

Mgr Philippe Bordeyne¹

REPENTIR ET CONVERSION AU SYNODE DES ÉVÊQUES SUR LA FAMILLE ET DANS *AMORIS LAETITIA*

Cet article entend montrer comment, à la faveur des deux assemblées du Synode des évêques sur la famille en 2014 et 2015, suivies de l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* de 2016, s'est opérée une réappropriation de la consistance théologique du repentir dans sa relation à la conversion². L'attention à cette évolution contribue à une juste compréhension et à une réception équilibrée d'*Amoris laetitia*, qu'il convient de resituer dans l'ensemble du processus synodal. À cet effet, on retracera d'abord brièvement les axes de la doctrine du repentir telle qu'elle se manifeste à travers l'histoire dans la discipline sacramentelle de l'Église catholique. On pourra ensuite montrer, d'une part, que la dynamique du Synode sur la famille tend désormais à envisager le repentir comme une dimension structurante de l'existence chrétienne qui déborde le seul rapport du croyant au sacrement de pénitence et, d'autre part, qu'en déliant le repentir d'une culpabilité tournée vers le passé, on vise à stimuler les fruits de conversion qu'il est censé produire dans la vie spirituelle et morale des fidèles.

¹ Recteur de l'Institut Catholique de Paris, UR "Religion, Culture et Société", EA 7403.

² Cet article reprend pour l'essentiel une communication donnée au colloque international « Le repentir. Genèse(s) et actualité(s) », organisé par l'Université Catholique de l'Ouest et le Centre Saint-Augustin, Dakar, 22 et 23 février 2017, publication à paraître.

1. LE REPENTIR DANS SON LIEN À L'HISTOIRE DU SACREMENT DE PÉNITENCE

Comme le souligne Herbert Vorgrimler, le théologien Karl Rahner a perçu que la théologie du sacrement de pénitence était une « clé de compréhension de la pensée de l'Église catholique », notamment de sa conception des rapports entre salut divin et liberté humaine, et du rôle que joue l'Église « dans l'établissement des relations de Dieu avec les hommes » : cela concerne notamment « les possibilités et les limites de l'action des ministres de l'Église », mais aussi « le primat de la grâce de Dieu en toute chose, jusque dans le repentir et le pardon de la faute »³. Dans la mesure où le sacrement de pénitence est le lieu où se manifeste par excellence l'articulation entre grâce, repentir et pardon divin, il ne faut pas s'étonner que ce lieu ait fait l'objet de vives polémiques théologiques, dont les débats contemporains restent inmanquablement marqués. Dégageons quelques balises permettant de s'orienter dans cette histoire complexe.

a. Le rôle de l'Église dans le mûrissement du repentir

Pour se libérer de la conception excessivement juridique du sacrement de pénitence qui prévalait dans la première moitié du XX^e siècle, Rahner s'est efforcé de redonner sens au double mouvement de « lier et délier » attesté dans le Nouveau Testament.

Dans son article de référence de 1955, *Vérités oubliées concernant le sacrement de pénitence*, Rahner explique que la pratique individuelle du sacrement de pénitence a fait oublier que la réconciliation du pécheur est indissociablement réconciliation avec Dieu et réconciliation avec l'Église, *pax cum Ecclesia*. « Le péché va contre l'essence de l'homme, il offense notre vocation surnaturelle à recevoir la grâce de façon toujours plus personnelle et à la faire croître en nous. Mais cela ne définit pas tout le péché. Il atteint encore la communauté sainte des rachetés, qui est l'Église. »⁴ Cela ne veut pas dire que le péché mette le baptisé en dehors de l'Église. « Même après une faute grave, le baptisé appartient encore à l'Église, il est encore "au-dedans". Mais, par le péché précisément, son appartenance ineffaçable à l'Église est privée de son sens ultime. »⁵

Ainsi dans l'Église antique, le premier moment de la pénitence consistant à « lier » le pécheur, a pour fonction de « dévoiler la fraude », de « révéler selon les dimensions visibles la dimension mensongère où le coupable s'est mis par sa faute ». Néanmoins, « si l'Église "lie", c'est tout bonnement pour être à même de

³ Herbert Vorgrimler, « La théologie du sacrement de pénitence chez Karl Rahner », *La Maison-Dieu*, 314, 1998/2, pp. 7–33 : 8.

⁴ Karl Rahner, « Vérités oubliées concernant le sacrement de pénitence », in : *Écrits théologiques*, Tome 2, Paris/Bruges : Desclée de Brouwer, 1958, pp. 149–194 : 151.

⁵ *Id.*, p. 157.

délié ». Le second moment, consistant à « délier », suppose la contrition. « Mais cela n'empêche nullement le premier aspect d'avoir déjà pour but la libération. Et "délié" suppose toujours que l'on ait préalablement "lié". »⁶ En somme, le Nouveau Testament considère que « la rémission efficace sur terre suppose le retour de l'homme vers Dieu dans la contrition ». La mise à l'écart temporaire de l'eucharistie vise à stimuler cette contrition qui est un don divin : le pécheur se prépare à l'accueillir dans l'intimité du cœur et la conversion de sa vie.

La discipline de la pénitence deviendra de plus en plus rigoureuse, au point de faire perdre de vue cette dynamique ecclésiale. Le peuple en vint à reculer le moment du baptême pour éviter d'avoir à subir la condition des pénitents publics⁷. Sous l'impulsion des moines venus d'Irlande, le développement de la confession auriculaire avec pénitence tarifée permit la réitération de la pénitence, désormais confiée au ministère des prêtres et plus seulement à l'évêque. « L'absolution n'était pas reçue seulement après la satisfaction de la pénitence, mais avant elle. La perspective théologique antique, selon laquelle Dieu offrait le repentir qui efface le péché, n'était pas contestée. L'absolution avait la forme d'une prière de demande (formule déprécative). »⁸ Toutefois, l'idée se fit jour qu'il existe « des péchés inconscients et involontaires » et que « Dieu ne pardonne aucun péché qui n'a été expié ». Cela donna au prêtre « un rôle d'expert, qualifié pour un interrogatoire serré » et entraîna la codification des tarifs pénitentiels⁹.

b. L'obligation de la confession annuelle et sa dénonciation par la Réforme

Par la suite, la pastorale du sacrement de pénitence fut durablement marquée par le canon 21 du IV^e concile du Latran (1215)¹⁰ : « Tout fidèle de l'un ou l'autre sexe, parvenu à l'âge de discrétion, doit lui-même confesser tous ses péchés, au moins une fois l'an, à son propre prêtre »¹¹. La visée de ce concile était pastorale : de par sa proximité avec les fidèles, le curé était censé leur prodiguer les remèdes qui leur correspondaient le mieux. Le confesseur devait « s'enquérir de la situation du pécheur, des circonstances du péché [...] pour pouvoir apporter les remèdes appropriés ».

Ce dispositif conduisit néanmoins, dans le Moyen Âge finissant, à une raréfaction de la confession, avec de fréquentes « récriminations contre les pénitences pécuniaires, les demandes d'argent au confessionnal ». L'ignorance des prêtres,

⁶ Ibid., p. 158.

⁷ Cyrille Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris : Cerf, 1982.

⁸ Herbert Vorgrimler, art.cit., p. 16.

⁹ Herbert Vorgrimler, art.cit., p. 17.

¹⁰ Louis Vereecke, « La confession auriculaire au XVI^e siècle : crise et renouveau », *Studia moralia*, 21, 1983, pp. 51–78.

¹¹ Ce même canon *Omnis utriusque sexus* oblige par ailleurs les Juifs et les musulmans de l'un et l'autre sexe à porter un signe distinctif au motif qu'il convient d'éviter que les chrétiens aient des rapports sexuels avec des femmes d'autres religions.

mais aussi la rébellion du peuple contre l'introspection forcée de la confession, furent une cause majeure de la crise religieuse du XVI^e siècle.

L'obligation de la confession annuelle devient centrale dans la critique de la pastorale pénitentielle de l'Église par les Réformateurs. Ils considèrent que l'obligation de la confession exhaustive des péchés dénature le repentir. Au lieu que la contrition sincère dispose les fidèles à recevoir le pardon de Dieu, Luther dénonce cette pastorale qui engendre l'angoisse et la falsification. Les fidèles, déplore-t-il, pâtissent « toutes les peines de l'enfer pour rechercher et cataloguer les péchés dont ils ne se souviennent plus, ou pour évoquer des péchés dont ils n'ont même pas eu conscience ». C'est pourquoi Luther, comme Calvin et Zwingli, réclament que « la confession ne soit plus *obligatoire, mais libre*. »¹²

La critique des Réformateurs témoigne d'une idée très haute du repentir. Ils prônent des pratiques de substitution, tirées de l'Évangile et censées favoriser un repentir plus authentique : la réconciliation directe avec les frères et avec Dieu, le repentir volontaire et public devant l'église. Avec des nuances propres aux différentes Églises, la Réforme protestante abandonne la discipline séculaire du sacrement de pénitence au profit de pratiques ecclésiales qui placent au premier plan le baptême et la prédication de l'Évangile.

c. Face au pouvoir judiciaire du prêtre, le concile de Trente valorise les actes du pécheur repent

En réaction, le décret doctrinal et les canons promulgués le 25 novembre 1551 lors de la XVI^e session du concile de Trente resituent le sacrement de pénitence par rapport au baptême : il est « le sacrement de la réconciliation avec Dieu du chrétien tombé dans le péché après son baptême. [...] Institué par Jésus-Christ, le sacrement de pénitence ne consiste pas uniquement à prêcher la Parole de Dieu, mais il comporte aussi le pouvoir, accordé aux Apôtres et à leurs successeurs, de remettre les péchés et ainsi de réconcilier le pécheur avec Dieu. »¹³. Si le concile détermine la forme essentielle du sacrement, il codifie surtout les actes du pénitent, « éléments requis en vertu de l'institution divine », qui font système et qui constituent ensemble « la *quasi-materia* du sacrement ».

L'élément essentiel de la *contrition* réside dans « la douleur de l'âme et le regret du péché commis avec le propos de ne plus pécher à l'avenir » (Dz 1676). Lorsque la contrition est parfaite, elle peut effacer la faute avant même la réception du sacrement, à condition toutefois qu'il y ait le désir du sacrement (Dz 1677). Une contrition imparfaite, par exemple lorsque le regret est mû par la crainte du châtement,

¹² Louis Vereecke, art. cit., p. 57.

¹³ Louis Vereecke, art. cit., pp. 60–61.

dispose néanmoins le pénitent à recevoir la grâce de Dieu dans le sacrement, car cette contrition imparfaite se produit sous la motion de l'Esprit (Dz 1678)¹⁴.

Le second élément requis est *l'intégrité de la confession des péchés*, qui souligne le caractère judiciaire du sacrement de pénitence. « Il est nécessaire de droit divin de confesser tous et chacun des péchés mortels, [...] même cachés [...], ainsi que les circonstances qui changent l'espèce. » (Canon 7) Le concile précise qu'il s'agit des péchés « dont on se souvient après une recherche convenable et diligente », affirmation qui justifie la possibilité d'une confession intégrale, contestée par les Réformateurs.

Le troisième élément requis est la *satisfaction*, conçue comme un exercice complémentaire ayant pour fonction « de remettre les peines temporelles qui restent à expier après l'absolution du prêtre, mais aussi de nous éloigner du péché, de guérir les habitudes mauvaises et de nous rendre plus vigilants pour l'avenir ». Cette double fonction de la satisfaction, expier et guérir, rappelle le double mouvement de lier et délier contenu dans le Nouveau Testament. Le concile demande que les prêtres « ne soient pas seulement des juges, mais aussi des médecins qui puissent soigner les plaies »¹⁵, préoccupation qui annonce le décret de 1563 sur l'érection des séminaires.

d. La polémique autour du rigorisme sacramentel s'alimente à des conceptions divergentes de la morale

La décision du concile de Trente que les prêtres soient solidement formés pour exercer la double mission de juger et de soigner, prépare l'émergence de la théologie morale comme discipline spécifique au sein de la théologie, précisément dans le cadre de la confession. Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, le souci de la formation morale du pénitent modifie la relation entre les prêtres et les fidèles. Le repentir ne vise plus seulement la disposition du cœur requise pour l'aveu des péchés : il est aussi un acte qui constitue le pénitent comme sujet moral apte à discerner le bien et le mal, dans son existence concrète avec ses caractéristiques propres. Si le repentir demeure la condition de validité du pardon sacramentel, il est aussi l'occasion d'un mûrissement de la conscience avec l'aide du confesseur, et donc le germe d'une conversion responsable.

A cet égard, des études historiques récentes sur le XVII^e siècle restituent le contenu proprement moral des polémiques entourant la discipline du sacrement de pénitence. Il ne s'agit nullement de sous-estimer l'ampleur des pratiques pastorales rigoristes qui avaient cours alors : le délai d'absolution, en particulier aux

¹⁴ Réinterprétant saint Thomas sur l'attrition et la contrition (Somme théologique, IIIa q. 86 art. 6), Rahner considère que le sacrement de pénitence constitue la cause efficiente qui infuse la grâce justificante, de sorte que le pécheur repent, d'abord attritus, devienne contritus. (Herbert Vorgrimler, art.cit., p. 22.)

¹⁵ Louis Vereecke, art. cit., p. 63.

habituaires ; les pénitences rigoureuses, éventuellement publiques ; le questionnement inquisitorial visant à déterminer le degré d'attrition du pénitent. Mais ces pratiques sacramentelles s'accompagnaient d'un « affrontement autour de la théologie morale » qui justifie que l'on s'intéresse à l'antijansénisme pour lui-même. Sa « morale indulgente » fait preuve d'une cohérence théologique à laquelle l'accusation janséniste de « morale relâchée » ne rend pas justice¹⁶. Ainsi, tandis que les Jansénistes reprochaient aux Jésuites de mépriser le repentir¹⁷, ces derniers eurent le mérite de vouloir ajuster le repentir à une appréciation fine, par le pénitent, de sa responsabilité morale. Avec la casuistique du XVII^e siècle, on commence à douter qu'il faille se repentir de fautes auxquelles manqueraient les caractéristiques théologiques du péché, notamment la pleine liberté.

Au siècle suivant, saint Alphonse de Liguori élabore lui aussi sa théologie morale dans le contexte pastoral de la pénitence. Il s'appuie sur l'habitus du discernement pratique acquis par le confesseur, quand il cherche à guider les fidèles pour le salut de leur âme face à la complexité du réel. La morale alfonsienne consiste ainsi moins en des instructions qu'en « l'art de conduire les gens à l'état de grâce et de les y garder »¹⁸. Fidèle à la grande tradition de l'Écriture, le saint pasteur napolitain s'efforçait d'éveiller les pénitents au don divin qu'est le repentir. Puisque Dieu ajuste ses dons aux capacités qu'ont les personnes de les recevoir, le confesseur devait viser un repentir adapté aux capacités morales de la personne, à son niveau d'instruction et à son passé entremêlé de vertu et de péché.

2. LE SYNODE SUR LA FAMILLE DÉPLACE LES DÉBATS ANCIENS SUR LE REPENTIR

Les débats autour de la pratique du sacrement de pénitence ont donc cherché, sans toujours y parvenir de manière satisfaisante, à maintenir l'équilibre théologique entre grâce divine, repentir humain et pardon sacramentel. Le développement de la théologie morale a contribué à sensibiliser les pasteurs à l'action de la grâce dans la liberté humaine, de sorte que la responsabilité des fidèles ne se limitât plus à l'élaboration d'un repentir sincère pour les péchés commis après le baptême, mais qu'elle s'étendît au devoir de conformer sa vie aux exigences de l'Évangile, chacun selon ses dons et ses dispositions. Il en résulta une certaine tension entre la discipline sacramentelle et la formation morale, dont les confesseurs s'efforcèrent de tirer le meilleur parti, avec plus ou moins de bonheur selon les époques et

¹⁶ Jean-Pascal Gay, *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand siècle (1640-1700)*, Paris : Cerf, 2011, pp. 35–42.

¹⁷ Ainsi, un texte polémique de 1690 intitulé « Les Commandements des Jésuites », leur attribue ce précepte laxiste : « sans contrition tu leur diras tes péchez cavalièrement » (Id., p. 888).

¹⁸ Raphael Gallagher, « L'actualité de la théologie morale de saint Alphonse de Liguori », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 268, mars 2012, pp. 35–57.

les tempéraments. Les évolutions de la pratique du sacrement de pénitence après le concile Vatican II peuvent être relues à travers le prisme de cette tension non résolue. L'insistance sur l'accueil de la Parole de Dieu qui manifeste le péché de l'homme et l'appelle à la conversion a mis en évidence la part respective du moral et du théologal dans une perception équilibrée de la faute et du péché¹⁹.

Cette tension non résolue entre discipline sacramentelle et perspective morale a refait surface au récent Synode des évêques sur la famille à propos des personnes divorcées remariées. Leur maintien dans la seconde union est-il à jamais, et de manière indifférenciée quels que soient les cas particuliers, coupable d'adultère ? L'irrégularité objective d'une situation matrimoniale suffit-elle à identifier chez les personnes une absence de repentir et de conversion, justifiant qu'elles soient tenues à l'écart des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie ? Les enquêtes mondiales précédant les deux assemblées synodales de 2014 et de 2015 ont révélé une question brûlante dans le peuple de Dieu, de nature à raviver les polémiques du XVII^e siècle entre laxistes et rigoristes²⁰. Dans ce contexte compliqué, on assiste au Synode des évêques à une évolution progressive dans le traitement du repentir, faisant ressurgir quelques aspects oubliés de ce dossier théologique.

a. L'arrière-plan de la discipline sacramentelle

Sans que la discipline sacramentelle ait fait l'objet d'un rappel explicite dans les documents finaux des deux assemblées, elle figure en arrière-plan. Il convient de la rappeler brièvement. Elle tient essentiellement dans l'indissolubilité du mariage, fondée sur l'Écriture (Mt 19), et dans la gravité du péché d'adultère, toujours connue de la discipline sacramentelle. Au temps de la pénitence publique pratiquée dans l'Église antique, l'adultère comptait, avec le meurtre et l'apostasie, parmi les péchés sanctionnés d'une mise à l'écart de l'assemblée eucharistique. Selon les distinctions ultérieures de la scolastique, l'adultère figure parmi les péchés mortels que l'on est tenu de confesser et qui requièrent la ferme volonté de s'amender pour que soit donnée l'absolution permettant de communier.

Cet arrière-plan doctrinal justifie l'interprétation commune du canon 915, à savoir que les divorcés remariés, étant de « ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste », ne peuvent prendre part à la communion eucharistique : « Les excommuniés et les interdits, après infliction de la déclaration de la peine, et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et

¹⁹ Xavier Thévenot, « Le moral et le théologal dans la perception du péché », *Lumière et vie*, 1987, 36/185, pp. 41–52.

²⁰ Après avoir condamné tant les thèses rigoristes des jansénistes que les thèses laxistes des jésuites, Rome promeut la position plus équilibrée de saint Alphonse de Liguori. Cf. Jean-Miguel Garrigues et Alain Thomasset, *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Paris : Cerf, 2017, pp. 101–102.

manifeste, ne seront pas admis à la sainte communion. »²¹ Dans l'interprétation commune de ce canon, la persistance dans le péché grave et manifeste est évaluée au seul plan de la gravité objective de la situation, sans plus de considération pour les circonstances qui entrent en ligne de compte dans la qualification morale de l'acte concret²², ni pour les éléments susceptibles d'atténuer voire de « réduire au minimum » la culpabilité des sujets²³.

b. L'amour de Jésus conduit au repentir qui obtient le pardon

Le repentir apparaît une seule fois dans la *Relatio finalis* de 2014, au n° 14. La tonalité de ce paragraphe est scripturaire. Il commence par rappeler l'enseignement de Jésus sur l'indissolubilité matrimoniale en se référant à Mt 19. Toutefois, il insiste aussitôt sur le verset 6, « ce que Dieu a uni », pour affirmer que cette indissolubilité ne doit pas être comprise comme un « joug », « mais bien plutôt comme un “don” fait aux personnes unies par le mariage ». Le texte souligne que « la condescendance divine accompagne toujours le chemin de l'homme, par sa grâce elle guérit et transforme le cœur endurci en l'orientant vers son origine, à travers le chemin de la croix ». Le ministère public de Jésus est alors présenté comme un « exemple [...] paradigmatique pour l'Église » parce qu'il « a mis en pratique la doctrine enseignée ». Est rapidement évoqué le signe de Cana, « qui permet de retrouver le projet originel de Dieu ». L'insistance est surtout placée sur les rencontres avec la Samaritaine (Jn 4, 1-30) et avec la femme adultère (Jn 8, 1-11), qui dévoilent « le véritable sens de la miséricorde » : « Jésus, par une attitude d'amour envers la personne pécheresse, conduit au repentir et à la conversion (“va, désormais ne pêche plus”), condition du pardon. »

Que retenir de cette unique occurrence du repentir ? Premièrement, le retour à l'Écriture permet d'inscrire le repentir dans la dynamique de la grâce, et donc dans l'initiative divine, manifestée dans la création comme dans la rédemption. Deuxièmement, le repentir est situé face au visage humain du Rédempteur, et donc dans une relation personnelle à Jésus le miséricordieux. Troisièmement, le repentir est clairement inscrit dans la doctrine classique, à savoir qu'il est « condition du pardon » avec la conversion qui l'accompagne. Mais cette condition est resituée dans la perspective théologique du « don » de « grâce » qui précède et enveloppe le pécheur repentir.

c. Le repentir et son prolongement dans le dispositif de la satisfaction

L'assemblée synodale extraordinaire de 2014 s'était conclue sur l'impossibilité d'obtenir la majorité des deux tiers sur un texte évoquant « la possibilité pour les

²¹ Code de droit canonique, 1983, canon 915.

²² Catéchisme de l'Église catholique, n° 2352.

²³ Catéchisme de l'Église catholique, n° 1735.

divorcés remariés d'accéder aux sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie ». Même en faisant état de l'impossible accord entre les Pères se maintenant « en faveur de la discipline actuelle » et ceux qui envisageaient « un accueil non généralisé à la table eucharistique [...] précédé d'un cheminement pénitentiel sous la responsabilité de l'évêque diocésain », le paragraphe 52 du rapport final n'obtint que 104 voix « pour » face à 74 voix « contre ».

Prenant acte de cette difficulté, l'*Instrumentum laboris* de l'assemblée synodale ordinaire de 2015 s'efforça d'intercaler un paragraphe 123²⁴ faisant référence au repentir. Il convient d'en citer intégralement le premier alinéa : « Pour affronter ce thème, un commun accord existe sur l'hypothèse d'un itinéraire de réconciliation ou voie pénitentielle, sous l'autorité de l'évêque, pour les fidèles divorcés et remariés civilement, qui se trouvent dans une situation de concubinage irréversible. En référence à *Familiaris consortio* 84, un parcours de prise de conscience de l'échec et des blessures qu'il a produits est suggéré, avec le repentir et la vérification de l'éventuelle nullité du mariage, l'engagement à la communion spirituelle et la décision de vivre dans la continence. »

On observe que la référence au repentir figure en bonne place dans la description de la « voie pénitentielle » censée recueillir l'accord de tous. Cet « itinéraire de réconciliation » se reporte à l'argumentaire moral de saint Jean-Paul II dans l'exhortation apostolique et il réserve l'accès à la communion eucharistique aux personnes qui décident de vivre comme frère et sœur dans la seconde union. Cette obligation à caractère pénitentiel obéit au critère de la satisfaction, tandis qu'est rappelée la nécessité d'un repentir qualifié, incluant la « prise de conscience de l'échec et des blessures qu'il a produits ». Le parcours s'effectuant « sous l'autorité de l'évêque », il est clair que la gravité de la situation matrimoniale irrégulière n'est pas occultée. On observe ainsi que, pour aller chercher un consensus improbable, l'*Instrumentum laboris* fait appel au dispositif sacramentel codifié au concile de Trente. La seule nouveauté réside dans « l'engagement à la communion spirituelle », qui donna lieu à de nombreuses critiques²⁵ et disparut dans le rapport final de 2015.

²⁴ Rappelons que l'*Instrumentum laboris* de 2015 comportait, d'une part, l'intégralité du rapport final de 2014 y compris les trois paragraphes n'ayant pas obtenu la majorité des deux tiers, et, d'autre part, des paragraphes complémentaires issus de la deuxième enquête auprès du peuple de Dieu. Ainsi, le paragraphe 52 du rapport final de 2014 porte le numéro 122 dans l'*Instrumentum laboris* de 2015. Il est immédiatement suivi du paragraphe 123 que nous évoquons ici.

²⁵ Henri-Jérôme Gagey & Patrick Prétot, « La communion spirituelle : chances et limites de la proposition pour aujourd'hui », in *La vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain*. Vingt-six théologiens répondent, Préface de Mgr Jean-Luc Brunin, président du Conseil Famille et Société de la Conférence des évêques de France, Introduction de Bertrand Pinçon et Philippe Bordeyne, Montrouge : Bayard, 2015, p. 309-320.

d. La source divine du repentir et ses fruits spirituels

Le repentir apparaît deux fois dans la *Relatio finalis* de 2015, au n° 41 et au n° 85. Le n° 41, qui s'intitule « Jésus et la famille », s'inscrit dans tonalité du n° 14 de la *Relatio finalis* de 2014 et la prolonge. Le ministère public de Jésus est à nouveau évoqué avec Cana, la Samaritaine et la femme adultère. Il est encore fait référence au projet originel de Dieu (Mt 19), mais l'exemple donné par Jésus s'étend ici à sa famille de Nazareth et à ses amitiés familiales (Lazare et des frères, la famille de Pierre). Le contexte scripturaire est donc élargi²⁶, mais l'insistance est toujours placée sur le fait que Jésus témoigne par toutes ses relations de « la véritable signification de la miséricorde ». C'est ici que s'inscrit un développement, plus ample qu'en 2014, affirmant que le repentir permet d'accueillir la grâce qui le précède : « Dieu offre gratuitement son pardon à ceux qui s'ouvrent à l'action de sa grâce. Ceci advient grâce au repentir, uni à l'intention d'orienter sa vie selon la volonté de Dieu, effet de sa miséricorde à travers laquelle il nous réconcilie avec lui. » De même, le paragraphe insiste sur le fait que la conversion « est le mouvement du “cœur contrit” (Ps 51, 19) attiré et mû par la grâce (cf. Jn 6, 44 ; 12, 32) à répondre à l'amour miséricordieux de Dieu qui nous a aimés le premier ».

La deuxième occurrence du repentir, au n° 85, est mise en rapport avec l'intégration des personnes divorcées remariées dans les communautés chrétiennes. Immédiatement après la citation de *Familiaris consortio* 84 faisant obligation aux pasteurs « de bien discerner les diverses situations », le texte stipule : « Il est donc du devoir des prêtres d'accompagner les personnes intéressées sur la voie du discernement selon l'enseignement de l'Église et les orientations de l'évêque. Dans ce processus, il sera utile de faire un examen de conscience, grâce à des moments de réflexion et de repentir. » Viennent ensuite quelques critères de discernement moral, puis l'affirmation qu'une telle réflexion, associée au repentir, « peut renforcer la confiance en la miséricorde de Dieu, qui n'est refusée à personne ». Baignées dans un climat scripturaire plus marqué, les deux occurrences de la *Relatio finalis* de 2015 mettent donc l'accent sur la source divine du repentir et sur ses fruits spirituels : la conversion et la confiance en la miséricorde de Dieu.

3. AMORIS LAETITIA REPLACE LE REPENTIR ET LA CONVERSION DANS UNE THÉOLOGIE DE LA GRÂCE

L'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* aborde le repentir dans la perspective amorcée par les deux rapports synodaux. On trouve seulement deux

²⁶ Rappelons que la *Relatio finalis* de 2015 est le fruit de la production des amendements par les groupes linguistiques, qui avaient pour tâche de corriger et d'enrichir le texte issu de 2014. Parmi les critiques exprimées en aula revenait souvent le manque d'enracinement scripturaire, auquel les amendements se sont efforcés de remédier.

occurrences, en AL 91 et en AL 300, la deuxième étant une citation entre guillemets du n° 85 de la *Relatio finalis* de 2015. Cela peut sembler peu pour traiter de notre thème. En revanche, à travers la manière dont le pape François use des ressources de la tradition théologique pour poser un regard neuf et nuancé sur la situation des fidèles divorcés remariés, on voit apparaître en filigrane une théologie du repentir qui relie la grâce et la miséricorde divines aux fruits qu'elles produisent dans la vie des baptisés : le repentir et la conversion. Cette conception, qui repose sur une approche dynamique de l'action de la grâce dans l'histoire humaine, témoigne d'un réalisme ecclésial et moral. Nous poserons ici seulement quelques jalons et renvoyons pour le reste à notre ouvrage, notamment sur le raisonnement moral d'*Amoris laetitia*²⁷.

a. Le repentir fait reconnaître ses limites et garder confiance en la grâce

Pour bien saisir la théologie du repentir présente dans *Amoris laetitia*, il faut repartir du n° 85 de la *Relatio finalis* de 2015, repris en AL 300. Il est dit qu'associée au « repentir », « une réflexion sincère » sur la manière dont on a vécu les relations familiales et dont on les vit aujourd'hui « peut renforcer la confiance en la miséricorde de Dieu, qui n'est refusée à personne ». Cette affirmation fait écho à celle d'AL 296, qui inaugure le passage consacré aux « situations “dites” irrégulières » : « La route de l'Église est celle de ne condamner personne éternellement ; de répandre la miséricorde de Dieu sur toutes les personnes qui la demandent d'un cœur sincère ». Et encore en AL 297 : « Personne ne peut être condamné pour toujours, parce que ce n'est pas la logique de l'Évangile ! » Autrement dit, le repentir « sincère » met les baptisés en relation confiante avec le cœur du message évangélique, à savoir que le Christ est venu non pour condamner, mais pour sauver.

Il faut rapprocher cet appel à la sincérité du passage central d'AL 36-37 où le pape demande que l'Église procède à une « autocritique » sur sa manière de parler du mariage. Une réflexion sincère évite « l'idéalisation excessive », qui éloigne du « concret » et décourage les personnes au lieu qu'elles soient incitées à miser sur « l'ouverture à la grâce » qui fait « croître » dans l'amour. Vivre le mariage, c'est prendre conscience de ses « limites », les siennes et celle de son conjoint, mais sans en venir à douter de l'amour. Le conjoint « m'aime comme il est et comme il peut, avec ses limites, mais que son amour soit imparfait ne signifie pas qu'il est faux ou qu'il n'est pas réel. Il est réel, mais limité et terrestre. » (AL 113) La disponibilité au repentir fait gagner en réalisme sur l'amour. Car le péché majeur consiste à désespérer de l'amour et de la grâce qui permet de repartir.

²⁷ Philippe Bordeyne, *Divorcés remariés : ce qui change avec François*, Paris : Salvator, 2017.

b. Le repentir envisagé à partir de ses fruits en termes de conversion

La première occurrence du repentir vient en AL 91, au début du commentaire de l'hymne à la charité de saint Paul (1 Co, 13, 4-7). Le pape montre que pratiquer la patience dans la vie familiale revient à « imiter » Dieu dont « la pondération donne une chance au repentir ». Le pape demande cette même attitude aux familles, et à l'Église vis-à-vis des divorcés remariés. Reprenant les mots du Synode de 2015, il affirme : « Ce sont des baptisés, ce sont des frères et des sœurs, l'Esprit Saint déverse en eux des dons et des charismes pour le bien de tous. » (AL 299) Dès lors, ils sont appelés à « trouver les chemins possibles de réponse à Dieu et de croissance au milieu des limitations » (AL 305) et à « suivre la *via caritatis* » (AL 306), attitudes qu'il faut considérer comme des fruits du repentir auquel Dieu « donne sa chance ».

Que la réponse donnée à Dieu « n'atteigne pas encore pleinement l'idéal objectif » (AL 303) ne la disqualifie pas. Au contraire, le repentir associé à l'examen de conscience peut permettre de « découvrir avec une certaine assurance morale » que « la réponse généreuse » offerte à Dieu ici et maintenant, compte tenu « de la complexité concrète des limitations » (AL 303), est suffisante pour déceler un état de grâce. Dès lors, celui-ci ne se mesure pas seulement à l'aune du repentir des fautes commises dans le passé avec des effets qui subsistent dans le présent, mais aussi à la lumière d'une trajectoire de conversion qui se poursuit. Dans cette perspective, François invite à examiner sans préjugé la qualité de vie morale dans la « seconde union consolidée dans le temps, avec de nouveaux enfants, avec une fidélité prouvée, un don de soi généreux, un engagement chrétien, la conscience de l'irrégularité de sa propre situation et une grande difficulté à faire marche arrière sans sentir en conscience qu'on commet de nouvelles fautes » (AL 298). Le Dieu qui fait la grâce du repentir continue d'agir dans la vie des divorcés remariés pour qu'ils ne cessent de faire des pas supplémentaires dans la *via caritatis*, en dépit du caractère insatisfaisant de leur situation matrimoniale.

c. Le repentir doit composer avec l'irréversibilité d'une histoire humaine

Dans le n° 84 de *Familiaris consortio*, le pape Jean-Paul II avait fait valoir que l'on pouvait, pour de graves raisons, être empêché de mettre fin à la seconde union, eu égard notamment au bien des enfants. En de tels cas, François rappelle l'exigence de rechercher « l'idéal que l'Évangile propose pour le mariage et la famille » (AL 298) en pratiquant les vertus chrétiennes : la constance dans la nouvelle union, l'ouverture à la vie, la fidélité, le don de soi, l'engagement dans une vie de foi, la droiture dans la reconnaissance des fautes commises. En somme, le juste repentir doit composer avec le caractère irréversible de l'histoire humaine et faire en sorte qu'elle demeure, avec le soutien de la grâce miséricordieuse, une histoire en croissance.

C'est encore selon cette perspective de croissance qu'il peut être envisagé, à l'issue d'un « discernement personnel et pastoral » (AL 298), que des personnes divorcées remariées recourent à « l'aide des sacrements » de la pénitence et de l'eucharistie (cf. les notes 336 et 351 d'*Amoris laetitia*). Il s'agit alors d'identifier une dynamique de conversion qui appelle le soutien sacramentel pour continuer à se déployer : « À cause des conditionnements ou des facteurs atténuants, il est possible que, dans une situation objective de péché — qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement — l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu, qu'on puisse aimer, et qu'on puisse également grandir dans la vie de la grâce et dans la charité, en recevant à cet effet l'aide de l'Église. » (AL 305) Dans ce discernement au cas par cas, qui doit s'accompagner d'un appel à la discrétion pour « éviter toute occasion de scandale » (AL 299), les ministres doivent être attentifs à la souffrance que peut engendrer la privation d'absolution dans la durée (« le confessionnal ne doit pas être une salle de torture ») et au fait que la tradition chrétienne considère l'Eucharistie comme un « généreux remède et aliment pour les faibles » (note 351). Notons que ce discernement singulier, qui conjugue les arguments moraux et les considérations sacramentelles, n'érige plus les actes du pénitent (contrition, confession intégrale, satisfaction) en quasi-matière du sacrement de pénitence comme au concile de Trente. La primauté est redonnée à la grâce divine. Son action est discernée dans la vie de pécheurs repentis qui se laissent mouvoir par elle de façon nouvelle, et qui ont besoin du soutien sacramentel de l'Église pour que leurs commencements de conversion s'affermissent en vie nouvelle dans le Christ.

d. Un chemin de discernement qui revalorise la réconciliation avec l'Église

Si le discernement auquel le pape François invite les divorcés remariés requiert un fort engagement « personnel », il est aussi éminemment ecclésial et rappelle que la réconciliation avec l'Église est partie intégrante de la réconciliation avec Dieu en Jésus-Christ. Que ce soit dans le colloque avec « leurs pasteurs ou avec d'autres laïcs qui vivent dans le dévouement au Seigneur » (AL 312), le chemin de discernement procède de la vie en Église sous la mouvance du Saint-Esprit reçu au baptême. En ce sens, il est propre à générer un renouveau dans la conscience d'appartenir à l'Église et de l'avoir blessée, qui peut favoriser la réconciliation avec celle-ci dans le mouvement même du repentir. Provoquant les communautés ecclésiales et les personnes concernées à se convertir de concert, le discernement promu par François renoue avec cette *pax cum Ecclesia* que le dispositif canonique du concile de Trente avait sensiblement éclipsée²⁸. En AL 185-186, le pape souligne précisément, dans sa lecture de 1 Co 11, 17-34, que le fidèle qui s'examine lui-même avant de s'approcher de l'eucharistie doit discerner le corps de l'Église

²⁸ Herbert Vorgrimler, art. cit., p. 12.

souffrante, pour laquelle le Rédempteur offre sa vie. Le repentir promu par *Amoris laetitia* acquiert ainsi une pleine consistance théologique : il est vraiment remis en perspective divine dans le mouvement même où il s'inscrit dans l'espace ecclésial.

En conclusion, la relecture de l'histoire du sacrement de pénitence, par laquelle nous avons débuté cet article, contribue à expliquer certaines des résistances qui se font jour dans le processus de réception d'*Amoris laetitia*. Notre compréhension collective du repentir et des formes sociales qu'il doit prendre pour ne pas nous leurrer, est marquée par une histoire complexe, où les conflits théologiques de l'époque moderne conservent sans doute un poids démesuré. Comme l'avait compris Karl Rahner, il faut se replonger dans une histoire plus longue et remonter à l'Antiquité pour bien comprendre que la relation intime avec Dieu est indissociable, en régime chrétien, de la relation entre le fidèle et l'Église. L'une et l'autre sont marquées par l'histoire. À chaque époque, la responsabilité du magistère est de compléter le magistère antérieur pour éclairer les questions nouvelles et pour leur apporter des solutions pastorales dans la fidélité au dépôt de la foi. En convoquant deux assemblées du Synode des évêques sur le thème de la famille, le pape François a voulu que l'Église puisse mieux former la conscience des fidèles et des pasteurs dans les situations contemporaines « où tous les schémas sont battus en brèche » (AL 37). En énonçant très clairement les normes universelles qui régissent la famille et le mariage, tout en rappelant qu'elles ont toujours à être discernées dans le particulier, il s'inscrit dans l'enseignement moral de *Veritatis splendor* qu'il complète à la lumière de saint Thomas d'Aquin (cf. AL 301 et 304)²⁹. Nous avons montré que cette morale de la réponse aux appels de la grâce dans les limites humaines, qui parcourt *Amoris laetitia*, est étroitement liée à la dynamique spirituelle du repentir et de la conversion. Autrement dit, la « morale souple » que recommandait Charles Péguy, est plus à même de susciter un vrai repentir en Église et devant Dieu, que la « morale raide » qu'il dénonçait. « Une morale raide peut laisser échapper des replis du péché, dont une morale souple au contraire épousera, dénoncera, poursuivra les sinuosités d'échappements. C'est une logique souple, une méthode souple, une morale souple qui poursuit, qui atteint, qui dessine les sinuosités des fautes et des déficiences. [...] Et ce sont les morales souples qui exigent un cœur perpétuellement tenu à jour. »³⁰

²⁹ Jean-Miguel Garrigues et Alain Thomasset, *Une morale souple mais non sans boussole*, op. cit.

³⁰ Charles Péguy, *Œuvres complètes de Charles Péguy (1873-1914)*. Œuvres posthumes, t. IX : « Note conjointe sur M. Descartes précédée de la note sur M. Bergson », Paris : Gallimard, 1924, pp. 54–55. Cité dans *Une morale souple mais non sans boussole*, p. 105.