

## DIMENSION PERSONNELLE ET DIMENSION COMMUNAUTAIRE DE LA PÉNITENCE EN ORIENT

**L**ÉÇON utile pour notre temps, l'Orient a donné au monde le sens d'une pénitence prise au sérieux et insérée dans la vie. L'exemple de ses ascètes, prolongeant dans les laures du désert la prédication de Jean-Baptiste, eut une efficacité inoubliable. Les Pères et maîtres spirituels y ajoutèrent un enseignement qui, attentif à recueillir les fondements bibliques et évangéliques de la pénitence, assura la plénitude théologique et spirituelle d'une discipline, dont les déterminations canoniques auraient pu évacuer l'esprit. De ce point de vue les homélies d'Aphraate, de saint Ephrem, de Cyrille de Jérusalem et de saint Jean Chrysostome renferment des trésors auxquels il faudra revenir pour faire un jour la synthèse de la vertu et du sacrement de la pénitence. La tradition orientale leur doit à jamais son équilibre et sa richesse. Il importe d'en tenir le plus grand compte à notre époque d'œcuménisme plénier, soucieux d'entendre la théologie des sacrements non seulement dans la problématique post-tridentine « catholicisme-protestantisme », mais dans une problématique triangulaire réservant leur place aux Eglises apostoliques de l'Orient.

Dans cet article limité, il sera évidemment impossible de consacrer au sujet l'ampleur de développement qu'il mérite. La richesse des traditions pénitentielles orientales est trop grande pour qu'on puisse en faire un exposé complet. La seule voie permise est de dégager les orientations capitales et d'en montrer la complémentarité.

Pour cette enquête nous ne choisirons pas notre époque, mais celle qui, faisant suite à l'âge patristique, a vu l'introduction de la confession individuelle. On cherchera à montrer comment elle a cherché à répondre au désir croissant d'une pénitence personnalisée et simultanément aux nécessités d'une pénitence communautaire.

## I

**DIMENSION « SPIRITUELLE »  
DU SACREMENT DE PÉNITENCE**

A première vue, il semble que le passage de la pénitence publique à la confession auriculaire ait eu pour contrepartie, en Orient comme en Occident, la méconnaissance de la valeur ecclésiale et communautaire de ce sacrement. Il est bien certain que la rencontre privée du confesseur et du pénitent, l'attention aux fautes intérieures et secrètes autant qu'aux désordres publics mirent en relief la dimension personnelle que prenait la confession auriculaire.

Il faut pourtant noter que, même s'il est arrivé à l'Orient de s'opposer à la confession individuelle, il ne s'est jamais arrêté à une opposition stérile entre les deux régimes du sacrement de pénitence. Car l'introduction de la confession auriculaire ne tendait finalement qu'à mieux actualiser l'esprit évangélique qui préside à l'administration de ce sacrement. Et la dimension « spirituelle », qui définit en Orient toute forme de pénitence, réconcilie le caractère ecclésial et l'aspect personnel de ce sacrement. C'est pour être plus « spirituelle » que la pénitence se fit individuelle et qu'elle devint en Orient bientôt l'apanage des moines.

Certes c'est bien aussi en Orient qu'apparaît la première législation canonique concernant ce sacrement. Dès la seconde moitié du 3<sup>e</sup> siècle intervint l'épître de Grégoire le Thaumaturge, disciple d'Origène et évêque de Néocésarée en Cappadoce<sup>1</sup>. Après la fin des persécutions, les synodes d'Ancyre et de Néocésarée, puis le concile de Nicée précisèrent la condition et les sanctions diverses des pénitents<sup>2</sup>. De grands évêques, comme saint Athanase et saint Basile, rédigèrent des épîtres canoniques fort détaillées pour déterminer le tarif pénitentiel des grands péchés<sup>3</sup>. Par là, en vertu d'une indubitable nécessité, s'accentuait l'aspect ecclésial et extérieur de la discipline pénitentielle.

1. J. B. PITRA, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, t. I, Rome, 1864, pp. 561-565 ; P.G. 10, 1019-1048 (cum scholiis).

2. J. B. PITRA, *l.c.*, pp. 441-448 (Ancyre), 451-454 (Néocésarée), 427-437 (Nicée).

3. *The Canons of Athanasius, Arabic and Coptic versions*, édit. W. RIEDEL and W. E. CRUM, 1904, London, pp. 1-80. — Les épîtres canoniques de saint Basile sont éditées dans J. B. PITRA, *l.c.*, I, pp. 576-612 ; antérieurement dans P.G. 32, 664-684 (1<sup>re</sup> épître), 716-732 (2<sup>e</sup> ép.), 793-809 (3<sup>e</sup> ép.).

Toutefois, en précisant la nature des fautes, la modalité et la durée de leurs satisfactions, l'Orient n'entendait pas sacrifier l'esprit à la lettre. Les épîtres canoniques des Pères montraient comment rester fidèle à l'Évangile. Le canon 88 d'Athanasie rendait le confesseur responsable du découragement des pénitents ; il lui rappelait la parole du Christ : « Vous liez des fardeaux écrasants et vous les imposez aux épaules des gens ; mais vous vous refusez à les remuer du bout du doigt<sup>4</sup>. » Saint Basile notait l'avertissement suivant : dès que le pénitent manifeste quelque ferveur dans le repentir et la conversion, l'évêque peut raccourcir sa pénitence<sup>5</sup>. Il se refusait à soumettre à la publicité des longues stations canoniques les femmes qui avaient commis l'adultère<sup>6</sup>. Ainsi les uns et les autres restaient fidèles à cette belle tradition orientale de la Didascalie des apôtres, où l'évêque, responsable de cette discipline pénitentielle, n'est pas seulement roi et juge, mais aussi médecin et père<sup>7</sup>.

Aussi quand après avoir lu ces documents conciliaires et patristiques on les laisse pour passer aux premiers pénitentiels byzantins et coptes de la confession individuelle, on n'est pas dépaycé. Les peines dont ils frappent les péchés ne sont qu'une application plus élaborée des sanctions antérieures. Pur effort

4. RIEDEL-CRUM, *l.c.*, p. 55.

5. *Épître III*, c. 74 (PITRA, *l.c.*, p. 598 ; P.G., 32, 804 A).

6. *Épître II*, c. 34 (PITRA, *l.c.*, p. 592 ; P.G., 32, 728 A).

7. « Toi donc, comme un pasteur compatissant, plein d'amour et de tendresse, qui a souci de son troupeau, fais des recherches, compte ton troupeau, cherche la brebis perdue, comme l'a dit le Seigneur Dieu, Jésus-Christ, notre maître et notre bon Sauveur : « Laisse les quatre-vingt-dix-neuf sur les montagnes et va chercher l'unique qui est perdue, et, quand tu l'as trouvée, porte-la sur tes épaules en te réjouissant parce que tu as trouvé celle qui était perdue ; amène-la et réunis-la au troupeau ». Obéis toi aussi, ô évêque, recherche celui qui a péri, dirige celui qui erre, ramène celui qui s'éloigne, car tu as le pouvoir de remettre les péchés à celui qui est tombé, puisque tu as revêtu la personne du Christ ; aussi notre Seigneur lui-même dit à celui qui a péché : « Tes péchés te sont remis, ta foi t'a sauvé, va en paix » ; or la paix est l'Église de tranquillité et de repos dans laquelle il introduisait ceux qu'il délivrait de leurs péchés, pleins de santé et sans tache, avec un bon espoir, attentifs aux travaux fatigants et pénibles. Comme un médecin sage et compatissant, il 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'Église, n'arrête donc pas la médecine pour guérir (ne cesse pas de guérir) avec son aide ceux qui sont malades dans les péchés, mais, de toute manière, soigne, guéris, et ramène-les à l'Église sains et saufs. Ne tombe pas sous cette parole qu'a dite le Seigneur : « Vous les soumettrez avec violence et moquerie. » Tu ne les conduiras donc pas avec violence ; ne sois pas dur, ne juge pas vite, ne sois pas sans miséricorde, ne méprise pas le peuple qui est sous ta main, ne lui cache pas les paroles de pénitence ; car c'est « subjuguier (son peuple) avec violence et mépris » qu'agir durement avec les fils de ton peuple... » (*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, pp. 65-66 ; cf. aussi ch. X, [= *Const. Apost.*, II, xli, 3], p. 96.

de précision. L'essentiel est ailleurs, dans les prologues de ces manuels ou dans les commentaires dispersés au fil des énumérations. On reconnaît alors que leur préoccupation principale est de faire retour aux principes évangéliques inculqués par les Pères et ainsi à l'esprit de miséricorde, base initiale de l'institution pénitentielle.

### Pastorale évangélique.

Car leurs rédacteurs, faisant état de l'expérience, rappellent aux confesseurs la faiblesse et la versatilité de l'humaine nature<sup>8</sup>. Non point du reste pour méconnaître la hauteur de l'idéal évangélique — qu'ils font valoir — mais pour signaler dans leur vision réaliste de l'homme une conception chrétienne inspirée par l'expérience de la foi<sup>9</sup>. Avec vivacité ils s'élèvent contre les confesseurs qui par un abus absurde appesantissent les pénitences en appliquant matériellement la lettre des canons, « contrairement au bien, à la droiture et à la justice, sans humanité ni prudence ni intelligence<sup>10</sup> ». Posant en principe que le confesseur doit toujours se montrer attentif à l'âge de son pénitent, aux circonstances de temps et de lieu, à son endurance physique et morale, ils orientent sur une personnalisation croissante dans la pratique du sacrement. Dès lors, au lieu de dresser à l'usage des prêtres de purs catalogues de pénitences, ils s'attachent plutôt à proposer les directives pastorales valables suivant les péchés et les satisfactions prévues<sup>11</sup>. Un de leurs principes les plus chers est que ces « satisfactions » ne se mesurent pas seulement à la matière du péché, mais aussi subjectivement selon les possibilités variables des pénitents : certains sont capables de porter davantage<sup>12</sup>. Constantement du reste il s'agit d'être fidèle à l'esprit du Christ : « Le joug du Seigneur est doux et son fardeau léger. Venez

8. Ainsi parle le plus ancien pénitentiel byzantin, le *Canonarium du moine et diacre Jean, surnommé fils d'obéissance*, publié par JEAN MORIN en appendice de son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae* (Bruxelles 1685), Appendice, p. 103. — Sur ces anciens pénitentiels byzantins on consultera avant tout E. HERMAN, S.J., *Il più antico penitenziale greco* (Orient. Christ. Periodica, 19 [1952], 71-127), A. RAES, S.J., *Les formulaires grecs du rite de la Pénitence*, dans *Mélanges Andrieu*, volume hors série de Rev. Sc. Rel. 1956, pp. 365-372.

9. *Ibid.*, 103 E.

10. *Sermo de Paenitentia* d'un autre Jean le moine, édité d'abord par MORIN dans l'Appendice de son *Commentarius* (p. 95 D), réédité dans P.G. 88, 1928 B.

11. *Ibid.*, MORIN, p. 95-97 ; P.G., 88, 1925-1932.

12. *Canonarium*, MORIN, l.c., p. 109 B-D ; *Sermo de Paenitentia*, MORIN, l.c., 95 A-B ; P.G., 88, 1925, D — 1928 A.

à moi et je vous donnerai le repos<sup>13</sup>. » Quant à la fonction du confesseur, elle n'est pas tant celle du juge que celle du « médecin »<sup>14</sup>. Et ses qualités maîtresses doivent être la « douceur » et « l'amour fraternel »<sup>15</sup>. On retrouve ici quelques-uns des principes de la *Didascalie des apôtres* et d'Aphraate.

Aussi en tenant ce langage évangélique et pastoral, ces premiers auteurs ne se sentent pas un seul instant en contradiction avec la législation canonique et les homélies des Pères du 4<sup>e</sup> siècle. Tout au contraire, ils y renvoient explicitement. Un directoire copte, attesté déjà dans le nomocanon de Michel d'Atrib (13<sup>e</sup> siècle), en appelle précisément à saint Basile et à saint Athanase autant qu'à l'exemple de l'apôtre saint Jean conservé par Clément d'Alexandrie<sup>16</sup>. Un pénitentiel byzantin, pour réclamer une réduction des tarifs d'épitimies, invoque les principes évangéliques enseignés par saint Basile et saint Jean Chrysostome. Et c'est en se fondant sur leur autorité qu'il peut finalement écrire non sans fierté à l'encontre des sévérités excessives : « Quant à nous, c'est sur l'ordre du Saint-Esprit que nous avons écrit en vue de la diminution du temps des pénitences<sup>17</sup>. »

### Accueil et compréhension.

Ce retour à l'esprit évangélique se manifeste d'abord chez le confesseur par des qualités d'accueil. Sa rencontre avec le pénitent ne se fait jamais sans un temps préalable de contact liturgique et humain. C'est avec bonté et gaieté qu'il doit recevoir le pécheur qui s'approche<sup>18</sup>. Il lui est même conseillé de l'embrasser si le geste convient<sup>19</sup>. Il lui prend les mains pour les placer sur ses propres épaules<sup>20</sup>. Il l'encourage à s'ouvrir à lui. Non seulement il lui rappelle que c'est finalement à Dieu qu'il va parler<sup>21</sup> ; mais il n'hésite pas à lui dire qu'il va

13. *Sermo de Paenitentia*, MORIN, *l.c.*, 95 B ; P.G., 88, 1928 A.

14. « Suavissimos medicos » (*Canonarium*, MORIN, *l.c.*, p. 103 D).

15. *Ibid.*

16. FRANZ CÖLN, *Der Nomokanon Miha'ils von Malig*, *Oriens Christianus* 9 (1908) pp. 211, 13 — 217, 19 [= H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, t. I, pp. 435-436]. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvatur ?* 42, P.G., 9, 648 B — 652 B.

17. *Sermo de Paenitentia*, MORIN, *l.c.*, 95 C ; P.G., 88, 1928 A-B ; *Officium et ordo* [Akolouthia kai taxis], MORIN, *l.c.*, p. 90 B-D ; P.G., 88, 1917 A-B.

18. Il doit l'accueillir « avec bonté et gaieté, par des paroles bienveillantes comme s'il l'invitait à un splendide repas » (*Canonarium*, MORIN, *l.c.*, 115 B). De même *Officium et ordo*, MORIN, *l.c.*, 78 E et 79 A ; P.G., 88, 1893 A.

19. *Officium et ordo*, *ibid.*

20. *Officium et ordo*, MORIN, *l.c.*, p. 79 A ; P.G., 88, 1921 C ; cf. *Ordo* plus récent, MORIN, *l.c.*, p. 119 D.

21. *Officium et ordo*, MORIN, *l.c.*, p. 78 4 ; P.G., 88, 1892 A.

se confesser non à un ange ni à un juste impeccable, mais à « un homme pécheur aux prises avec les mêmes passions que lui<sup>22</sup> ». Finalement, quand la confession est achevée et la prière d'absolution prononcée, il embrasse de nouveau son pénitent et le renvoie : « Par la volonté du Dieu bienveillant, qui veut le salut de tous, te voici délivré de toutes tes actions mauvaises passées, puisque tu es venu avec repentir et que tu t'en es confessé<sup>23</sup>. » Ces qualités d'accueil, à la fois paternel et fraternel, caractérisent bien les premiers pénitentiels.

Mais tout aussi significatif est le comportement qu'ils demandent au confesseur dans le choix des « satisfactions » ou « épi-  
timies ». Les pénitentiels veulent qu'il se laisse guider par le discernement des âmes et des cas ainsi que par le principe fondamental de la miséricorde évangélique. Certes leurs conclusions pratiques restent encore très prudentes. Et le souci du juste milieu à tenir entre le laxisme et la sévérité les maintient plus près de l'austérité primitive. Néanmoins l'intention est incontestable. Par un retour à l'exemple du Christ et des apôtres, par une préférence de principe donnée à l'esprit sur la lettre, ils veulent dissiper les appréhensions créées par une pratique devenue trop rigide et faire aimer la confession. Tel est le premier trait qui fait l'originalité des anciens pénitentiels orientaux.

### Orientation spirituelle.

Mais si le confesseur doit se montrer évangélique et humain, c'est qu'il est pour son pénitent un « père spirituel » tout autant qu'un « médecin » : autre principe spécifiquement oriental. Le terme de « père spirituel » vient en effet de l'Orient et veut dire qu'entre le confesseur et le pénitent s'établissent des liens de père à fils dans l'Esprit-Saint. Aussi bien dans la formule « père spirituel » le mot clef n'est pas celui de « père », malgré sa valeur, mais celui de « spirituel »<sup>24</sup>. Les rituels byzantins d'aujourd'hui disent simplement : ὁ πνευματικός, « le spirituel »<sup>25</sup>. Ce mot, qui définit bien ici l'Orient, a une importance décisive. Il explique la prépon-

22. *Sermo de Paenitentia*, MORIN, *l.c.*, p. 92 E ; P.G., 88, 1921 B.

23. *Officium et ordo*, MORIN, *l.c.*, p. 82 B ; P.G., 88, 1900 C. Cf. *Canonarium*, MORIN, *l.c.*, p. 115 C-D.

24. Sur la notion et le rôle de « père spirituel » en Orient, il faut lire les pages remarquables du P. I. HAUSER, S.J., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955, pp. 17-56. Du reste l'ouvrage tout entier est à lire.

25. *Mikrologion è Aghiasmatarion*, Athènes, 1956, p. 133.

dérance prise bientôt par les moines dans le ministère de la confession<sup>26</sup>. Surtout il marque la continuité qui distingue le sacrement de pénitence dans son régime public et sous son mode individuel.

Dans le Nouveau Testament, en effet, deux passages principaux fondent l'institution de la pénitence. Tout d'abord Mt 18, 18, qui, en donnant aux apôtres le pouvoir de lier et de délier, met en relief leur autorité et les dimensions ecclésiastiques du sacrement. Puis, Jn 20, 22-23, qui, en précisant le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, l'établit sur le don de l'Esprit : « *Accipite Spiritum sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* ». Spécifiant ainsi l'autorité des apôtres sur les péchés, ce passage définit en outre la dimension spirituelle de la nouvelle institution. A ce titre l'administration de ce sacrement ne requiert pas seulement, dans la perspective orientale, la puissance qui opère par l'Esprit-Saint, mais aussi la familiarité divine dont jouissent ceux qui, vivant de l'Esprit, connaissent les choses de Dieu et les secrets des cœurs.

« Celui qui a été "pneumatisé" par Jésus, comme les apôtres, et dont il est possible de reconnaître à ses fruits qu'il a reçu l'Esprit-Saint, et qui est devenu "spirituel" du fait que sous l'action de l'Esprit il se conduit à la manière du Fils de Dieu en toute son activité rationnelle, celui-là remet les [péchés] que remettrait Dieu, et il retient les [péchés] incurables. [...] C'est ce que signifient dans l'évangile de Jean les paroles qui concernent le pardon des péchés par les apôtres : " Recevez le Saint-Esprit... " <sup>27</sup>. »

Par ces mots qui s'appliquent aux apôtres et par conséquent aux évêques leurs successeurs, Origène reconnaît qu'ils sont des spirituels non seulement à l'efficacité *ex opere operato* de leur sentence judiciaire, mais aussi à leur discernement, à leur style de vie et à la fécondité de leurs œuvres.

Or voici qu'au temps où s'établit la confession individuelle avec les premiers pénitentiels byzantins (8<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> siècles), l'administration du sacrement cesse d'être réservée aux évêques et aux pénitenciers leurs délégués ; elle passe en fait aux moines, supérieurs de monastères, hiéromoines mandatés par eux et même à l'occasion à de simples moines diacres<sup>28</sup>. Le fait est connu. Ce n'est pas ici le lieu d'en décrire l'origine ou l'évo-

26. Cf. *infra* pp. 163-164.

27. ORIGÈNE, *De Oratone*, 28, P.G., 11, 528 C.

28. E. VACANDARD, *Confession*, DTC. III/1, 1923, 864-867. On aura noté que le plus ancien pénitentiel byzantin, le *Canonarium*, se présente comme l'œuvre d'un certain Jean, « moine et diacre ».

lution. Il est plus utile de dégager le sens de ce changement.

Depuis l'époque des Pères du désert, l'ouverture de conscience était une pratique habituelle des moines et des cénobites. Elle était exigée par le combat spirituel qu'était leur vie. Pour triompher en effet des tentations, parvenir à l'*apatheia*, il leur fallait se rendre attentif aux mouvements de leurs pensées et, en les manifestant au père spirituel, apprendre à les vaincre. Tel était le but de l'*exagoreusis*<sup>29</sup>. Elle postulait chez qui s'y soumettait et chez qui la dirigeait la volonté de se laisser conduire par le Saint-Esprit. Ainsi rejoignait-elle l'orientation donnée au sacrement de pénitence selon Jn 20, 22-23 : « *Accipite Spiritum sanctum...* » Comme les apôtres et les évêques, quoique à un autre titre, les moines étaient des « spirituels ».

Il ne faut donc pas s'étonner que l'évêque Basile, père de cénobites, ait fait de cette confession des pensées une pratique fondamentale de leur vie. Selon sa règle en effet, ceux-ci ne pouvaient garder secret aucun des mouvements de leur âme : ils devaient les manifester tous soit au père abbé, soit à ceux qu'il avait chargés de veiller avec tendresse et compréhension aux infirmités spirituelles de leurs frères<sup>30</sup>. Dans la suite, cette tradition spirituelle se retrouvera chez Barsanuphe, Dorothee, saint Jean Climaque. Elle fut notamment pratiquée au monastère du Stoudion sous les grands higoumènes que furent saint Platon et Théodore le Studite. Bref elle devint générale.

On contestera peut-être que dès saint Basile cette confession des pensées ait présenté une valeur sacramentelle : aucun texte basilien ne le garantit. Mais dès le temps de Théodore le Studite († 826), le doute n'est plus permis. Car les canons consacrés par lui à l'*exagoreusis* n'énumèrent pas seulement des pensées et des tentations de cénobites, mais d'authentiques péchés ; et ils demandent au pénitent de s'approcher du père spirituel en prononçant ces mots sans équivoque : « Je vais confesser au Seigneur *le péché* que j'ai commis<sup>31</sup>. » Bien plus quand Anastase le Sinaïte († 700) demandait comment il était possible à un pécheur non moine d'obtenir le pardon de ses fautes, il considérait par là comme un principe communément admis

29. C'est de nouveau à l'ouvrage déjà cité du P. HAUSHERR qu'il faudra emprunter des explications sur l'objet, le sens de cette ouverture de conscience (pp. 152-178, 212-230). On notera que c'est par le grec *exagoreuein* que la LXX rend l'idée de « confesser son péché » dans le Ps 31, 5.

30. S. BASILE, *Regulae fusius tractatae*, XXVI, P.G., 31, 985 C-D, 988 A.

31. Ps 31, 5 (LXX), dans THÉODORE LE STUDITE, *Canons pour la confession et la satisfaction des péchés*, P. G., 99, 1721 A.

la valeur sacramentelle de la confession des moines<sup>32</sup>. Bref cette efficacité sacramentelle ne faisait plus aucun doute au 7<sup>e</sup> siècle.

### Les moines confesseurs.

L'influence bientôt prépondérante exercée par les moines dans le ministère de la confession s'explique donc assez naturellement. Elle s'inscrit comme l'un des signes de la dimension « spirituelle » du sacrement de pénitence, comme un pas en avant vers une « personnalisation » plus grande du rapport de l'Église avec les pécheurs.

Le petit nombre, voire l'absence de pénitenciers mis à la disposition des fidèles peuvent avoir amené à se tourner vers les monastères. Toutefois la faveur soudaine des confesseurs cénobites a sa raison directe, leur valeur spirituelle. Leur genre de vie n'était pas seulement un témoignage de pénitence donné à tous, mais aussi une préparation au ministère de la confession. Leur séparation du monde, leur célibat et leur ascèse les disposaient à cette familiarité de l'Esprit, nécessaire à la connaissance des âmes et à leur guérison. En s'adressant donc à eux, l'Orient n'entendait pas méconnaître le pouvoir d'ordre reçu par l'évêque et par tout prêtre : il exprimait seulement sa nostalgie d'une pénitence plus spirituelle et mieux adaptée à chacun. Aussi bien quand un patriarche Nicéphore ou un Syméon le Nouveau Théologien en venaient à reconnaître à des moines non prêtres le droit d'entendre les confessions et d'absoudre, c'était par mode de suppléance<sup>33</sup>. Et ils expliquaient l'exception en montrant que, par ses charismes, l'existence des moines témoignait de cette plénitude de l'Esprit promise par le Christ ressuscité et nécessaire au bon ministère de la confession<sup>34</sup>.

De là, aux premières pages des pénitentiels byzantins, des raccourcis historiques qui paraissent aujourd'hui erronés et qui restent pourtant significatifs. Dans l'économie de la pénitence ils reconnaissent deux grandes périodes, l'Ancien et le Nouveau Testament. Et dans celui-ci ils distinguent trois étapes : celle du Christ et des apôtres, où la peine du péché se limite à l'interdiction de communier ; puis, la période de la pénitence réglementée, où une multiplicité de sanctions cano-

32. *Questions et réponses*, P.G., 89, 361.

33. *Interrogatio* 16, dans RHALLI et POTLI, *Syntagma*, t. IV, p. 431 (cité dans D.T.C. III/1, 866-867).

34. *De Confessione*, 13, P.G., 95, 300 C. — Cf. K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898.

niques s'ajoutent à cette pénitence primitive ; enfin la période présente des « hommes spirituels », vrais imitateurs du Christ<sup>35</sup>, avec lesquels le ministère de l'exhortation et de la confession est confié aux moines<sup>36</sup>. Ne voyons pas dans cette présentation tendancieuse de l'histoire le signe d'on ne sait quel ésotérisme mystique, mais plutôt le sentiment d'une coïncidence providentielle. L'épanouissement de vie spirituelle qui se manifestait dans l'efflorescence des monastères répondait aux besoins des fidèles avides de pardon. Les mots du Christ retenus par l'évangile de Jean leur rappelaient que le pouvoir de remettre et de retenir les péchés est à jamais lié au don de l'Esprit. Il semblait inconcevable en Orient que ce bien céleste pût se restreindre à un seul pouvoir s'exerçant *ex opere operato* : il fallait y inclure le charisme spirituel. La discipline du sacrement de pénitence y gagna d'épanouir sa dimension spirituelle. Et le rapport entre l'Eglise et les pécheurs devint plus immédiat et plus personnel.

## II

### PÉNITENCE ET COMMUNAUTÉ LITURGIQUE

Mais en rendant plus spirituelle, plus personnelle, la rencontre entre l'Eglise et le pénitent, l'Orient n'a pas oublié de souligner et de garder la dimension communautaire du sacrement. Il l'exprima dans le cadre liturgique où il a situé le dialogue entre le père spirituel et son fils. Au cours des siècles cette structure liturgique se développera. A l'origine elle est encore brève. Mais si schématique qu'elle paraisse, elle permet de discerner ses points d'attache antérieurs, qui sont communautaires. C'est en effet à la liturgie de la communauté, à l'office ou à la messe, qu'ont été empruntés pour une part les éléments liturgiques de la confession individuelle en Orient. Il y a là un ensemble de faits qu'il peut être utile de relever.

#### Byzance : prépondérance de l'Office.

Parmi les structures byzantines primitives de la confession individuelle distinguons aussitôt, en simplifiant, deux types

35. *Canonarium*, MORIN, *l.c.*, p. 103 D.

36. *Sermo de Paenitentia*, MORIN, *l.c.*, p. 91 C-D ; P.G., 88, 1919 A.

principaux d'ampleur différente. La première est attestée d'abord par une *Akolouthia* ou rituel publié par Jean Morin, puis dans le *ms. Athon. Dionysiou* 489 publié par Dmitrievskij<sup>37</sup>. Le rite est sobre et sans doute monacal. Il se contente de la récitation préliminaire d'un psaume, *Miserere* (Ps 50) ou *Deus in adiutorium meum intende* (Ps 69). Viennent ensuite Trisagion, 40 Kyrie eleison et autant de métanies. L'autre structure est postérieure et italo-grecque<sup>38</sup>. Elle présente un ensemble beaucoup plus riche qui encadre le dialogue entre le père spirituel et son pénitent. Elle place en premier lieu deux séries de trois psaumes : 1) *Domine, ne infurore tuo arguas me* (Ps 6), *Ad te levavi animam meam* (Ps 24), *Miserere* (Ps 50) ; — 2) *Beati quorum remissae sunt iniquitates* (Ps 31), *Domine in adiutorium meum intende* (Ps 69), *Domine exaudi orationem meam et clamor meus ad te veniat* (Ps 101). Après la confession et l'absolution, avant la détermination de l'épitimie, s'intercalent deux lectures, Ez 18, 21-28 et Lc 15, 1-9, suivies du Trisagion, des Kyrie eleison et des métanies que le rite précédent plaçait au début<sup>39</sup>. A travers les différences qui distinguent ces deux structures on reconnaît des éléments communs : Trisagion, Kyrie eleison et métanies, puis une partie psalmique où se retrouvent les deux psaumes 50 et 69. Les lectures, propres au second document, ne sont plus en usage de nos jours : elles peuvent donc être ici négligées.

— Dans les documents antérieurs la structure liturgique était à peine indiquée. Dans le pénitentiel de Théodore le Studite elle se réduisait apparemment à deux versets bibliques qui ouvrent le dialogue de la confession : Is 43, 26 et Ps 31, 5. Toutefois, si l'on fait appel à d'autres œuvres du Studite, on voit que la confession comportait dans son coenobion une imposition des mains<sup>40</sup>. Enfin une donnée des « Constitutions », signalée à la fois par le P. J. Leroy, o.s.b.<sup>41</sup> et le P. I. Hausherr, s.j.<sup>42</sup>, est encore plus précieuse pour nous : elle permet en effet de reconnaître le moment liturgique où se plaçait l'*exagoreusis* des moines. La règle 22 prévoit en

37. Cette *akolouthia*, publiée par J. MORIN, n'est rien d'autre que la brève liturgie qui est insérée vers la fin du *Canonarium* plusieurs fois cité déjà : on la trouvera à la p. 115 A-E. L'autre document se trouve dans A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgiceskich rukopisej*, t. II, *Euchologia*, Kiev, 1901, p. 642-643.

38. *Officium et ordo*, MORIN, *l.c.*, p. 77-90 ; P.G., 88, 1889-1917.

39. *Ibid.*, MORIN, *l.c.*, p. 82-83 ; P.G., 88, 1900 D — 1901 D.

40. *Responsiones ad interrogata quaedam*, 3, P.G., 99, 1732 D. Le pénitentiel de Théodore le Studite se trouve au même tome de la P.G., col. 1721-1730.

41. J. LEROY, O.S.B., *La vie quotidienne du moine studite*, Irenikon, XXVII (1954) p. 33.

42. I. HAUSHERR, S.J., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 218-219.

effet que c'est le matin, pendant l'office de l'*orthros*, au moment où commence la 4<sup>e</sup> ode que le père abbé va prendre place au siège où il entend les confessions<sup>43</sup>. Dans le coenobion de saint Euthyme, par contre, l'*exagoreusis* aurait eu lieu en fin de journée<sup>44</sup>. Arrêtons-nous à ces deux données.

La première attire notre attention sur l'heure matinale de l'*orthros*<sup>45</sup>. On sait que fort anciennement, dès saint Basile, cette heure était caractérisée par « le psaume de la confession » ou *Miserere*, selon l'épître 207. « Dès que le jour commence à luire, tous ensemble, comme d'une seule bouche et d'un seul cœur, font monter vers le Seigneur le psaume de la confession, et chacun s'approprie les mots du repentir<sup>46</sup>. » A Néocésarée du reste, comme aussi à Césarée, on ajoutait encore des supplications pour obtenir le pardon des péchés<sup>47</sup>. La signification pénitentielle de cette heure est donc ancienne. Jusqu'à nos jours d'ailleurs, le *Miserere* est resté attaché à l'*orthros* en Orient<sup>48</sup> ; et cette heure s'achève en outre, avant la bénédiction sacerdotale, par une prière silencieuse sur l'assemblée inclinée<sup>49</sup>. Pareil cadre convenait parfaitement à la confession matinale des moines du Stoudion. Elle formait son arrière-plan liturgique.

Mais l'heure de Complies pourrait avoir joué un rôle plus important et éclairer les deux types de rituels signalés plus haut avant le pénitentiel de Théodore le Studite.

Les Complies simples, telles qu'on les trouve encore aujourd'hui au rite byzantin, comportent en effet le *Miserere* (Ps 50) et le *Deus in adiutorium meum intende* (Ps 69), que les deux anciens documents publiés respectivement par Morin et Dmitrievskij proposent au choix comme ouverture de la confession privée. Enfin ce même type de Complies comporte, avant le pardon mutuel des fautes, le Trisagion, des tropaires,

43. *Constitutiones Studitanae*, 22, P.G., 99, 1712 B.

44. *Vita Sancti Euthymii* n. XV, J. B. COTELIER, *Eccl. Gr. Mon.*, II, p. 213 C ss. (cité dans I. HAUSHERR, *loc. cit.*, p. 218).

45. Office du matin, récité quand le jour commence à luire.

46. *Epist.* 207, *Aux clercs de Néocésarée* (dans YVES COURTONNE, *Saint Basile : Lettres*, t. II, Paris « Les Belles Lettres », 1961, pp. 186-187). On trouvera une analyse détaillée de cette lettre, son interprétation liturgique et quelques corrections proposées à la traduction de Y. Courtonne, dans J. MATEOS, S.J., *L'office monastique à la fin du IV<sup>e</sup> siècle : Antioche, Palestine, Cappadoce, Oriens Christianus*, 4<sup>e</sup> Ser. XI (1963), pp. 80-87.

47. *Lettre* 207, 4 ; J. MATEOS, *loc. cit.*, p. 85.

48. Cf. J. MATEOS, *Les Matines chaldéennes, maronites et syriennes*, *Or. Christ. Per.*, XXVI (1960), pp. 53, 56, 60, 64, 67, 69, 71.

49. E. MERCENIER-F. PARIS, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, t. I, Chevetogne, 1937, p. 131.

des Kyrie eleison et des métanies. Or, comme on l'a vu, nos deux documents présentent aussi avant la confession et l'absolution Trisagion, Kyrie eleison et métanies<sup>50</sup>.

Quant aux Grandes Complies, propres au Carême, elles offrent d'abord un choix plus large de psaumes. Et l'on a la surprise d'y rencontrer cinq des six psaumes que présentait la structure italo-grecque : Ps 5, 24, 50, 69, 101. Elles offrent également, outre le pardon mutuel des fautes, le Trisagion, des tropaires, des quarantaines de Kyrie eleison et des métanies ; puis, chose nouvelle, la grande prière de Manassé qui vient conférer à cette heure un caractère pénitentiel plus accusé. Ainsi la structure des Grandes Complies expliquerait pour une part le cadre liturgique de la pénitence italo-grecque. Elle éclaire notamment le choix des psaumes, la présence du Trisagion, de tropaires, des Kyrie eleison et des métanies. Mais il faudrait chercher ailleurs l'explication des deux lectures<sup>51</sup>.

Il est donc vraisemblable que c'est de la liturgie de l'*orthros* et surtout celle des Complies que le rite byzantin s'est inspiré pour établir la structure du rite de la confession individuelle. Ainsi s'expliquerait assez bien l'ouverture liturgique du rite, notamment l'élément psalmique, la présence du Trisagion, de tropaires, de Kyrie eleison et de métanies. Il se pourrait en outre que la fin de l'office, pardon mutuel des fautes, oraison d'inclinaison et bénédiction sacerdotale puissent éclairer la place et la structure des prières d'absolution. Mais, faut-il ajouter aussitôt, ces oraisons manifestent une thématique et une rédaction propres, étrangères à l'office. Il est impossible d'en déterminer l'origine et l'usage primitif. Nous sommes là devant une inconnue, qui dénote une autre source ou peut-être une création nouvelle.

### L'Égypte : prépondérance de la Messe.

Les Coptes d'Égypte, à l'encontre des Grecs byzantins, sont allés chercher dans la messe la structure de leur rite pénitentiel nouveau. Cette différence correspond à une théologie autant qu'à une pratique liturgique.

Les premiers pénitentiels byzantins savaient bien aussi qu'à dater du Nouveau Testament la peine du péché est essentiellement l'exclusion de l'Eucharistie. Mais ils considéraient

50. MERCENIER-PARIS, *loc. cit.*, 43-53.

51. *Ibid.*, pp. 54-78.

comme un apport nouveau l'apparition des sanctions canoniques, la direction et les épitimies des pères spirituels. Par contre l'Égypte semble avoir estimé que l'apparition des nomocanons et des pères spirituels n'a rien introduit de substantiellement neuf. Telle est en tout cas la pensée d'un bref directoire, que la collection canonique de Michel d'Atrib a conservé et que l'on voit servir au 15<sup>e</sup> siècle d'introduction au rite de la pénitence privée<sup>52</sup>. Pour lui, comme au temps des Pères, la privation de l'Eucharistie reste la sanction essentielle du péché ; et c'est par rapport à ce sacrement qu'il juge de la gravité des fautes. Comme l'évêque au temps d'Origène devait discerner les péchés guérissables et les crimes incurables, comme il avait pouvoir sur les premiers, de même aujourd'hui les pères spirituels peuvent à leur gré autoriser ou interdire la communion quand il s'agit de fautes « non ad mortem ». Mais pour les autres péchés ils ne peuvent qu'interdire la communion. « Pour les péchés que l'ancienne Loi punissait de mort, ils sont aujourd'hui expiés par l'interdiction d'accéder au Corps vivant et vivifiant du Christ. Le pécheur s'en voit exclu, comme après sa faute Adam s'était vu barrer le chemin de l'arbre de vie de peur qu'il ne vive<sup>53</sup>. » Le droit ou l'interdiction de communier signale la différence essentielle des fautes, lesquelles sont plus ou moins graves suivant qu'elles empêchent ou permettent encore de participer aux mystères. Dès lors c'est en fonction du retour à la communion que se constitue le rite nouveau de la pénitence. Pour exprimer cette théologie l'Égypte ne pouvait mieux faire que de choisir les prières qui précèdent le *Sancta sanctis* de la messe.

En effet la messe copte présente un rite pénitentiel étendu et expressif qui va du *Pater* au *Sancta sanctis*<sup>54</sup>. La confession qu'il comporte n'est rien d'autre que le « Dimitte nobis debita nostra » amplifié de part et d'autre de l'oraison dominicale d'une demande de pardon dans le prologue et d'une prière de sauvegarde dans l'embolisme. A ce titre le *Pater*,

52. FRANZ CÖLN, *Der Nomokanon Miha'ils von Malig*, *Oriens Christianus* 9 (1908), pp. 211, 13-217, 19 [= H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, t. I, pp. 435-456]. Le rite copte est donné d'après un manuscrit arabe du 15<sup>e</sup> siècle, traduit par E. Renaudot et inséré par H. Denzinger dans son recueil (t. I, pp. 434-438).

53. H. DENZINGER, (*loc. cit.*, p. 436) et F. CÖLN, *loc. cit.*

54. On trouvera ce rite dans la messe grecque alexandrine de S. Basile (E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I, Paris, 1716, pp. 74-83) dans la messe copte du même S. Basile (*ibid.*, pp. 19-23), dans la messe copte de saint Cyrille (F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western. I. Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, pp. 181-184). Nous l'avons étudié dans un article publié antérieurement : *Pénitence et Eucharistie en Orient : théologie sur une interférence de prières et de rites*, *Or. Christ. Per.*, XXIX (1963), pp. 32-48, 76-77.

son prologue et son embolisme font partie du rite : ils expriment la confession générale de la communauté. Quant à l'absolution, elle est signifiée par la prière d'inclinaison et par l'oraison dite « absolution au Père », qui suivent. La formulation est explicite à souhait. Elle invoque le pouvoir des clefs. Elle concerne les péchés dont elle fait une longue énumération et prononce la remise. Elle vise aussi les tentations et périls à venir pour demander la protection et le salut. Comme la confession, elle est générale. Elle vaut pour l'assemblée des fidèles, les diacres et les prêtres et même pour le célébrant qui la prononce : « Nous serons tous déliés et absous de ma bouche pécheresse <sup>55</sup>... » Aussi bien ces prières, en raison de leur destination, sont écrites au pluriel, en « nous ». Ainsi constitué, ce rite convient parfaitement à la communauté.

Or le plus ancien rituel copte de la confession individuelle semble s'être contenté d'extraire de la messe cette structure liturgique toute prête et de la reprendre en l'adaptant légèrement. Son rite commence en effet, comme à la messe, par le *Pater* récité en commun par le prêtre et le pénitent. Il conserve l'embolisme, reprend la prière d'inclinaison et utilise la célèbre « absolution au Père <sup>56</sup> ». La différence essentielle est qu'apparaît la confession personnelle du pénitent : elle prend place tout normalement entre le *Pater* et l'embolisme. Quant aux prières d'inclinaison et d'absolution elles conservent généralement leur style en « nous » : elles se contentent d'introduire par un N... la mention du pénitent. Dès lors, si l'on observe en outre que ces prières ont gardé une longueur et une complexité qui les rendent peu compatibles avec un rite individuel, il n'y a pas de doute que celui-ci ne soit postérieur au rite communautaire. Plus tard seulement, à mesure que l'usage manifesta la lourdeur de cette structure, on s'est mis à la simplifier. Aujourd'hui les confesseurs coptes ne prononcent plus sur le pénitent ni le *Pater* ni l'embolisme ni l'oraison d'inclinaison : ils disent seulement « l'absolution au Père ».

55. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, I, pp. 22, 81 ; BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 183, 31-33.

56. H. DENZINGER, *loc. cit.*, t. I, pp. 431-437. En conclusion du rite on offre une dernière bénédiction qui ne vient pas de la liturgie eucharistique, puis une dernière absolution destinée au pénitent au jour où son épitimie est achevée (p. 438). On trouvera une comparaison plus détaillée dans *Pénitence et Eucharistie en Orient*, *loc. cit.*, pp. 39-45.

57. L'Eglise d'Ethiopie, fille de celle d'Alexandrie, a suivi le même exemple. On comparera dans ce sens la messe éthiopienne (BRIGHTMAN, *loc. cit.*, pp. 233-238) et la messe copte (BRIGHTMAN, *loc. cit.*, pp. 181-184), et les formules éthiopiennes d'absolution dans le sacrement de pénitence (absolution au Père et absolution au Fils [A.T.M. SEMHARAY SELAM, *De SS. Sacramentis secundum ritum Aethiopicum*, Rome, 1931, p. 69]).

Telle est donc la solution trouvée par l'Église d'Alexandrie<sup>57</sup>. Liturgiquement parlant, elle péchait peut-être par manque de légèreté et de souplesse. Mais du point de vue théologique et pastoral elle traduisait heureusement la relation de la pénitence à l'Eucharistie et exprimait bien, avant sa simplification, la dimension ecclésiale de la réconciliation pénitentielle.

### III

#### QUELQUES RITES PÉNITENTIELS DE L'ORIENT

Ces emprunts des rituels de la confession à l'office et à la messe montrent leur dépendance par rapport à la liturgie communautaire. Ils sont en outre le signe de la présence, fréquente en Orient, de prières et de rites pénitentiels à l'intérieur de la liturgie. C'est là un nouvel ensemble de faits où s'exprime également la dimension communautaire de la pénitence. Il faut donc s'y arrêter pour s'interroger sur l'éventuelle valeur sacramentelle de ces rites.

Il ne sera pas possible — il serait du reste fastidieux — de les énumérer : car c'est tous les textes de la messe, de l'office et du temporal qu'il faudrait parcourir en chacune des liturgies. Contentons-nous de quelques exemples, avant de poser la question de fond.

#### A l'ouverture de la Messe.

Les liturgies orientales connaissent presque toutes un rite pénitentiel au début de la messe. Chez les Byzantins il est constitué d'un *Miserere* et d'un encensement, placés entre la proskomodie ou préparation des oblats et le début de la messe des catéchumènes<sup>58</sup>. Les Syriens occidentaux et les Maronites ont également, au moins à partir du 10<sup>e</sup> siècle, le *Miserere* et un encensement que suit une collecte pénitentielle<sup>59</sup>. Quant aux Arméniens, ils eurent, eux aussi, un acte pénitentiel assez développé au début de la messe du dimanche.

Mais ce sont ici les Coptes qui se distinguent entre tous par

58. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 361, 20-35 ; N. EDELRY, *Liturgicon. Missel byzantin à l'usage des fidèles*, Beyrouth, 1960, pp. 413-414.

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

leur célèbre rite de l'encens qu'ils placent immédiatement avant la messe, à la fin de l'office, ou qu'ils insèrent dans la première partie de la messe. Il ne remonte pas à l'âge apostolique et paraît avoir été inconnu au temps d'Origène ; il est pourtant assez ancien et assez traditionnel dans cette Eglise pour qu'au 12<sup>e</sup> siècle le patriarche Michel l'ait vigoureusement opposé à la pratique de la confession privée nouvellement introduite par le prêtre Marc ibn Kambar<sup>60</sup>. Il le rapprochait du rite biblique : « Comme Aaron et Zacharie et les autres prêtres, [le célébrant] élève l'encens à l'autel, le porte dans l'assemblée qu'il traverse pour que chacun, sur cet encens, se souvienne de son péché et s'en repente. Le célébrant ramène ensuite l'encensoir dans le sanctuaire et implore le pardon du peuple. Dieu accepte le repentir et pardonne le péché. Le prêtre donne au peuple le Corps vivifiant, le bénit et le renvoie<sup>61</sup>. » Au siècle suivant un autre patriarche, Cyrille ibn Laklak, décrivait encore ce rite et l'expliquait aussi par l'Ancien Testament : « Dans l'Ancien Testament le pécheur confessait ses fautes dans l'oreille de la victime au moment où le prêtre l'immolait en suppliant pour son pardon. Ainsi fait le pécheur dans le Nouveau Testament. Il confesse ses péchés sur l'encensoir que tient la main du prêtre au moment où il l'encense, et le prêtre élève l'encens vers Dieu en demandant pardon pour les péchés<sup>62</sup> ». Ce rite, aujourd'hui plus développé, comprend toujours une prière de bénédiction et d'offrande de l'encens, faite à l'autel<sup>63</sup>. Le célébrant descend ensuite du sanctuaire et traverse l'assemblée qu'il encense. Celle-ci, invitée par le diacre, confesse ses péchés : « Seigneur, prends pitié ! » Le sommet du rite est dans une prière d'absolution, dite « absolution au Fils », qui, placée tantôt à la fin et tantôt au début, comporte un solennel prononcé de pardon « au nom de la très sainte Trinité » et « au nom de l'Eglise<sup>64</sup> ». On trouverait difficilement liturgie plus expressive.

60. G. GRAF, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche in XII. Jahrhundert*, Paderborn, 1923, pp. 147-180.

61. *Traité des usages coptes*, cité et traduit dans G. GRAF, *loc. cit.*, p. 165.

62. *Livre de Direction*, ch. v, cité et traduit dans G. GRAF, *Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklak*, Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft IV (1924), pp. 123-124.

63. J. MARQUIS OF BUTE, *The Coptic Morning Service for the Lord's Day*, Londres, 1908, pp. 21-22.

64. Confession de l'assemblée : J. MARQUIS OF BUTE, *loc. cit.*, p. 26. — Absolution au Fils : J. MARQUIS OF BUTE, *loc. cit.*, pp. 57-59, 44-45 ; RENAUDOT, *loc. cit.*, 3-4 ; BRIGHTMAN, *loc. cit.*, pp. 148-149 ; L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient*, *loc. cit.*, pp. 46-48.

### Pendant la liturgie eucharistique.

Chez les Syriens orientaux, Nestoriens, Chaldéens et Malabars, les prières pénitentielles apparaissent dans la partie eucharistique après la doxologie du canon. Plus originales qu'en aucune autre liturgie par leur structure et leur sens, elles précèdent le Pater et entourent la fraction de deux mouvements complémentaires<sup>65</sup>.

Le premier, placé précisément avant la fraction, est constitué par un encensement que souligne la récitation de deux psaumes, *Miserere* et *Ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis*. Il est conclu par une belle prière de propitiation qui commémore l'encens d'Aaron. Le thème de base est la réconciliation de l'univers avec Dieu, fruit du sacrifice de la croix. D'où la belle invocation qui ouvre le rite : « O Christ, paix des êtres d'en-haut et suprême espérance de ceux d'en-bas, établis, Seigneur, ta paix et ta sérénité dans les quatre parties du monde et principalement dans la sainte Eglise catholique<sup>66</sup>... » On songe ici à la théologie des épîtres pauliniennes de la captivité<sup>67</sup>.

Ensuite, après la fraction et sur une solennelle invitation du diacre, commencent des prières dialoguées où l'assemblée demande instamment le pardon de ses fautes contre la charité pour se préparer au « *Dimitte nobis debita nostra* » et se disposer à la communion. Au fur et à mesure que le diacre proclame en des reprises successives, « Purifions nos consciences des divisions et des querelles..., de la haine et de l'inimitié... Recevons la sainte communion et nous serons sanctifiés dans l'Esprit-Saint... Dans l'union, l'entente des esprits et la concorde mutuelle, recevons la communion des saints mystères », à chaque fois l'assemblée implore : « Seigneur, pardonne les péchés et les fautes de tes serviteurs. » Et le célébrant conclut en reprenant lui-même : « Pardonne, Seigneur, en ta clémence, les péchés et les fautes de tes serviteurs. Sanctifie nos lèvres de ta grâce pour que nous rapportions des fruits de gloire à ta divinité<sup>68</sup>. »

Cet ensemble complexe de psaumes, de gestes — imposition d'encens et encensement — de prières dialoguées et conclues

65. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, pp. 288-295 ; L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient*, *loc. cit.*, pp. 24-32.

66. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 288, 13-20.

67. Col 1, 20 ; Eph 1, 10 ; 2, 14.

68. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, pp. 293, 27-295, 17 ; D. DAHANE, *Liturgie de la sainte Messe selon le rite chaldéen*, Paris, 1937, pp. 77-79 ; L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient*, p. 31.

forme un rite. Bien qu'ils soit fragmenté par les actes manuels de la fraction et de la consignation en deux parties distinctes, ses éléments sont complémentaires et par là constituent une unité liturgique.

Faut-il en dire autant de la prière pénitentielle *ἀνεξ, ἄφεξ, συγχώρησον*, que les Syriens occidentaux ajoutent de temps immémorial aux intercessions avant la doxologie du canon<sup>69</sup> ? En raison de sa place à l'intérieur de l'anaphore, elle n'a pas pu se développer par des actes rituels comme le serait un encensement. Toutefois, par son contenu autant que par son influence, elle ne peut être négligée.

Placée après le Memento des morts, elle est introduite par une supplication du célébrant. Celle-ci, adressée au « Dieu des esprits et de toute chair », Seigneur des vivants et des morts, implore miséricorde et paix pour les corps, les âmes et les esprits des défunts. Puis, invoquant la médiation du Christ, elle conclut en protestant que par lui les vivants et les morts espèrent trouver miséricorde et pardon. A ces mots s'enchaîne la prière pénitentielle. C'est la communauté qui commence, disant une première fois : *ἀνεξ, ἄφεξ, συγχώρησον...* Puis le célébrant, incliné, reprend et prolonge. Bref la prière est dite à la fois par l'assemblée et par le prêtre. En voici le texte, selon la recension syriaque de l'anaphore de saint Jacques de Jérusalem :

... [notre Seigneur, notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, ton Fils unique, par qui nous espérons nous aussi trouver miséricorde et pardon des péchés]. Par lui donc à nous aussi et à eux

*Assemblée* : Remets, acquitte, pardonne à nous et à eux les manquements que nous avons commis devant toi volontairement et involontairement, sciemment et dans l'ignorance.

*Célébrant* : Remets, acquitte, pardonne nos manquements, 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<sup>70</sup>.

Cette prière pénitentielle est fort ancienne et largement répandue dans les liturgies orientales.

Elle appartient d'abord, comme on vient de le voir, à la liturgie eucharistique. Attestée en effet au 4<sup>e</sup> siècle à cette même place de l'anaphore dans la 5<sup>e</sup> Catéchèse mystagogique de Cyrille de Jérusalem<sup>71</sup>, elle ne peut manquer de se ren-

69. On a étudié cette prière dans le même article, *Pénitence et Eucharistie en Orient*, pp. 16-24.

70. O. HEIMING, *Anaphora Sancti Iacobi fratris Domini*, dans *Anaphorae Syriacae*, P.I.O., t. II, Rome, 1953, pp. 167, 9-169, 13.

71. « ... en présentant à Dieu nos supplications pour ceux qui se sont endormis, fussent-ils pécheurs [...] nous présentons le Christ immolé pour nos péchés, ren-

contrer dans la liturgie grecque de saint Jacques<sup>72</sup>. Dès le 6<sup>e</sup> siècle elle est passée en Egypte, où on la trouve dans une anaphore éditée par Baumstark<sup>73</sup>. Plus tard l'anaphore copte de saint Cyrille l'adoptera aussi en la déplaçant<sup>74</sup>. Mais c'est au rite syrien qu'elle est le plus usitée ; elle y fait loi, car l'anaphore de saint Jacques y constitue l'*Ordo communis* de la messe : on la retrouve donc avec des variantes dans les nombreuses anaphores de ce rite. Enfin la prière, ἄνεξ, ἄφεξ, apparaît aussi hors de la messe, dans l'office. En Palestine d'abord et très tôt, dans un Horologion<sup>75</sup>. Plus tard elle passe au rite byzantin, dans l'office. Au jour de la Pentecôte on la voit insérée dans l'une des oraisons pénitentielles du rite dit « de la genuflexion<sup>76</sup> ». Quand apparaît la confession privée, elle s'introduit dans la prière d'absolution *Domine Jesu Christe, Agne et Pastor*<sup>77</sup>. On la lit encore dans une prière privée de pénitence après diverses impuretés<sup>78</sup>. Bref, elle est très connue ; et, avec la liturgie de saint Jacques, elle est passée dans tous les rites — syrien, byzantin, arménien, éthiopien — qui ont adopté cette messe.

D'autre part en raison de son origine, de son contenu et des variantes qu'elle offre dans ses adaptations, elle est hautement significative, comme on l'a expliqué ailleurs<sup>79</sup>. Apparue en effet en Palestine, elle s'enracine sur les formules de la confession générale juive : elle appartient donc, comme elle, au genre de la confession<sup>80</sup>. Comme elle aussi, elle énumère les

dant propice pour eux et pour nous le Dieu philanthrope, ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλόανθρωπον θεόν » (A. PIÉDAGNEL — P. PARIS, *Catéchèses mystagogiques de Cyrille de Jérusalem*, S.C., n° 126, Paris, 1966, pp. 160-161). Ces derniers mots qui commentent le Memento des défunts et la fin des intercessions sont une allusion assez claire au texte de l'anaphore de saint Jacques de Jérusalem en cet endroit : « à cause de lui [le Christ], en Dieu bon et philanthrope, à eux [les défunts] et à nous [les vivants] remets, acquitte et pardonne : δι' ὃν καὶ ἡμῖν καὶ αὐτοῖς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος ἄνεξ, ἄφεξ, συγχώρησον ὁ θεός... »

72. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 58.

73. A. BAUMSTARK, *Eine aegyptische Mess- und Tauf liturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts*. Oriens Christianus, I (1901), p. 23.

74. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 178, 31-36.

75. MATTHEW BLACK, *A Christian Palestinian Syriac Horologion*, 1954, f° 56 a et p. 238.

76. J. GOAR, O.P., *Euchologium sive Rituale Graecorum*, Graz, 1960<sup>3</sup>, *Officium Sanctae Pentecostis*, p. 602.

77. J. GOAR, *loc. cit.*, pp. 536-537 ; *Mikron Euchologion è Aghiasmatarion*, p. 131.

78. J. GOAR, *loc. cit.*, p. 702.

79. *Pénitence et eucharistie en Orient*, pp. 49-57.

80. Confession publique et générale 'Al hét, où l'on demande à Dieu de « remettre, pardonner, faire l'expiation » des péchés que nous avons commis devant lui « volontairement et involontairement, en secret et en public, par contrainte et de plein gré, consciemment et inconsciemment » selon le *Sédèr Rav Amram* (cf. *Pénitence et Eucharistie en Orient*, p. 52).

diverses modalités du péché, volontaire et involontaire, conscient et inconscient, etc. et n'en exclut aucun. Comme dans la liturgie juive enfin, elle est dite partout et toujours par la communauté. Mais dans la liturgie eucharistique un fait nouveau apparaît, l'intervention du célébrant. C'est lui toujours qui introduit et conclut la prière à la messe. Lui aussi, sauf dans la recension grecque, reprend et amplifie la supplication. Cette intervention du célébrant, si déprécative qu'elle soit — et elle ne peut revêtir une autre forme dans le canon — est significative de la valeur ecclésiale de cette prière pénitentielle.

La liturgie eucharistique présente encore en Orient un dernier rite pénitentiel entre le *Pater* et le *Sancta sanctis*. On l'a signalé plus haut dans la messe copte et éthiopienne, où il est particulièrement solennel<sup>81</sup>. Sous une forme plus modeste il paraît aussi dans la messe maronite, où, en raison des rapprochements que suggère son texte, il pourrait présenter un intérêt tout particulier<sup>82</sup>.

### Dans l'Office et le rituel.

Les thèmes et les prières de pénitence ne sont pas réservés à la seule liturgie eucharistique. On les rencontre aussi abondamment dans l'office et le rituel.

Chez les Syriens occidentaux l'office maronite en est particulièrement riche, en raison du nombre de ses rites d'encens, dont des prières particulières ou *sedré* soulignent la portée expiatoire. Les vêpres du dimanche commencent ainsi par une longue prière qui commente les versets du *Miserere* et que le prêtre conclut en demandant à Dieu de nous être propice, de nous ramener à lui par la conversion et de pardonner nos manquements. Au moment du rite d'encens, le *sédro* demande à Dieu d'en accepter l'offrande comme il agréa les sacrifices d'Abel, d'Hénoch, de Noé, d'Abraham, de Job, d'Aaron, de Zacharie et d'avoir pitié de nos fautes comme il le fit pour celles de Simon, chef des apôtres.

Le lundi, à Vêpres, le *sédro* d'encens contient une longue prière dont le début est typiquement pénitentiel : « Jésus-Christ notre Seigneur, toi qui ne veux pas la mort du pécheur, mais selon l'Écriture, qu'il se convertisse de sa voie mauvaise

81. Notamment en raison de la fameuse « absolution au Père », dont la formule invoque le pouvoir des clefs.

82. Cf. MICHEL HAYEK, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Paris, 1964, pp. 313-315.

et qu'il vive, tu es l'espérance de ceux qui sont sans espoir... Voici que nous t'implorons, submergés que nous sommes dans une mer de manquements et de fautes et coupables d'iniquités et de péchés graves. Qu'allons-nous offrir pour toutes les transgressions de ta Loi que nous avons commises ? Nous n'avons ni prophète, ni chef, ni gouverneur qui puissent implorer pour nous et incliner sur nous tes miséricordes. C'est volontairement que nous avons excité ta colère et nous ne savons que te dire, à toi qui remets les manquements et les péchés. C'est pourquoi à la manière du publicain nous crions en disant : « Seigneur, aie pitié de nous, tes serviteurs coupables. » Expie notre faute, pardonne nos péchés, Dieu clément, sois miséricordieux à notre genre humain misérable qui est déchu par sa faute et qui est tombé dans l'abîme du péché. Etends vers nous ta main, arrache-nous de la fosse des manquements et des péchés. Que notre adversaire reconnu ne se glorifie pas [...] Seigneur, si tu le veux, tu peux nous purifier. Nous avons péché en nous attachant au mal [...] . Que ta miséricorde nous garde contre la menace de condamnation du jugement redoutable de ta justice [...]. Rends-nous dignes de recevoir auparavant le pardon de nos fautes, la rémission de nos péchés. Et au jour grand et redoutable de ta seconde manifestation céleste, puissions-nous entrer avec toi dans la demeure de lumière et te rendre gloire. »

Plusieurs *sedré* retrouvent les formules de l'anaphore de saint Jacques : « Remets, acquitte et pardonne » ; ils distinguent les péchés commis « sciemment et dans l'ignorance, volontairement et involontairement ». Parfois même ils commencent à intercéder pour les défunts, comme le fait déjà l'anaphore, et ils finissent par intercéder, eux aussi, pour les fautes de l'assemblée : « Et si nous avons péché devant toi par parole ou sans parole, volontairement ou involontairement, sciemment ou inconsciemment, ô Dieu, toi le seul juste, remets et pardonne nos péchés, nos sottises et nos manquements<sup>83</sup>. » Il n'est donc pas surprenant que des *sedré* de cette inspiration aient pu apparaître dans les rituels postérieurs de pénitence individuelle.

Dans les liturgies byzantines et slaves relevons un rite annuel caractéristique, instauré aux Vêpres de la Pentecôte<sup>84</sup>. Il coïncide avec la reprise de la prière à genoux interdite pendant

83. Lundi, office de la nuit. Cf. *supra*, pp. 173-174.

84. *Officium Sanctae Pentecostis* (J. GOAR, *loc. cit.*, pp. 597-606 ; *Euchologion to Mega*, Rome, 1873, pp. 380-391 ; MERCENIER-PARIS, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, II. Les Fêtes. 2, Chevetogne, 1948, pp. 382-397.

toute la durée du temps pascal. Cet usage, incontestablement ancien puisque le concile *in Trullo* légiféra à son sujet, passe pour remonter au temps de saint Basile qui en aurait composé lui-même les prières. A vrai dire, les deux allusions basiliennes qui fondent cette tradition, sont assez ténues<sup>85</sup>. Et plusieurs de ces prières n'ont manifestement rien de basilien. Toutefois la célébrité du rite est grande et sa signification est pénitentielle.

A y réfléchir, son importance ne tient pas seulement au fait qu'il coïncide avec la reprise de la genuflexion, mais plutôt avec la célébration de l'avènement de l'Esprit-Saint. Car conformément au psaume pénitentiel *Miserere* et aux oracles prophétiques, c'est l'Esprit de Dieu qui opère la purification des fautes. L'idée est profondément biblique. Bien que la purification et le pardon aient été mérités et obtenus par la passion du Christ, c'est l'Esprit de sainteté, envoyé par lui, qui nous en gratifie. La liturgie latine elle-même s'en souvient pendant l'octave de la Pentecôte à la messe du mardi. Car après avoir demandé dans la collecte que « l'Esprit-Saint purifie nos cœurs », elle renouvelle la demande dans la postcommunion en disant « qu'il est en personne la rémission de tous les péchés » : *quia ipse est remissio omnium peccatorum*. Pour sa part la liturgie byzantine a développé ce thème avec une ampleur inattendue et caractéristique de la pneumatologie et de la pénitence orientales. Aux Vêpres de la Pentecôte, l'office commence, comme de coutume, par la grande collecte, les psaumes du lucernaire, la procession et l'hymne. Après quoi, sur l'assemblée prosternée à genoux, le diacre réitère ses appels. Et le prêtre, lui-même à genoux, multiplie ses oraisons. Toutes sans exception, alors même qu'elles célèbrent les effets positifs de l'économie du salut, toutes ont un ton et une portée pénitentiels. Devant Dieu, qui envoie son Esprit sur les siens, elles parlent de misère et de captivité, de besoin de délivrance et de pureté, de direction et de sagesse.

La première confesse en termes bibliques : « Nous avons péché [...]. Ne te souviens pas des péchés de notre jeunesse et de nos fautes d'ignorance. Purifie-nous de nos péchés secrets. Ne nous écarte pas au temps de notre vieillesse : quand défaillira notre vigueur, ne nous abandonne pas. Avant que nous ne retournions à la terre, fais que nous nous convertissions à toi. Surpasse-nous en bienveillance et en grâce. Mesure nos iniquités à tes miséricordes et oppose l'abîme de

85. S. BASILE, *Traité du Saint-Esprit*, XXVII, S.C., n° 17, Paris, 1945, pp. 237-238 ; *Homilia XIV*, in *Ebriosos*, 8, P.G., 31, 460-464.

tes tendresses au comble de nos fautes [...]. Rassemble-nous tous en ton royaume, accorde le pardon à ceux qui espèrent en toi. Remets, à eux et à nous, nos péchés. Purifie-nous par la vertu de ton Esprit-Saint et déjoue les entreprises de notre adversaire contre nous<sup>86</sup>. »

La seconde poursuit en termes bibliques et liturgiques : « Ne méprise pas l'œuvre de tes mains. C'est contre toi seul que nous péchons ; mais c'est aussi toi seul que nous honorons de notre culte. Nous ne savons pas adorer de Dieu étranger ni élever nos mains vers un autre Seigneur. Remets nos fautes et agrée nos genuflexions et nos prières. Etends sur nous ta main secourable. Et, recevant notre prière à tous, accueille-la comme un encens agréable qui monte devant ta royauté bienveillante<sup>87</sup>. »

Quant à la quatrième oraison, elle étend sa sollicitude aux fidèles défunts, comme le faisait l'anaphore de saint Jacques. Il n'est donc pas surprenant qu'elle lui emprunte les termes de sa prière pénitentielle citée plus haut : « En Dieu bon et ami des hommes, à eux [les défunts] et à nous [les vivants], remets, acquitte et pardonne nos manquements volontaires et involontaires, conscients et inconscients, manifestes, cachés, en acte, en pensée, en parole, en toute notre conduite et tous nos mouvements<sup>88</sup>. » Tant il est vrai que l'effusion de l'Esprit-Saint, dont l'efficacité est à la fois présente et eschatologique, vient accomplir par la purification des souillures et le don de la sainteté, les promesses messianiques réunies sous son nom.

### Valeur sacramentelle des rites pénitentiels orientaux.

Un tel donné pose la question de l'efficacité sacramentelle de ces rites. On ne peut éviter de répondre. Toutefois, avant de chercher à le faire, il faut avertir que le problème ne sera envisagé ici que partiellement, en fonction de l'Orient, comme une contribution à une solution d'ensemble.

Les rites qu'on vient de décrire sont nés dans des Eglises d'origine et de tradition apostolique, séparées plus tard à des époques différentes de l'Eglise latine. Il est donc clair que les décisions de Trente sur la pénitence n'ont pu affecter la théologie et la pastorale qui inspirent ces rites. Les Orientaux

86. J. GOAR, *loc. cit.*, p. 598 ; MERCENIER-PARIS, *loc. cit.*, 385.

87. J. GOAR, *loc. cit.*, pp. 599-600 ; MERCENIER-PARIS, *loc. cit.*, p. 388.

88. J. GOAR, *loc. cit.*, p. 602 ; MERCENIER-PARIS, *l. c.*, p. 392.

aujourd'hui unis en éprouvent quelque embarras : par fidélité à Rome ils ont en effet accepté la théologie et la pratique tridentines de la confession, mais par attachement aux traditions qui leur sont communes avec leurs frères séparés, ils tiennent à conserver ces rites. Il semble donc, dans ces circonstances, qu'une interprétation préalable du concile de Trente, si nécessaire qu'elle soit pour une solution d'ensemble du problème, ne soit pas exigée ici. Elle ne ferait qu'embrouiller une question suffisamment complexe. Aussi bien ces rites orientaux sont antérieurs à Trente. Ce concile ne les visait en rien ; il ne songeait qu'à corriger les déviations issues de la Réforme dans les notions de péché et de sacrement.

La vraie question est donc de savoir si ces Eglises orientales ont reconnu et reconnaissent encore à ces rites une efficacité sacramentelle ou si, au contraire, elle ne leur accorde que la valeur propre à tout « *opus operantis* » ou encore à un sacramental, quel qu'il soit. Là est le nœud du problème. Car l'Eglise, ayant reçu du Christ le sacrement de pénitence, au même titre que les autres, avait à en déterminer l'application en fonction de sa charge pour le bien de ses fidèles et selon leurs possibilités. Comment donc se sont comportées les Eglises d'Orient ? D'elles-mêmes, on l'a vu, elles ont introduit la confession individuelle qui répond manifestement à une de leurs traditions. Mais à mesure que disparaissait la pratique de la discipline publique, elles ont aussi multiplié les prières et les rites de pénitence. Cette dernière initiative, qui ne peut être considérée comme un pur hasard, peut répondre à une intention positive de ces Eglises. Il s'agit de nous en assurer.

De nos jours, il faut bien l'avouer, l'intérêt et l'importance attachés à ces rites ont diminué. Les Orientaux unis, fidèles à la législation de Trente, pratiquent la confession individuelle comme on le fait en Occident. Ils ne conservent ces rites qu'à titre de traditions, dont ils ne sentent plus exactement le sens. Des Orientaux séparés se rallient du reste au même sentiment, à l'exemple de plusieurs confessions protestantes. Plusieurs groupes toutefois ne le font pas, notamment les Nestoriens et pour une part les Coptes et les Ethiopiens. Le problème demeure donc, même aujourd'hui.

Quoi qu'il en soit pourtant du présent, l'attachement de l'Orient à ces rites est attesté par le passé. Notamment pendant la période cruciale qui va du 4<sup>e</sup> au 9<sup>e</sup> siècle — et même jusqu'au 12<sup>e</sup> siècle en Egypte — bref depuis l'âge d'or de la pénitence publique jusqu'à l'efflorescence de la confession individuelle. Dans ce long intervalle, quelle pouvait être la situa-

tion des fidèles laïcs qui, s'étant gardés des crimes soumis à la discipline officielle, commettaient pourtant des fautes vénielles, voire même des fautes graves non soumises à la discipline canonique<sup>89</sup> ? Comment pouvaient-ils obtenir de l'Eglise la rémission de ces fautes ? Telle est la question. Elle se pose aux théologiens d'aujourd'hui comme aux évêques d'alors. Et il semble qu'aux uns comme aux autres l'existence des rites pénitentiels apporte un élément de réponse, puisque c'est précisément à cette époque qu'ils apparurent et se multiplièrent. Le seul fait de leur institution, leur acceptation et leur persistance pourraient bien être le signe d'une intention de l'Eglise. Celle-ci paraît leur avoir reconnu une efficacité sacramentelle à l'égard de ces fautes, qui autrement auraient échappé à son intervention et à son contrôle.

Une objection pourtant se présente au préalable. La forme déprécative qu'offrent d'ordinaire les prières d'absolution de ces rites, sauf chez les Coptes, n'interdit-elle pas *a priori* d'admettre leur efficacité sacramentelle ? Il ne semble pas. L'Occident lui-même a connu et usé de formules déprécatives. Chez les Orientaux elles sont de règle, même dans la confession individuelle, sauf chez les Coptes. Pourquoi exiger qu'il en ait été autrement dans des prières communautaires ?

Toutefois, étant donné le nombre et la variété de ces rites, il faut admettre qu'une réponse affirmative ne saurait être ni générale ni constante. Les signes et la preuve d'une intention positive de l'Eglise doivent être fournis, compte tenu du contexte liturgique selon les divers cas.

Pour les rites pénitentiels de l'office, on peut faire quelque réserve pour les deux raisons que voici. Chez les Byzantins, le rituel de la confession privée n'a emprunté à l'office que le cadre extérieur, psaumes, Trisagion, Kyrie eleison et méta-

89. On nous permettra de n'évoquer ici que brièvement la distinction en trois catégories de péchés, qui, commune à la liturgie juive du jour de l'Expiation et à la discipline chrétienne primitive, permet d'expliquer les rites pénitentiels orientaux : 1) les grands « crimes », idolâtrie, apostasie, — homicide, — adultère, expiés par le rite d'aspersion du sang dans le Saint des saints, puis soumis à la discipline pénitentielle canonique ; — 2) 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 dans l'Eglise primitive ; — 3) dans l'entre-deux, les transgressions « volontaires et conscientes » de la Loi, qui n'allaient pas jusqu'à la gravité des grands crimes. Selon la Mishnah ils étaient remis par le rite du bouc émissaire au jour de l'Expiation. Il semble bien que ce soient eux qui soient visés, sous le nom de péchés « volontaires et conscients » dans les rites orientaux, notamment dans la prière ἄνεσ, ἄφεσ. Dans la pratique ils sont remis, avec les fautes d'ignorance et de faiblesse, et, semble-t-il, comme elles (cf. *Pénitence et Eucharistie en Orient*, pp. 7-17 et 71-77).

nies. Quant aux absolutions, on ne peut assurer qu'elles en proviennent. Chez les Syriens occidentaux ces absolutions sont bien de même type et de même inspiration que les *sedré* de l'office ; mais elles ne leur sont pas identiques et peuvent avoir une autre source, par exemple des collections où seraient venus puiser les rédacteurs de l'office comme les auteurs des rites pénitentiels. A ce titre par conséquent la valeur sacramentelle de ces rites pénitentiels de l'office reste douteuse. On sait d'autre part que l'assistance à l'office n'était pas interdite aux pécheurs publics soumis à la pénitence canonique : ils pouvaient y participer comme à la première partie de la messe<sup>90</sup>. Dans ces conditions les psaumes, Kyrie, métanies et collectes de l'office avaient seulement pour but de cultiver en eux l'esprit de pénitence et de les préparer à leur réconciliation future avec l'Eglise ; mais ils ne suffisaient pas à les absoudre. A ce point de vue par conséquent les prières pénitentielles de l'office n'avaient pas de valeur sacramentelle pour eux. En avaient-elles, par contre, pour une autre catégorie de pécheurs, coupables de fautes éventuellement graves, exemptées des stations canoniques ? *A priori* on ne saurait se refuser catégoriquement à cette possibilité. Toutefois le nombre de ces rites, leur caractère quotidien, matinal et vespéral, dissuadent de l'admettre trop facilement. On ne voit pas, en effet, qu'il faille nécessairement les distinguer des « prières et des larmes » qui, selon les Pères, obtenaient à tout chrétien le pardon de ses fautes quotidiennes. Leur caractère liturgique et ecclésiastique ne semble pas obliger à leur accorder une efficacité d'ordre supérieur.

Pareil raisonnement, toutefois, ne semble pas valoir pour des rites plus rares et plus solennels. Ainsi la liturgie annuelle qu'est l'*Akolouthia* de la genuflexion aux Vêpres de la Pentecôte semble bien jouir d'une valeur sacramentelle. Il est difficile de ne pas reconnaître que, dans l'intention de l'Eglise, elle a pour but de purifier les fidèles des impuretés contractées dans le laisser-aller qui suit la fin du Carême. D'autre part la valeur symbolique du rite est éclatante. Elle apprend aux fidèles comme par une grande leçon de choses que tout sacrement, la pénitence comme les autres, opère *in virtute Spiritus sancti*. Ainsi entendue, cette célébra-

90. « In rei autem sacrae celebratione omnes qui paenitentiam agunt, et non communicant, diximus catechumenorum edicto debere ex templo egredi, et stare in ferula [id est in narthice ecclesiae]. In Matutino autem, Vesperis, et reliquis, templi aditum eis non esse prohibitum, quominus possint ingredi, et in eo stare, si velint. » (*Ex Nomocanone Nesteutae*, P.G., 88, 1936, D.)

tion annuelle de la venue de l'Esprit en vue de la pénitence ne peut manquer d'avoir une signification sacramentelle.

Le rite pénitentiel qui ouvre la messe permet quelque hésitation. Il n'est pas certain en effet que l'encensement initial ait été primitivement et universellement institué pour exprimer la purification des consciences. En tout cas, chez les Byzantins, il est assez peu expressif. Chez les Syriens occidentaux il est tardif. Par contre il est incontestable que l'Eglise copte a attribué à son rite de l'encens une efficacité sacramentelle. Les déclarations formelles des patriarches Michel et Cyrille ibn Laklak, qu'on a lues plus haut, manifestent la foi de leur Eglise.

Quant aux prières et aux rites de pénitence que l'Orient présente en pleine liturgie eucharistique, il faut admettre, semble-t-il, qu'ils bénéficient d'une valeur sacramentelle. Leur place liturgique, à elle seule, le suggère : elle suffit à dissiper une équivoque importante. Elle atteste en effet qu'ils ne sont pas destinés aux pécheurs publics, mais à d'autres. En vertu de la règle primitive, on le sait, les pécheurs soumis aux stations de pénitence étaient absents de la liturgie proprement eucharistique. A ce moment de la messe l'assistance ne comprenait plus, de droit, que les fidèles chez qui la discipline ne reconnaissait que des péchés « guérissables », n'interdisant pas la communion, ou la dernière classe de pénitents appelés « *consistentes* » qui, parvenus au dernier stade de l'épreuve, ne pouvaient encore participer ni à l'offrande ni à la réception des saints mystères<sup>91</sup>. Ces derniers, c'est clair, ne pouvaient communier. Mais les autres, malgré leurs fautes « guérissables », en avaient la faculté. La question est donc de savoir si nos rites pénitentiels ne seraient pas faits pour eux et n'auraient pas à leur égard valeur de sacrement. Car ces rites ont été ajoutés formellement à la structure de la messe où ils n'existaient pas primitivement. Ils ont reçu cette forme déterminée, qui est pénitentielle. L'Eglise leur a assigné cette place, où ils ne peuvent concerner que ces fidèles pécheurs et ne peuvent avoir d'autre sens que de les préparer à la

91. Au sujet de cette catégorie de pénitents on se reportera d'abord à l'épître canonique de Grégoire le Thaumaturge, can. XI (J. B. PITRA, *loc. cit.*, I, p. 566 ; P.G., 10, 1048 A), bien que ce canon pose un problème d'authenticité (cf. J. GROTZ, S.J., *Die Entwicklung des Büssufenwesen in der vönicänischen Kirche*, 1955, pp. 406-408). Ces mêmes « *consistentes* » sont attestés dans le can. LXXV de la 3<sup>e</sup> épître canonique de S. Basile (J. B. PITRA, *ib.*, p. 598, 30-31 et 599, 1-2 ; P.G., 32, 804 B-C).

communion. D'où la question : comment peuvent-ils le faire si ce n'est en conférant au nom de l'Eglise la rémission de ces fautes ? Le caractère ecclésiastique qu'ils manifestent et que l'intervention du célébrant signifie, ne peut avoir d'autre but — dans une Eglise où la confession auriculaire n'est pas encore généralisée — que de conférer à l'effort pénitentiel de ces pécheurs le surcroît sacramentel que l'absolution du prêtre donne aux actes du fidèle qui va à confesse. N'y a-t-il ici du reste, comme au confessionnal, la même structure constituée par les actes du pénitent et l'absolution de l'Eglise ? Et le sacrement de pénitence n'a-t-il pas pour finalité de conduire à l'Eucharistie ? Dès lors, si ces rites ont un sens, il est — dans les limites précisées — sacramentel.

On objectera peut-être que ces rites, loin de se référer à la pénitence, ne font que symboliser par anticipation l'effet purificateur du sacrement de l'eucharistie. Cette explication pourrait être pertinente et suffire si ces rites gardaient un style purement eucharistique. Mais ils présentent en fait une forme authentiquement nouvelle et étrangère à l'Eucharistie. Et cette forme est indubitablement pénitentielle : la structure, le style, les formules employées se retrouvent ailleurs hors de la messe dans un contexte de pénitence. Dès lors l'interprétation opposée ne peut être retenue. Disons plutôt que de soi, quand il s'agit de ces rites-ci, leur proximité de la communion, la structure de leurs prières, leurs destinataires bien déterminés, l'intervention du célébrant distincte de la confession des fidèles autorisent à leur reconnaître une valeur sacramentelle de type pénitentiel<sup>92</sup>.

92. On opposera peut-être que la liturgie eucharistique romaine eut aussi jusqu'à ces dernières années un rite pénitentiel avant la communion. Formé du *Confiteor* des fidèles, du *Misereatur* et de l'*Indulgentiam* du célébrant, il présentait une structure ecclésiastique, comme nos rites orientaux. Il n'avait pourtant pas de valeur sacramentelle : pourquoi ? La raison est claire. L'Eglise latine a manifesté nettement, quoique indirectement et tardivement, son intention de limiter sa valeur. Quand en effet le concile de Trente a précisé qu'en cas de péché mortel il était obligatoire de se confesser avant de communier et qu'il est nécessaire à l'intégrité de la confession d'accuser tous les péchés graves commis, l'Eglise a exprimé son intention de limiter la portée des absolutions générales et de ne pas reconnaître de valeur sacramentelle au rite pénitentiel antérieur à la communion. Mais les Eglises orientales, apostoliques quoique aujourd'hui séparées, ne sont jamais arrivées à ces précisions théologiques et pastorales. Comme nous, sans doute, et avec la même fermeté, elles proclament que les péchés les plus graves excluent de la communion : elles donnent même à cette interdiction plus de longueur et de rigidité que nous. Mais, attachées encore aux principes de la discipline pénitentielle primitive, elles identifient ces péchés avec ceux que cette législation sanctionnait par les stations canoniques : les épitimies des pénitentiels ne sont qu'une reprise élaborée de celles d'autrefois. Quant aux autres péchés, véniels d'abord, et même éventuellement graves [« volontaires et invo-

Ainsi en est-il d'abord du rite syrien oriental qui encadre la fraction. Car les chrétiens nestoriens qui assistent à la messe y communient, tout au moins ils peuvent le faire. Pourtant ils ne se confessent pas au prêtre individuellement ; ils se contentent de le faire « à Dieu », comme l'explique Abd-Išo quand il commente ce rite de leur messe<sup>93</sup>. Il faut donc admettre que pour eux ce rite de leur messe, où effectivement ils font à Dieu une confession générale, présente à lui seul une efficacité sacramentelle.

Par contre on peut hésiter, de prime abord, sur la portée sacramentelle de la prière palestinienne et syrienne ἄνεξ, ἄφεξ, συγχώρησον, située avant la conclusion de l'anaphore. L'absence de tout rite extérieur, le manque de relief d'une prière formant appendice au Memento des défunts affaiblissent sa valeur expressive. Elle risque de passer inaperçue. Pourtant sa haute antiquité, la tradition juive qui en faisait une vraie confession, l'intervention du célébrant distingué de l'assemblée, enfin la propagation de cette prière dans les autres liturgies orientales autorisent à penser qu'elle a pu être longtemps considérée comme sacramentelle. Autrement, on rend difficilement compte de l'extension et du succès de cette prière à la messe et à l'office, ainsi que de son adoption dans certaines absolutions de la pénitence individuelle<sup>94</sup>.

Quant au rite copte qui fait suite au Pater, on ne saurait guère lui refuser une valeur sacramentelle<sup>95</sup>. Il comporte en

lontaires », « conscients et inconscients », « manifestes ou cachés »], mais situés en deçà de la pénitence publique, l'Orient ne semble pas les avoir jamais soustraits à l'absolution générale, pour en exiger la confession précise et individuelle avant chaque communion. Il a gardé sur ce point la distinction des péchés plus proche de la Patristique et peut-être de la pastorale concrète, que l'on a rappelée plus haut (note 89). L'Orient n'était donc pas en mesure et il n'a pas pu avoir l'intention de préciser une législation dogmatique et canonique analogue à celle de Trente. On ne la rencontre pas dans les sources. Et si l'on a vu les Eglises d'Orient modifier à l'occasion le libellé parfois choquant de leurs confessions générales de la messe — ce qui fut le cas chez les Arméniens — on ne les a pas vues restreindre l'efficacité sacramentelle de l'absolution générale. Leurs formules continuent à mentionner « les péchés et les manquements », « volontaires et involontaires », « conscients et inconscients », « manifestes et cachés ». Voilà pourquoi il semble nécessaire de reconnaître à ces rites pénitentiels une efficacité proprement sacramentelle.

93. « Confessionem peccatorum ante eucharistiae sumptionem, quam variae eatevae et sectae christianae faciunt coram homine, nos hic facimus coram Deo, atque promittimus nos iam non peccaturos esse, ut puri accedamus ad corpus et sanguinem Christi » (*Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*, loc. cit., p. 100 [edit. et trad. J.-M. Vosté, O. P. Cod. can. Or., Fonti, II, fasc. xv, Rome, 1940]).

94. Cf. *supra*, pp. 173-174.

95. On pourrait objecter, il est vrai, qu'il redouble le rite initial de l'encens. Mais on peut répondre que ces deux rites, tout en étant complémentaires, sont distincts : chacun a son absolution propre, « au Fils » pour le rite d'encens, « au Père » avant le *Sancta sanctis*.

effet tous les éléments requis pour la sacramentalité : la confession générale, incluse dans le Pater, son prologue et son embolisme ; l'absolution, déclarative, plus explicite qu'en aucun autre rite oriental. A cet argument interne s'ajoute une considération d'ordre externe et comparatif. On ne voit pas pourquoi cette structure liturgique bénéficierait d'une efficacité sacramentelle dans le rituel tardif et dérivé de la confession auriculaire et en serait privée dans la liturgie ancienne de la messe. Car dans l'un et l'autre cas le rite et les prières sont les mêmes ; et la forme la plus ancienne est celle de la liturgie eucharistique.

On objectera peut-être une fois de plus que, si ce rite est sacramentel à la messe, il pourra arriver que des pécheurs gravement coupables et publics en profitent pour extorquer une absolution qu'on leur refuse. La réponse a été présentée plus haut. La voici de nouveau. Les pécheurs publics n'étaient pas là autrefois. Et s'ils peuvent l'être de nos jours, l'Eglise continue à les considérer comme exclus de la communion autant qu'aux premiers siècles. La prière d'absolution n'est pas pour eux : s'ils l'imaginent, ils se trompent à leurs propres dépens. L'absolution ne vaut que pour les fidèles qui ont droit à la communion et qui n'ont à se reprocher que des fautes non soumises à la pénitence canonique<sup>96</sup>.

Sans doute les rubriques de la messe copte ne le disent pas expressément. Mais la liturgie éthiopienne, fille de celle d'Alexandrie, apporte ici un complément d'information. On sait en effet que l'Eglise d'Ethiopie, par un respect excessif pour les saints mystères, a conservé des usages qui rappellent la pénitence des premiers siècles. Un très petit nombre de fidèles communient. La majorité des autres ne le fait pas : ils se considèrent comme étant dans l'état de pénitence. On leur permet pourtant d'assister à la seconde partie de la messe, comme s'ils appartenaient encore à la catégorie des pénitents *consistentes*. Comme les autres, ils entendent la fameuse « absolution au Père ». Mais elle n'est pas pour eux. Car après le *Sancta sanctis*, sur une monition du diacre, le célébrant prononce sur eux une de ces prières que les premiers siècles réservaient aux pénitents au moment de leur renvoi, après la liturgie de la parole. En voici le texte :

« De ceux qui sont dans l'état de pénitence, ton peuple, prends pitié, en ta grande bonté, et selon l'immensité de ta tendresse

96. On tiendra compte d'une dernière objection à laquelle nous cherchons à répondre dans *Pénitence et Eucharistie en Orient*, pp. 76-77.

efface leur transgression. Protège-les et garde-les, ramène leurs âmes à la paix. Coupant court à leur conduite première, réunis-les à ta sainte Eglise : par la grâce et la puissance de ton Fils unique, notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, par qui...<sup>97</sup>. »

Cette prière, considérée du point de vue pastoral, semble contrarier l'oraison d'absolution qui a précédé. Car, en considérant le peuple fidèle comme « en état de pénitence », elle l'invite implicitement à ne pas communier, alors qu'en toute probabilité un bon nombre pourraient le faire, puisqu'ils ont reçu l'absolution de leurs fautes ordinaires.

Si par contre nous envisageons cette prière du point de vue théologique, elle fournit la preuve que l'oraison d'absolution n'avait aucune efficacité sur les pécheurs dont les péchés étaient liés, ceux qui étaient « en état de pénitence », comme dit la prière éthiopienne. Elle ne concerne donc que les fidèles souillés de « *cottidiana* » ou coupables de fautes graves, situées en deçà de la discipline publique. C'est pour eux qu'elle a été introduite : elle leur permet de communier. Enfin, si l'on ajoute que les grands péchés, sanctionnés par le régime canonique des premiers siècles, ne comprenaient pas seulement des fautes contre la foi — apostasie, reniement, blasphème, etc. — mais aussi l'homicide et l'adultère sous leurs diverses formes, il faut dire que cette théologie pénitentielle n'avait rien à voir avec la thèse protestante réduisant le péché mortel à la seule défection contre la foi<sup>98</sup>.

\*  
\*\*

Certes l'Orient fut le premier à légiférer en matière pénitentielle. Mais tout près des origines, en un temps exemplaire de créativité spirituelle et théologique, liturgique et canonique, son effort de codification, équilibré par une vitalité sans égale, ne fixa pas la pastorale, mais détermina son orientation. Depuis cette époque les Eglises orientales ont donné l'exemple de la constance dans la tradition, de la fidélité à l'esprit évangélique et de la souplesse dans les adaptations pastorales. Considérées dans leur ensemble, elles se refusèrent aux solutions pénitentielles unilatérales. Pendant des siècles elles ont gardé la discipline publique, dont elles ne se sont pas détachées brus-

97. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 238, 3-11.

98. Cf. *supra*, note 89.

quement. D'elles-mêmes elles s'ouvrirent à la pénitence individuelle, qu'elles considéraient comme un appel de l'Esprit-Saint. Les patriarches d'Égypte, qui s'y opposèrent momentanément, l'acceptèrent finalement sur les conseils de leurs frères de Syrie. Mais toutes ces Eglises ont continué à pourvoir aux urgences pénitentielles de l'assemblée par des moyens divers et adaptés. De là, dans l'office et particulièrement à la messe, des rites pénitentiels qui alourdissent peut-être le rythme de la célébration, mais qui soulignent opportunément la nécessité de se purifier avant de commencer et de finir le jour, surtout avant de communier.

Cette leçon garde sa valeur. Les Eglises orientales n'attendent certes pas de l'Eglise latine qu'elle abandonne la pratique de la confession individuelle : elles en savent trop le prix et le sens. Leurs théologiens, leurs moralistes et leurs pasteurs savent s'inspirer de l'Occident. Les meilleurs de leurs prêtres ont expérimenté le bien que fait à leurs fidèles la pratique de la direction de conscience liée à la confession auriculaire. La dimension personnelle est en effet une condition de la rencontre spirituelle de l'Eglise et du pécheur. Cependant l'Orient sait aussi que les chrétiens ne sont pas seulement des religieux dans un coenobion, mais un peuple, marqué par le nombre, conditionné par le temps et les convenances de la célébration commune, pressé par les urgences et des nécessités irréversibles. Il leur a donc offert de temps immémorial des liturgies pénitentielles collectives. Leur style communautaire, particulièrement adapté à la célébration eucharistique, souligne la dimension ecclésiale du sacrement. Il en exalte aussi le caractère « spirituel ». Car l'Esprit de la Pentecôte se révéla sur un peuple de pénitents. Aussi bien, dans la liturgie byzantine, c'est à la manière d'une nouvelle Pentecôte, sur un peuple agenouillé et confessant sa volonté de conversion, comme au livre des Actes, que le pardon de Dieu et les dons célestes descendent *in virtute Spiritus sancti*, par la toute-puissance de l'Esprit Saint<sup>99</sup>.

Louis LIGIER, s. j.

99. Voici quelques ouvrages et articles qui permettront de situer les perspectives propres à notre exposé : 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 ; et *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Rome, 1947 ; A. RAES, S.I., *Les*

*rites de la pénitence chez les Arméniens*, « *Miscellanea Guillaume de Jerphanion* », *Or. Chr. Per.* XIII (1947), pp. 648-655 ; PL. DE MEESTER, O.S.B., *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Rome, 1948 ; C. VOGEL, *La discipline pénitentielle dans l'Eglise orthodoxe de Grèce*, *Rev. Sc. Rel.* 27 (1953), pp. 374-399 ; I.-H. DALMAIS, O.P., *Le Sacrement de pénitence chez les Orientaux*, *La Maison-Dieu*, n° 14 (1958), pp. 22-29.