l'examen, la conscience est seule. Le discernement d'une conscience personnelle n'est en effet substituable à celui d'aucune autre : il n'y a pas de perméabilité d'un « sanctuaire » à l'autre (voir *Gaudium et spes*, n° 16). Toutefois, l'inaliénable principe de solitude n'entraîne nullement l'isolement. Si l'autorité de la conscience ne se laissait pas instruire par le travail de discernement engagé par d'autres consciences, elle s'exposerait immanquablement à l'errance. Par ailleurs, l'assistance de l'Esprit Saint agissant par excellence dans la Parole de Dieu s'offre dans les médiations ecclésiales : communauté rassemblée pour écouter, structurée dans les ministères. Ces deux remarques nous conduisent vers la célébration sacramentelle comme espace de discernement moral. Elles posent d'emblée la question de la forme liturgique de l'examen de conscience : comment assure-t-il de façon satisfaisante l'interaction entre la Parole de Dieu et les consciences si diverses des baptisés ?

Le jugement de conscience a besoin de l'examen de conscience

Si l'examen de conscience se réfère au jugement exercé par la conscience, il ne faut pas oublier le mouvement inverse. La philosophie allemande des Lumières a tellement mis l'accent sur l'autonomie et sur l'immédiateté de la norme pour la conscience morale, que cet autre rapport nous est probablement devenu plus étranger. Or, le jugement de conscience a besoin, pour déployer toute sa mesure, d'un certain nombre de pratiques, au rang desquelles figure l'examen de conscience.

Pour mieux nous en convaincre, il suffit d'évoquer la figure éminemment paradoxale de l'examen de conscience dans le cadre du sacrement de pénitence. Les fidèles ne

sont-ils pas requis de faire un examen de conscience au moment même où ils vont confesser que leur volonté est pécheresse ? Or, nous venons de rappeler que la droiture de la conscience suppose une droiture suffisante de la volonté. Certes, la tradition catholique a voulu maintenir, notamment contre certaines affirmations de la Réforme, que le péché n'anéantit pas la capacité de la raison pratique à discerner le bien et à le proposer à la volonté. Il reste que cette structure paradoxale de l'examen de conscience sacramentel indique en creux sa nécessaire inscription dans une dynamique de conversion. Le recours à un examen de conscience dont on n'ignore nullement l'infirmité ne manifeste-t-il pas plus solennellement encore l'espérance que la grâce sacramentelle vient guérir la conscience dans sa faculté de juger, par l'événement même qui restaure la créature pécheresse en sa dignité baptismale ?

Nous avons envisagé plus haut les manquements possibles à la responsabilité de former sa propre conscience. Une pratique déficiente de l'examen peut en faire partie. Réciproquement, les deux premiers moments de l'examen de conscience sont requis pour améliorer l'aptitude à correctement juger :

– une personne peu encline à débusquer les écarts entre ses propres jugements et l'orientation de sa liberté ne pourrait présumer être dans le vrai ;

– une personne qui examinerait insuffisamment la justesse de ses propres jugements serait probablement trop sûre d'elle pour espérer ne pas se tromper.

À cet égard, le recours au sacrement de pénitence, pour la confession des péchés graves et comme pratique de dévotion, s'inscrit dans une dynamique de conversion. L'examen de conscience appartient à la remise de soi confiante au Dieu pardonnant, sur qui repose en dernière analyse la possibilité même de cette conversion⁶.

La pratique de l'examen de conscience précède de loin son élaboration sacramentelle. Pierre Hadot a montré que

6. Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 467.

les chrétiens l'ont reçue d'une antique tradition philosophique d'exercice de soi, d'attention à soi-même et de vigilance de chaque instant (*prosochè*). L'examen de conscience appartient donc à un ensemble plus vaste d'exercices spirituels, dont la réception s'opéra dans le christianisme (Origène en offre la première trace) après que leur coloration stoïcienne d'origine se fut fondue dans le néo-platonisme⁷. Il faut se garder d'oublier cette inscription initiale de la conversion chrétienne dans la visée antique de la « maîtrise de soi » et de l'incessante « rectification de l'intention ».

Il est probable en effet que nos contemporains aspirent à redécouvrir une morale de l'exercice de soi, sans laquelle une morale de la norme risque de perdre toute crédibilité – faute de ressources effectives pour sa mise en œuvre. En outre, l'insistance du nouveau rituel sur la conversion invite à réfléchir sur les moyens pastoraux à inventer pour la rendre possible.

DANS LA PERSPECTIVE DE LA CONVERSION

D'un point de vue moral, nous venons de montrer le lien réciproque entre l'examen de conscience et le jugement de conscience. D'un point de vue sacramentel, il faut bien reconnaître que les choses sont plus complexes. L'examen de conscience proposé dans le cadre pénitentiel est en effet tributaire d'une théologie et d'une discipline du sacrement, ainsi que de leur expression pastorale. L'ensemble du dispositif repose lui-même sur une théologie du péché et du pardon. Les travaux de Paul Ricœur ont montré que le domaine de la faute est difficile à cerner sans référence au registre symbolique, dans lequel il se donne plus spontanément⁸. La théologie scolastique avait déjà fort bien vu

7. Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3^e éd., Institut d'études augustiniennes, Paris, 1993.

8. Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. 2. La symbolique du mal*, Aubier, 1960. Voir aussi du même

que les catégories théologiques du péché faisaient appel à des métaphores⁹. Nous nous proposons de dégager à grands traits les accents symboliques de la théologie du péché, dans l'histoire récente de la pénitence. Faute de savoir d'où nous venons, nous serions incapables d'interpréter les réactions qui surgissent sur le terrain pastoral face à l'examen de conscience.

L'examen de conscience tridentin vise l'aveu complet

La « rénovation » de la pénitence engagée par le concile de Trente allait impulser des accents pastoraux qui ne furent vraiment modifiés qu'après le concile Vatican II. Une telle pastorale s'appuyait sur la règle de Latran IV (1215), stipulant que les péchés doivent tous être confessés au moins une fois l'an, mais elle la radicalisait en lui adjoignant des justifications théologiques. Une perspective herméneutique nous enseigne aujourd'hui que l'aveu ne peut viser le péché qu'*indirectement*, dans un dispositif symbolique qui le soutient. Celui de la réforme tridentine pourrait être caractérisé par trois termes :

– La confession complète des péchés mortels. Par rapport à Latran IV, la symbolique se déplace, puisque l'insistance sur l'exhaustivité est renforcée par la distinction péché mortel/péché véniel. Il faut tout dire pour échapper

auteur : « Culpabilité, éthique et religion », *Le conflit des interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 416-430.

9. Saint Thomas montre par exemple que l'opposition péché véniel/péché mortel relève du langage métaphorique : « Rire ne s'oppose pas à se dessécher ; mais dès que l'on dit *métaphoriquement* d'une prairie qu'elle est riante à cause de son aspect verdoyant et fleuri, c'est tout l'opposé d'une prairie qui se dessèche. De même, mortel, pris au sens propre et par référence à la mort corporelle, ne semble pas être en opposition avec véniel ni appartenir au même genre. Mais *au sens figuré*, qu'on emploie en parlant des péchés, mortel s'oppose à véniel » (*Somme théologique*, I^a II^{ae}, q. 88. C'est nous qui soulignons).

à la mort. Afin de rendre la pression supportable tout en l'entretenant, la théologie morale précise que seule est nécessaire l'exhaustivité formelle – à savoir l'accusation de tous les péchés mortels dont on a conscience « après s'être examiné sérieusement » (Dz 1680) : l'exhaustivité matérielle est en effet souvent impossible puisque la conscience morale n'est pas infallible¹⁰.

– La symbolique du confesseur, dans son double rôle de juge et de médecin. L'exhaustivité demeure le référent commun de ces deux fonctions du ministre, au point qu'elles se confondent quelque peu : tout doit être connu de l'instance judiciaire pour que son jugement soit libératoire ; quant à « l'habileté de médecin », elle consiste moins à guérir les plaies morales qu'à développer une science de l'interrogatoire qui favorisera l'aveu complet¹¹.

VI – L'absolution envisagée comme sentence judiciaire. D'où l'intérêt porté à ses conditions de validité.

N'insistons pas ici sur les effets culpabilisants d'une pratique ancrée dans une telle symbolisation. Des études historiques continuent de les mettre en évidence¹². Dans la perspective qui nous occupe ici, le problème est surtout que l'examen de conscience pratiqué dans ce cadre se détachait de la vie morale. Loin de renvoyer au noble exercice du jugement de conscience, il s'égarait dans les méandres d'une casuistique alimentée par les manuels destinés aux confesseurs. La temporalité de l'examen de conscience oscillait entre le passé, scruté avec anxiété, et l'avenir du jugement eschatologique, que le tribunal de la pénitence se devait de préfigurer afin d'y préparer au mieux. Le temps intermédiaire de la morale, à savoir celui d'une vie où l'on

10. Cardinal GOUSSET, *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, t. 2, Paris, 1861 (12), p. 260.

11. Mgr GAUME, *Manuel des confesseurs*, Paris, 1865 (9), p. 30.

12. Voir Martine SEVEGRAND, *Les Enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1995.

se décide à se convertir pour exercer un jugement aussi droit que possible, semblait perdu de vue¹³.

Le nouvel examen de conscience vise la conversion

Dans le sillage du concile Vatican II, la réforme liturgique a déplacé l'accent de la confession sacramentelle et du même coup remanié le dispositif symbolique mis en place autour du péché. Ses caractéristiques sont dérivées des nouvelles insistances conciliaires :

– L'antériorité théologique du pardon sur le péché. Conformément à la logique scripturaire de la Révélation, c'est l'annonce du pardon gracieux qui découvre le péché : la Parole de Dieu trouve place au cœur de la célébration du sacrement.

– La symbolique du sacrement du pardon est resituée dans la perspective du baptême. Le rôle du ministre n'est plus aussi prépondérant. En rapport avec la dimension baptismale de toute vocation chrétienne, le choix du texte biblique peut être laissé à l'initiative du pénitent ; ministre et pénitent sont tous deux placés sous l'autorité de la Parole ; ils conduisent ensemble un dialogue du salut.

– La conversion devient la visée centrale de la célébration. « L'Écriture, proclamée dans la célébration, est révélation des appels de Dieu et invitation à la conversion. L'homélie, le partage, l'examen de conscience, sont autant de façons d'explicitier ces appels. » (*Rituel français*, p. 56). L'insistance se déplace de l'exhaustivité vers le discernement « de ce qui est réellement important », afin que les

13. D'une certaine manière, le développement pastoral du délai d'absolution montre que la réforme posttridentine avait senti ce danger. Se focaliser sur l'exhaustivité de l'aveu ouvrant à l'absolution, donc sur des actes de discours, pouvait détourner les fidèles de l'exigence d'une conversion à traduire dans des conduites réelles. Le jansénisme poussa ce souci de rigueur jusqu'à l'extrême.

baptisés se disposent à « une conversion qui engage réellement leur vie ».

Tout semble indiquer que l'infléchissement vers une conversion à tonalité biblique renoue les fils entre sacrement du pardon et vie morale¹⁴. Les indications pastorales du *Rituel* visent en effet à ce que la temporalité de l'existence morale soit honorée du mieux possible au sein de la liturgie sacramentelle. Chaque baptisé est invité à se remémorer son propre passé, traversé d'amour et de péché, en tant qu'il offre le point d'appui réaliste pour un nouveau départ, lequel suppose ruptures et continuités à mûrir en conscience. Comment s'opère ce beau travail de la conversion dans le sanctuaire des cœurs et le secret de la confession ? Nul ne peut en juger sinon Dieu seul. En revanche, l'expérience pastorale de la préparation des célébrations pénitentielles atteste que l'articulation demeure délicate entre parole liturgique et vie morale. Le problème est particulièrement sensible au sujet des pistes à proposer pour l'examen de conscience, car elles sont une pièce maîtresse de la référence éthique au sein de la célébration.

La conversion est-elle suffisamment morale ?

Il y a plusieurs manières d'analyser cette difficulté, et nous le ferons sous trois aspects. Mais nous voudrions auparavant en proposer une approche synthétique. Tandis que la pratique liturgique de la pénitence issue de Trente courait le risque de manquer la temporalité de la vie morale, celle qui a commencé après Vatican II doit probablement encore trouver ses marques pour renvoyer de manière suffisamment pertinente et concrète à la conver-

14. Il reste que l'expérience du péché est trop complexe pour que ses représentations puissent évoluer au rythme des réformes liturgiques (voyons la difficulté qu'ont les pénitents à intégrer la place nouvelle de la Parole de Dieu dans l'examen de conscience...) ! Paul Ricœur ne montre-t-il pas que la symbolique du péché progresse moins dans la Bible par suppression que par accumulation et sédimentation ?

sion morale. L'accent *théologal* heureusement souligné par Vatican II éclipse parfois la juste énonciation de la dimension *morale* du péché¹⁵. La joyeuse redécouverte que nous sommes pécheurs-pardonnés *devant Dieu* peut prendre le pas sur son ancrage dans le réel de la responsabilité *humaine*. Plusieurs raisons expliquent cette situation.

La première est évidemment d'ordre historique. L'expérience préconciliaire de la pénitence est encore prégnante. Dououreusement vécue par certaines personnes, elle a conduit par réaction à suraccentuer la primauté du pardon sur la faute. Ce souci est théologal – ce qui ne signifie pas que l'accent préconciliaire ait été moral : l'insistance sur l'aveu de tous les péchés mortels pour le salut était différente, mais déjà théologale. La morale ne trouvait donc guère plus facilement sa place dans la confession d'antan – au moins au sens où on la comprend aujourd'hui, c'est-à-dire comme exercice responsable de la liberté et non comme application de soi à un système casuiste. En ce sens le sacrement du pardon, souvent tenu pour un dispositif-clé de la formation de la conscience morale, a sans doute plus à le devenir qu'à le redevenir. Le défi est permanent.

Une deuxième raison est d'ordre scripturaire. Le problème pratique de l'ancrage du sacrement de pardon dans la vie morale provient paradoxalement du rôle central conféré par le *Rituel* à la Parole de Dieu. En effet, face au péché, la tonalité de nombreux textes bibliques est davantage théologale que morale. Pensons au *Miserere*, psaume pénitentiel proposé par la liturgie des heures le vendredi. Il contient une belle confession du péché dans sa dimension théologale : « Oui, je connais mon péché, ma faute est toujours devant moi. Contre toi, et toi seul, j'ai péché, ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait¹⁶. » En revanche, nulle mention n'y est faite du contenu éthique de la transgression. Certes, la Bible nous fait connaître par ailleurs la

15. Xavier THÉVENOT, « Le moral et le théologal dans la perception du péché », *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 105-120.

16. Ps 50, 5-6 (version œcuménique, texte liturgique).

faute de David. Mais la récitation du psaume affermit davantage la conscience d'être pécheur que l'engagement à découvrir, dans l'examen de conscience, *en quoi* l'on a péché. S'il existe indéniablement, dans le Nouveau Testament, matière à examen de conscience¹⁷, la morale nous enseigne que le travail de la conscience est opération trop complexe pour que le simple contact avec un texte biblique puisse produire, en lui-même, les trois moments de l'examen de conscience que nous avons décrits plus haut.

Une troisième raison est d'ordre formel. D'une réflexion écrite ou orale proposée à tous – que l'on désigne en raccourci comme l'« examen de conscience » – jusqu'à l'examen de conscience éminemment personnel, le voyage est pour le moins hypothétique. Comment inventer les formes linguistiques qui permettront de susciter la conversion visée par le *Rituel* ? De nombreux examens de conscience, pourtant très proches de la Parole de Dieu, manquent de consistance morale. Ils examinent davantage la conscience théologique du péché (« j'ai péché contre Dieu »), que la conscience morale proprement dite (« c'est en faisant ceci ou en omettant cela que j'ai péché contre Dieu »). Le regret de s'être écarté de Dieu constitue un commencement de contrition, et le désir de revenir à lui un commencement de conversion, qui disposent vraiment à la réception du pardon sacramentel. Mais l'ouverture de la célébration à la totalité de la vie morale n'appelle-t-elle pas une vision plus précise des points effectifs de conversion, afin que la grâce pardonnante soit dûment invoquée pour repartir sur le chemin ?

17. Au n° 1454, le *CEC* renvoie, pour l'examen de conscience préparatoire à la réception du sacrement, au Sermon sur la montagne et aux enseignements apostoliques de Rm 12-15, 1 Co 12-13, Ga 5 et Ep 4-6.

SOUS UNE FORME NARRATIVE

Nous partirons ici de solutions envisagées sur le terrain pastoral, notamment pour des pré-adolescents en début de collège. Il nous semble que la réflexion qui suit devrait revêtir une certaine pertinence en deçà et au-delà de la tranche d'âge considérée – y compris pour des célébrations communautaires en paroisse.

Comment ne pas tomber d'un piège dans l'autre ?

Beaucoup de catéchistes conservent des souvenirs négatifs – voire traumatisants – des « listes » proposées dans leur enfance pour l'examen de conscience. Il convient, à la lumière de cette expérience contrastante, de tout faire pour éviter de telles interrogations jugées non pertinentes, rubricistes, culpabilisantes, et souvent infantilisantes : « Comme on ne savait pas quoi dire au prêtre, on tirait de la liste des fautes que l'on n'avait pas commises ! » Pour toute une génération d'adultes, la possibilité de valoriser l'expression théologique du péché a été vécue comme une heureuse libération.

On a vu ainsi fleurir des propositions d'examen de conscience à tonalité plus théologique que morale. L'effet involontairement induit est d'offrir bien peu d'éléments aux jeunes pour nommer les conduites ou les attitudes fondamentales dans lesquelles ils puissent se reconnaître effectivement pécheurs-pardonnés. Faute de concrétude suffisante, la notion de péché risque de rester dans une nébuleuse qui ne favorise guère la conversion. Le flou entretenu sur la faute peut même devenir très culpabilisant, s'il vient raviver la tension archaïque entre dévalorisation de soi et nostalgie de toute-puissance : « Je suis tellement pécheur que je ne pourrai jamais connaître exactement mes péchés. » L'objectivation de la faute a l'avantage de mettre

fin au sentiment de dette infinie. Comment la célébration aide-t-elle à nommer la transgression et à y renoncer ?

Pour sortir du flou, on a parfois proposé l'aveu unique. C'était aussi une manière de réagir contre l'obsession ancienne de l'exhaustivité. « Gardons les listes, renovons-les, mais veillons à ce qu'il n'en soit extrait qu'un seul point sensible ! » Le problème est que les listes ainsi constituées risquent toujours de tomber en dehors du contexte pertinent de l'exercice de soi, pour les personnes qui en prendront connaissance. Par ailleurs, l'insistance sur « la faute la plus grave » risque de raviver la blessure narcissique. Or, la transgression qui humilie le plus n'est pas nécessairement celle qui requiert le plus la conversion. On risque de se tromper de combat. Les adolescents sont par exemple très culpabilisés par les conflits avec leurs proches, alors que ces heurts ne sont pas nécessairement très peccamineux à un âge où il faut se séparer de ses parents pour devenir soi-même.

Un examen de conscience en forme de récit

Nous appuyant sur l'invitation du *Rituel* à fonder l'examen de conscience sur l'Écriture, intéressons-nous à 2 S 12, 1-15 : de manière paradigmatique, ce texte atteste qu'un récit fictif peut déclencher la découverte éthique du péché. Malgré une double transgression de la loi (un adultère associé au quasi-meurtre de l'époux), David n'a pas conscience d'avoir péché. Le prophète Natân lui propose un examen de conscience original : c'est un récit fictif (une parabole) ; il met en scène une transgression d'une autre nature (un vol, aggravé parce qu'il lèse un pauvre) ; il suscite chez l'auditeur un sentiment d'indignation (la raison n'est pas seule en jeu dans la découverte morale).

Natân s'appuie sur cette expérience contrastante pour abattre ses cartes : « C'est toi cet homme ! » Il ne s'agit pas d'une comparaison terme à terme où le riche deviendrait David, le vol l'adultère, et ainsi de suite. La prise de conscience sera globale, comme est global l'effet d'une

parabole. Il s'agit tout bonnement d'une *conversion*. Loin d'être la conséquence de l'examen de conscience, elle en est constitutive. Du coup, la transgression est découverte et le rapport à la loi est guéri : plus de comptabilité douteuse, comme la compensation au quadruple de l'agnelle volée (interprétation possible d'Ex 22). L'exigence finie de la loi renvoie à une exigence infinie, morale (vis-à-vis d'autrui) et théologique (vis-à-vis de Dieu) : on ne manipule pas cette exigence. D'après la loi, David mériterait la mort. Mais la parole prophétique médiatise le débordement subversif de l'Alliance dans la grâce pardonnante.

Vers un aveu le plus « moral » possible

La parabole choisie par Natân offre suffisamment de distance avec le réel pour déjouer les blocages psychologiques et spirituels, et suffisamment de proximité avec lui pour déclencher une prise de conscience qui est simultanément une conversion. Pourquoi ne pas recourir davantage à des propositions narratives pour l'examen de conscience dans les célébrations du pardon ? Certes, il est extrêmement difficile de créer des paraboles. On peut bien sûr choisir l'une des paraboles évangéliques. Mais leur intention narrative est souvent plus théologique que morale¹⁸. En outre, leur distance culturelle les éloigne parfois des défis éthiques contemporains. C'est pourquoi l'on peut gagner à recueillir d'autres récits d'allure parabolique : fables éthiques, poèmes, émerveillements ou scandales, fioretti du quotidien¹⁹.

Plus que les listes de l'examen de conscience traditionnel, le récit fictif évite aux catéchistes la tentation de

18. Ainsi, la pointe de la parabole du jugement dernier en Mt 25, 31-46 n'est nullement d'ordre éthique. Elle vise la surprise eschatologique au sujet du Christ. Voir Louis-Jean FRAHIER, *Le Jugement dernier. Implications éthiques pour le bonheur de l'homme*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

19. La rubrique « Les rythmes de la vie » du journal *La Croix* peut offrir des textes propices, adressés par des lecteurs. Cerf, 1992, p. 254.

se projeter dans le vécu des jeunes. Il convoque en outre la liberté de l'auditeur, sa décision responsable face aux urgences de l'exercice de soi. Il n'y a plus de prophète Natân dans nos célébrations du pardon. C'est au pénitent qu'il revient de dire : « C'est moi cet homme ! ». Si l'on a lu à voix haute plusieurs courts récits, le jeune choisira, puis il ira trouver le prêtre pour lui dire : « C'est ce récit-là qui m'a remis en question. Voici ce qu'il m'a fait découvrir de ma vie. Je désire me convertir et je viens demander pardon. » Le récit réel d'un aveu le plus éthique possible (sachant que cette visée n'est jamais totalement atteinte) peut alors commencer, dans le dialogue sacramentel.

Le lecteur sera juge de l'expérience proposée. Saurait-elle être étendue à d'autres tranches d'âge ? Les récits fictifs pourraient-ils être aussi communiqués par écrit pour favoriser l'examen de conscience dans la célébration individuelle ? On aura compris, quoi qu'il en soit, que l'inscription du sacrement du pardon dans une perspective authentiquement morale est une tâche immense. Elle requiert un travail théologique et pastoral qui ne fasse l'impasse ni sur les conditions présentes de l'aventure éthique, ni sur l'histoire tumultueuse de ce sacrement.

Philippe BORDEYNE.