NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 Nº 9 1967

Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale

Louis LIGIER (s.j.)

p. 940 - 967

https://www.nrt.be/fr/articles/le-sacrement-de-penitence-selon-la-tradition-orientale-1477

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale

Peut-on parler du sacrement de pénitence tel qu'il se présente en Orient, dans la liturgie et la pastorale ? Cette question, si préalable qu'elle soit, mérite d'être posée. Et avec franchise. Car, s'il faut y apporter une réponse positive, ce n'est point par parti pris de prôner en tout l'exemple des Eglises orientales, mais pour tenir compte des richesses qu'elles ont conservées malgré leurs difficultés actuelles [1].

Quand il s'agit du sacrement de pénitence et de sa pratique en ces pays, c'est bien en effet de crise, d'une crise déjà ancienne, qu'il faut parler. Les efforts courageux entrepris par les Eglises orthodoxes de Grèce et de Proche-Orient n'ont pas encore surmonté des obstacles que révèlent la désaffection des fidèles et l'embarras des pasteurs. La responsabilité n'est pas à départager entre les uns et les autres. La crise est trop ancienne, trop liée aux institutions héritées du passé. Le nombre des prêtres disponibles pour le ministère

---

N.d.l.R. — A la demande de l'auteur et avec l'accord de la direction des deux revues, il a paru utile et opportun de publier le texte de cet article à la fois en italien dans la *Rivista Liturgica* et en français dans la *N.R.Th.*

1. Les ouvrages et articles qui suivent permettront de situer et de compléter cet exposé : J. HÖRMANN, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte.* Donauwörth, 1913 (la documentation patristique de cet ouvrage a besoin d'être historiquement critiquée) ; C. KOROLEVSKIJ, *Administration du sacrement de pénitence dans le rite byzantin,* Stoudion (1925) pp. 36-45, 97-110, 125-136 ; Cl. KOPP, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche,* Rome, 1932 ; W. DE VRIES, S.J., *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten,* Rome, 1940 ; IDEM, *Sakramententheologie bei den Nestorianern,* Rome, 1947 ; I. HAUSHERR, S.J., *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien,* dans *Or. Chr. Analecta,* 132, Rome, 1944 ; IDEM, *Direction spirituelle en Orient autrefois,* dans *Or. Chr. Analecta,* 144, Rome, 1955 ; A. RAES, *Les rites de la pénitence chez les Arméniens,* dans *« Miscellanea Guillaume de Jerphanion »,* dans *Or. Chr. Per.,* 13 (1947) 648-655 ; Pl. DE MEESTER, O.S.B., *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino,* Rome, 1948; E. HERMAN, S.J., *Il più antico penitenziale greco,* dans *Or. Chr. Per.,* 19 (1952) 71-127 ; C. VOGEL, *La discipline pénitentielle dans l'Eglise orthodoxe de Grèce,* dans *Rev. Sc. Rel.* 27 (1953) 374-399 ; A. RAES, S.J., *Les formulaires grecs du rite de la Pénitence,* dans *« Mélanges Andrieu »*, *Rev. Sc. Rel.* (hors série) 1956, pp. 365-372 ; I.-H. DALMAIS, O.P., *Le Sacrement de pénitence chez les Orientaux,* dans *La Maison-Dieu,* n° 56 (1958) 22-29 ; H. DÖRRIES, *Die Beichte im alten Mönchtum,* dans *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias,* Berlin, 1960, pp. 235-259. L. LIGIER, S.J., *Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et de rites,* dans *Or. Chr. Per., 29* (1963) 5-78 ; A. RAES, S.J., *Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes,* dans *L'Orient Syrien,* 10 (1965) 107-122 ; L. LIGIER, S.J., *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient,* dans *La Maison-Dieu,* n° 90 (1967) 155-188.

des confessions n'est pas assez élevé. La délégation est traditionnellement trop restreinte. Et ceux qui en jouissent, se sentant paralysés par la théologie et la liturgie inadaptées dont ils disposent, ne se mettent plus volontiers à la disposition des fidèles. Les laïcs, notamment les jeunes, ne trouvent donc réponse ni à leurs faiblesses ni à leurs problèmes. La liturgie, pourtant fort belle et très riche si on la considère en elle-même, ne convient plus au rythme actuel de la vie : le nombre des prostrations, des gestes et des invocations la limite à une civilisation moyenâgeuse où le temps ne comptait guère. Quant à la pastorale, qui prolonge les pénitences pendant des semaines et retarde démesurément la communion, elle n'est ni un remède aux fautes habituelles ni un appui pour une reprise rapide. On ne sait comment remédier à ces inconvénients.

Il faut pourtant se demander si cette pastorale et cette liturgie, ramenées à leur sens originel, ne seraient pas susceptibles d'accueillir une réforme fidèle à leur génie propre, qui les adapterait aux chrétiens d'aujourd'hui comme elles le furent à ceux d'autrefois. Car pendant de longs siècles ces Eglises ont manifesté en ce domaine une authentique fidélité à l'esprit, une cohérence dans la discipline, enfin dans la liturgie un équilibre entre la communauté et l'individu, bref autant de valeurs qui peuvent être fécondes encore aujourd'hui.

Sans prétendre donner ici une esquisse historique complète de la pratique pénitentielle de l'Orient, cherchons seulement sur ces trois chefs principaux — l'esprit, la discipline et la liturgie — l'apport positif qui a caractérisé ces Eglises.

I. — FIDELITE A L'ESPRIT

Le ministère de la pénitence est fait de discernement, de bienveillance évangélique et de prière. C'est vrai partout, en tous les temps ; mais c'est le mérite de l'Orient d'y avoir insisté dès les origines, d'avoir fait école et inspiré finalement la pastorale latine elle-même.

Discernement spirituel

Le discernement, c'est-à-dire le sens des situations, des personnes et des cas, autant que l'identification morale des fautes, était particulièrement nécessaire au temps de la discipline publique, qui amenait à révéler devant la communauté les fautes de ses membres, à adresser des réprimandes publiques, ces « correptiones » longtemps célèbres aux premiers siècles. Il fallait à coup sûr de la sensibilité et du jugement.

La seule détermination morale des fautes, si objective qu'elle soit, était loin d'être simple, à cette époque surtout. La pénitence, se

déroulant devant la communauté, mettait en évidence par la séparation des pénitents l'essentiel du péché, à savoir sa portée eschatologique, son effet de mort sur les baptisés. Comment le reconnaître chaque fois sans erreur ? Il était trop simple de dire en général : « il y a des péchés qui sont graves de soi et qui passent pour tels » [2], des fautes « non humaines et au-delà de tout pardon » [3], des « péchés guérissables » et des « péchés incurables » [4]. Encore fallait-il tracer la frontière entre les deux catégories et tenter de spécifier ! Comment y réussir avec clarté ? Il fallait en effet simultanément tenir compte des notions de l'Ancien Testament vouant certaines fautes à « l'extermination » [5], se référer aussi aux péchés « ad mortem » et « non ad mortem » du Nouveau [6], sans oublier les listes des Evangiles, de S. Paul et de l'Apocalypse énumérant les péchés qui « excluent du Royaume des cieux » [7] !... Finalement, on le sait, l'Eglise primitive rangea parmi les fautes incurables l'idolâtrie et l'apostasie, l'homicide, l'adultère et la fornication [8]. Mais chacune de ces fautes admettait encore bien des formes. Pour le seul cas de l'apostasie il fallut bientôt, au moment des persécutions, distinguer plusieurs manières, inégalement graves, de sacrifier aux idoles [9]. Bref, la seule détermination des péchés soumis à la pénitence publique demandait réflexion [10], souvent même délibération et solution synodale de la part des évêques.

2. Abbé NIL, *Epistolarum liber* I, 3, *A Ptolémée* (*P.G.*, 79, 84 C).

3. ISIDORE DE PÉLUSE, *Epistolarum liber* IV, 170. *Au prêtre Zozyme* (*P.G.*, 78, 1261 D - 1264 A).

4. ORIGÈNE, *De Oratione*, 28 (*P.G.*, 11, 528 C) ; ISIDORE DE PÉLUSE, *Epistolarum liber* III, 203, *Au diacre Eutonios* (*P.G.*, 78, 885 A-B).

5. La Mišnah énumère trente-six fautes frappées de cette peine (*Keritot* I, 1-2). Elles sont énumérées aux passages suivants de l'Ecriture : *Gn* 17, 14 ; — *Ex* 12, 15-19 ; 30, 33. 38 ; 31, 14 ; — *Lv* 7, 18. 25. 27 ; 15, 31 ; 17, 4. 9. 14 ; 18, 6-29 ; 19, 6-9 ; 20, 5-6 ; 22, 3 ; 23, 29-30 ; — *Nb* 9, 13 ; 15, 30-31 ; 19, 13. 20 (cfr L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie*, t. II. *Le Nouveau Testament, « Théologie »*, n° 48, 1961, Paris, pp. 280-281.

6. *1 Jn* 5, 16-17.

7. *Mc* 7, 21-22 ; *Mt* 15, 19 ; *1 Co* 6, 9-10 ; *Ga* 5, 19-21 ; *Rm* 1, 21-32 ; *Ep* 5, 3-5 ; *Col* 3, 5-8 ; *1 Ti* 1, 9-10 ; 6, 4 ; *2 Ti* 3, 2-5 ; *Tt* 3, 3 (cfr A. VÖGTLE, *Die Tugende und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster-in-Westf., 1936, pp. 28-35) ; *Ap* 21, 8 ; 22, 15.

8. ORIGÈNE, *De Oratione*, 28 (*P.G.*, 11, 529 A) ; ISIDORE DE PÉLUSE mentionne l'adultère et le meurtre : *Epist. lib.* V, 253, *A Alypios* (*P.G.*, 78, 1485 A) ; De même l'abbé NIL : *Epist. lib.* I, 3, *A Ptolémée* (*P.G.*, 79, 84 C).

9. La question se posa après la persécution de Dèce (250-253). Elle aboutit à la législation canonique de la *Lettre de Denys d'Alexandrie à Basilide* (J. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, t. I, Rome, 1864, pp. 541-545) ; ces règles restèrent en vigueur (cfr *Canons* de PIERRE D'ALEXANDRIE, *ibid.*, pp. 551-561). Et l'ensemble de cette législation est encore rappelé au milieu du V^e^ siècle par les lettres de THÉODORET DE CYR à deux évêques d'Arménie au temps de la persécution sassanide (*P.G.*, 83, 1249 A - 1253 D ; cfr Y. AZÉMA, *S.C.*, 98, pp. 172-183). Il est surprenant que ces deux derniers documents aient échappé à la sagacité du P. J. MÉCÉRIAN (*Histoire et institutions de l'Eglise arménienne. Evolution nationale et doctrinale - spiritualité - monachisme*, « Recherches », t. XXX, Beyrouth, 1965, pp. 53-56).

10. De là l'irritation dont témoigne Origène contre ceux qui lui semblent

Sur les autres cas l'évêque avait les mains libres : il n'était pas obligé d'interdire la communion et de soumettre à la pénitence publique réservée aux « péchés inguérissables ». Ce secteur pénitentiel était donc normalement sans surprise. Toutefois, puisque les trois grands crimes n'étaient pas absolument impardonnables — ils étaient en effet admis à l'absolution après une réparation laborieuse — la question se posa pour les évêques de pratiquer une certaine identification des fautes du point de vue de leur expiation. Il semble bien en effet qu'ils se soient assez tôt demandé si l'utilité du sujet et l'édification de la communauté ne permettraient pas d'admettre parmi les pénitents des fidèles coupables de fautes simplement « guérissables » [11]. La discipline pénitentielle existait. Ne convenait-il pas d'en tirer le maximum de fruit en tous les domaines ?

Bref l'attention aux personnes et à la communauté s'élargissait ; et, dans la décision finale, le point de vue pastoral prévalait. On peut en discerner un indice jusque dans le succès d'une formule technique, chère aujourd'hui à l'analyse morale, distinguant les péchés volontaires et les involontaires, les fautes d'ignorance et celles qui avaient été voulues en pleine lumière. Cette classification, qui ne venait pas des moralistes grecs, mais du *Lévitique* et des *Nombres* [12], avait pour but de déterminer les péchés qui, tout en vouant à « l'extermination », pouvaient être pardonnés par l'aveu et le sacrifice. Pareille distinction devait s'imposer à l'attention des évêques qui avaient justement à trancher des cas qui, tout en ressortissant de soi de la discipline publique, pouvaient pourtant y échapper et n'excluaient pas de l'assemblée eucharistique. Elle était donc souvent invoquée [13]. Capitale pour la

---

trancher à la légère, à l'encontre de « la science sacerdotale » (*De Oratione* 28 ; *P.G.*, 11, 529 B).

11. Les deux homélies d'Origène sur le *Ps.* 37 montrent bien que les « correptiones » pouvaient être occasionnellement injustifiées (*hom.* 2, 3 ; *P.G.*, 12, 1383). On pouvait y être soumis pour des fautes « de négligence et de faiblesse » (*hom.* 1, 1 ; *ibid.*, 1370, B-C). Le « médecin », c'est-à-dire le prêtre, avait à déterminer si le péché accusé était de nature telle que, traité en public, il pouvait à la fois édifier la communauté et amener la guérison du coupable (*hom.* 2, 6 ; *P.G.*, 12, 1386 B-C).

12. Le texte le plus synthétique est celui de *Nb* 15, 20-31, qui distingue « le péché d'inadvertance », *bi-šegagah*, et le péché délibéré, dit « à main levée », *be-yad ramah*. Le premier est pardonné, qu'il ait été commis par l'individu ou par la collectivité, par le sacrifice. Le second, marqué par le mépris et l'outrage du Seigneur, est frappé de la peine de *karét*. La même distinction est faite au livre du Lévitique, notamment au ch. 4, 2. 13. 22. 27 ; — au ch. 5, 4. 15. 17.

Etant donné pareille discipline, on devine le problème que posera le passage au Nouveau Testament. Après la venue du Christ apportant la « connaissance de la vérité », après la profession de foi du baptême, y a-t-il encore place pour le « péché d'ignorance », c'est-à-dire pour le péché qui de soi est rémissible ? C'est la question posée par *Hb* 10, 26 (cfr 6, 4-6).

13. Il faut signaler d'abord, pour son antiquité et ses destinataires grecs, CLÉMENT DE ROME qui échappe à la distinction entre Orient et Occident : *Ad Corinthios*, II, 3, ed. FUNK, I, p. 100. Puis : CLÉMENT D'ALEXANDRIE,

pastorale publique de ce sacrement, elle était également importante dans la vie courante des fidèles et de la communauté. C'est en effet en invoquant le traitement particulier des « fautes de faiblesse et d'ignorance » que les évêques pouvaient exhorter les baptisés à communier à chaque messe. L'Orient y a insisté, notamment Théodore de Mopsueste dans ses *Homélies catéchétiques* [14].

Ainsi dès le principe la pastorale orientale disposa des catégories essentielles du discernement moral. Et elle savait en user. Du point de vue objectif de la loi elle distinguait les fautes qui séparent de la communauté des saints et celles qui n'en excluent pas définitivement. Du point de vue subjectif de la personne elle admettait les fautes d'ignorance et de faiblesse qui, ne comportant pas le mépris de la loi, échappaient à la condamnation absolue. Ces deux distinctions, qui ne se recoupaient pas, se complétaient l'une par l'autre [15]. Elles ne pouvaient ni s'opposer ni s'annuler réciproquement : car les deux points de vue qu'elles représentaient étaient ordonnés l'un à l'autre selon un ordre de priorité. Le bien de la personne pouvait l'emporter sur l'objectivité de la loi dès la première alliance en raison de la supériorité de la miséricorde révélée à Moïse [16]. A fortiori après la venue du Christ. L'esprit évangélique avait encore majoré le primat reconnu à l'amour et à la personne.

Stromates II, 13-15 (*P.G.*, 8, 993 B - 1011 A) ; ORIGÈNE, *De Oratione*, 28 (*P.G.*, 11, 528-529) ; *In Exod. hom.* IV, 8 (*P.G.*, 12, 323-324) ; *In Lev. hom.* II, 1 (*P.G.*, 12, 412-413) ; *In Num. hom.* XXVIII, 2 (*ibid.*, 803) ; *Selecta in Ps.* 24, 7 (*ibid.*, 1269 D et 1272 A) ; NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, ch. XXIX-XXXIII (*P.G.*, 40, 718-735) ; EPIPHANE, *Adversus Haereses*, lib. III, 1, *haer.* 75, 8 (*P.G.*, 42, 513 B-C) : où il justifie les prières faites pour les défunts et leurs péchés ; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Ps.* 7, 10-11 (*P.G.*, 69, 752 C-D et 753 A) ; ISIDORE DE PÉLUSE, *Epistolarum lib.* III, 14, *A Theoctistos* (*P.G.*, 78, 741 B-C) ; *lib.* IV, 170, *A Zozyme* (*ib.*, 1261 C-D et 1264 A) ; *lib.* IV, 213, *Au moine Thomas* (*ib.* 1308 A-B) ; *lib.* V, 74, *Au diacre Lampetios* (*ib.* 1369 C) ; 203, *A Cassianos* (*ib.* 1456 A) ; 241, *A Nil* (*ib.* 1477 C-D) ; THÉODORET, *Quaestiones in Leviticum, Interrogatio* I (*P.G.*, 80, 300 C-D) ; *Quaestiones in Num. cap. V, Inter.* 9 (*ib.* 356 C - 357 A-C) ; *in Num. cap.* XV-XVI, *Inter.* 29 (*ib.* 380 A-B) : commente le *be-yad ramah* de *Nb* 15, 30 ; *Interpretatio epist. ad Hebr. cap. X*, 26-27 (*P.G.*, 82, 753 B) ; *Graecarum affectionum curatio*, XII (*P.G.*, 83, 1148 D - 1149 C) ; AUTEUR ANONYME, *La vie ancienne de S. Syméon stylite le jeune* (521-592), ch. 113 (édit. VAN DEN VEN, pp. 91-93 ; cfr *P.G.*, 86 bis, 3093 D - 3096 C) ; ANASTASE LE SINAÏTE, *Quaestio* LIV : sur le péché *ad mortem* et *non ad mortem* (*P.G.*, 89, 616 C-D - 617 A) ; *Quaestio* LXXXV : sur le péché d'ignorance (*ib.* 712 B) ; *Quaestio* CXXX : même sujet (*ib.* 781 D - 784 A) ; *Maxime le Confesseur, Loci communes*, 55 (*P.G.*, 91, 964-965).

14. *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (edit. R. TONNEAU, O.P. - R. DEVREESSE, Rome, 1949), *Homélie* XVI, 33, 34, 35, 39, pp. 587-597 (cfr *Pénitence et Eucharistie en Orient*, dans *Or. Chr. Per.*, 29 (1963) 7-8).

15. Chacune se situait sur un point de vue propre et distinct de l'autre. Dans l'A.T., l'introduction de la notion de péché d'ignorance présuppose l'existence de la loi « d'extermination », *karét*. Elle avait pour but de permettre le pardon.

16. *Ex* 34, 6-7. Ce passage est le cœur des invocations de pardon, ou *selihot*, de la liturgie synagogale. Il apparaît également dans certaines prières d'absolution chrétienne en Egypte, notamment dans la célèbre « prière d'absolution au Père » du rite copte (cfr *infra* p. 959).

Les Eglises orientales, mieux que d'autres, l'ont compris en mettant résolument le ministère de la pénitence sous le signe de l'Esprit Saint au service de la miséricorde évangélique.

Pénitence et Saint-Esprit

Telle était en effet la volonté du Christ. Il avait rapproché le don de l'Esprit et l'institution du sacrement de pénitence, en disant à ses Apôtres après sa résurrection : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez [17] ». Ce sacrement était ainsi placé sous le régime de l'Esprit. Non point seulement parce que, conformément à l'Ancien Testament, l'Esprit est l'artisan de la purification et de la sanctification, mais parce qu'en vertu de la parole johannique il aiderait à discerner les fautes à remettre et les péchés à retenir. Effectivement, selon l'Ecriture, « l'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu [18] ». Il est donné aux apôtres comme « un paraclet [19] » ; il les assiste dans le gouvernement de l'Eglise : impossible de lui mentir [20]. Bien vite aussi l'expérience montra à tous, évêques et prêtres, « que les genres de maladies et de remèdes sont si nombreux et si multiples... que personne n'est capable de tout savoir et d'être à la hauteur d'un tel ministère s'il n'est pas éclairé par l'Esprit [21] ». Si enfin l'on ajoute que c'est également l'Esprit Saint qui apprend aux disciples du Christ à triompher des tentations et à connaître les mouvements divers de l'âme, on comprendra que l'Orient ait voulu confier le ministère de la pénitence aux familiers de l'Esprit, moines et cénobites. Les charismes, dont témoignait leur vie, montraient que le Christ les éclairait de son Esprit [22]. Ces hommes de Dieu purent même être agréés occasionnellement pour le ministère de la confession sans avoir été ordonnés. Et l'usage prévalut en Orient de donner aux confesseurs le nom de « pères spirituels », même plus simplement celui de « spirituels », comme on le voit dans les Rituels.

On comprend donc que la tradition orientale, tout en insistant sur le discernement, tout en organisant fortement la structure disciplinaire de la pénitence, ne parle guère de son aspect judiciaire. Pour elle, en effet, le prêtre n'agit pas à la manière d'un magistrat, mais

17. *Jn* 20, 22-23.
18. *1 Co* 2, 10.
19. *Jn* 14, 16. 26 ; 15, 26 ; 16, 7.
20. *Ac* 5, 3.
21. ISIDORE DE PÉLUSE, *Epist. lib.* IV, 145, *A l'évêque Theodosios* (*P.G.*, 78, 1228 C-D).
22. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *De Confessione*, 13 (*P.G.*, 95, 300 C). Cfr K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leiptrop sévère.

sous la direction de l'Esprit Saint. Un Asterius d'Amasée l'invite à ne pas juger pour n'être pas jugé à son tour [23]. Car, s'il a un jugement à porter, c'est à la manière du médecin qui diagnostique un cas, comme le prêtre de l'Ancien Testament qui avait à reconnaître les cas de lèpre [24].

C'est là en effet un autre thème fort important de la tradition de ces Eglises. En Syrie la *Didascalie des Apôtres* le rappelle longuement : l'évêque est fait « médecin de l'Eglise [25] ». Aphraate est aussi intarissable sur ce sujet [26]. A Alexandrie, Origène commence de commenter le psaume pénitentiel 37 par un long prologue où il rappelle l'infirmité de notre nature, la bienveillance de Dieu instituant médecine et remèdes, l'incarnation du Fils venant, à titre de « archiatros », soigner toute maladie et toute infirmité [27]. Et il conclut que tous ceux que Dieu a établis dans son Eglise prophètes, Apôtres et successeurs des Apôtres ont reçu de lui la charge de guérir les plaies. Ils sont « médecins des âmes [28] ». On ne saurait mieux situer dans l'économie rédemptrice la place, la finalité et l'esprit du sacrement de pénitence : il n'est pas fait pour condamner mais pour guérir.

Pastorale évangélique

A ce titre il faut aux évêques et aux prêtres la compétence et le discernement du médecin. Origène avertit en effet les fidèles qu'ils doivent s'adresser à des hommes de jugement vraiment qualifié [29].

---

23. *Homilia XIII. Adhortatio ad paenitentiam* (*P.G.*, 40, 360, C-D). Il fait du reste observer que cette parole évangélique ne nous enlève pas la faculté de juger avec bienveillance, mais seulement celle de condamner par un jugement trop sévère.

24. Ainsi s'exprimait THÉODORET, *Quaestiones in Lev.* XIII-XIV, *Inter.* 15 (*P.G.*, 80, 320 C). Aussi quand les pénitentiels postérieurs demanderont d'accuser tous les péchés, ce sera moins par obligation disciplinaire que pour la nécessité pastorale d'adapter le traitement à la maladie.

25. « Comme un médecin sage et compatissant, le Christ guérissait tout le monde, et surtout ceux qui erraient dans le péché, car « ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin d'un médecin, mais ceux qui se trouvent très mal ». Et toi, ô évêque, tu es fait médecin de l'Eglise, n'arrête donc pas la médecine pour guérir ... » (*La Didascalie des douze apôtres*, ch. VII, *Sur les évêques* [= *Const. Apost.* II, xx, 8-11 et xxi, 1-2] traduite du syriaque par F. NAU, Paris, 1912, p. 65).

26. « Hi ... qui in certamine nostro vulnerantur, pro remedio habent paenitentiam, quo vulneribus suis imposito, sanantur. O vos, medici, discipuli sapientis Medici nostri ! remedium istud adsumite » (*Demonstratio* VII, 2. *De Paenitentibus, Patr. Syr.*, 1, 315). « Vos igitur, medici, qui insignis Medici nostri estis discipuli, non debetis medicinam iis denegare quibus curatione opus est. » (VII, 4, *ib.* 318).

27. *Homilia I in Ps* 37, 1 (*P.G.*, 12, 1369 B-D).

28. *Ibid.* 1369 D. THÉODORET les dit « médecins *spirituels* » (*De paenitentia*, *P.G.*, 83, 549 C).

29. « Cherche autour de toi avec soin à qui confesser ton péché. Commence par faire l'épreuve du médecin, à qui tu devras exposer la cause de ta maladie » (*Homilia II in Ps.* 37, 6 [*P.G.*, 12, 1386 A-B]).

Mais plus encore qu'à la compétence c'est à la charité et à l'esprit évangélique que l'Orient les veut formés [30]. Ces vertus étaient plus nécessaires, certes, à l'époque initiale de la pénitence publique : évêques et prêtres pouvaient être tentés d'y adresser aux fidèles des reproches exagérés ou intempestifs. Mais ces vertus, vraiment caractéristiques du Nouveau Testament, s'imposaient pour tout ministère de la confession. En Egypte l'abbé Nil mettait les évêques et les prêtres en garde contre l'irascibilité : avertissement partout de mise [31]. Avant lui, en Asie mineure, Astérius d'Amasée leur demandait de n'être « ni arrogants [32] », « ni caustiques ni durs [33] ». Ils devaient plutôt imiter « la bienveillance de celui qui nous a créés [34] », « la bienveillance et l'humanité du Christ [35] », suivre « sa manière d'être pasteur du troupeau ; méditer l'Evangile, y chercher et y apprendre comme en un miroir l'idéal de la sollicitude et de la bienveillance [36] ». La pénitence est en Orient, autant que l'Eucharistie, le sacrement de « la philanthropie divine ».

Un Isidore de Péluse recommandait donc expressément cette « philanthropie » à l'évêque Théodosios qui l'interrogeait. Il l'assurait qu'elle l'emporte en efficacité sur « les raisonnements, les lois et le temps [37] », bref sur les remèdes habituels de l'institution pénitentielle. En effet, faisait-il aussi remarquer, quand cette compréhension vient au-devant de la bonne volonté du pénitent pour abréger la durée de sa satisfaction, elle rend efficace le traitement imposé [38]. En donnant confiance dans la miséricorde divine, elle encourage le pécheur à collaborer à sa propre conversion. La pénitence n'est plus alors pour lui une discipline subie ; elle devient, comme le demande l'Evangile, une transformation de l'esprit opérée par lui à l'appel et avec l'aide de la grâce, une *metanoia* [39]. De lui-même, comme le fait remarquer l'abbé Nil à un autre évêque, le pécheur entre dans la voie du repentir, des larmes et de la réparation [40]. L'Orient a conscience qu'une pastorale de miséricorde est non seulement évangélique, théologique-

30. « Qu'il sache souffrir avec celui qui souffre, pleurer avec celui qui pleure et soit formé à compatir avec autrui » (*ibid.*, 1386 B).

31. Ainsi parle-t-il à l'évêque Theodoulos, lui reprochant de changer l'autorité sacerdotale en tyrannie quand il frappe des innocents avec colère : il lui rappelle alors l'avertissement de Paul à Tite [1, 7] (*Epist. lib.* II, 285 ; *P.G.*, 79, 341 C). On rapprochera la lettre à l'évêque Olympios (*lib.* II, 190 ; *ib.* 300 B-C).

32. *Homilia XIII. Adhortatio ad paenitentiam* (*P.G.*, 40, 353 B).

33. *Ibid.* 360 C.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.* 356 C.

36. *Ibid.* 361 B-C.

37. *Epist. lib.* V, 307, *A Evangelos* (*P.G.*, 78, 1516 A).

38. *Ibid.*

39. C'était tout le sens de la conversion selon la prédication de Jésus. Il demandait à l'actif : « *Metanoeite*, Repentez-vous ... » (*Mt* 4, 17).

40. Ainsi parle-t-il dans la lettre, déjà citée, à l'évêque Olympios (*Epist. lib.* II, 190 ; *P.G.*, 79, 300 B-C).

ment valable, mais aussi pastoralement « gagnante », plus adaptée et plus efficace que l'application extérieure et mécanique des sanctions *canoniques*.

Dès les premiers siècles, par conséquent, le primat de la miséricorde valorisait l'importance du facteur subjectif, il mettait en évidence les ressources et l'intérêt de la personne. Par là même l'institution se haussait au-dessus de ses règles impersonnelles. Très tôt elle en vint à affirmer que la rémission des péchés n'est pas liée à la longueur de la satisfaction. Les pénitentiels byzantins aimeront à le dire au Moyen Age, comme s'ils avaient le mérite de l'innovation. En réalité ils avaient été largement devancés par les deux maîtres de la pénitence, saint Basile et saint Jean Chrysostome [41]. Celui-ci y *insistait* avec emphase dans sa lettre à *Théodore après sa chute*. Il assurait que « la valeur de la pénitence ne se juge pas à la durée du temps, mais à la disposition de l'âme [42] ». Elle a même efficacité qu'au temps de la prédication de Jonas à Ninive, quand « le seul espace d'une journée suffit à faire disparaître toute leur impiété [43] ». Moins éloquent, mais plus pratique, saint Basile avait fait de cette observation une règle de sa troisième épître canonique : dès que l'évêque constate la ferveur du repentir chez le pénitent, il peut abréger le temps de son épitimie [44]. Devenue classique, cette règle ne resta pas lettre morte. Au VI[e] siècle on la voit observée par Syméon stylite le jeune. Un pénitent, accouru au pied de sa colonne, manifeste la profondeur inattendue de sa contrition par une confession publique ; il demande aussitôt l'absolution : le saint la lui accorde et le renvoie exhorté et réconcilié [45]. Maxime le Confesseur plaide la cause d'une moniale fugitive de son monastère : « Le repentir de

---

41. Le premier est surtout célèbre pour ses trois *Lettres canoniques à Amphilochios* (J. B. PITRA, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, t. I, pp. 576-612 ; cfr aussi *P.G.*, 32, 664-684 (*1[e] Epître*), 716-732 (*2[e] Ep.*), 793-809 (*3[e] Ep.*). Le second, Jean Chrysostome, est bien connu par son souci de la miséricorde. Sa gloire céleste passe pour être si haute que ceux-là même, qui ont la vision du ciel, ne peuvent l'apercevoir, comme le rapporte cette anecdote du Pré Spirituel. Alypius, conduit par un ange, s'y plaint de ne pas avoir vu Jean Chrysostome au milieu des autres docteurs. L'ange lui répond : « Tu veux parler du Jean de la pénitence ? L'homme encore vivant ne peut pas voir celui-là : car il se tient là où est le trône du Seigneur » (JEAN MOSCHOS, *Le Pré spirituel*, ch. 128 [*S.C.*, 12, p. 181 ; *P.G.*, 87 ter, 2993 A-B]).

42. *Paraenesis sive adhortatio ad Theodorum lapsum*, I (*P.G.*, 47, 284 D).

43. *Ib.*, 285 A.

44. « Sin autem unusquisque eorum qui in praedictis peccatis fuere, paenitens bonus evaserit, et is cui a Dei benignitate ligandi et solvendi credita est potestas, si fiat clementior, videns summam eius qui peccavit confessionem, ad diminuendum poenarum tempus, non erit dignus damnatione, cum relata in scripturis nobis historia significet, eos qui cum maiori labore poenitentiam agunt, Dei misericordiam celeriter apprehendere » (*III[e] Epître canonique à Amphilochios*, can. 74, J. B. PITRA, *l.c.*, p. 598).

45. *La Vie ancienne de S. Syméon stylite le jeune* (521-592), 221, 30-44, édit. VAN DEN VEN, pp. 191-192 [cfr *Vie récente*, *P.G.*, 86 bis, 3188 A].

son cœur est grand et indicible, ainsi que son humilité d'esprit au sujet de la faute qu'elle a commise et de la séparation d'avec vous qui lui a été infligée comme peine [46] ».

Cette pratique est donc ancienne. La pastorale orientale savait estimer la qualité du repentir ; et, passant au-dessus des règles, elle subordonnait la discipline au primat de l'esprit évangélique.

Intercession de l'Eglise

Sur un dernier point enfin ces Eglises sont restées fidèles à une tradition primitive du sacrement de pénitence. Le pardon des péchés y est resté un ministère d'intercession. Certes les formules d'absolution savent à l'occasion, notamment en Egypte, en appeler au pouvoir de lier et de délier [47]. Ce n'est pourtant pas coutume. D'ordinaire elles ont la forme déprécative et s'entourent d'un cadre très ample de prière. On pourrait s'en étonner, mettre en question leur valeur sacramentelle. En réalité cette forme est ancienne et particulièrement adaptée à ce sacrement : il faut le reconnaître. L'Eglise latine elle-même l'a pratiquée et ne l'a abandonnée qu'assez tard [48]. A l'époque patristique et durant le haut Moyen Age, en Occident comme en Orient, c'est dans le cadre de l'intercession de l'Eglise que se déroulait le processus pénitentiel. Les pécheurs avaient à prier ; par leurs larmes autant que par l'aumône ils lavaient leurs fautes. A la porte de l'église où ils accomplissaient leur station ils demandaient aux fidèles la charité de leurs prières. A l'assemblée liturgique les prêtres et les saints suppliaient sur eux et pour eux. L'intercession de l'Eglise entière les soutenait.

Evidemment le rôle principal revenait aux prêtres, présidents de l'assemblée. Leur prière eucharistique semble avoir joué ici un rôle important dès les premiers siècles comme durant le haut Moyen âge [49]. Commentant en effet le *Dimitte nobis debita nostra* du *Pater*,

46. *Epistola* XI (*P.G.*, 91, 457 A).

47. Ainsi fait la fameuse « absolution au Père » de la messe (F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I. *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, pp. 183, *21* - 184, *12* ; RENAUDOT, *Liturgies Orientales*, t. I, ²1847, pp. 21-22, 77-79 ; de même, dans le rituel du sacrement de pénitence, H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 437 et 439 ; *Pénitence et Eucharistie en Orient*, pp. 43 et 46.

48. Au début du XIII[e] siècle. En Orient la vie de Syméon stylite l'ancien, écrite par Théodoret, donne un exemple significatif du rôle du confesseur. On y voit un pécheur, qui, après avoir d'abord caché sa faute — une infraction à un vœu — la lui confesse et, demandant pardon à Dieu, attend de lui son pardon par l'intercession des prières toutes-puissantes du stylite : « proclamant à tous sa transgression, il demanda à Dieu le pardon de sa faute et invoqua le secours du saint, afin que *par ses prières toutes-puissantes* il l'arrachât aux liens du péché : ὡς ἂν ταῖς παντοδυνάμοις αὐτοῦ εὐχαῖς τῶν δεσμῶν αὐτὸν τῆς ἁμαρτίας ἐλκύσειε...» (*P.G.*, 82, 1477 D).

49. Cette conception théologique, en effet, qui se manifestera en Syrie au cours du haut Moyen Age dans la collection canonique *Kitab al-Huda* ou *Livre* ***de la Direction*** **(code maronite du Haut Moyen Age, traduit du syriaque en**

Origène évoque l'importance de cette intercession. Il remarque qu'à la manière des prêtres de la loi mosaïque les Apôtres et les évêques leurs successeurs savent pour quels péchés ils peuvent offrir des sacrifices et ceux pour lesquels ils n'ont aucun droit [50]. Cette formule « offrir des sacrifices », appliquée formellement par lui aux Apôtres et aux évêques, est intéressante : elle retient l'attention par ses allusions bibliques autant que par son contenu doctrinal et disciplinaire. Elle rappelle d'abord expressément la distinction commune à l'Ancien Testament et au Nouveau : le péché à main levée que Moïse excluait du sacrifice [51], et le péché *ad mortem* pour lequel l'apôtre Jean interdisait de prier [52]. Origène rapproche ainsi les deux notions dans

---

arabe par l'évêque maronite David en l'an 1059. Publié par Pierre Fahed, Alep, 1935, p. 86 [cfr *Pénitence et Eucharistie en Orient*, dans *Or. Chr. Per.*, 29 (1963) 15]), est attestée antérieurement en Egypte dans les *Canons de S. Athanase* (*The Canons of Athanasius, Arabic and Coptic versions*, édit. W. Riedel and W. E. Crum, 1904, Londres). Elle est liée à une théologie du sacerdoce et du sacrifice (§ 3 et 4, pp. 8-9). Le prêtre est médiateur entre Dieu et l'assemblée : il intercède pour les péchés du peuple en présentant au Seigneur les offrandes que lui apportent les fidèles et dont il se nourrit, comme le faisaient déjà les prêtres de l'Ancien Testament (« ils se repaissent du péché de mon peuple » [*Os* 4, 8]) : « Quant à toi, ô prêtre, tu as reçu le ministère du Fils de Dieu sur la terre. Veille à ceux dont tu retiens les péchés et à ceux à qui tu les remets : car tu présentes leur offrande devant Dieu » (§ 87-89, pp. 54-55 de la version arabe [pp. 138-139 de la version copte]). Cette théologie sacrificielle et sacerdotale, attestée ainsi en Egypte, repose sur l'Ancien Testament. On n'aura pas de peine à la voir préfigurée chez Origène, dont on va maintenant parler. L'avertissement à prendre garde aux péchés que l'on pardonne et à ceux que l'on retient, pourrait bien être en effet une allusion au passage du *De Oratione* qui va être cité à la note suivante. Une théologie d'inspiration analogue se rencontre dans plusieurs hymnes liturgiques syriaques attribués à S. Ephrem et publiés parmi ses œuvres par St.-E. Assemani (*Opera omnia. Syriace et latine*, t. III, Rome, 1743, pp. 493-496, 508, 528-532). De même, au VII[e] s. dans l'*Oratio de sacra synaxi* d'ANASTASE LE SINAÏTE (*P.G.*, 89, 837).

50. « Ainsi donc les apôtres eux aussi et les successeurs des apôtres, prêtres selon le grand prêtre, ayant reçu la science de la thérapeutique divine, savent, instruits par l'Eglise, pour quels péchés il faut offrir le sacrifice (ἀναφέρειν θυσίας), quand et de quelle manière, et ils connaissent les péchés pour lesquels il ne faut pas le faire. » (*De Oratione*, 28, *P.G.*, 11, 529 A, trad. G. BARDY [*Origène. De la Prière. Exhortation au martyre*, Paris, 1932, pp. 157-158]). Cfr *In Exod. hom.* IV, 8 (*P.G.*, 12, 323 C-D).

51. « Les prêtres de la loi ont défense d'offrir un sacrifice pour certains péchés, afin que soient remises les fautes de ceux pour qui on offrirait le sacrifice. Et le prêtre, qui a le pouvoir de faire l'offrande *pour certaines fautes involontaires*, n'offre pas pour l'adultère, pour le meurtre volontaire, ou pour d'autres péchés très graves, l'holocauste et le sacrifice pour le péché » (*ib.* 528 D - 529 A). Ce passage renvoie clairement à la distinction signalée plus haut, n. 12 et 13.

52. C'est ce qu'exprime manifestement le passage suivant : « Je ne sais comment certains, s'arrogeant une puissance plus que sacerdotale, encore qu'ils manquent peut-être de la science sacerdotale, se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication, comme si la prière qu'ils prononcent sur ceux qui ont osé ces crimes effaçait même les fautes mortelles (*ad mortem*). Ils ne lisent pas l'Ecriture : « Il y a un péché qui mène à la mort ; ce n'est pas pour celui-là que je dis de prier » (*ibid.*, 529 B, G. BARDY, *l.c.*, p. 158-159).

une même formule pour conclure à la même exclusive. Mais cette exclusive porte ici, comme sous la loi mosaïque, sur l'intercession sacrificielle. A quel sacrifice songe-t-il donc ? La réponse ne laisse guère de doute. Comme le Nouveau Testament ne connaît d'autre sacrifice liturgique que l'Eucharistie, c'est d'elle seule qu'il peut être question dans ce commentaire de l'Oraison dominicale. Il faut donc admettre qu'à l'époque d'Origène la grande prière eucharistique, entendue à la manière d'une supplique et d'un sacrifice d'intercession, avait valeur pénitentielle.

Auparavant du reste les temps apostoliques faisaient déjà une place importante à l'intercession de l'Eglise dans la rémission des péchés. Deux textes le révèlent. Le premier est précisément le passage qu'on vient de citer, *1 Jn* 5, 16. Il n'enseigne pas seulement la distinction à établir entre les péchés *ad mortem* et *non ad mortem* ; il fait aussi entendre — et c'est important — que le remède normal après le péché est la prière des frères [53] : prière de l'Eglise terrestre, appuyée, si l'on tient compte du début de la même épître, de la prière céleste du Christ avocat des pécheurs, *1 Jn* 2, 1-2. C'est donc l'intercession de toute l'Eglise, céleste et terrestre, qui obtiendrait du Père la remise des fautes. L'importance pénitentielle de la prière devient décisive.

De ce texte de Jean il convient de rapprocher enfin Jacques 5, 14-15. On interprète trop unilatéralement ce passage de la seule onction des malades. Il faut l'entendre aussi du sacrement de pénitence [54]. Car, comme il faut le noter d'abord, ce texte est suivi, selon une articulation grammaticale logique, du v. 16, consacré à la confession des péchés et à la prière fraternelle pour obtenir la guérison. Par ailleurs ces vv. 14-15 mentionnent aussi la prière d'intercession des presbytres dans un contexte de rémission des péchés. Comment donc ne pas conclure que l'ensemble, c'est-à-dire les trois versets 14-16, thématiquement et grammaticalement rapprochés, mettent en lumière la place sacramentelle de l'intercession de l'Eglise dans les deux sacrements connexes de l'extrême-onction et de la pénitence ?

Retenons finalement que l'intercession de l'Eglise est aussi un thème authentique de ce sacrement, particulièrement important en Orient. Il y éclaire la liturgie de la pénitence et sa spiritualité. Il permettra aussi de comprendre le style et le nombre des rites pénitentiels si multiples en ces liturgies. Il pourra enfin tenir une place importante dans une rénovation à venir.

---

53. Le texte de Jean dit en effet : « Il y a un péché qui conduit à la mort, *pour lequel je ne demande pas de prier* » (*1 Jn* 5, 16). Et auparavant : « Quelqu'un voit-il son frère commettre un péché qui ne va pas à la mort, *qu'il prie et il lui donnera la vie* ».

54. Le P. d'Alès faisait heureusement remarquer qu'ici « le rite de l'onction s'encadre ... dans la discipline de la pénitence sacramentelle » (*Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. 3, c. 267).

II. — COHESION DANS LA DISCIPLINE

Si l'on passe maintenant de l'esprit à la discipline, on est amené à des constatations qui, tout en posant des interrogations pour aujourd'hui, dénotent pour le passé un acquis positif à mettre à l'actif des institutions sacramentelles de l'Orient : on veut dire que la pénitence publique et la pénitence privée furent plus proches l'une de l'autre et ont manifesté plus de cohérence qu'on ne l'imagine souvent.

Il n'est pas question, certes, de les identifier. Les différences sont trop manifestes. La discipline publique a ses traits indubitablement propres : les pécheurs y sont ostensiblement dévoilés et séparés de la communauté ; ils reçoivent des réprimandes au grand jour ; avant la réconciliation, ils doivent franchir les degrés des stations prévues. Cette législation, déterminée par tant de canons patristiques et conciliaires, est connue [55]. L'institution a une forme caractéristique.

C'est dans ce cadre qu'il faut entendre la plupart des textes cités plus haut d'Origène, d'Aphraate, de S. Basile, d'Asterius d'Amasée, de S. Jean Chrysostome, d'Isidore de Péluse et de l'abbé Nil. Les cas et les exemples ne manquent pas en effet. Les plus anciens et sans doute les plus célèbres sont ceux de ces *lapsi*, tombés au temps des dernières persécutions, dont parle Denys dans ses lettres à Fabius d'Antioche et au pape Denys de Rome [56] : la belle histoire du vieillard Sérapion réconcilié à la dernière heure [57], la lettre aux frères d'Arménie [58]. L'*Ad Theodorum lapsum* raconte le cas du jeune Phénicien, fils d'Urbanus, rappelé par Chrysostome à son ami pour l'encourager [59]. Le *Pré spirituel* rapporte la fin terrifiante d'un clerc

---

55. Mentionnons d'abord les documents canoniques des Pères : DENYS D'ALEXANDRIE, *Epistola ad Basiliden episcopum* (J. B. PITRA, *l.c.*, I, pp. 541-545), *Epistola ad Cononem* (*ib.*, pp. 545-548) ; GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Epistola canonica* (*ib.*, pp. 562-565) ; PIERRE D'ALEXANDRIE, *Canones de Paenitentia* (*ib.*, pp. 551-561) ; ATHANASE, *The Canons of Athanasius, Arabic and Coptic Versions* (edit., W. RIEDEL and W. E. CRUM, 1904, London, pp. 1-80) ; BASILE LE GRAND, *Epîtres canoniques à Amphilochios* (J. B. PITRA, *l.c.*, pp. 576-601) ; TIMOTHÉE D'ALEXANDRIE, *Responsa canonica* (*ib.*, pp. 630-643). Cette législation canonique faisait déjà loi au temps de Théodoret, qui l'invoque notamment dans l'une des lettres, citées plus haut, aux évêques d'Arménie (*P.G.*, 83, 1252 A ; *S.C.*, 98, p. 182, *5*).

Parmi les documents conciliaires et synodaux, mentionnons ceux des conciles d'Ancyre (J. B. PITRA, *l.c.*, pp. 441-448), de Néo-Césarée (*ib.*, pp. 451-454) et de Nicée (*ib.*, pp. 427-437).

56. Ce passage est conservé dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, VI, XLII, 5 (*S.C.*, 41, p. 152 ; *P.G.*, 20, 613 C - 616 A).

57. L'histoire est également conservée par EUSÈBE (*Histoire Ecclésiastique*, VI, XLIV, 1-6 (*S.C.*, pp. 159-160 ; *P.G.*, 20, 629 B - 633 A).

58. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, VI, XLVI, 2 (*S.C.*, 41, p. 162 ; *P.G.*, 20, 636 A). Cfr J. MÉCÉRIAN, *l.c.*, pp. 23-24.

59. *Ad Theodorum lapsum* I, 17 (*P.G.*, 47, 303-304).

de Constantinople, qui au temps du patriarche Gennade résista à toutes ses objurgations et sanctions ecclésiastiques [60].

Les deux institutions étaient donc bien distinctes. Elles n'étaient pas du reste toujours ni universellement obligatoires. Jean Chrysostome, Théodoret, Jacques de Sarug et d'autres savent, comme Origène, que le pardon des péchés peut s'obtenir aussi par la prière, les larmes, l'aumône, etc. Très tôt apparaîtront en outre les rites pénitentiels communautaires. Néanmoins nos deux institutions existaient et il faut reconnaître — en ce qui les concerne — qu'elles se développèrent côte à côte, pour une part tout au moins : il n'est en effet facile ni de déterminer à quelle époque prirent fin les stations pénitentielles publiques ni de préciser le temps où se généralisa la confession individuelle. Ce serait du reste assez vain de le faire : les deux institutions réagirent l'une sur l'autre, se prolongèrent partiellement l'une dans l'autre.

Au-delà de la pénitence publique

Il n'est point rare en effet de rencontrer en dehors de la pénitence publique telle ou telle manière de faire qui s'en inspire. La confession publique des fautes peut devenir un geste facultatif de la dévotion privée, une façon de manifester la profondeur de son repentir : on en rencontre des exemples au pied de la colonne de Syméon stylite le jeune et dans les monastères [61]. Aux confins de cette discipline canonique et de la pénitence monastique il faut également situer non point proprement le cas des pécheurs qui demandaient la tonsure monastique pour expier leurs égarements dans la vie religieuse, mais les cas étranges de ces pénitents qui se faisaient enfermer dans des grottes ou des chambres pour y réparer dans la privation ; et aussi, dans les monastères, ces moines qui, pour une faute particulièrement grave, demandaient d'eux-mêmes la faveur d'aller dans ce que Jean Climaque appelle « la prison », dans les effrayantes conditions de vie qu'il décrit : ils y cherchaient dans l'extrême mortification la grâce de se sentir pardonnés [62].

---

60. *Le Pré spirituel*, ch. 145 (*S.C.*, 12, p. 196 ; *P.G.*, 87 ter, 3009).

61. *La Vie ancienne de S. Syméon stylite le jeune*, ch. 221 (édit. Van den Ven, pp. 191, *20* - 192, *44* [cfr *Vie récente*, *P.G.*, 86 ter, 3188 A - 3189 B]). Une confession publique, moins significative pourtant, apparaissait déjà dans la vie de Syméon stylite l'ancien : on l'a citée plus haut (Théodoret, *Histoire Philothée*, *P.G.*, 82, 1477 D). Plus manifeste est le cas rapporté par Jean Climaque (*Scala paradisi*, Gradus IV ; *P.G.*, 88, 681 C - 684 A-D).

62. *Scala paradisi*. *Gradus* V (*P.G.*, 88, 764-781 ; notamment 773 D : description).

Vers la confession individuelle

A l'inverse il n'est pas difficile de reconnaître à une époque déjà nouvelle, mais encore proche des origines, des principes et des méthodes qui sembleraient propres à la pénitence individuelle. On les rencontre au V^e^ ou au VI^e^ siècle dans des instructions ou des narrations provenant de cette période. Et l'on n'est pas peu surpris de les retrouver plus tard adaptés, résumés ou développés dans les directives pastorales données par les pénitentiels byzantins.

C'est en effet un leitmotiv de ces premiers manuels que le confesseur doit être un médecin plein de douceur et d'amour [63]. Or, comme on l'a déjà noté plus haut, les documents les plus anciens présentent toujours l'évêque et le prêtre chargés du ministère de la pénitence comme des médecins. Et ils leur recommandent la bienveillance, la délicatesse et l'esprit évangélique. Tel était le langage des plus anciens, d'Origène, d'Aphraate et déjà de la *Didascalie des Apôtres*.

Ces manuels insistent également sur la nécessité pour le père spirituel de connaître les fautes du pénitent : ils signalent la différence entre les cas, la grande variété des remèdes et des traitements ; ils recommandent d'adapter les « épitimies » ou satisfactions à chacun. Ces directives forment soit un thème d'exhortation adressée au pénitent pour provoquer ses aveux [64], soit un avertissement destiné au confesseur pour éclairer le choix des « épitimies » [65]. Or ces exhortations et avertissements apparaissent dès le V^e^ siècle sous la plume d'Isidore de Péluse dans ses réponses aux évêques qui lui demandaient conseil. La longue épître adressée à l'évêque Théodosios en est un cas exemplaire [66], la lettre à l'évêque Alphios un résumé [67]. Plus tard les manuels byzantins ne feront guère que reprendre systématiquement et adapter à l'usage des confesseurs.

Il y a mieux encore. L'encouragement initial au pénitent pour l'amener à s'ouvrir peut déjà se lire parmi les belles histoires du *Pré spirituel*, compilé par Jean Moschos. Un jeune pénitent, coupable d'avoir profané la tombe d'une vierge et bouleversé par l'aventure qui suivit, s'était adressé à l'abbé Jean, higoumène du monastère des géants. Encore ému, le malheureux n'osait ouvrir la bouche. Il en-

63. Le plus ancien pénitentiel byzantin, le *Canonarium du moine et diacre Jean* veut qu'ils soient des « médecins très doux » (édit. Jean MORIN en appendice de son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae*, Bruxelles, 1685, p. 103 D).

64. Ce thème apparaît dans le prologue du *Canonarium*, qu'on vient de citer (p. 105 B-C) ; dans l'exhortation faite au pénitent, selon l'*Officium et ordo* (MORIN, *l.c.*, p. 78 A-D ; *P.G.*, 88, 1892 A-B).

65. Dans le *Canonarium* (MORIN, *l.c.*, p. 111 B-D) ; dans le *Sermo de Confessione et de Paenitentia* (MORIN, *l.c.*, p. 95 A-D ; *P.G.*, 88, 1925 C-D - 1928 A).

66. *Epistolarum lib.* IV, 145 (*P.G.*, 78, 1225 D - 1229 A).

67. *Epistolarum lib.* V, 296 (*ib.*, 1509 A-C).

tendit alors cette petite exhortation que l'on croirait extraite d'un pénitentiel préexistant :

> « Crois-moi, mon enfant, de même qu'il y a bien des sortes de péchés, il y a aussi beaucoup de remèdes. Si tu veux être guéri, dis-moi en toute vérité ce que tu as fait, afin que j'y apporte le remède approprié. Car on soigne différemment un débauché, un assassin et un empoisonneur ; et à un homme cupide on donne encore un remède différent [68]. »

Quant aux directives destinées aux confesseurs, elles n'ont pas seulement une préparation lointaine dans la lettre déjà citée d'Isidore de Péluse : on en lit une première adaptation au style des pénitentiels postérieurs dans le prologue du *Nomocanon* attribué à l'évêque Sophrone de Jérusalem, ami de l'auteur du *Pré spirituel* [69]. Ce document fait en quelque sorte transition. Le prologue insiste tout à la fois sur la nécessité d'adapter les « épitimies » aux fautes et sur la compétence indispensable au père spirituel. Le traitement d'un médecin expert, fait-il observer, est tout différent de celui d'un ignorant. Aussi, « de même qu'un médecin compétent doit connaître pour chaque espèce de maladie, de douleur et de fatigue les herbages, purgations, amputations et cataplasmes à appliquer, de même aussi ceux qui entendent les confessions doivent savoir ce qu'est une maladie de l'âme, une infirmité de l'esprit, un trouble du cœur, une affection du corps ; ce qu'est aussi la fornication de l'esprit, l'adultère de l'âme, les troubles de l'intelligence et les tourments de la conscience ; ce qu'est enfin le péché, l'injustice, la cupidité, le mensonge et le parjure, etc. [70] ... ». Il y a là manifestement un « genre littéraire » de l'analyse morale et de la catéchèse de la confession.

Enfin il n'est pas jusqu'au déroulement liturgique d'une confession, tel qu'il sera fixé postérieurement dans les premiers rituels qu'on ne puisse discerner dès la fin du VI[e] siècle. On a cité plus haut le cas de Syméon stylite le jeune accueillant la confession publique, le repentir et la demande d'absolution d'un pécheur d'abord insolent, puis entièrement retourné. La narration primitive, conservée dans la *Vie ancienne* du stylite permet de reconnaître le processus avec ses caractéristiques anciennes [71] : l'absolution donnée aussitôt après l'aveu, comme on le verra plus tard dans le *Canonarium* du moine et diacre Jean [72] et dans le *Sermo de Confessione et de Paenitentia* [73] ; puis

68. *Le Pré Spirituel*, ch. 78 (*S.C.*, 12, p. 122 ; *P.G.*, 87 ter, 2933 B).
69. *De peccatorum confessione* (*P.G.*, 87 ter, 3366 A - 3368 A).
70. *Ib.*, 3366 B.
71. *La Vie ancienne de S. Syméon stylite le jeune*, 221 (édit. VAN DEN VEN, pp. 190-192 (*Vie récente*, ch. 217-218 ; *P.G.*, 86 bis, 3185 B - 3188 A-B). A ce moment de sa vie, le Stylite avait reçu l'ordination sacerdotale.
72. MORIN, *l.c.*, p. 115 C-E.
73. MORIN, *l.c.*, p. 94 E - 95 A ; *P.G.*, 88, 1924 C-D (pendant l'absolution, le pénitent est à genoux, tête découverte), 1925 C-D (puis, quand vient le mo-

l'exhortation du pénitent ; enfin la détermination d'une « épitimie [à faire] jusqu'à un moment déterminé » ; en dernier lieu, le renvoi ou *apolysis*, marqué peut-être d'une dernière oraison d'action de grâces :

> « Le saint, imitant l'ineffable philanthropie de son Maître qui veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité, accueillit ses prières. Après l'avoir longuement enseigné et exhorté, il lui donna une épitimie [à faire] jusqu'à un terme déterminé et le renvoya, rendant grâces à Dieu qui l'avait arraché à l'égarement des démons [74] ».

Les évêques-moines

Pareille cohérence à l'intérieur de la discipline pénitentielle pourrait éventuellement surprendre. Elle s'explique pourtant fort bien en Orient. Il était impossible à ces Eglises d'opposer la pénitence publique dirigée par les évêques et la confession individuelle confiée aux prêtres pénitenciers et aux moines. Beaucoup d'évêques, en effet, avant de recevoir leur consécration, avaient été d'abord moines ou cénobites. Jacques de Nisibe, qui devint évêque de cette ville frontière et participa activement au concile de Nicée, garda jusqu'à la fin l'existence d'ascète qu'il avait d'abord menée. Aphraate est resté plus connu de nous par sa vie et sa doctrine spirituelles que par son épiscopat. L'ascète Eusthate, initiateur de la vie monastique dans le Pont et l'Arménie, était évêque de Sébaste. S. Basile, qui l'admirait, fonda comme lui un *coenobion* : il en écrivit les Règles, tout en étant évêque de Césarée et auteur des trois épîtres canoniques dont on a parlé. Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste se mirent aussi quelque temps, avant leur sacerdoce et leur épiscopat respectifs, à l'école des moines de Syrie. C'est la ferveur du premier qui sauva le second de la faute que l'on sait [75] ; et il n'est guère douteux que ce soit l'esprit évangélique puisé dans la formation monastique qui explique la miséricorde de sa doctrine à l'égard des pécheurs. Moines encore tant d'évêques — Agapetos, Théodore de Hiérapolis, Aphthonios, Helladios, Abraham, Alexandre — dont parle l'*Histoire Philothée* de Théodoret, lui-même moine, avant de devenir évêque de Cyr. A Alexandrie en Egypte, le successeur de Cyrille sur le trône patriarcal fut le solitaire Eusèbe, dont on ne sait guère que cette élection, la résistance qu'il y opposa, sa mort prématurée et,

---

ment de déterminer l'épitimie, le père spirituel le relève et l'invite à se couvrir). Nous interprétons de la collation de l'absolution les mots : « il accueillit ses prières », προσεδέξατο τὰς ἐκείνου δεήσεις (*Vie ancienne*, 221, 41, VAN DEN VEN, p. 192). La *Vie récente* souligne mieux encore : συγχωπήσεως.., ἣν ὁ σοφὸς τῶν ψυχῶν ἰατρὸς ἐκεῖνος εὐθὺς ἐπὶ τηλικαύτῃ δίδωσι μετανοίᾳ (*P.G.*, 86 bis, 3188 A).

74. *Ib.*, 221, *38 - 44* (VAN DEN VEN, p. 191-192) ; *P.G.*, 86 bis, 3188 A-B.

75. J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, trad. française, t. III, Paris, 1963, p. 564.

dans l'intervalle, l'exemple pastoral qui le porta à convertir lui-même un notable du nom d'Alexandre, dont les mauvais exemples avaient longtemps scandalisé [76]. Moine encore, l'ami de Jean Moschos, l'évêque et patriarche de Jérusalem, auquel on attribue le *Nomocanon* déjà cité, dont le prologue annonce l'esprit des pénitentiels byzantins postérieurs [77]. Il est clair que lorsque de tels évêques dirigeaient le déroulement de la pénitence dans une Eglise, cette discipline devait alors refléter l'esprit évangélique, le sens du discernement, l'attention aux personnes et aux cas, la confiance en la grâce attendue de « spirituels ».

Un équilibre prématuré

Ces faits et les rapprochements qu'ils attestent entre les deux disciplines obligent à faire réflexion. Le sens de l'attention aux personnes, la bonté, l'esprit caractéristique du Nouveau Testament ont largement imprégné l'époque de la pénitence publique et la première extension de la confession individuelle. Le style de cette nouvelle discipline, son rythme liturgique lui-même se reconnaissent assez haut dans le passé. D'un autre côté les épitimies et les nomocanons hérités de la pénitence officielle prolongent leur influence durant tout le Moyen-Age. Ces faits complémentaires dénotent un indubitable équilibre, qui était lui-même un acquis positif.

Mais cet équilibre s'est peut-être manifesté trop vite ? Peut-être lui a-t-il manqué de n'avoir pas été rompu et finalement dépassé ? La crise contemporaine que connaît la pratique de la pénitence en Orient pourrait s'expliquer par un arrêt prématuré de l'évolution de la discipline. La nature des épitimies, leur longueur n'ont plus évolué, pratiquement, depuis l'époque dont nous parlons. Les satisfactions imposées par les pères spirituels ont gardé la longueur des diètes et des traitements moyenâgeux : fâcheuse interprétation du rôle médical du confesseur ! Les canons fixés par les Pères ont été trop longtemps et trop servilement suivis. Et il n'est pas impossible, même, que l'accord signalé plus haut entre les évêques et les moines, après avoir favorisé une première harmonie, n'ait abouti à un arrêt et à la stagnation. Il aurait fallu plus d'indépendance, plus d'attention à l'esprit des Pères. La confession privée y aurait gagné un style délibérément plus neuf.

76. *Eusebii Alexandrini Vita, P.G.*, 86, 304-305.

77. Il fut moine au monastère de S. Théodose, près de Jérusalem (B. ALTANER, *Précis de Patrologie*, trad. française, Mulhouse, 1961, p. 717). — Avant Sophronius, il aurait fallu mentionner aussi Martyrios et Hélias, devenus patriarches de Jérusalem. Et hors de ce siège, les moines Serge et Paul de Mélitène, Jean l'Hésychaste, Abrahamios, Théognios, Julien, Palladios, Ammonas, Nonnus, Philon, Monéi, etc., tous devenus évêques en Arménie, en Palestine ou en Egypte.

III. — SENS COMMUNAUTAIRE

Malgré ces limites l'Orient a donné au sacrement de pénitence des formes liturgiques qui méritent l'attention par la manière dont elles expriment la dimension communautaire de la confession privée et dont elles se prêtent aux célébrations collectives. Elles constituent un apport original qui, intelligemment utilisé, peut être fécond pour un renouveau.

Elles se présentent sous deux formes. La première n'est autre que le rite même de la confession privée : en dépit de son utilisation actuelle il a gardé des traits d'un usage communautaire antérieur. La seconde est celle de rites proprement collectifs : ils sont de soi communautaires tant par leur usage que par leur structure.

Confession privée et liturgie communautaire

Le cadre liturgique de la confession privée est souvent alourdi, on l'a noté au début, par un ensemble euchologique qui, fort beau mais trop luxuriant, dépasse les proportions de l'individu auquel il est maintenant destiné. Ce défaut, devenu manifeste aujourd'hui, n'est que le revers d'une qualité. Comme le baptême des tout-petits n'est encore que l'abrégé de la célébration communautaire de la Vigile pascale où dominaient en nombre les adultes, de même la confession auriculaire est l'adaptation d'une célébration primitivement collective [78]. Cette disposition, facile à réaliser, avait l'avantage théologique d'exprimer la dimension communautaire du sacrement de pénitence.

Chez les Byzantins, où l'influence des moines avait été particulièrement sensible sur la pratique de ce sacrement, il semble que la liturgie ait emprunté son cadre euchologique à l'office. On a recouru aux heures dont le sens pénitentiel était plus évident et qui étaient déjà utilisées dans les monastères pour l'ouverture de conscience et la confession des cénobites au père Abbé : pratiquement à l'heure matinale de l'*orthros* et, le soir, à celle des Complies. En effet les psaumes, le *Trisagion,* les *Kyrie eleison,* les métanies qui forment la structure primitive du rite byzantin de la confession privée semblent bien avoir été extraits des heures de l'office, comme on a essayé de le montrer ailleurs [79]. L'office de l'*orthros,* assigné dans le monastère du Stoudion à la confession des moines, était

78. Cette célébration n'était pas pour autant celle de la réconciliation des pécheurs publics : car ce rite ne répondait qu'à une partie, la dernière, du processus pénitentiel.

79. *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient,* La Maison-Dieu, n° 90 (1967) 164-170.

marqué par le psaume de « la confession » ou *Miserere* [80]. Aux Complies du soir se chantaient aussi le *Miserere,* ainsi que le *Deus in adjutorium meum,* deux psaumes proposés plus tard au choix par les plus anciens rituels byzantins de la confession auriculaire [81].

En Egypte, où l'action des moines en faveur de la pénitence individuelle rencontra de la part de la hiérarchie une forte opposition [82], c'est à la liturgie de la messe que fut emprunté le cadre liturgique de la confession privée, quand elle fut enfin acceptée. Cette solution avait l'avantage de répondre à une conception théologique chère à l'Egypte, où Origène avait mis en lumière l'importance du sacrifice eucharistique et de sa prière pour la rémission des péchés [83]. Par ailleurs la liturgie de la messe usait précisément en Egypte de deux belles oraisons dites d'absolution, adressées soit au Père soit au Fils [84]. Entre le *Pater* et le *Sancta sanctis* elle présentait notamment un authentique rite pénitentiel. Le Notre Père, appuyé de son préambule, y traduisait la confession générale de l'assemblée : le *Dimitte nobis debita nostra* en était le cœur. L'absolution était prononcée par le célébrant dans la célèbre « oraison d'absolution au Père », précédée de la prière dite d'inclinaison [85]. Le pouvoir des clefs y était formellement invoqué et la formule était aussi explicite que possible : « Nous serons tous... Nous voici tous déliés et absous de ma bouche pécheresse [86] ... ». Ecrite au style pluriel, la formule était manifestement collective.

Or si l'on se tourne maintenant vers le plus ancien rituel copte de la confession privée, on n'est pas peu surpris d'y retrouver, avec

---

80. S. BASILE, *Epître 207, Aux clercs de Néocésarée* (dans Yves COURTONNE, *Saint Basile : Lettres,* t. II, Paris, « Les Belles Lettres », 1961, pp. 186-187). On utilisera avec profit une analyse de cette lettre, son interprétation liturgique et quelques corrections proposées à la version de Courtonne, dans J. MATEOS, S.J., *L'office monastique à la fin du IV^e^ siècle : Antioche, Palestine, Cappadoce,* dans *Oriens Christianus,* 4^e^ Sér., 11 (1963) 80-87.

81. MORIN, *l.c.,* p. 115 A-E ; on retrouve la même structure dans le *ms. Athon. Dionysiou 489,* publié par A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgiceskich rukopisej,* t. II, *Euchologia,* Kiev, 1901, pp. 642-643.

82. G. GRAF, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche in XII. Jahrhundert,* Paderborn, 1923, pp. 147-180 ; cfr *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient,* pp. 167-172.

83. Cfr *supra,* n. 50-52.

84. « Absolution au Père » : BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies,* pp. 183, *21*-184, *12* ; RENAUDOT, *Liturgies orientales,* t. I, pp. 77-79 et 21-22. « L'absolution au Fils » se trouve à deux endroits différents : soit après le Pater dans la liturgie de S. Grégoire adressée à la personne du Fils (RENAUDOT, *l.c.,* I, p. 35 ; E. HAMMERSCHMIDT, *Koptisch-bohairische Texte zur ägyptischen Gregoriosanaphora,* dans *Oriens Christianus,* 44 [1960] 94-96 ; *Pénitence et eucharistie en Orient,* dans *Or. Chr. Per.,* 29 [1963] 41-42) ; soit au début, au cours du rite d'encens (RENAUDOT, *l.c.,* I, pp. 3-4).

85. BRIGHTMAN, *l.c.,* p. 183, *1 - 20* ; RENAUDOT, *l.c.,* I, pp. 76-77 et 21.

86. BRIGHTMAN, *l.c.,* p. 183, *30 - 34* ; RENAUDOT, *l.c.,* I, pp. 77-78 : « Ἐσόμεθα... ἔσμεν πάντες λελυμένοι ».

quelques légères additions et adaptations, ce rite de la messe [87]. Entre le Notre Père et l'embolisme prend place la confession personnelle du pénitent. Le père spirituel prononce la prière d'embolisme, l'oraison d'inclinaison et l'absolution au Père, comme le célébrant à la messe. La formulation a même gardé le style communautaire en « nous » : elle se contente de quelques rectifications, notamment en introduisant l'équivalent d'un N... pour la mention du pénitent. Finalement ce rite, en raison même de sa fonction eucharistique primitive, est liturgiquement et théologiquement fort beau. Il exprime au mieux l'orientation de la pénitence à l'Eucharistie et par là sa dimension communautaire.

Adaptations nécessaires

Néanmoins ces structures pénitentielles, chez les Byzantins comme chez les Coptes, sont aujourd'hui trop longues pour pouvoir être répétées sur chaque individu. Primitivement dans la liturgie monastique, l'office qu'elles constituaient — psaumes, *Trisagion, Kyrie eleison* et métanies — n'était dit qu'une seule fois pour toute la communauté : pendant ce temps les cénobites se confessaient. De même chez les Coptes le rite pénitentiel de la messe n'est célébré qu'une fois pour tous les fidèles, qui vont ensuite communier. L'ampleur du déroulement rituel, légitimé par les exigences de la liturgie de l'assemblée, n'a pas alors besoin d'autre justification. Mais une fois extrait de son cadre primitif et répété sur chaque pénitent qui se présente, il n'est tolérable que pour un nombre très limité de cas.

La tradition copte l'a compris depuis longtemps. Ses pères spirituels ne disent plus aujourd'hui la totalité des prières primitives : l'oraison d'absolution au Père leur suffit [88]. Les Ethiopiens font de même. Par contre la liturgie byzantine est restée conservatrice. A la structure initiale décrite brièvement plus haut, elle a même ajouté des prières litaniques [89] ; elle n'a supprimé que les lectures bibliques apparues localement dans le rite italo-grec. Des solutions sont nécessaires. Elles peuvent être de deux sortes.

De la première les Coptes ont donné l'exemple, en réduisant la longueur du rite tiré de la messe. Il reste donc seulement à l'ensemble des Eglises orientales de se constituer à leur tour un rite bref et souple, qui demeure fidèle à leur tradition respective. En Orient comme en Occident, les fidèles d'aujourd'hui ne sont pas des moines qui disposent d'une heure et plus pour attendre leur tour, puis pour

87. H. DENZINGER, *Ritus orientalium*, I, pp. 436-438 ; cfr *Pénitence et eucharistie en Orient*, *l.c.*, pp. 32-48.

88. CLEMENS KOPP, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Rome, pp. 147-149 (cfr déjà H. DENZINGER, t. I, p. 439).

89. *Euchologion to mega*, Rome, 1873, p. 205. *Micron Euchologion è Agiasmatarion*, Athènes, 1956, pp. 130-134.

multiplier les *Kyrie*, les métanies et les psaumes du rite monastique. Si l'on veut répondre à leurs besoins, il faut pousser délibérément à bout l'évolution liturgique aujourd'hui arrêtée, donner à la confession auriculaire un rite qui soit fait pour elle, comme il faut constituer pour le baptême des tout-petits une liturgie qui lui soit adaptée.

Mais il est également possible de prendre la route inverse, c'est-à-dire de revenir au point de départ communautaire pour le restaurer en l'accommodant. Cette solution est suggérée par le rituel byzantin. Pourquoi ne pourrait-on pas faire comme faisaient autrefois les moines qui se confessaient au cours de l'office ? On peut en effet concevoir que le cadre euchologique prévu par le rituel, au lieu d'être répété pour chaque pénitent, soit destiné à un groupe entier. Il servirait alors d'ouverture et de conclusion communautaire à la confession, qui resterait elle-même individuelle. Chacun irait la faire après avoir été préparé par cette célébration collective, comme les moines allaient s'adresser à leur père spirituel au cours de l'office de l'*orthros* ou des Complies. L'Orient n'a pas à inventer les célébrations. Il les a conservées ; il lui suffirait de les restaurer.

Rites pénitentiels communautaires

Mais ses Eglises disposent en outre d'une ressource plus originale, à laquelle le cas copte oblige de donner une grande importance. A la différence de la liturgie byzantine, le rite copte ne se rattache pas à la confession individuelle des moines, mais à celle de l'assemblée et à son absolution générale au cours de la messe. Ce rite privé actuel dérive donc d'un ensemble entièrement communautaire, dans l'absolution comme dans la confession. Or cette structure collective n'a pas disparu. Elle est toujours à sa place à la messe où elle prépare l'assemblée à la réception des saints mystères : elle a donc conservé et sa confession et son absolution collectives. Le cas est manifeste.

Or il n'est qu'un exemple parmi beaucoup d'autres. L'Orient dispose en effet d'un grand nombre de rites pénitentiels collectifs. La seule différence est qu'ils n'ont pas été adaptés ultérieurement à l'usage privé, comme on le voit chez les Coptes. A la messe, à l'office et dans le rituel ils sont nombreux et anciens. On n'a pas de peine à les reconnaître en dépit — ou peut-être en raison — de leur confession générale et de leur absolution collective prononcée par le célébrant. Généralement leur forme est déprécative, comme le veut la tradition orientale. Parfois aussi, comme chez les Syriens et chez les Coptes, ils s'accompagnent d'un rite d'encens.

A eux seuls les Coptes en ont deux à la messe. Et leur importance fut grande dans le passé. Le premier n'est autre que celui qu'on vient de signaler avant la communion. Dégagé de tout encensement,

identique au rite privé actuel, mais plus ancien que lui, il le précéda dans la pratique sacramentelle de cette Eglise durant les longs siècles où celle-ci a boudé la confession auriculaire. Il n'a pourtant pas dans l'histoire le relief et l'éclat du rite pénitentiel d'ouverture de la messe. Celui-ci est en effet plus solennel et s'accompagne d'un rite d'encens sur toute la communauté : sa prière d'absolution est adressée au Fils. C'est cet ensemble pénitentiel que les patriarches Michel et Cyrille opposèrent au XII[e] et au XIII[e] siècle à la confession auriculaire qui pénétrait alors en Egypte [90].

Les Syriens occidentaux en offrent aussi plusieurs à la messe et au cours de l'office. Sans doute leur rite pénitentiel d'ouverture de la messe ne présente ni l'antiquité ni la valeur du rite copte de

---

90. Cfr *supra*, n. 82. — Mais quelle est en fait l'antiquité de ce rite d'encens ? La question se pose. Selon le patriarche Michel (XII[e] s.), ce serait l'évangéliste saint Marc, en personne, qui l'aurait institué pour remettre les péchés, comme le faisait le rite aaronique de l'encens. Il est sans doute permis de mettre en doute la vérité de cette affirmation. En effet Origène, qui commente précisément l'expiation d'Aaron par l'encens, ne l'applique pas à un rite en usage de son temps et n'en fait qu'une interprétation spirituelle (*In Levit. hom.* IX, 8 ; *P.G.*, 12, 519 C - 520 B ; *In Num. hom.* IX, 5 ; *ib.*, 629 D - 630 D). Postérieurs à Origène, les *Canons de S. Athanase* (*The Canons of Athanasius, Arabic and Coptic versions*, édit. W. Riedel and W. E. Crum, 1904, London) refléteront, certes, un usage de l'encens déjà fort développé : un encensement matin et soir (§ 106, p. 68), l'encensement de la messe avant la lecture de l'Evangile (*ib.*), un encensement d'entrée au sanctuaire (§ 7, p. 16). Ce n'est pourtant pas encore le rite que nous connaissons pour la rémission des péchés de l'assemblée. En effet l'encensement de l'Evangile se fait « à l'intérieur du sanctuaire » (§ 106, p. 68). Quant à celui de l'entrée il n'a lieu qu'autour de l'autel et n'a d'autre but que de purifier et de sanctifier les prêtres : il les enveloppe de la fumée de l'encens par respect de la majesté divine (§ 7, p. 16) ; et le commentaire biblique du rite ne renvoie pas à l'expiation du peuple par l'encensoir d'Aaron, mais à Moïse et Aaron se présentant devant le Seigneur dans la tente. L'assemblée n'est pas concernée. Selon la théologie de cette collection canonique, la rémission des péchés des fidèles n'est pas liée spécialement au rite d'encens de la messe. Elle est plutôt rattachée, comme on l'a vu plus haut (n. 49), à la messe elle-même, entendue comme « sacrifice pour le péché », demandé au prêtre par les fidèles. Plus tard, au cours du haut Moyen âge et avant le XII[e] siècle, ce rite d'encens étendit son efficacité à l'assemblée entière, et on lui attribua, outre le pouvoir général de sanctifier, l'effet spécifique de remettre les péchés. Enfin, cette signification une fois acquise, le rite d'encens semble s'être liturgiquement développé. La fameuse oraison d'« absolution au Fils » pourrait bien être d'introduction tardive et avoir été empruntée à l'anaphore christologique de S. Grégoire, où elle trouve une place normale au rite pénitentiel du *Sancta sanctis* (comme l'« absolution au Père » est située au même point de l'anaphore de S. Basile).

On pourrait donc distinguer quatre périodes principales : I[er]-III[e] siècles (pas de rite d'encens) ; IV[e]-VI[e] [?] siècles (rite d'encens sans signification communautaire pénitentielle ; VII[e]-XIII[e] siècles (rite communautaire pénitentiel) ; plus tard, développements liturgiques, motivés peut-être par l'intention de rehausser le rite par rapport à celui de la confession individuelle (laquelle recourait au rite pénitentiel de l'anaphore de S. Basile avant le *Sancta sanctis*). Comme le proposait en 1958 le P. I.-H. Dalmais, ce serait peut-être l'invasion arabe qui, provoquant une diminution du nombre des prêtres, amena à conférer une **valeur communautaire et pénitentielle au rite d'encens.**

l'encens [91]. Par contre dès la fin du IV[e] siècle ils placent à l'intérieur de la grande prière eucharistique, à la fin des intercessions pour les vivants et les morts et avant la doxologie, une prière de pardon [92]. Dite d'abord par l'assemblée, elle est reprise ensuite et conclue par le célébrant. Elle s'étend, selon la formule citée plus haut, à tous « les péchés volontaires et involontaires, conscients et inconscients [93] ». Par son style et son origine hiérosolymitaine elle s'enracine sur la prière juive pénitentielle de la synagogue, en conclusion de la *tephillah* [94]. Quant aux rites pénitentiels de l'office syrien, ils sont nombreux et s'accompagnent normalement d'une imposition et d'une offrande d'encens [95]. A l'occasion ils reprennent aussi la formule pénitentielle qui conclut l'anaphore et demande la remise des péchés volontaires et involontaires.

Quant à la tradition syro-orientale, représentée par les Nestoriens, les Chaldéens et les Malabars, elle a conservé au cours de la messe un rite particulièrement expressif, dont les Nestoriens se contentent depuis des siècles, à l'exclusion de tout autre. Il vient après la doxologie du canon et prend place autour de la fraction et de la consignation. Il se déroule en deux actes. Le premier est marqué lui aussi d'un encensement [96]. Le second, qui précède immédiatement le *Pater*, est caractérisé par l'intervention du diacre, la confession de l'assemblée et la conclusion faite par le célébrant : il concerne plus particulièrement les fautes contraires à la charité [97].

---

91. P. E. GEMAYEL, *L'Avant-Messe maronite. Histoire et Structure*, Rome, 1965, p. 312.

92. En voici le texte, emprunté à la recension syriaque de l'anaphore de S. Jacques :

[Célébrant] : Par lui donc [Jésus-Christ] à nous [les vivants] et à eux [les défunts]

[Assemblée] : Remets, acquitte, pardonne à nous et à eux les péchés que nous avons commis devant toi volontairement et involontairement, sciemment et dans l'ignorance

[Célébrant] : Remets, acquitte, pardonne nos péchés, que nous avons commis volontairement, involontairement, sciemment, dans l'ignorance, en œuvre, en parole, en pensée, en secret, ouvertement, à dessein, par erreur, ceux que connaît ton saint nom (O. HEIMING, *Anaphora Sancti Iacobi fratris Domini*, dans *Anaphorae Syriacae*, P.I.O., t. II, Rome, 1953, pp. 167, 9-169, *13*).

93. Cette prière, tout en provenant de l'anaphore de S. Jacques, est passée au commun des anaphores syriennes.

94. On a montré cet enracinement dans la prière juive et dans la tradition chrétienne de Jérusalem dans nos deux articles : *Pénitence et Eucharistie en Orient*, pp. 48-57 (cfr déjà pp. 16-24) ; *Dimension personnelle et communautaire de la pénitence en Orient*, pp. 173-174.

95. Cfr *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*, pp. 175-176.

96. BRIGHTMAN, *l.c.*, pp. 288, *10* - 289, *15* ; cfr *Pénitence et eucharistie en Orient*, pp. 24-29 ; D. DAHANE, *Liturgie de la Sainte Messe selon le rite chaldéen*, Paris, 1937, pp. 72-74.

97. BRIGHTMAN, *l.c.*, pp. 293, *15* - 295, *20* ; cfr *Pénitence et eucharistie en Orient*, pp. 30-32 ; D. DAHANE, *l.c.*, pp. 77-79.

Le rite annuel de « la génuflexion »

Chaque liturgie a donc en Orient ses rites pénitentiels propres. Toutes s'accordent cependant dans l'éclat qu'elles donnent au rite annuel de « la génuflexion ». Il est attaché à la fête de la Pentecôte [98]. Il semble d'abord s'expliquer simplement par la reprise du geste quotidien de la génuflexion, interrompue durant le temps pascal. Mais, à y regarder de plus près, à observer le texte des oraisons, on constate qu'il est profondément attaché au mystère essentiel de la fête, c'est-à-dire au don du Saint-Esprit. Les longues supplications du célébrant en appellent en effet à sa mission de purification et de sanctification. Le rite a en effet une portée pénitentielle qui, sans être exclusive de toute autre, est cependant prépondérante [99].

Son adoption par toutes les liturgies, la solennité de sa célébration sont un signe évident de son importance et de son antiquité. On ne peut pourtant pas garantir, comme le veut une tradition, que ses oraisons ont été composées par saint Basile en personne : certaines proviendraient plutôt d'une tradition palestinienne [100]. Toutefois le rite pourrait avoir été en usage dès son époque [101]. En tout cas il l'était certainement au V^e siècle [102]. Et, à la fin du VI^e, la vie de Syméon stylite le jeune en offre un bel exemple liturgiquement significatif [103]. Car, célébré par le saint lui-même entouré de ses moines, le rite comporta la longue prostration habituelle ; puis, à la mode syrienne, un rite d'encens ; enfin on y implora, selon la formule palestinienne rappelée plus haut, le pardon « des fautes d'ignorance [104] ».

---

98. Adolf RÜCKER a consacré à ce rite une étude liturgique courte, mais fondamentale : *Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Riten*, publiée dans *Heilige Überlieferung* à l'occasion du jubilé d'argent du R.P. Ildefons HERWEGEN, Münster, 1938, pp. 193-211. — Au rite copte ce rite avait déjà été étudié par O. H. E. BURMESTER, *The Office of Genuflection on Whitsunday*, dans *Le Muséon*, 47 (1934) 205-257. Il vient d'être rappelé de nouveau à l'attention par Robert CABIÉ dans son ouvrage, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Paris, 1965, pp. 111-113.

99. A. RÜCKER, *l.c.*, pp. 210-211.

100. C'est le cas de la quatrième oraison, qui présente ici la même prière que l'anaphore de S. Jacques à la fin de son intercession pour les morts (cfr *supra*, n. 92) : J. GOAR, O.P., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Graz ³1960, p. 602 ; MERCENIER-PARIS, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, II. *Les Fêtes*, 2, Chevetogne, 1948, p. 392.

101. Deux allusions sont traditionnellement retenues : *Traité du Saint-Esprit*, XXVI (*S.C.*, 17, Paris, 1945, pp. 237-238) ; *Homilia XIV, in Ebriosos*, 8 (*P.G.*, 31, 460-464). — A. Rücker conclut par le doute, mais il estime que les mots de Basile ont pu contribuer au développement du rite (*l.c.*, p. 195).

102. Comme l'exige un témoignage de SÉVÈRE D'ANTIOCHE (JAMES OF EDESSA, *The Hymns of Severus of Antioch and others*, 108, édit. et trad. E. W. BROCKS, *Patr. Or.*, 6, p. 147).

103. *La Vie ancienne*, ch. 113 (édit. VAN DEN VEN, pp. 91-93) ; cfr *Vie récente*, ch. 116 (*P.G.*, 86 bis, 3093 D - 3096 C).

104. *Vie ancienne*, 113, *10* : τῇ ἀγνοίᾳ αὐτῶν περὶ πάσης ἀντιλογίας (édit. VAN DEN VEN, pp. 91-92).

Application possible

Tels sont, sommairement énumérés, les rites pénitentiels communautaires de l'Orient. Leur importance se devine ; elle peut concerner le présent autant que le passé. Certes, il est possible de discuter la valeur sacramentelle de l'un ou de l'autre : tous en effet ne se valent pas. Mais on ne peut pas les récuser tous en bloc. Sinon, il faudrait prétendre contre toute vraisemblance que, malgré leur diversité et leur nombre, ils se seraient introduits et maintenus subrepticement à l'insu de la hiérarchie. Il faudrait surtout admettre que depuis l'âge d'or de la pénitence publique jusqu'à la généralisation de la confession individuelle, pendant le long intervalle qui s'étend du IV^e^ au IX^e^ et même jusqu'au XII^e^ siècle en Egypte, l'Orient n'aurait eu aucun rite sacramentel à mettre à la disposition des laïcs qui, s'étant gardés des crimes réservés à la discipline canonique, étaient pourtant coupables de fautes vénielles ou même graves, mais non soumises aux sanctions publiques[105]. Il faudrait aussi oublier que des patriarches ont pris leur défense au nom de la tradition de leur Eglise[106]. Ou encore il faudrait imaginer en désespoir de cause et

105. Les Eglises d'Orient estiment, aussi fermement que l'Eglise latine, que les fautes graves écartent de la communion : elles donnent même à cette interdiction plus de longueur et de rigidité qu'elle. Mais, se conformant aux règles de la discipline antique, elles identifient ces péchés avec ceux que la pénitence publique frappait de sanctions canoniques : les « épitimies » des pénitentiels ne sont qu'une reprise des sanctions des canons conciliaires et patristiques ainsi que des nomocanons postérieurs. Quant aux autres péchés, véniels d'abord, et même éventuellement graves [« volontaires et involontaires », « commis en connaissance de cause ou dans l'ignorance », « manifestes et cachés »], mais situés en deçà de la pénitence publique, l'Orient ne semble pas les avoir soumis obligatoirement à une confession spécifique ni soustrait à l'absolution générale, pour en exiger toujours l'accusation déterminée et individuelle avant chaque communion.

Ces Eglises ont gardé une classification des péchés plus proche des sources bibliques, de la patristique et de la pastorale, commune à la liturgie juive du jour de l'Expiation et à la discipline chrétienne première. Voici ces trois catégories de péchés :

1) Les grands « crimes », idolâtrie, apostasie, — homicide, — adultère et fornication : expiés d'abord par le rite d'aspersion du sang dans le Saint des saints, ils furent ensuite soumis à la discipline pénitentielle canonique.

2) A l'autre extrémité, les péchés dits « d'ignorance et de faiblesse », « inconscients et involontaires » : remis de soi par toute expiation sacrificielle dans l'ancienne loi, ils n'interdisaient pas l'accès à la communion aux premiers siècles.

3) Dans l'entre-deux, les transgressions « volontaires et conscientes » de la Loi, qui n'allaient pas juqu'à la gravité des grands crimes. Selon la Mišnah, elles étaient remises par le rite du bouc émissaire au jour de l'Expiation.

Il semble bien que ce soit cette dernière catégorie de fautes qui soit visée sous le nom de péchés « volontaires et conscients » dans les rites orientaux, notamment dans la prière citée plus haut, n. 92. Dans la pratique, ces péchés sont remis, avec les fautes d'ignorance et de faiblesse, et semble-t-il, comme elles (cfr *Pénitence et Eucharistie en Orient*, pp. 7-17 et 70-77 ; *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*, pp. 180, 183-184).

106. Ainsi fit au XII^e^ siècle le patriarche Michel à l'encontre du prêtre Marc ibn Kanbar, puis, au siècle suivant, le patriarche Cyrille ibn Laklak.

sans en fournir la preuve que ces rites auraient été officiellement reniés ou limités après des siècles d'usage. Ce sont là trop d'invraisemblances, qui méconnaissent l'assistance du Christ à son Eglise. L'attitude raisonnable, la seule peut-être, n'est-elle pas d'admettre la valeur sacramentelle de ces rites pénitentiels en Orient ?

Il est donc juste et nécessaire de s'interroger sur leur champ d'application, c'est-à-dire sur les péchés qu'ils pouvaient absoudre. Faute de nous en expliquer ici largement, il faut renvoyer aux articles qui ont cherché à le faire [107]. Disons pourtant que ces rites, qui remontent parfois au temps de la pénitence publique, ne peuvent pas avoir empiété sur son domaine. Ils ne remettaient pas les crimes qui lui étaient réservés : apostasie, idolâtrie, homicide, adultère et fornication avec leurs diverses variantes [108]. Néanmoins, si l'on tient compte de leur mention fréquente des « péchés volontaires et involontaires », des « fautes conscientes et inconscientes », il faut admettre qu'ils n'étaient pas réduits à la rémission des seules fautes vénielles. Ils absolvaient aussi des péchés qui, considérés aujourd'hui comme graves, étaient situés pourtant en-deçà des frontières de la discipline canonique [109].

Il est donc permis de demander si le service que ces rites ont rendu autrefois pendant des siècles ne garde pas aujourd'hui encore sa place et sa valeur. Certes, conformément à la discipline traditionnelle, ils ne pourraient absoudre les péchés qui jettent le scandale dans la communauté chrétienne : ceux-ci exigeraient toujours une confession précise et la levée éventuelle des sanctions canoniques. Mais, abstraction faite de cette réserve, ils pourraient remettre les fautes vénielles ou même graves, déterminées plus haut, quand fait défaut la *copia confessarii* et que s'offre aux fidèles l'occasion parfois méritoire de participer à la messe par la communion. Il suffirait d'utiliser ces rites, comme par le passé, là où ils sont et quand ils se présentent liturgiquement.

Il faut songer aussi à aller de l'avant. Car quand ces rites appartiennent à l'office, ils y sont pratiquement enfouis sous un matériel euchologique qui les étouffe : c'est à peine s'ils sont connus des prêtres et des moines qui pourtant récitent leurs heures ; quant aux laïcs, qui n'assistent jamais à l'office, ils les ignorent totalement : ils ne peuvent donc jamais bénéficier de leurs absolutions générales. Quand ces rites appartiennent à la messe, la difficulté est inverse. Ils ne sont pas ignorés ; mais, au contraire, trop connus et usés par

107. *Pénitence et Eucharistie en Orient*, dans *Or. Chr. Per.*, 29 (1963) 5-78 ; *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*, dans *La Maison-Dieu*, 90 (1967) 154-187.

108. Ces variantes apparaissent dans les canons de la législation patristique et conciliaire.

109. Cfr *supra*, n. 105.

une pratique séculaire, ils finissent par passer inaperçus de ceux qui devraient en profiter davantage. Il est donc pastoralement souhaitable qu'il soit permis de les extraire de leur cadre habituel et d'en faire l'objet d'une catéchèse et d'une célébration indépendantes. Bref, si l'on veut vraiment répondre à l'attente des fidèles et à leurs besoins, il faut envisager que, dans un ensemble de circonstances — dont les évêques détermineront le nombre et l'importance —, la célébration de ces rites pourra être indépendante de leur contexte premier et être laissée à la libre initiative du clergé, *ad libitum sacerdotis*. L'avantage pastoral n'est pas contestable ; et ce serait aussi le meilleur moyen de vivifier à nouveau ces rites conservés par le trésor de la tradition.

Cet aperçu, si sommaire qu'il soit, a pu révéler les ressources de la tradition orientale du sacrement de pénitence. Certes, la pratique de ce sacrement passe aujourd'hui dans ces pays par une crise. Toutefois ces Eglises, en s'attachant aux éléments positifs de leur tradition, peuvent la résoudre. Car l'impasse où elles se trouvent, provenant d'un équilibre disciplinaire prématurément acquis et trop tôt stabilisé, peut s'ouvrir un jour et déboucher finalement sur un équilibre nouveau.

Le remède est d'abord dans un retour à l'esprit de « discernement » cher à cette tradition. Provoquant une réinterprétation pastorale des « épitimies », cette réflexion courageuse donnera à la confession, quelle qu'en soit la forme, d'être plus « maniable » pour le prêtre et les fidèles. Du point de vue liturgique notamment, la solution est en outre dans une double direction. On la trouvera d'abord dans une large utilisation des célébrations communautaires traditionnelles en ces Eglises : soit que la confession privée ait lieu au cours d'un rite collectif traditionnel destiné à tout un groupe ; soit que, dans les cas pastoralement prévus par la hiérarchie, on recoure à l'une ou à l'autre des absolutions générales familières à l'Orient. Quant à la confession purement privée, célébrée dans la rencontre individuelle du fidèle et de son « père spirituel », il est clair que les Eglises orientales ne sauraient la sacrifier sans renier leur histoire et leur tradition spirituelle [110]. Elles se doivent de la conserver, mais en donnant à cette rencontre une forme liturgique décidément adaptée à l'homme d'aujourd'hui.

Rome 00187
4 Piazza della Pilotta

Louis LIGIER, S.J.
Université Grégorienne

110. Car c'est bien dans leur tradition que le contact entre le pénitent et le confesseur ressemble le plus à la rencontre entre le disciple et le père spirituel pour l'ouverture de conscience ou direction.