

# Repentir et conversion.

## *PENTHOS ET METANOIA* DANS LE MONACHISME ANCIEN (1)\*

### 1. Monachisme et conversion

Dans la tradition monastique ancienne, nous trouvons avec une certaine insistance la référence à la parabole évangélique de Luc 18, 9-14, et en particulier à l'un des deux protagonistes que Jésus compare dans leur manière de prier.

À l'adresse de certains qui étaient convaincus d'être justes et qui méprisaient les autres, Jésus dit la parabole que voici : « Deux hommes montèrent au Temple pour prier. L'un était pharisien, et l'autre, publicain. Le pharisien se tenait debout et priait en lui-même : "Mon Dieu, je te rends grâce parce que je ne suis pas comme les autres hommes – ils sont voleurs, injustes, adultères –, ou encore comme ce publicain. Je jeûne deux fois par semaine et je verse le dixième de tout ce que je gagne." Le publicain, lui, se tenait à distance et n'osait même pas lever les yeux vers le ciel ; mais il se frappait la poitrine, en disant : "Mon Dieu, montre-toi favorable au pécheur que je suis !" Je vous le déclare : quand ce dernier redescendit dans sa maison, c'est lui qui était devenu un homme juste, plutôt que l'autre. Qui s'élève sera abaissé ; qui s'abaisse sera élevé. »

La figure qui a le plus attiré l'attention est celle du publicain. Dans le monachisme ancien, elle devient non seulement un modèle de prière pour le moine, surtout dans sa dimension de vérité et de sens de l'essentiel, mais aussi une image éloquente de cette attitude intérieure qui garde la voie de l'humilité, à savoir la conscience de son propre péché, qui vaut pour tout chrétien<sup>1</sup>. Pour ne citer qu'un exemple,

---

\* Cet article est la traduction de Adalberto PIOVANO, « *Pentimento e conversione* », dans *Pentimento e misericordia Alla scuola della tradizione monastica (Scintillae 14)*, Noci, Edizioni La Scala, 2018, p. 29-102. La revue remercie l'auteur et l'éditeur d'avoir permis cette publication et Marie-Pascale Dran, osco, pour son travail de traduction.

1. Dans la littérature monastique, même si les deux figures de la parabole deviennent souvent les types de l'orgueilleux et de l'humble, les références explicites au style de prière qu'ils incarnent ne manquent pas. Il y aurait beaucoup de textes à citer. Mentionnons-en simplement quelques-uns : BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie « Attende tibi ipsi »*, 5 : PG 31, col.

rappelons-nous un passage d'un bref chapitre sur la prière dans l'écrit pseudo-basilien « Admonition à un fils spirituel », complètement calqué sur la figure du publicain de la parabole lucanienne :

Mais toi, mon fils, quand tu vas prier le Seigneur, prosterne-toi avec humilité en sa présence. [...] Fais aussitôt l'aveu de tes péchés, afin que Dieu les efface quand tu les auras confessés. Ne cherche pas à te justifier, quand tu vas prier, pour ne pas en revenir condamné comme le pharisien. Souviens-toi du publicain et de la façon dont il priait pour lui-même, et imite-le pour obtenir le pardon de tes péchés. Tu ne prieras pas avec éclats de voix celui qui connaît ce qui est caché, mais que le cri de ton cœur frappe ses oreilles. Ne fais pas devant lui un déballage de mots, car Dieu ne se plaît pas dans le bavardage mais dans une âme très pure<sup>2</sup>.

La profonde syntonie du monachisme ancien avec ce personnage évangélique du publicain en prière révèle un aspect fondamental de l'expérience monastique et de celle de tout chrétien : la conscience que la vie de foi ne comporte pas seulement un chemin de conversion continue, mais qu'on la garde, tout en restant conscient de sa propre réalité de pécheur. Quand cette dimension vient à s'égarer, alors, on perd la radicalité évangélique, à savoir que la suite du Christ qui passe à travers la conversion (*metanoia*), nécessaire pour accueillir l'« heureuse nouvelle » (*evangelion*), reste obscurcie. De façon paradoxale, on pourrait dire que le moine trouve sa vraie place dans l'Église, non pas en se mettant au centre de celle-ci, mais « au fond du temple », comme le publicain. C'est seulement de cette manière qu'il peut rester le « *typos* » du disciple et montrer l'orientation de vie pour chaque chrétien. Pour évoquer le témoignage d'un moine occidental, ce qu'exprime le père André Louf au sujet du rôle du moine dans le monde d'aujourd'hui, alors qu'il parle à des supérieurs religieux, est tout à fait significatif :

Moins que jamais, il (le monachisme) est tenté de se mettre en avant dans l'Église, au premier rang, pour ainsi dire. Il retrouve sa vraie place, celle du publicain de l'Évangile, tout au fond, et répète l'invocation : « Prends pitié de moi, pécheur », que saint Benoît nous a laissée comme formule de prière parfaite et perpétuelle. C'est son expérience

209-211 ; trad. it. dans *Veglia su di te*, cur. L. Cremaschi (*Testi dei Padri della Chiesa* 6), Bose/Magnano, Qiqajon, 1993, p. 20. *Pseudo-Basile, Admonition à un fils spirituel* 11, dans *Dans la tradition basilienne (Spiritualité Orientale* 58), Abbaye de Bellefontaine, 1994, p. 340-341 ; *Règle de saint Benoît*, 7, 64-65 ; *Jean Climaque, L'Échelle sainte (Spiritualité Orientale* 24), Abbaye de Bellefontaine, 1978, 28<sup>e</sup> degré, 4, p. 291 ; AFRAATE, *Demonstratio*, IX, 7, éd. G. Lafontaine (*CSCO* 405/*Scr. Arm.* 9, p. 94 ; trad. lat. *CSCO* 406/*Scr. Arm.* 10, p. 50) ; MARTYRIUS (Sahdona), *Liber perfectionis*, II, VIII, 13-14. II, IX, 19-20, éd. A. de Halleux (*CSCO* 252/*Ser.Syr.*110, p. 5 ; 33-34 ; trad. fr. ; *CSCO* 253/*Ser.Syr.*111, p. 4-5 ; 29-30), Louvain, 1965, p. 4-5. 54-55 ; *Nerses Snorhali, Jésus fils unique du Père*, cur. I. Kéchichian (*Sources Chrétiennes* 203), Paris, 1973, p. 168-169 (les strophes 659-665 de l'hymne sont un commentaire poétique de la parabole de Luc).

2. « Admonition à un fils spirituel », 11, p. 340.

profonde, vécue au cœur de son appel à la contemplation, qui le lui a enseigné<sup>3</sup>.

La conscience de la réalité propre du péché, qui ne quitte jamais le chemin du moine et du chrétien, a fait émerger l'urgence de la *metanoia*, c'est-à-dire d'une profonde transformation de mentalité et de comportement. Elle consiste en un chemin de purification et de pénitence qui favorise la lutte contre l'amour propre (*philautia*) du « vieil homme » caché dans l'intime du cœur. Conversion et pénitence comme passage pascal de la mort à la vie sont des chemins essentiels pour entrer dans la liberté de la vie selon l'Esprit et dans une authentique relation avec Dieu selon ce qu'enseigne justement la figure du publicain. Pour les anciens moines, la conversion et la pénitence deviennent alors une réalité quotidienne qui doit modeler toute la vie chrétienne, et la voie royale pour faire se tourner continuellement vers Dieu le regard du cœur. C'est ce que nous rappelle un apophtegme : « Abba Poemen disait : "Il y a une voix qui crie à l'homme jusqu'à son dernier souffle : aujourd'hui, convertissez-vous !" »<sup>4</sup>. Et une autre parole précise la cause profonde de cette conversion continue : « Abba Matoës disait : « Plus l'homme s'approche de Dieu, plus il se voit pécheur. En effet, le prophète Isaïe, quand il vit Dieu, se déclara misérable et impur<sup>5</sup> ». Dans sa règle, saint Benoît place justement le cheminement de la conversion comme une caractéristique essentielle de la vie monastique, au point de l'utiliser pour définir l'engagement monastique assumé par la profession « devant tous (*coram omnibus*) » et « devant Dieu et ses saints (*coram Deo et sanctis eius*) » : « Celui qui doit être reçu promettra devant tous à l'oratoire persévérance, conversion de ses mœurs (*conversationem morum suorum*) et obéissance<sup>6</sup> ». Pour Benoît, ce sont également les dimensions quotidiennes de la vie du moine qui devraient être soutenues par ces moyens pénitentiels qui favorisent la vigilance continue sur un chemin de conversion. Avec un certain désenchantement, Benoît commence son chapitre sur les pratiques ascétiques par ces paroles :

3. A. LOUF, « Assetati di Dio, esperti in ateismo », *Testimoni* 17 (1994), n° 4, p. 6.

4. Poemen S 5. Le récit se trouve dans la *Collezione alfabetica/Supplementi* : I PADRI DEL DESERTO, *Detti editi e inediti*, a cura di S. Chialà – L. Cremaschi, Magnano, Qiqajon, 2002, p. 62. Mais une ancienne traduction latine de ce récit souligne la relation entre conversion et pénitence. Voici ce que dit l'apophtegme : « "Qu'est-ce que la pénitence ?" demanda un frère à Abba Poemen. L'ancien répondit : "La pénitence des péchés, c'est de ne plus les commettre. Il y a, en effet, une voix qui crie toujours à l'homme jusqu'à son dernier souffle : Aujourd'hui convertissez-vous" » (L. REGNAULT, *À l'écoute des pères du désert aujourd'hui*, Solesmes, 1989, p. 33).

5. Matoës 2, dans L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du Désert. Collection alphabétique*, Solesmes, 1981, p. 195.

6. *Règle de saint Benoît*, 58, 17. Sur le concept de « conversion » dans la règle de Benoît et sur le double terme utilisé : *conversio* et *conversatio*, voir la synthèse de J. WINANDY, art. « *Conversio (Conversatio) morum* », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III (1976), p. 106-110.

Bien que la vie du moine doive garder en tout temps l'observance du carême, cependant, comme il en est peu qui aient cette vertu, nous recommandons que pendant ces jours de carême on garde sa vie en toute pureté, et que l'on efface en ces jours saints à la fois toutes les négligences des autres temps<sup>7</sup>.

Il ne faut donc pas s'étonner que se soit instaurée une certaine identification entre la conversion/pénitence et la vie monastique : l'accent mis dans le monachisme primitif sur la *metanoia*, sur les valeurs qui lui sont liées (obéissance, humilité, combat spirituel, renoncement, etc.) et sur les formes pénitentielles qui rendent, dans la vie, cette dimension concrète et constante, est devenu partie intégrante de la définition du moine. En faisant référence à la pratique pénitentielle présente dans la règle de saint Benoît, le savant père Adalbert de Vogüé commente ainsi :

Une telle tension vers l'élimination du péché et l'accomplissement du vouloir divin peut nous sembler presque inhumaine. Nous pouvons regretter qu'elle laisse peu de place, apparemment, à des valeurs qui nous sont chères : la liberté, la spontanéité, la joie. Cependant elle a sa grandeur, qui met en question l'humanisme facile où nous serions tentés de nous complaire. Le pénitentiel de nos Règles nous rappelle que le monachisme est une voie de pénitence, au plein sens du mot. Pénitente, la vie monastique l'était si foncièrement que l'Église ancienne la considérait comme un substitut de la pénitence canonique<sup>8</sup>.

Cette observation nous suggère une précision nécessaire en ce qui concerne la relation entre dimension pénitentielle et vie monastique. Les formes ascétiques qui viennent concrétiser cette dimension de la vie chrétienne, de même que le langage qui lui est associé, sont souvent ambigus, n'étant pas toujours rattachés à une matrice biblique. Parfois, surtout dans certains courants monastiques de caractère plus intellectuels, ces formes semblent redevables d'une certaine dette envers un contexte culturel et philosophique païen. Si on parcourt ensuite la littérature hagiographique, on reste impressionné par certaines prouesses ascétiques qui font de beaucoup de moines plus des héros stoïciens que de doux disciples du Christ. Il suffit de penser aux diverses pratiques pénitentielles décrites par Jean Climaque dans les sixième et septième degrés de son *Échelle sainte*.

Cette ambiguïté a influencé la façon de pratiquer l'ascèse corporelle et pénitentielle ainsi que son contenu, en portant atteinte au concept même de conversion. Dans certains milieux religieux et à certaines époques, l'ascèse s'est progressivement transformée presque en une pratique devenue à elle-même sa propre fin, dont l'objectif est la

<sup>7</sup> Règle de saint Benoît, 49, 1-2.

<sup>8</sup> A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, VII. *Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris, Cerf, 1977, p. 277.

maîtrise de soi, une sorte d'autocontrôle du corps, et mettant dans l'ombre une relation authentique et positive avec la dimension de la charité. Cette modalité, caractérisée par une générosité purement naturelle, a rendu les pratiques ascétiques dépendantes d'un volontarisme excessif ou d'une vision moraliste et « méritante » de la vie chrétienne. Le regard soupçonneux et un peu dualiste porté sur les réalités corporelles a risqué ensuite de transformer l'ascèse en une discipline d'autopunition, qui en soulignait uniquement l'aspect de mortification. De plus, en Occident, une certaine conception de la pénitence comme « satisfaction » ou expiation pour la faute commise avec le péché a fait perdre à cette dimension de la vie chrétienne sa relation positive avec la *sequela Christi*.

Mais comme nous le verrons, si cette ambiguïté est présente et doit être reconnue et interprétée, elle n'est pas pour autant représentative de la plus authentique tradition monastique. Père Placide Deseille fait remarquer :

Assurément la pensée des Pères comporte [...] un certain dualisme ; cependant, il oppose non la matière à l'esprit, mais le monde présent au monde qui vient, celui où les âmes et les corps ne sont pas encore transfigurés par la puissance de l'Esprit, à celui de la résurrection et de la transfiguration de l'être tout entier. Aussi le but de leur ascèse n'était-il pas de séparer l'âme du corps autant qu'il est possible ici-bas, mais de transfigurer le corps lui-même pour le faire participer à la divinisation de l'âme. Si les premiers moines ont adopté un ensemble de gestes de prière, de pratiques ascétiques (notamment le jeûne) et d'usages divers, c'est parce qu'ils savaient par expérience que ces comportements favorisaient la « componction du cœur » dans son sens le plus large, c'est-à-dire une vie spirituelle dont le ressort ne soit ni l'esprit coupé de la sensibilité, ni celle-ci livrée à ses seules émotions, mais un élan jailli des profondeurs du cœur recréé par l'Esprit-Saint, et drainant toutes les richesses de l'affectivité humaine pour les mettre au service de Dieu et du prochain<sup>9</sup>.

Pour les anciens moines, le cheminement de la conversion doit certainement investir le corps, l'agir humain, le concret de la vie, mais c'est le point d'arrivée qui importe : un cœur vraiment contrit, accueillant le don de la miséricorde de Dieu. Le monachisme des origines, en particulier celui qui est exprimé par les apophtegmes des Pères du désert, avait tout à fait conscience que chaque pratique pénitentielle n'est pas à elle-même sa propre fin : si la « peine » et la maîtrise du corps n'atteignent pas le cœur, s'ils ne se transforment pas en garde et en vigilance de l'intériorité, dans une continuelle purification des pensées, ils peuvent bien modeler un caractère fort ou renforcer l'auto-

9. P. DESEILLE, *L'Échelle de Jacob et la vision de Dieu. Spiritualité monastique*, Aubazine-Beynat (Monastère de la Transfiguration), 1974, p. 60.

contrôle, ils peuvent aussi créer un héros de la pénitence, pourtant ils ne formeront jamais l'homme spirituel. Hésychius de Batos écrit :

Celui qui a renoncé aux choses, comme avoir une femme, des richesses et ce qui s'ensuit, a fait moine l'homme extérieur, mais pas encore l'homme intérieur. Mais celui qui a renoncé aux pensées passionnées de l'homme intérieur – c'est-à-dire l'intelligence – celui-là est le vrai moine. Il est facile de faire moine l'homme extérieur, si on le veut. Mais ce n'est pas un petit combat que de faire moine l'homme intérieur<sup>10</sup>.

Toute forme de pénitence extérieure doit conduire au changement du cœur, et, d'une certaine façon, c'est ce point qui rend authentique toute pratique pénitentielle. C'est ce que démontre ce récit des Pères :

Un frère interrogea l'abbé Poemen, lui disant : « J'ai commis un grand péché et je veux faire pénitence pendant trois ans. » Le vieillard lui dit : « C'est beaucoup. » Ceux qui étaient présents disaient : « Quarante jours ? » Il dit encore : « C'est beaucoup. » Et il ajouta : « Moi, je dis que, si un homme se repent de tout son cœur et ne recommence pas à commettre le péché, trois jours suffisent pour que Dieu l'accueille »<sup>11</sup>.

Abba Poemen entend dire que c'est à la qualité de donner le sens et la vérité au cheminement de pénitence, non à la quantité ou à la durée. Aux trois années de pénitence choisies par le frère, Poemen oppose trois jours seulement. Mais à une condition : se repentir de tout son cœur, et ne pas commettre à nouveau ce péché. Le lieu de la conversion, c'est le cœur, et il doit changer ce que l'on désire et ce qui se choisit en profondeur : c'est le cœur contrit et humilié du psaume 50, le cœur qui se laisse blesser et qui saigne (la *compunctio cordis*, le *penthos*). C'est cela ce qui est agréable à Dieu, et si Dieu voit le cœur blessé et triste à cause du péché commis, il ne tarde pas à accorder le pardon. Dieu, certes, pardonne gratuitement et ce n'est pas par la pénitence que l'on conquiert le pardon ; cependant celle-ci nous aide à prendre conscience de notre péché et du besoin que nous avons de la miséricorde de Dieu.

Nous voudrions nous arrêter justement sur cette qualité du cheminement pénitentiel du monachisme primitif, et en particulier sur cette expression qui le caractérise de façon significative, à savoir le *penthos*, qu'en français nous pourrions rendre avec le terme « repentir (*pentimento* en italien) » (même si le mot grec, plus riche de signification, exprime entre autres l'idée de la componction et du transpercement du cœur). Sur ce point, la tradition monastique peut nous aider à retrouver

10. HÉSYCHIUS DE BATOS, « Sur la sobriété et la vigilance », § 70, dans *Philocalie des Pères Neptiques. À l'école mystique de la prière intérieure*, tome A.-2 : *D'Hésychius de Batos à Théodore d'Édesse*, Abbaye de Bellefontaine, 2004, p. 203.

11. Poemen 12, dans L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du Désert. Collection alpha-bétique*, Solesmes, 1981, p. 226.

la dimension intérieure et évangélique qui doit caractériser tout cheminement de conversion, en relation aussi avec la pratique pénitentielle de l'Église (souvent perçue pour sa valeur juridique ou simplement morale) et avec certains défis du monde d'aujourd'hui.

## 2. *Metanoia* et pratique pénitentielle et sacramentelle dans le monachisme

Pour situer dans son contexte le sens du *penthos* dans la spiritualité pénitentielle du monachisme primitif, il faut mentionner quelques aspects et quelques formes personnelles et communautaires qui caractérisent le cheminement de conversion auquel le moine est appelé à partir de son choix de la *sequela Christi*, dans la forme de vie monastique (*forma vitae monasticae*). De plus, à partir de ceci, nous voulons brièvement mettre en évidence la relation et l'influence réciproque entre les formes pénitentielles du monachisme et la pratique de l'Église. Ceci nous permettra de donner l'importance convenable à l'expérience du *penthos* et à toute la thématique ascético-pénitentielle présente dans la littérature monastique primitive<sup>12</sup>.

Un premier aspect qui mérite d'être souligné concerne le langage utilisé par la tradition monastique pour exprimer le sens du cheminement de la conversion. Le terme fondamental est certainement celui de *metanoia*, qui est rendu dans la langue latine, par *poenitentia* (ou *paenitentia*) ou par *conversio*. Les mots de *penthos* (*luctus*, deuil) et *katanyxis* (*compunctio*, componction), que nous analyserons dans un second temps, présentent quelques nuances particulières et, dans un certain sens, traduisent d'autres aspects significatifs de la conversion. Par le terme *metanoia* (et le verbe *metanoeo*) s'exprime l'une des exigences fondamentales dans la relation avec Dieu – la conversion-repentir –, et par conséquent, constitue l'un des concepts soulignés principalement tant dans l'Ancien Testament (surtout dans les textes prophétiques) que dans la prédication évangélique<sup>13</sup>. C'est un terme

12. Nous mentionnons ici quelques études de synthèse sur ce thème, utilisées pour notre travail. Nous renvoyons à ces études pour une bibliographie plus détaillée et plus ample. Voir avant tout quelques articles de dictionnaires : P. ADNÈS, art. « Pénitence », *Dict. de spir.* 12 (1984), col. 943-1010 ; J. LECLERCQ, art. « Penitenza », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI (1980), col. 1383-1392 ; G. COUILLEAU, art. « Pratiche spirituali e penitenziali. Il monachesimo », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII (1983), col. 439-454. Cf. aussi : P. MIQUEL, *Lexique du désert (Spiritualité Orientale 44)*, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 181-190 (sur le thème de la *metanoia*) ; T. ŠPIDLIK – M. TENACE – R. ČEMUS, *Questions monastiques en Orient (Orientalia Christiana Analecta 259)*, Rome, 1999, p. 154-155 ; T. ŠPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique (Orientalia Christiana Analecta 206)*, Rome, 1978, p. 188-194 ; AA. VV., *Liturgie, conversion et vie monastique. Conférences Saint-Serge, XXXV<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques*, Paris 28 juin – 1<sup>er</sup> juillet 1988, éd. A. M. Triacca – A. Pistoia, Roma, CLV, 1989.

13. Au sujet du sens du terme « *metanoia* » dans le grec scripturaire, cf. J. BEHM, art. « Metanoeo, metanoia », *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, éd. G. Kittel – G. Friedrich,

très riche en nuances, que chaque traduction a inévitablement tendance à atténuer. Généralement, l'expression *metanoia* est rendue, au moins en français, par les mots *conversion* ou *pénitence*.

Ces deux termes dépendent clairement de la traduction latine du mot *metanoia*. Néanmoins,

le mot *metanoia* comporte un sens différent de *conversio*, par lequel on le traduit d'ordinaire, et qui est plutôt la traduction du mot *epistrophè*.

Tandis que l'*epistrophè* ou *conversio* désigne un changement de direction, *metanoia* signifie l'adoption d'une nouvelle table de valeurs, une véritable refonte de la personnalité.

Il ne s'agit pas seulement de changer de route, de faire demi-tour, il s'agit de se changer soi-même. Si l'on se contente de changer de route, en pensant atteindre plus rapidement ou plus sûrement le but, tout en conservant la même disposition d'esprit et de cœur, le but sera tout aussi difficile à atteindre<sup>14</sup>.

Le terme « pénitence » a subi, d'autre part, une évolution plus complexe jusqu'à un déplacement de signification.

P. Adnès le note et le décrit avec précision. Le terme *paenitentia*, qui dérive du verbe impersonnel *paenitet*, apparenté à l'adverbe

*paene* (= « presque ») [...] signifie premièrement « je n'ai pas assez de », « je ne suis pas content », d'où l'on est passé au sens, le plus souvent attesté, qui est « avoir du regret », « se repentir ». La graphie ancienne et aujourd'hui abandonnée de *poenitet* a été influencée par « *poena* » [...]

Ce n'est donc pas à l'idée de punition ou d'œuvres pénibles faites en vue d'expier les fautes que renvoie le mot de pénitence, comme le suggère trop exclusivement le langage courant, mais à celle de repentir, que comporte essentiellement le terme latin originel, dont le contenu s'est en outre, à travers la version de la Vulgate, enrichi du point de vue religieux des diverses harmoniques propres à la notion néotestamentaire de *metanoia*, qu'il a servi à traduire<sup>15</sup>.

Cela fait aussi comprendre comment les expressions « pénitence » ou « faire pénitence » ont été identifiées très souvent, surtout en Occident, soit avec les formes extérieures qui expriment et accompagnent le cheminement de conversion, soit avec la dimension ascétique de la vie chrétienne, en devenant synonyme de « renoncement » et de « mortification<sup>16</sup> ». Cette précision est nécessaire parce que

VII, Brescia, Paideia, 1971, col. 1106-1195 ; H. Merklein, art. « Metanoia – metaneo », *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, cur. H. Baltz – G. Schneider, II, Brescia, Paideia, 1998, col. 354-363.

14. P. MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 183. Cf. C. ANDRONIKOF, *Des mystères sacramentels*, Paris, Cerf, 1998, p. 159.

15. P. ADNÈS, art. « Pénitence », col. 943.

16. Sur les diverses acceptions du terme « penitenza » dans le langage théologique et pastoral catholique, voir E. RUFFINI, *Linee evolutive del magistero recente intorno alla*

l'ambiguïté avec laquelle ces termes ont été utilisés, surtout celui de *paenitentia*, a influencé soit l'interprétation des textes monastiques soit la pratique sacramentelle elle-même. Comme le note Dom Jean Leclercq,

il est nécessaire de définir de façon exacte la relation existant entre ce qui pourrait être désigné comme « la pénitence » et « les pénitences », ou entre les divers éléments que comporte la pénitence. Elle inclut avant tout une attitude intérieure, à savoir les sentiments de pénitence, et donc le sacrement de pénitence ; et enfin les pratiques pénitentielles. Nous avons pu nous habituer à penser l'un de ces trois éléments sans mettre en lumière le lien essentiel qu'il a avec les deux autres. Il s'agit donc de réunir ces trois éléments inséparables d'une activité identique de joyeuse pénitence dans l'Église<sup>17</sup>.

Un second aspect que nous voudrions aborder est celui relatif aux formes qui accompagnent le cheminement de conversion du moine et qui rendent visible ce choix dans le rythme de la vie monastique. Dans le monachisme ancien, on trouve diverses pratiques de caractère pénitentiel ou disciplinaire, qui traduisent concrètement l'engagement de la conversion. On peut cependant se demander : à quoi visaient ces formes de pénitence ? Avaient-elles une fonction dans la discipline, ou étaient-elles revêtues d'une signification plus profonde ? Et quel rapport entretenaient-elles avec la dimension sacramentelle de la pénitence et avec la pratique ecclésiale ? Il ne s'agit pas maintenant de répondre à ces interrogations, ce qui nécessiterait une longue analyse des témoignages. Quelques observations générales suffiront pour aborder cet aspect.

Tout d'abord la dimension pénitentielle dans la vie monastique, comme nous l'avons déjà souligné, n'était pas une réalité qui s'exprimait à l'occasion ou épisodiquement, par exemple en lien avec une faute commise. Saint Benoît, dans sa règle, au chapitre 49, affirme ceci, que nous avons déjà cité : « La vie du moine (devrait) garder en tout temps l'observance du carême » (*RB* 49, 1). Ce qui entre en jeu dans cette dimension et dans les formes qui l'expriment n'est pas tant une faute ou une action peccamineuse, mais bien plutôt la réalité même du péché qui caractérise la condition humaine et qui exige une conversion continuelle. La pénitence est donc coextensive à toute la vie du moine et se transforme en un mouvement constant qui permet de veiller sur le cœur et sur l'agir du moine. La pratique ascétique dans sa nuance pénitentielle a certainement pour but de corriger, mais elle vise tout d'abord à mettre en relation la vie et la vigilance, et à maintenir ainsi vivante la connaissance de son propre péché. Saint

*penitenza*, dans AA. VV., *Il quarto sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, Torino-Leumann, LDC, 1983, p. 52-54.

17. J. LECLERCQ, art. « Penitenza », col. 1383.

Benoît offre encore au moine, au chapitre 4, 48 de sa règle, cet instrument spirituel : « Surveiller à toute heure les actions de sa vie (*actus vitae suae omni hora custodire*) ».

Dans une homélie sur la vigilance (connue par son titre *Attende tibi ipsi*), saint Basile écrit :

Ne cesse donc pas de t'examiner toi-même, si tu veux vivre selon le commandement. Ne reste pas là, à regarder hors de toi si tu réussis à trouver quelque chose à reprocher aux autres, comme le faisait le pharisien présomptueux et plein de vaine gloire, qui s'élevait lui-même en se justifiant et qui méprisait le publicain ; ne cesse pas de t'examiner toi-même en te demandant si tu as péché en pensée, ou si ta langue, plus rapide que ta pensée, n'a pas dit quelque chose de trop, si par les œuvres de tes mains, tu n'as pas fait quelque chose qui dépassait tes intentions. Et si tu trouves dans ta vie un grand nombre de péchés – tu es homme, et tu en trouveras certainement –, redis les paroles du publicain : « Ô Dieu, prends pitié de moi pécheur »<sup>18</sup>.

Cette superposition, en quelque sorte, entre chemin de conversion et vie monastique peut avoir influencé le fait que, dans les textes monastiques anciens, on ne met pas l'accent sur la dimension sacramentelle de la pénitence et on ne réfère pas à la pratique ecclésiale dans ce domaine. Cette dimension n'était certainement pas étrangère au monachisme, mais le caractère charismatique de ce dernier et la conscience que la conversion fait partie intégrante de l'expérience du moine élargissaient cet aspect à toute la vie. On pourrait dire que toute la vie du moine était un reflet du caractère sacramentel de la pénitence. Et ce n'est pas sans signification que la dimension pénitentielle de la vie monastique ait influencé directement la pratique pénitentielle de l'Église. Sur ce point, une observation du père Gueric Couilleau nous semble intéressante :

Si l'on considère la pénitence comme un écho de la prédication du Baptiste ou de Jésus, et le monachisme comme un mouvement de retour au kérygme évangélique, il faut s'attendre à ce que l'une soit entièrement coextensive à l'autre. Même si l'on n'est pas poussé au désert par le tourment d'une expérience personnelle de péché ou de crainte du châtement, l'expérience commune de l'« esclavage » des passions, origine et conséquence du péché, cette expérience est suffisante [...] pour donner un caractère réellement pénitentiel à toute la pratique monastique [...]. Mais cette motivation, initialement moins explicite parce qu'elle est évidente, parce qu'elle a été sans aucun doute sous-évaluée, verra croître sa propre importance. Sous une forme et dans une mesure qui font l'objet de controverses, le monachisme – qui, depuis le commencement, par rapport à la pénitence ecclésiastique, a un statut à part et qu'on ne doit pas confondre simplement avec

18. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie « Attende tibi ipsi »*, 5 ; PG 31, col. 210 B-C ; trad. it. p. 20.

celui du clergé – sera conduit à faire de la pénitence, en tant que vertu et sacrement, sa spécialité. La vie monastique avec ses pratiques, et en particulier la paternité spirituelle charismatique qui ordonne, distribue et conclut le processus pénitentiel, deviendra la forme et le modèle de la pénitence<sup>19</sup>.

D'autre part, il ne faut pas oublier que, dans le monachisme, la réalité du péché personnel et le cheminement pénitentiel étaient en relation avec deux médiations dans lesquelles se reflétait la médiation même de l'Église : celle du père spirituel et celle de la communauté. Il est cependant intéressant de noter comment ces deux médiations, la première liée surtout au monachisme anachorétique et la seconde au monachisme cénobitique, offraient diverses nuances à la dimension pénitentielle de la vie monastique. Le rôle du père spirituel (*pater pneumatikos*), surtout dans l'exercice de la révélation des pensées, pratique essentielle dans la paternité spirituelle, mettait plutôt l'accent sur la dimension du discernement et de la vigilance, presque comme une thérapie préventive pour éviter le péché. De plus, un autre aspect, caractéristique du père spirituel, au moins dans la tradition du désert, est le refus de corriger, d'exercer un jugement sur les autres. Le discernement exercé par le père spirituel n'est jamais sur la personne, et n'assume jamais une fonction de direction, et encore moins de punition ; il donne une « parole de salut », opère le discernement des pensées, mais refuse d'être un législateur. C'est son exemple qui doit former et c'est la raison pour laquelle il ne prend pas l'initiative de corriger l'autre. En tout cas, la meilleure façon de corriger les vices est de donner courage et miséricorde. Ce récit en témoigne parfaitement :

Un frère s'en vint demander à l'abbé Poemen : « Deux frères habitent avec moi, veux-tu que je leur commande ? » « Non pas ! Mais agis d'abord, et s'ils veulent vivre, à eux de voir ! » « Le frère lui dit : « Eux-mêmes, Père, veulent que je leur commande. » « Le vieillard lui dit : « Pas du tout ! Sois pour eux un modèle et non un législateur. »<sup>20</sup>

Dans le monachisme cénobitique, inévitablement, c'est la relation du péché personnel avec la communauté qui émerge davantage, et donc une nécessité d'ordonner et de discipliner tout ceci à travers une pratique pénitentielle codifiée. Nous allons voir tout de suite quelques témoignages à ce sujet. Notons seulement que, dans un contexte cénobitique, la pénitence assume une forme plus punitive, en devenant un jugement sur la situation morale du moine. Cependant, le caractère thérapeutique de la pénitence imposée reste toujours présent : l'objectif est de rendre le moine conscient de son péché et de l'orienter vers la conversion.

19. G. COUILLEAU, art. « Pratiche spirituali e penitenziali. Il monachesimo », col. 443.

20. Poemen 174, dans L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du Désert. Collection alphabétique*, Solesmes, 1981, p. 258.

Ces observations nous permettent alors de comprendre quelques modalités de la pratique pénitentielle présente dans le monachisme ancien. Évoquons ici brièvement trois formes pénitentielles que nous avons déjà mentionnées ; elles sont des témoignages précieux de la tradition monastique qui mettent en évidence l'importance de la conversion dans la vie du moine.

Le premier témoignage est tiré de la règle de Saint Benoît, et il reflète une tradition commune du monachisme cénobitique, même si elle est mise en œuvre de façon légèrement différente en Orient et en Occident. Il s'agit du « code pénitentiel » présent dans la Règle, surtout en ce qui concerne l'excommunication et la réadmission des excommuniés, aux chapitres 23 à 29. Notre but ici n'est pas de décrire le système disciplinaire de saint Benoît, les diverses étapes relatives à l'excommunication et à la réadmission, les critères d'évaluation des fautes, le rôle de l'abbé et de la communauté, et ainsi de suite<sup>21</sup>. Notons seulement que Benoît se fait l'écho d'une tradition qui le précède (voir par exemple le système pénitentiel du monachisme pachômien), même si, dans sa règle, il assume une organisation plus claire, se signalant « par son zèle à poursuivre les moindres péchés et par la multiplicité de ses efforts pour corriger les pécheurs<sup>22</sup> ». Dans le code pénitentiel de la règle de Benoît

on a pu voir une transposition, adaptée à la communauté monastique, de ce qui était la pratique pénitentielle de l'Église, avec l'accusation et la pénitence publique pour les manquements de caractère public, et accusation privée « pour les péchés secrets de l'âme »<sup>23</sup>.

D'autre part, en se référant au caractère apparemment répressif de ce code, Adalbert de Vogüé note comment

la pénitence ecclésiastique des premiers siècles, déjà en pleine décadence au temps de Benoît, est remplacée pour nous depuis très longtemps par le système tout différent de la confession privée. Or, la pénitence monastique était calquée [...] sur cette discipline périmée. Rien d'étonnant, dès lors, si les chapitres de Benoît sur l'excommunication et la réconciliation publique nous laissent perplexes. Seules nous parlent les quelques allusions qu'il fait à l'aveu secret des pensées mauvaises et des fautes cachées, où l'on se tromperait d'ailleurs en voyant une confession sacramentelle, alors qu'il s'agit seulement, pour employer des termes modernes, de thérapie spirituelle, d'ascèse et de direction<sup>24</sup>.

21. À ce sujet, voir la thèse documentée de S. RI, *La correzione e la penalità dei colpevoli nelle Regole latine prebenedettine e nella Regola di s. Benedetto*, Tesi di Dottorato in "Teologia e Scienze Patristiche", Roma, 1984 (publiée *pro manuscripto* par EOS Verlag, St Ottilien). Voir aussi A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, VII, p. 263-277.

22. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, VII, p. 274.

23. J. LECLERCQ, art. « Confessione. In occidente », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II (1975), col. 1433.

24. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, VII, p. 275-276.

Nous pouvons encore souligner un aspect, à notre avis, significatif, présent dans le code pénitentiel de la règle de Benoît. Il s'agit de la fonction médicinale de l'excommunication, qui en atténue le côté « punitif ». C'est dans cette perspective, clairement évangélique, comme le montrent les diverses citations scripturaires, qu'apparaît le rôle de l'abbé comme « médecin » et « pasteur », cherchant non pas tant à punir le coupable qu'à le sauver et à le conduire sur la voie de la conversion. Sur ce point, il suffira de citer quelques versets de la Règle :

C'est avec toute sa sollicitude que l'abbé prendra soin des frères délinquants, car ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Aussi doit-il user de tous les moyens comme un médecin sagace [...] L'abbé doit prendre un très grand soin et s'empresse avec tout son savoir-faire et son industrie pour ne perdre aucune des brebis qui lui sont confiées [...] S'il a appliqué les cataplasmes, l'onguent des exhortations, la médecine des divines Écritures, enfin le cautère de l'excommunication et des coups de verge, et s'il voit que son industrie ne peut plus rien désormais, il aura encore recours à un remède supérieur : sa prière pour lui et celle de tous les frères, afin que le Seigneur, qui peut tout, procure la santé à ce frère malade<sup>25</sup>.

Le deuxième témoignage que nous voudrions présenter brièvement, est en quelque sorte lié à la pratique pénitentielle qui s'est formée dans le milieu du cénobitisme. Il s'agit de ce que l'on nomme « les livres pénitentiels » qui, surtout en Occident, non seulement ont marqué le développement d'une discipline particulière liée à la pénitence, mais en ont aussi orienté le sens d'une manière significative<sup>26</sup>. Le monde d'où provient ce témoignage est essentiellement celui du monachisme celtique ou insulaire, monachisme qui a été particulièrement florissant entre le V<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle, et qui, par sa surprenante mobilité, a exercé une influence significative sur le christianisme européen continental. Caractérisé par une spiritualité pénitentielle très accentuée et en quelque sorte étrangère à la pénitence canonique de l'Église antique, les moines irlandais – mais également les anglo-saxons – ont développé une forme de pénitence très ample, qui comportait une confession faite de façon secrète au prêtre, avec l'accusation détaillée des péchés, de leur fréquence et des circonstances dans lesquelles ils avaient été commis. Le prêtre imposait une « *pena* » (ou « tarif ») à faire en privé

25. Règle de saint Benoît, 27, 1-2.5 ; 28, 3-5. Sur ce thème, cf. G. GIURISATO, « L'abate come "medico esperto" » (RB 27, 2 ; 28, 2), dans AA. VV., *Comunione e comunità (Teologia sapienziale 4)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987, p. 291-335.

26. À ce sujet, voir. C. VOGEL, art. « Penitenza. Penitenza e riconciliazione », *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane II* (1983), col. 2742-2746 ; V. SAXER, art. « Penitenza. III. Libri penitenziali », *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane II* (1983), col. 2749-2750 ; E. MAZZA, *La liturgia della penitenza nella storia. Le grandi tappe*, Bologna, EDB, 2013, p. 89-105.

et seulement quand il l'avait accomplie, le pénitent pouvait accéder à la communion sacramentelle. Un liturgiste précise :

L'élément spécifique de la pénitence insulaire est la correspondance entre le péché et le tarif, à savoir une œuvre pénitentielle spécifique : chaque péché est estimé à un certain nombre de jours, de mois ou d'années de jeûne, ou, dans les cas moins graves, à une amende à verser au monastère ou à l'Église, ou encore, dans les cas plus graves, à des pèlerinages aux Lieux saints, ou même à l'exil<sup>27</sup>.

Ce système de discipline pénitentielle a été l'origine de livres liturgiques spécifiques (au début, c'étaient des recueils privés), appelés justement « pénitentiels », où l'on rassemblait les diverses « peines » ou « tarifs » correspondant aux types de péché. Un tel système est loin d'être inconnu du monachisme oriental, surtout celui qui se réfère à la tradition studite (que l'on pense aux listes des *epitimie* ou aux recueils des *Kanonaria*), mais cela n'a pas eu une influence aussi forte qu'en Occident<sup>28</sup>. En fait, en Occident, ce genre de pénitence, de fait réitérable, non seulement se diffusera mais en viendra à remplacer la pratique pénitentielle antique et surtout donnera un sens particulier au rôle de la « peine ». Ce sens assume à l'époque carolingienne un aspect juridique plus marqué ; et même, comme le note Enrico Mazza

la nature juridique, tant du rite que des œuvres pénitentielles, avec au caractère perpétuel de ces interdits et au grand formalisme liturgique, sont les qualités spécifiques de la pénitence canonique occidentale<sup>29</sup>.

Un dernier témoignage lié au monachisme concerne la pratique de l'« *exagoreusis*<sup>30</sup> », pratique répandue, tant dans le monachisme semi-anachorétique égyptien, que dans le monachisme cénobitique (surtout celui représenté par la tradition studite). L'*exagoreusis* (littéralement : mettre dehors, dans la rue) caractérise surtout la relation entre le père spirituel et le disciple ; et elle est même essentiellement la manière dont se réalise cette relation ; sans elle, un cheminement spirituel ne peut atteindre sa maturité. C'est ce dont témoigne ce récit :

Un frère demanda à l'abbé Poemen : « Pourquoi ne puis-je devenir libre avec les vieillards pour leur découvrir mes pensées ? » Le vieillard répondit : « L'abbé Jean Colobos disait : "En personne l'Ennemi

27. E. MAZZA, *La liturgia della penitenza nella storia*, p. 90.

28. E. MAZZA, *La liturgia della penitenza nella storia*, p. 138-141 ; T. ŠPIDLIK, *Questions monastiques en Orient*, p. 140-142.

29. E. MAZZA, *La liturgia della penitenza nella storia*, p. 104.

30. Voir en particulier T. ŠPIDLIK, *Questions monastiques en Orient*, p. 124-126 ; Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 242-243 ; I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois (Orientalia Christiana Analecta 144)*, Rome, 1955, p. 152-177. Pour la pratique de l'*exagoreusis* dans la tradition studite, voir. I. HAUSHERR, *Saint Théodore Studite. L'homme et l'ascète (d'après les catéchèses) (Orientalia Christiana VI/I)*, Roma 1926, p. 34-36 ; J. LEROY, « La vie quotidienne du moine studite », *Irénikon* 27 (1954), p. 33.

ne trouve autant de joie qu'en ceux qui ne manifestent pas leurs pensées" »<sup>31</sup>.

À propos de l'*exagoreusis*, Thomas Špidlik remarque :

Il vaut mieux laisser le terme grec, parce qu'il contient de nombreux éléments : confession sacramentelle, la révélation des secrets de la conscience, la direction spirituelle, la manifestation publique des défauts au chapitre monastique. Les commerçants étalent leurs marchandises sur le forum, *agora*, « for externe » ; le fils spirituel étale ses pensées dans le « for interne » devant son père. On s'habitue ainsi à faire une *exagoreusis* régulière, une manifestation des pensées<sup>32</sup>.

Dans la paternité spirituelle, pour un disciple, il faut avant tout une authentique ouverture de la conscience à travers la manifestation des pensées (*exagoreusis*). Dans la relation que comporte la paternité spirituelle, il ne suffit pas de consulter l'ancien pour obtenir une réponse sur un cas théorique ; il est nécessaire d'ouvrir sa conscience personnelle. L'ouverture de conscience exige la certitude confiante (*plerophoria*) : celui à qui l'on s'adresse pourra alors répondre aux inquiétudes du disciple, à ses difficultés, parce que cette confiance s'adresse, d'abord et avant tout, de façon éminente à Dieu. Elle exige aussi la *parrhesia*, cette liberté et ce courage, cette familiarité qui rendent possible la révélation des pensées. L'*exagoreusis* est donc l'extériorisation, par les paroles, la manifestation des pensées à un ancien doté de discernement spirituel et à qui l'on confie son propre cheminement. Pourquoi l'*exagoreusis* est-elle nécessaire ?

La révélation des pensées existe essentiellement en fonction du discernement des esprits. Si le discernement est l'art des arts (*ars artium*), on ne peut pas en supposer l'existence chez celui qui fait ses premiers pas dans la vie selon l'Esprit. Dans la vie spirituelle, les tromperies et les illusions sont très fréquentes. En outre, bien qu'étant un don de l'Esprit, le discernement exige une certaine maturité et une certaine familiarité dans la connaissance et l'appréciation de son propre monde intérieur, et dans l'usage, comme arme contre les pensées qui s'insinuent dans le cœur, de « l'épée de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu ». Et d'autre part, même lorsque l'on a acquis une certaine expérience dans la vie spirituelle, il n'est pas toujours facile d'interroger ses pensées et d'en examiner la véritable nature. Dans notre jugement se dresse, comme obstacle sournois, la volonté propre, faite de désirs et d'intentions qui souvent cachent leur portée réelle.

31. Poemen 101, dans L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du Désert. Collection alphabétique*, Solesmes, 1981, p. 244.

32. T. ŠPIDLIK, « Superiore-padre : l'ideale di san Teodoro Studita », *Studia missionalia* 36 (1987), p. 121.

En ce qui concerne cette pratique, qui confère sa qualité à la relation père spirituel-disciple, il est important de souligner que l'objet de l'*exagoreusis* ne sont pas les péchés : eux sont l'objet de la confession sacramentelle. Au père spirituel (*pater pneumatikos*), à celui qui possède la capacité de lire dans le cœur humain (*kardiognosia*), on révèle les pensées, c'est-à-dire les mouvements passionnels (*logismoi*) qui apparaissent dans le cœur et dont le discernement est nécessaire pour pouvoir avancer selon l'Esprit de Dieu. Au fond, c'est justement à partir de cette pratique, lorsqu'elle était fidèlement vécue entre les moines du désert comme lieu où le disciple grandissait dans la vie selon l'Esprit, que sont nés les apophtegmes. Pour la plupart, ceux-ci sont précisément le fruit d'une humble « révélation des pensées ».

Ayant présent à l'esprit cette différence entre *exagoreusis* et confession des péchés, on pourrait dire que la manifestation des pensées faite au père spirituel, moment fondamental pour un discernement dans la lutte contre les *logismoi*, est une sorte de « thérapie préventive », effectuée en vue d'une vigilance continuelle sur son propre cœur pour éviter le péché. Cependant, dans les textes monastiques et dans la pratique, il n'est pas toujours évident de pouvoir différencier les deux, et il se produit souvent une superposition entre manifestation des pensées et confession des péchés (avec ou sans lien avec le sacrement) ; cela peut aussi aider à comprendre le passage de l'*exagoreusis* à la confession des péchés faite en privé à des moines, eu égard aussi à l'autorité dont ceux-ci jouissaient<sup>33</sup>.

Toutefois, en ce qui concerne le monachisme oriental,

il est difficile de se prononcer de façon nette sur la possibilité que, depuis l'époque de Basile, une nouvelle forme de réconciliation sacramentelle, différente de la confession canonique, soit venue s'inclure sur l'arrière-fond de la confession monastique. Les doutes sont dissipés par le témoignage plus tardif de Théodore Studite (826) qui, dans ses canons consacrés à la pratique de l'*exagoreusis*, ne parle pas seulement de *logismoi*, mais de véritables péchés, comme on peut le déduire sans équivoque dans la formule stéréotypée de la confession à laquelle il se réfère : « Je confesse au Seigneur le *péché* que j'ai commis »<sup>34</sup>.

Cette superposition entre la manifestation des pensées et la confession des péchés, qui a fini par se produire à l'intérieur du monachisme,

33. Cf. G. COUILLEAU, « Accusation de soi dans le monachisme antique », *La Vie Spirituelle*, 116 (1967) p. 311-324 ; J. GRIBOMONT, art. « Confessione. Nel monachesimo antico in oriente », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II (1975), col. 1431-1433 ; J. LECLERCQ, art. « Confessione. In occidente », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II (1975), col. 1433-1436 ; I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 212-229 (sur la pratique de l'*exagoreusis*) ; AA.VV., *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'Histoire*, Paris, 1983 ; G. BUSCA, *La riconciliazione « sorella del battesimo »*, Roma, Lipa, 2011, p. 118-123.

34. G. BUSCA, *La riconciliazione*, p. 120.

a créé également quelque ambiguïté et tension en ce qui concerne le « ministre » de la confession, si bien que, chez certains auteurs, comme Syméon le Nouveau Théologien, c'est l'autorité de l'« homme spirituel » qui confère la grâce de la rémission des péchés. Et ceci, en faisant abstraction de son ordination presbytérale. Donc, comme le note T. Špidlik, en faisant encore référence à la relation entre *exagoreusis* et confession :

Sans doute y a-t-il des orientaux, des byzantins en particulier, qui ont réclamé pour les spirituels en tant que tels, prêtres ou non, le pouvoir de « lier et de délier ». Mais pour en tirer des conclusions générales, il faut soigneusement éviter une double confusion. Premièrement, il faut bien distinguer deux sortes de confession : l'accusation des péchés en vue d'en obtenir l'absolution, et la « manifestation des pensées », en vue d'une direction à recevoir, ce que les documents ne distinguent pas toujours suffisamment. Pour en déterminer le sens, il faut lire largement le contexte. L'exercice du pouvoir demeure soumis à l'octroi d'une autorisation personnelle, d'un *entalma* ou d'*entaltèria grammata*.

Mais on pourrait commettre une autre confusion. On ne peut interdire aux non-prêtres, hommes et femmes, l'exercice de la paternité ou maternité spirituelle. Une telle direction spirituelle comporte une confession des fautes et est, logiquement, achevée par une prière du père spirituel. Or, parmi les demandes que Dieu exauce le plus facilement, Jean Chrysostome compte précisément la prière pour la rémission des péchés. Du reste n'oublions pas que l'absolution sacramentelle est, dans les rites orientaux, en forme « déprécative »<sup>35</sup>.

Les témoignages que nous avons rapportés mettent en évidence les variétés des formes par lesquelles le monachisme ancien exprimait la dimension pénitentielle de la vie chrétienne. Les pratiques pénitentielles peuvent donner l'impression d'une dimension disciplinaire et punitive très marquée, tant dans son lien avec le péché qu'avec la *koinonia*, blessée à cause d'une faute commise. Peut-être cet aspect est-il davantage souligné par la tradition latine, qui,

sous l'influence des Pères africains, a compris les œuvres de pénitence dans l'optique de la justice vindicative : elles sont un châtiment et une peine pour la remise des fautes commises, une satisfaction (*satisfactio*) qui compense le dommage causé et parvient à apaiser Dieu<sup>36</sup>.

Malheureusement, cette vision a exercé une influence importante sur la conception de la pénitence en Occident, surtout à partir du Moyen

35. T. ŠPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 192. Sur ce thème, cf. aussi I. HAUSHERR, art. « Direction spirituelle. II. Chez les chrétiens orientaux », *Dictionnaire de Spiritualité*, III (1957), col. 1017-1019 ; I. GARGANO, « Il ministero della paternità spirituale nella tradizione ortodossa orientale », *Vita monastica* 33 (1970), p. 68-71 (où l'on trouve une analyse de la position de Nicetas Stéthatos) ; T. ŠPIDLIK, « La direzione spirituale nel monachesimo orientale », dans *Mistagogia e direzione spirituale*, éd. E. Ancilli, Rome, Edizioni O.R., 1985, p. 76-77.

36. G. BUSCA, *La riconciliazione « sorella del battesimo »*, p.191.

Âge<sup>37</sup>. Mais le monachisme ancien se situait dans une autre perspective. Comme le démontrent également les passages de la règle de saint Benoît que nous avons cités ci-dessus, les formes pénitentielles utilisées par les moines anciens, surtout les cénobites, tout en maintenant une certaine dureté et une teneur disciplinaire, étaient avant tout thérapeutiques, « médecines » employées en vue d'une guérison, pédagogie pour guérir la volonté, pour augmenter la conscience de son péché personnel et montrer un chemin concret de conversion<sup>38</sup>. C'est dans cette perspective qu'est restée aussi la théologie orthodoxe, pour qui

le but des pénitences n'est pas le rachat légal de la dette, mais la réparation et la restauration de l'être humain afin qu'il puisse assumer à nouveau l'état normatif de sa nature créée à l'image du Fils<sup>39</sup>.

Par ailleurs, à la lumière des témoignages cités, on pourrait être étonné de l'absence d'un lien explicite avec la dimension sacramentelle de la pénitence. Nous avons déjà mis en évidence cette apparente lacune, liée, entre autres choses, au développement historique de cet aspect. En se référant en particulier à la pratique de l'*exagoreusis*, Jean Gribomont note :

On s'est certainement demandé si la confession des anciens moines correspondait effectivement à la confession sacramentelle. Celle-ci ne s'identifie pas avec la pratique occidentale moderne, mais s'inscrit dans l'histoire du sacrement, qui a connu des modalités très diverses. Il est évident que les moines anciens ne connaissaient aucune autre forme de « direction » des pensées sinon celle-ci, et que bien des laïcs en Orient ont préféré, eux aussi, s'adresser pour la confession, aux moines charismatiques plutôt qu'au clergé séculier<sup>40</sup>.

On pourrait dire que la vraie préoccupation du monachisme primitif n'était pas tant d'ordre rituel, canonique ou disciplinaire, que de faire toujours plus, du chemin de la conversion, de la connaissance du péché et de la réalité de la pénitence, des expériences intérieures et personnelles, dimensions qui avaient une incidence sur tous les aspects de la vie, au point de transformer le moine en « icône » de la pénitence. Cette tendance à intérioriser le processus de la conversion a accentué, dans le monachisme ancien, un aspect particulier : celui du *repentir*.

37. J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession*. XIII<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris, Fayard, 1990.

38. Sur cet aspect, cf. G. BUSCA, *La riconciliazione « sorella del battesimo »*, p. 191-208.

39. Ibid., p. 193. Sur la pénitence du point de vue orthodoxe, voir : C. ANDRONIKOF, *Des mystères sacramentels*, Paris, Cerf, 1998, p. 121-218 ; B. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna, EDB, 2005 ; E. MAZZA, *La liturgia della penitenza nella storia. Le grandi tappe*, Bologna, EDB, 2013, p. 123-157. Pour la pratique de la confession, son aspect sacramental, et ses retombées pastorales ; voir l'intéressante thèse documentée de Pr. Leontin POPESCU, *La pratica della confessione dei peccati nella teologia, nella spiritualità e nella pastorale della chiesa ortodossa rumena*, Tesi di dottorato all'Istituto di Liturgia Pastorale santa Giustina, Padoue, Année académique 2000-2001.

40. J. GRIBOMONT, art. « Confessione », col. 1433.

Le point de départ qui marque le passage du péché à la conversion, au moyen d'un parcours pénitentiel, est avant tout la conscience douloureuse de son propre péché, conscience qui atteint le cœur. C'est ce que les Pères appelaient le *penthos*.

(à suivre)

*Comunità Monastica Ss. Trinità  
Località Pragaletto, 3  
IT – 21010 DUMENZA (VA)*

Adalberto PIOVANO, osb