

# La diffusion de la pratique de la confession en Orient (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles), entre expansion catholique et confessionnalisation orthodoxe\*

Bernard Heyberger

## Introduction

La confession individuelle est introduite et diffusée très largement dans le monde orthodoxe au XVII<sup>e</sup> siècle, à partir du modèle latin définitivement fixé au concile de Trente (1545-1563). Celui-ci insiste sur la confession en tant que tribunal, et du prêtre en tant que juge, ayant délégation de pouvoir pour remettre les péchés et imposer une pénitence. Pour que celle-ci soit proportionnée à la gravité de la faute, il faut que le pénitent lui en fasse un aveu précis et circonstancié.

Le patriarche «grec» melkite d'Antioche Athanase Dabbās est l'auteur d'un manuel de confession en arabe, imprimé à Alep en 1711, qui décalque le modèle latin non seulement dans ses concepts et dans le mode pratique d'administration du sacrement, mais aussi dans «l'économie de l'au-delà» auquel il est rattaché. À cette date, les melkites devaient faire face à la concurrence non seulement des missionnaires latins aux mains desquels la confession était le principal outil de prosélytisme en Syrie, mais aussi des prêtres maronites, qui débauchaient les fidèles des Églises autochtones rivales en pratiquant la théologie et la discipline sacramentelles du concile de Trente, qu'ils avaient adoptées.

\* Je remercie Nader Katerji, pour son aide dans la préparation de l'article, les amis membres du groupe de la Villa Vigoni (Liliya Berezhnaya, Vasilios N. Makrides, Radu Paun, Vassa Kontouma, Aurélien Girard) et les amis et collègues Vera Tchentsova, John-Paul Ghobrial et Nikolaos Chrissidis pour leurs objections et suggestions, qui ont enrichi mon texte.

Bernard Heyberger, School for Advanced Studies in the Social Sciences, France, [bernard.heyberger@ehess.fr](mailto:bernard.heyberger@ehess.fr), 0009-0001-3028-5532

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Bernard Heyberger, *La diffusion de la pratique de la confession en Orient (XVII<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> siècles), entre expansion catholique et confessionnalisation orthodoxe*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.18, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 473-499, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

Le manuel d'Athanase Dabbās ne se distingue pas fondamentalement des orientations prises par des prédécesseurs sur le siège d'Antioche, ni de ce qui se passait alors dans l'ensemble du monde orthodoxe, où la confession individuelle sur le modèle latin se diffusait. Comme d'autres prélats orthodoxes de son époque, il camouflait ses sources latines pour naturaliser un modèle importé. La confession auriculaire sur le modèle tridentin apparaît en effet comme un instrument pour renforcer le prestige, l'autorité et la prospérité du clergé, et pour éduquer, surveiller et soumettre les fidèles. Elle permettait de renforcer la communauté, de la distinguer des communautés rivales, par un processus d'intériorisation des normes qui favorisait en même temps l'émergence de l'individu.

### 1. La confession catholique après le Concile de Trente

La confession est un marqueur central de l'identité catholique à partir du Concile de Trente, qui y consacre sa quatorzième session, aboutissant à 9 chapitres et 15 canons, promulgués le 25 novembre 1551. «C'est la première fois qu'un concile traite de la pénitence avec une telle ampleur» (Adnès 1983, 982).

On connaît l'importance de la théologie sacramentaire dans le catholicisme tridentin. Le concile applique au sacrement de la pénitence les catégories scolastiques utilisées pour la définition de tous les sacrements: la «matière» de la pénitence, ce sont les actes du fidèle (contrition, confession, satisfaction), tandis que sa «forme», ce sont les paroles de l'absolution, prononcées par le prêtre sur le pénitent (Adnès 1983, 982; Gy 1958, 13-9)<sup>1</sup>.

Mais le plus nouveau, et le plus central dans l'enseignement du concile, c'est le caractère judiciaire de l'absolution. L'absolution par le prêtre devient «la dispensation d'un bienfait qui ne vient pas de lui» et, en même temps, «un acte judiciaire dans lequel la sentence est prononcée par le prêtre comme par un juge» (Adnès 1983, 983; Dürr 2013, 223-6). Les prières accompagnant l'absolution sont «une louable habitude», mais ne font pas partie de la «forme» du sacrement.

Ce caractère judiciaire du sacrement trouve en grande partie ses origines dans une tradition occidentale de la conception du péché et de la pénitence. En Orient, la faute est davantage conçue comme une maladie, la confession comme une thérapie, le confesseur comme un thérapeute. C'est ainsi, par exemple, que la question est abordée dans le canon 102 du Concile *in Trullo*, mais aussi dans d'autres traditions orientales, comme la tradition copte (Getcha 2007, 215-6; Kizenko 2021, 1; Dalmais 1958, 22-9; El-Hayek 1984, 377-95; Amato 1983, 230-8; Heyberger 2005, 287-8). Le péché comme maladie et le confesseur comme médecin ne sont pas complètement absents de la rhétorique catholique après le concile de Trente, mais s'effacent devant le côté judiciaire. Le jésuite Paolo Segneri, dont les ouvrages sont une des sources principales des manuels orthodoxes de confes-

<sup>1</sup> Le texte parle de «quasi-matière», plutôt que de «matière».

sion (Segneri 1742a; Tsakiris 2009, 4-5; 8; 138; 157-9; 168-76; 271; 305-14)<sup>2</sup>, divise son célèbre *Confessore Istruito* en deux parties, la première consacrée au confesseur comme juge, la seconde au confesseur comme médecin. La pénitence a deux buts, affirme-t-il: l'un de détruire les fautes passées, l'autre d'empêcher les fautes à venir. Le prêtre coopère au premier avec l'office de juge, au second avec celui de médecin. Mais le premier l'emporte sur le second, car le confesseur est véritablement juge, alors qu'il n'est médecin que «par métaphore» (Segneri 1742a, 637)<sup>3</sup>. En mission (et c'est le cas au Proche-Orient), la médecine des corps peut donner accès à la médecine des âmes: soigner les malades permet aux missionnaires latins d'entrer en contact avec les gens, de les visiter dans leurs maisons, et ainsi de les mener à la confession (Heyberger 2014, 352).

La conception judiciaire du sacrement de pénitence implique que le jugement soit proportionné à la faute. Pour cela, le confesseur a besoin de connaître précisément les péchés, exposés de façon explicite par le confessé, pour savoir ce qu'il pardonne, mais aussi les dispositions du pénitent au moment des faits et au moment de la confession, pour évaluer son degré d'attrition ou de contrition. Ceci nécessite que le pénitent confesse précisément ses fautes et les circonstances dans lesquelles il les a commises, y compris ses dispositions psychologiques (l'intentionnalité, la tentation, le remords, etc...)<sup>4</sup>. L'aveu devient essentiel à la confession. Il doit être détaillé et intègre, ou complet. Un manuel de Cristóbal de Vega, largement diffusé, y compris en traduction arabe, est consacré aux «histoires tristes de confessions», des anecdotes (*habar* en arabe) racontant comment des gens (presque exclusivement des femmes), ont été condamnés à l'enfer parce qu'ils n'ont pas fait d'aveux complets ou parce qu'ils n'ont pas amélioré leur comportement après une confession (Vega 1668; Dürr 2013, 229; Girard 2011, vol. 2, 681)<sup>5</sup>. S'ajoute à ce dispositif l'obligation, introduite par le Concile Latran IV en 1215, de se confesser au moins une fois par an, et en cas de péché mortel. D'autre part, la confession est nécessaire pour pouvoir recevoir la communion, et la communion plus fréquente est encouragée (Adnès 1983, 993; Delumeau 1990, 16-7).

Notons enfin que cette confession est une confession privée, qui n'implique pas de pénitence publique, ni d'absolution différée parfois sur plusieurs années, ni de rite de réintégration dans la communauté des fidèles, comme cela se pratique encore en Orient au XVII<sup>e</sup> siècle (Bériou 1983, 73-93; Gy 1958, 13). Par contraste, l'Église catholique insiste sur le caractère secret de la confession. Nuançons ce-

<sup>2</sup> *Il penitente istruito* et *Il confessore istruito* ont été traduits en grec par Emmanuel Romanitès de Patmos († ca 1758), avant d'être édités et largement diffusés à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (Tsakiris 2009, 305-6).

<sup>3</sup> L'ouvrage a été traduit en arabe à Alep en 1739, et édité à Dayr al-Choueir en 1760: Graf 1951, 229.

<sup>4</sup> Voir par exemple le ms. BNF, Arabe 120.

<sup>5</sup> Traduction arabe du diacre Ibrāhīm Ġalwān, Deyr Al-Šīr 1723: 4 exemplaires dans la collection. Nous avons consulté le manuscrit ms. 466, accessible en version numérique sur le site d'HMML: OBA 0431.

pendant: les jésuites en particulier, dans leur pratique des missions intérieures, organisent des séances publiques de restitution et de réconciliation après avoir accordé l'absolution au voleur ou au querelleur.

Les définitions du Concile de Trente n'ont pas été si simples à appliquer, car elles soumettaient le confesseur et le confessé à d'insoutenables contraintes. Nous connaissons la pratique de la confession essentiellement à travers les textes normatifs, mais l'immense corpus documentaire produit sur le sujet (dont les manuels de Paolo Segneri), atteste la difficulté de la mise en œuvre des prescriptions. D'ailleurs, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, la pénitence collective a subsisté dans les diocèses de France, et encore au XVII<sup>e</sup> siècle, des préparations collectives à la confession individuelle sont attestées (Martin 1983, 117-36; Lemaître 1983, 139-64). Il fallait concevoir matériellement la rencontre entre le pénitent et le confesseur, pour gérer la masse, puisque la confession devenait généralisée, et pour éviter tout problème d'indiscrétion, mais aussi de scandaleuse intimité. Après le concile de Trente, la confession se normalise d'abord dans le dispositif matériel et dans la gestuelle du confesseur et du confessé, dont on peut dire qu'ils se sont concrétisés dans le meuble du confessionnal inventé par Charles Borromée (Gy 1958, 19-21). Le concile de Trente aura aussi pour effet radical d'interdire la confession en échange d'argent, pratique courante avant, et entraînant des confessions expéditives et laxistes (Delumeau 1990, 18-9; Adnès 1983, 983-7). L'accusation de simonie dans la pratique de la pénitence a d'ailleurs été largement utilisée par les missionnaires latins contre le clergé des Églises orientales à partir du XVII<sup>e</sup> siècle (Renaudot 1700-1706, 884-5)<sup>6</sup>.

Les définitions du concile de Trente vont se traduire dans les ouvrages à visée pastorale, comme le *Catéchisme romain* de 1566, qui accorde beaucoup de place à la confession. Ces manuels insistent en particulier sur l'importance de l'examen. Le pénitent doit apprendre à s'examiner, à se confesser intérieurement devant Dieu, et l'examen de conscience est encouragé comme un acte quotidien, un instrument de perfection de soi-même (Adnès 1983, 984; Segneri 1742b, 679-81)<sup>7</sup>.

D'autre part, la confession devient aussi le moment où le confesseur vérifie la connaissance du fidèle en matière de dogmes et de prières. Ni dans le catholicisme, ni dans le protestantisme, on ne doit accéder à la table eucharistique si on est ignorant, et on ne peut être sauvé en restant dans l'ignorance (Dürr 2013, 235-7; Segneri 1742a, 641-2). La confession est le moment où le prêtre passe en revue les connaissances élémentaires (comme les dix commandements, les prières, mais aussi la pratique effective du pénitent (assiduité à la messe, communion pascale).

<sup>6</sup> Le Synode libanais condamne explicitement la simonie dans le sacrement de pénitence: *Synode Libanais* 2002, 65.

<sup>7</sup> Le catéchisme romain a été traduit en arabe, puis imprimé à Rome en 1786 et 1787: Graf 1949, 432; 497. Segneri 1742b: cet ouvrage a été traduit en arabe à Alep en 1739, et édité à Dayr al-Choueir en 1747 (Graf 1951, 229).

Néanmoins, la masse infinie de littérature produite par la pratique de la confession après le concile de Trente doit aussi être considérée comme un indicateur de la difficulté que la procédure tridentine du sacrement représente pour les fidèles, mais encore plus pour les confesseurs eux-mêmes. Pour les fidèles, une pédagogie de la terreur doit les pousser à la confession sincère, qui, de son côté, doit aboutir au soulagement, à travers la bienveillance du confesseur. Mais la terreur et la honte peuvent aussi tenir les fidèles éloignés du confessionnal. Les intenses polémiques produites par la supposée ignorance, le laxisme ou le rigorisme du clergé sont révélatrices aussi de la gêne, voire de l'angoisse, ressentie par nombre de confesseurs devant la responsabilité qui leur incombe. Ce sont les écrits d'Alphonse de Liguori (1696-1787) qui donneront à la pratique de la confession une forme consensuelle dans le catholicisme (Delumeau 1990).

Le XVIII<sup>e</sup> siècle est le grand siècle de la théologie morale, avec la publication de nombreux *Cas de conscience*, devant aider les confesseurs à résoudre les difficultés qui leur sont soumises au confessionnal. On trouve en traduction arabe deux des principaux manuels de cas de conscience: le *Dictionnaire des cas de conscience ou décisions des plus considérables difficultés touchant la morale et la discipline ecclésiastique* (Paris 1743) de Jean Pontas (1638-1728), et la *Theologia Moralis Universa complectens omnia morum praecepta et principia decisionis omnium casuum conscientiae* du jésuite Paul Gabriel Antoine (1678-1743) éditée en arabe à Rome, en cinq volumes, en 1783 et en 1795, puis encore en 1834 à partir d'une édition révisée (première édition: Nancy 1726; Nasrallah 1989, 146-7, 151-2; Heyberger 2014, 436-7; Girard 2011, 681-2). Enfin, des œuvres d'Alphonse de Liguori ont été traduites en arabe, notamment par le patriarche melkite Maximos Mazloum, et diffusées sous forme imprimée au XIX<sup>e</sup> siècle (Charon 1907, 336). Sa *Théologie morale* a été traduite en arabe en 1857 (Graf 1949, 486).

## 2. La confession catholique en Orient à partir du XVII<sup>e</sup> siècle

Les missionnaires latins arrivés en Orient au début du XVII<sup>e</sup> siècle, comme ceux envoyés dans les territoires catholiques à la même époque, pour ce qu'on appelle les missions intérieures, étaient tenus de respecter les hiérarchies ecclésiastiques locales. Ils arrivaient avec des facultés accordées par leur supérieur ou le Saint-Siège, mais ils ne pouvaient exercer leur apostolat publiquement sans l'accord d'un évêque ou d'un patriarche, de l'une ou l'autre des dénominations présentes sur le territoire où ils s'implantaient<sup>8</sup>. Dans le cadre du fonctionnement ottoman, ils étaient exclus de l'administration du baptême et du mariage, qui, dans d'autres missions lointaines, apparaissent souvent comme les actes les plus importants, et aussi le plus sujets à des accommodements et à des «doutes» soumis aux autorités romaines (Broggio, Castelnau-L'Estoile, Pizzorusso 2009). Ces deux sacrements, qui ancrent le fidèle dans une communauté, étaient en ef-

<sup>8</sup> Sur les facultés accordées aux missionnaires, voir Pizzorusso 2022, 193-207.

fet le champ réservé du clergé paroissial, en l'occurrence appartenant aux Églises orientales. Les missionnaires n'avaient quasiment l'occasion de pratiquer le baptême que sur des enfants moribonds, parfois musulmans<sup>9</sup>.

Les chrétiens locaux étaient tenus de fréquenter leur propre église, et de s'adresser à leur clergé pour les naissances, les unions et les décès. De même, la liturgie elle-même, qui se déroulait à l'église, relevait du clergé oriental. La prédication publique n'était possible aux missionnaires que lorsque l'évêque local la leur autorisait, ce qui arrivait au XVII<sup>e</sup> siècle, mais pouvait aussi leur être interdit. Ils avaient plus de liberté en la matière dans les campagnes, lors des missions volantes qu'ils exerçaient dans les villages du Mont Liban ou en Galilée. Ces prédications, comme dans les missions intérieures, étaient conçues comme préparatoires à la confession. Elles incitaient les fidèles à se repentir, en les menaçant de damnation, pour les amener à la contrition et à l'aveu de leurs péchés. Les jésuites avaient recours à des mises en scènes dramatiques et aux «images morales» représentant l'Enfer, la mort, le Jugement et la Passion du Christ, pour susciter l'émotion chez les fidèles et les amener à la confession (Heyberger 2014, 376). Dans les villes, les missionnaires avaient beaucoup moins de liberté d'action, et donc de moyens à leur disposition pour agir. Les religieux visitaient les chrétiens dans les maisons, où plusieurs familles vivaient souvent ensemble dans la même cour, ou dans les rues en impasse, où généralement les chrétiens se regroupaient entre eux. Ils s'adressaient en priorité aux enfants, ils distribuaient images et médailles, et une fois qu'ils avaient établi le contact, ils incitaient les gens à se confesser. C'est à travers la confession qu'ils réussissaient à établir un contact privilégié avec des individus, qu'ils suivaient ensuite régulièrement (Heyberger 2014 364-9). Dans leurs comptes rendus d'activité, les confessions forment une de leurs principales activités, dont ils se glorifient. Les missionnaires indiquent souvent le nombre de confessions qu'ils ont entendues: en 1669, un capucin rapporte que les prêtres latins confessent entre 500 et 600 personnes par mois à Alep; en 1713, les jésuites annoncent avoir entendu 3040 confessions en un mois dans la même ville, dont plus de 400 confessions générales chez les «Grecs» (Heyberger 2014, 366; ARSI, Gallia; 96 III)<sup>10</sup>.

Que ces chiffres soient exagérés ou non, il paraît avéré que la confession catholique exerce une attraction sur les fidèles orientaux. Le capucin Michel de Rennes, rapporte qu'en 1641, dans le Kisruwan (Mont Liban), il a fallu fermer la porte de l'église, tant il y avait d'affluence pour la confession, et ne laisser rentrer les fidèles qu'un à un. Les cheikhs maronites du village de Ghazir ont envoyé des hommes armés pour le chercher, avant qu'il ait terminé d'entendre les confessions dans le village précédent! (Heyberger 2014, 374)<sup>11</sup>. Dans le monde grec (Naxos, Smyrne,

<sup>9</sup> Sur cette obligation de se faire baptiser et confirmer, de se marier, de communier au moins une fois par an dans son Église communautaire, voir ACPF, SOCG 587.

<sup>10</sup> Sur la confession comme tactique de pénétration de la société grecque par les jésuites, et son succès, voir Tsakiris 2009, 48; 49 note 26.

<sup>11</sup> Voir l'importance de la confession dans les missions volantes jésuites dans les campagnes, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle: ARSI, Gallia, 106, ff. 195-200.

Athènes), au XVII<sup>e</sup> siècle, des évêques orthodoxes accordent librement aux missionnaires de prêcher et d'écouter les confessions, et au témoignage de ces derniers, ils sont accueillis avec enthousiasme par les fidèles (Ware 1964, 20-3).

On peut s'interroger sur les causes de ce succès. Le fait que nous avons relevé plus haut, que la confession catholique accorde l'absolution plus facilement et sans exiger de longue pénitence publique en est une<sup>12</sup>. Qu'elle soit gratuite, qu'elle ne passe pas par l'échange monétaire, en est une autre. Se confier à un étranger, qui est moins impliqué dans les relations familiales et sociales locales que le clergé oriental, peut être un autre élément de cette attractivité. Les missionnaires avancent aussi l'argument qu'on préfère se confesser à un célibataire, alors que, semble-t-il, les femmes ne pouvaient se confesser qu'à un homme marié (ACPF, SOCG, vol. 235). D'ailleurs, ils prêtaient volontiers l'oreille à des catégories qui ne s'adressaient pas au clergé local, ou qui n'étaient pas écoutées par ce dernier, comme les jeunes et les femmes.

Il faut ajouter que la confession est l'élément central de tout un dispositif du Salut ou d'une économie de l'au-delà, que les missionnaires introduisent en même temps: les prières et les messes à l'intention des morts, la rédaction de testaments, les fondations pieuses (*waqf*). Les missionnaires insistent sur le jugement direct de l'individu au moment de sa mort. Les représentations du Jugement Dernier, qui ont disparu à cette époque de l'iconographie occidentale, continuent à alimenter l'imaginaire des chrétiens orientaux, en Syrie comme ailleurs, pour finalement connaître une désaffection au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle (Heyberger 2014, 523-5; Berezhnaya, et Himka 2014). Là où, comme à Alep, le catholicisme trouve un terrain d'épanouissement, les confréries de dévotion (le Scapulaire de la Vierge, le Rosaire, les confréries mariales jésuites, le Tiers ordre franciscain) prévoient pour leurs adhérents des exercices de préparation à la Bonne Mort et des prières pour les âmes du purgatoire. Au respect des règles de la confrérie, en particulier à une pratique régulière de la confession et de la communion, s'attache la possibilité de gagner des indulgences, parfois associée à la pratique de la confession. Ainsi, le règlement de la confrérie de l'Annonciation pour les «Grecs» (melkites) d'Alep dresse un véritable registre des comptes: le deuxième dimanche de Carême, le confrère peut gagner la remise de 154 000 jours de purgatoire: le lundi, 158 000, le mardi, la libération d'une âme, plus encore 158 000 jours...<sup>13</sup> Il y a un engouement avéré des chrétiens orientaux pour les indulgences, ce qui incite le clergé oriental uni à Rome à demander et à obtenir de pouvoir en dispenser: en 1712, Macaire, l'évêque melkite de Tripoli, «reçu à la foi catholique» en 1701, affirme que les chrétiens demandent une indulgence plénière à l'article de la mort, mais qu'il n'a pas la faculté de la donner. Elle lui

<sup>12</sup> Renaudot (1700-1706, 884) critique la légèreté des pénitences qu'infligent les missionnaires, par rapport aux Canons pénitentiels des Orientaux. Sur la problématique fréquence de l'exclusion de la communion comme pénitence imposée chez les Grecs, voir Tsakiris 2009, 272.

<sup>13</sup> Archevêché melkite d'Alep, ms 528: liste des indulgences à la fin du document. Voir d'autres exemples dans Heyberger 2014, 441; 523-6. Sur les confréries, voir Heyberger 1996 et 2008.

est accordée par le pape, pour 100 personnes, et pour ses parents jusqu'au second degré. Ce qui n'empêchera pas ledit évêque de choisir définitivement le camp orthodoxe après le schisme entre orthodoxes et catholiques (1724) (ACPF, Acta, 82, 1712, 30 mai: 12 Greci; Heyberger 2014, 387; 400). En 1734, les moines libanais maronites obtiennent du pape des indulgences plénières pour ceux qui se confessent, communient et se rendent dans leurs églises, un des trente jours de l'année mentionnés. En 1754, Benoît XIV attache une indulgence à tous les autels principaux de leurs églises, pour les messes qui y seront célébrées en faveur de l'âme d'un défunt (*Bullarium Maronitarum* 2019, doc. CXLVII, 450-451)<sup>14</sup>.

Comme en Occident, mais avec une temporalité différente, cet engouement ne peut s'expliquer uniquement par l'offre du clergé: il révèle aussi une forte demande émanant des fidèles, ce qui signifie un changement de perception et de comportement face à sa propre mort, et à celle des autres. Mais c'est une question qui mériterait d'être plus précisément explorée.

La direction de conscience n'est pas chose nouvelle, elle a une tradition en Orient, notamment monastique, mais elle prend un nouveau sens, en particulier quand elle concerne des laïcs. À travers les confréries, mais aussi les leçons de catéchisme aux enfants, la pratique de l'examen de conscience sur la base d'une morale fondée sur les dix commandements, mais déclinée en fonction du développement de la théologie morale avec ses distinctions (péché mortel/péché véniel, péché par omission, péché et tentation, contrition et attrition, etc..) pénètre la société chrétienne orientale. Cette culture de l'aveu et de la confession peut aboutir à une intense direction de conscience. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la dévote et prétendue sainte Hindiyya d'Alep et ses confesseurs latins ont laissé des témoignages assez précis sur sa direction de conscience. Tandis que le voyageur et conteur maronite originaire d'Alep également, Ḥannā Diyāb, a rapporté l'expérience vécue de l'encadrement spirituel lors de son bref noviciat chez les moines libanais, au Mont Liban. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la direction de conscience de «dévotés» melkites est au cœur d'un scandale à Alep (Heyberger 2001, 69-74; 223-34; Dyāb 2015, 53-62; Heyberger 2023b, 225-44).

La conception catholique du sacrement de la pénitence, et ses applications pratiques, ont été diffusées par les missionnaires latins, qui en ont fait un de leurs principaux instruments d'action durant leurs missions dans l'Empire ottoman. Ce modèle a séduit une partie des chrétiens orientaux et de leur clergé, qui se sont ralliés au catholicisme.

La pratique de la confession pouvait offrir un avantage compétitif aux missionnaires par rapport au clergé local, et provoquer des conflits avec celui-ci. Inversement, le prêtre rallié au catholicisme pouvait gagner un avantage sur les orthodoxes et sur les missionnaires latins en pratiquant la confession sur le modèle catholique. On le voit lorsque le dépassement des limites confessionnelles ou

<sup>14</sup> Nombreux documents concernant la concession d'indulgences aux maronites dans *Bullarium Maronitarum* 2019, *passim*. Pour une critique de la diffusion des indulgences par les missionnaires, voir Renaudot 1700-1706, 884-5.

territoriales d'un prêtre confesseur provoque des litiges. Ainsi, vers 1660, le patriarche maronite a interdit aux capucins de confesser ses fidèles, sauf à l'article de la mort (ACPF, SOCG 235, f. 125<sup>rv</sup>). En 1715, Pietro Oliva (Buṭrus Tulāwī), à la tête du clergé maronite d'Alep, proteste contre la prétention des missionnaires d'empêcher les prêtres maronites d'entendre les confessions de toutes les «nations» chrétiennes (ACPF, SOCG 601). En 1702, un prêtre melkite dénommé Giuseppe Michele, disciple d'Euthyme Sayfi, l'archevêque de Sidon, promoteur du catholicisme et semeur de trouble dans le patriarcat d'Antioche, dessert onze villages où tous les habitants sont chrétiens, d'après ce qu'il écrit à Rome. Il soumet une série de questions à la congrégation de la Propagande: s'il peut absoudre des cas réservés, comme les missionnaires; si quelqu'un se convertit au catholicisme, peut-il l'absoudre du crime de schisme et d'hérésie; peut-il, dans l'imposition de la pénitence, se comporter en missionnaire apostolique, c'est-à-dire ne pas recourir à la rigoureuse pénitence des Grecs, avec prohibition de la communion, longs jeûnes et autres exercices, mais s'accommoder, à partir de règles de prudence chrétienne, aux exigences du lieu et des personnes (ACPF, SOCG 542)? La réponse romaine à ces questions est positive (ACPF, SOCG, 544).

Le succès de la confession auriculaire comme instrument d'influence et d'encadrement des fidèles, et la mise en compétition avec l'Église romaine et ses agents, ont conduit à des formes de mimétisme chez les chrétiens orientaux, et pas seulement chez ceux qui se sont ralliés à Rome<sup>15</sup>.

### 3. La confession dans les Églises orientales

Il semble que chez les maronites, la confession individuelle ait déjà été pratiquée à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, avant l'arrivée des missionnaires. Le jésuite Jérôme Dandini, mandaté parmi eux par Clément VIII en 1596, dans la relation qu'il rédige de son séjour au Mont Liban, se montre peu précis sur leur pratique de la pénitence. Il ne relève pas de rite collectif, mais critique la confession individuelle telle qu'il la voit pratiquée: l'absence de sélection et de hiérarchie parmi les confesseurs, leur incompetence, et le fait qu'ils emploient en matière de «forme» dans l'administration des sacrements, une «manière de prières» («*Precamur Deus ut hunc absolvas*») (Dandini 1675, 118-9). En effet, comme les autres orientaux (Getcha 2007, 210), les confesseurs maronites recourent à des formules déprécatives, appelant sur le pénitent repentant la miséricorde divine, ce que l'érudit Richard Simon, qui publie une traduction française de la relation de Dandini avec ses propres commentaires en 1675, confirme et explique:

[...] il est certain que les Chrétiens du Levant emploient des prières dans l'administration des sacrements; l'on n'a qu'à consulter ce que le P. Morin en a écrit dans les livres de la pénitence et des ordinations [...]. Ainsi, l'on n'a point

<sup>15</sup> Sur le succès remporté par la confession auriculaire chez les fidèles dans l'Empire russe, voir Kizenko 2021, 2-5; 20-40.

imposé aux Maronites quand on a dit que la forme de leurs sacrements était administrée par manière de prières, car ils n'ont pu se servir de ces formes qui sont en usage dans l'Église romaine, et qui marquent l'action du ministre, qu'ils ne les aient prises des Latins.

Richard Simon précise aussi qu'ils imposent «des pénitences publiques aux péchés publics, et de secrètes aux péchés secrets», que «ces pénitences durent quelquefois plusieurs années» et que les «laïcs sont suspendus de la communion pendant tout ce temps-là (Dandini 1675, 3; 6-7; Morin 1651).

Il est probable que la pratique de la confession auriculaire ait évolué chez les maronites, sous l'influence de la formation romaine des élèves du Collège maronite de Rome, et de la situation de compétition de leur clergé par rapport aux missionnaires francs dès le XVII<sup>e</sup> siècle. Mais c'est le synode du Mont Liban (1736) qui introduit avec beaucoup de précision la discipline tridentine en matière de sacrements dans l'Église maronite.

Concernant la définition du sacrement de pénitence, le texte de ce synode cite explicitement le concile de Trente, et reprend les formules selon lesquelles sa «forme» consiste dans «les paroles de l'absolution que dit le prêtre» sur le pénitent. Il précise que la formule «Je t'absous de tes péchés, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit» est exclusive et impérative, et recommande de conserver les prières de supplication, sauf en cas de nécessité. La «matière» du sacrement est constituée par ce que fait le pénitent, et qui se décompose en repentir du cœur, confession verbale et réparation du péché, chacun de ces termes donnant lieu à des précisions (*Synode Libanais* 2002, 57-8).

Le synode insiste par ailleurs sur le fait que le ministre du sacrement ne peut absoudre du péché que s'il en a reçu le pouvoir en délégation temporaire de son supérieur, dans les limites de la juridiction de celui-ci, et décrit avec précision le protocole qui doit être suivi, avec notamment la mention du confessionnal. Il insiste sur l'attitude requise de la part du prêtre, et la maïeutique qu'il doit mettre en œuvre pour obtenir un aveu précis et sincère. Il doit pour commencer se renseigner sur l'identité du pénitent et vérifier sa connaissance des «principes du Christianisme» (*Synode Libanais* 2002, 59-65).

La pénitence, dans sa conception et dans sa pratique, a commencé également à évoluer dans les Églises orthodoxes, en particulier dans l'Église melkite d'Antioche avant la scission de 1724 entre «catholiques» et «orthodoxes». Dans ces Églises, depuis le X<sup>e</sup> siècle, s'est développée une forme de confession secrète et privée, avec des pénitences atténuées et non publiques. Mais il semble que celle-ci fût réservée seulement à une confession générale exceptionnelle, par exemple à l'entrée dans la vie monastique (Getcha 2007, 208; Kizenko 2021, 20-3).

Une autre forme consistait en un rite collectif faisant partie de l'office liturgique (Heyberger 2014, 365; Dalmais 1958, 22-9). Dans les églises slaves orientales, le *govienie*, attitude individuelle de préparation et de purification pour recevoir la communion, insérait le pénitent dans un rituel collectif, l'inscrivant dans une communauté et dans un temps spécifique de jeûne et de repentance (Kizenko 2021, 9-19).

Dans le *Trebnyk* du métropolitain Pierre Mohyla publié à Kiev en 1646, et dans tous les *trebnyks* orthodoxes et catholiques orientaux par la suite, dans le ressort de la métropole de Kiev, il y a des rites consistant à réciter des prières sur les fidèles assemblés, pour les préparer à la contrition ou à la confession, pour la Nativité, le début du Carême, ou le jeûne des Apôtres. Il ne s'agit pas exactement d'un rite d'absolution, mais de prières déprécatives (Kizenko 2021, 9-19; Senyk 1981, 430-4).

Ce rituel ressemble à celui qu'un missionnaire jésuite a observé chez les Arméniens de Syrie. Pendant les quatre fêtes principales, en vue de la communion générale, les prêtres debout au milieu des pénitents, lisent d'une voix forte une formule écrite de confession, contenant tous les péchés les plus graves. Chaque pénitent dit «j'ai péché par toutes mes facultés, *mea culpa*» En deux mots sa confession est expédiée et il est absout, commente le missionnaire (ARSI, Gallia; 96 III)<sup>16</sup>.

Une liste manuscrite de péchés, datant de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, provenant d'Alep, sans doute destinée à être récitée à haute voix, paraît correspondre à une pratique collective de la confession chez les melkites. Les péchés qui y sont énumérés montrent une influence du catholicisme, mais aussi une morale parfois proche de la morale musulmane, assez radicalement différente de celle qu'enseignent les catholiques, en particulier par son manque d'intériorité (Heyberger 2005).

Il est probable que, comme dans le reste du monde orthodoxe, cette forme de pénitence ait cohabité chez les melkites avec une pratique de la confession individuelle, sur le modèle latin. Dans le monde slave oriental, le *Trebnyk* de Pierre Mohyla introduit la formule latine de l'absolution qui se diffuse ensuite et se généralise dans la seconde partie du XVII<sup>e</sup> siècle, en mettant l'accent sur l'autorité du prêtre et son pouvoir de remettre les péchés, sans effacer pour autant les prières déprécatives et collectives (Getcha 2007, 210; Getcha 2023, 192-4; Senyk 1981, 430-4; Kizenko 2021, 34-40)<sup>17</sup>. Dans le monde hellénophone, le très populaire manuel de confession *Peri Exomologhéseōs* (Περὶ ἐξομολογήσεως) de Neophytos Rodinos, publié à Rome par la Typographie de la Propagande en 1630, réédité en 1671, et très souvent recopié à la main, a diffusé le concept et la formule latine de l'absolution, que le patriarche Cyrille Loukaris et ses partisans ont tenté un temps de contester (Tsakiris 2009, 73; 107-8).

Dans le ressort d'Antioche, l'introduction de la théologie et de la discipline tridentines concernant le sacrement de la confession est claire dans le manuel publié sur le sujet par Athanase Dabbās en 1711. Elu patriarche d'Antioche en 1686, mais ayant renoncé à son siège au profit d'un compétiteur (Cyrille V al-Za'im) en 1694, Dabbās est demeuré métropolitain d'Alep (mais garde le titre de «patriarche», par lequel il se désigne dans la préface de son ouvrage), avant de

<sup>16</sup> Autres références à la pratique collective: Heyberger 2014, 365 notes 78 et 79.

<sup>17</sup> En langue grecque, des manuels imprimés, mettant l'accent sur la pratique de la confession en tant que composante essentielle de la bonne administration du sacrement, et s'adressant directement au pénitent, coexistent avec des *Nomocanons* manuscrits, qui font correspondre à chaque péché des pénitences spécifiques (Tsakiris 2009, 3).

remonter sur le trône en 1720. Il séjourne dans les principautés danubiennes entre 1700 et 1705, où il initie une imprimerie arabe, avec l'appui du prince et le soutien technique d'Anthime l'Ibérien, moine de Snagov, puis évêque de Râmnic, acteur majeur de l'édition dans les pays roumains (Feodorov 2020). Après la publication de deux ouvrages, l'imprimerie arabe est transférée à Alep, où Dabbās fait imprimer 11 livres entre 1705 et 1711. Le dernier, rédigé par lui-même, est intitulé *Risāla waḡīza tūḍiḥ kayfiyya al-tawba wa-l-i'tirāf wa-fīmā yalzam al-mu'tarif wa-l-mu'arrif ṭubi'at ḥadīṭan li-naf' al-masiḥiyyin* [Brève épître expliquant la pénitence et la confession, qui contient ce qui incombe au confessé et au confesseur, récemment imprimée pour le bénéfice des chrétiens] (Dabbās 1711)<sup>18</sup>.

Il est incontestable que cette *risāla* suit le modèle latin: sans être une simple copie de Segneri, elle reprend les concepts et les catégories qu'on trouve chez ce dernier, et fonde ses conseils sur l'expérience accumulée en matière de direction spirituelle par les confesseurs catholiques. À la manière des manuels latins, elle suit une méthode d'exposition qui se veut systématique, distinguant dans une notion des parties et des sous-parties, et indiquant des procédures décomposées en différentes étapes.

Sa définition du sacrement reprend la distinction scolastique entre la matière (*māda*) et la forme (*ṣūra*) «comme pour les autres sacrements». La «matière» est constituée par les actes du pénitent (péché, contrition, confession) et la forme se réduit aux «paroles essentielles que le prêtre dit au confessé immédiatement, par l'autorité conférée par notre Sauveur (à lui la Gloire) à ses successeurs [...]» (Dabbās 1711, 20-1).

La confession est impérative pour tout chrétien, qui ne peut gagner le Salut sans elle. Elle consiste à dévoiler les péchés avec obéissance, non pas à n'importe quel prêtre, mais à celui à qui l'évêque a délégué le pouvoir de lier et de délier (Dabbās 1711, 31-2). Bien qu'il soit fait mention du péché comme d'une maladie (Dabbās 1711, 54), la confession est conçue comme un tribunal, devant lequel le pénitent doit se présenter humblement, à genoux, prêt à recevoir le jugement (Dabbās 1711, 36). Il est dit que le prêtre est à la fois juge, médecin et éducateur (Dabbās 1711, 83), sans que ces points soient spécifiquement développés, l'accent étant mis sur l'exemplarité et la compétence que l'administration du sacrement de pénitence exige de lui. Le pénitent ne doit pas se confesser à un prêtre quelconque, ni le choisir en fonction de sa présumée naïveté. Un moine, un diacre, un laïc ne sont pas habilités à rece-

<sup>18</sup> Feodorov (2016, 27) donne une notice descriptive de l'ouvrage en suivant Nasrallah (1979, 135 et note 286). Ni le titre indiqué dans l'article (avec une confusion entre le confesseur et le confessé dans sa traduction en français) ni le contenu (décrit comme une «anthologie») ne correspondent à l'exemplaire que nous avons consulté. L'ouvrage existe aussi sous forme manuscrite. Nous avons consulté le manuscrit: Archidiocèse syriaque catholique d'Alep, Ar. 7/ 209, copié dans les environs de Damas le 14 juin 1712.

voir la confession (Dabbās 1711, 38-9)<sup>19</sup>. Dans la troisième partie de l'ouvrage, consacrée à «ce qui incombe au prêtre nommé confesseur», l'auteur insiste sur les vertus requises pour cette tâche, mais aussi sur la responsabilité de l'évêque qui le choisit (Dabbās 1711, 73-112). Cette préoccupation du métropolitain-patriarche d'Alep en matière de sélection des prêtres se retrouve dans une circulaire qu'il a rédigée en 1716 (Heyberger 2014, 100-101; Qar'alī 1928, 1; 7). D'autre part, le Gardien de la Terre Sainte, Lorenzo di San Lorenzo, dans ses rapports de 1711, a relevé qu'Athanase ne donnait le droit d'entendre les confessions qu'à des prêtres de son clergé penchant pour le catholicisme, sauf exception... (ACPF, SOCG 587).

Dabbās reprend aussi la distinction qui a beaucoup occupé les casuistes catholiques, entre «attrition» et «contrition». Il distingue en effet deux genres de repentir (*tūba*): intérieur et apparent. Le premier se traduit par «un brisement du cœur», qui aboutit à un besoin de contrition (*nadāma*). Le second, par des versements de larmes, des agenouillements, des frappements de poitrine. La contrition peut être «complète» lorsqu'elle place l'amour de Dieu par-dessus tout. Elle est «partielle» lorsqu'elle est inspirée par la peur des conséquences, ou par la perspective de la béatitude céleste: c'est ce que la scolastique a appelé «attrition» (Dabbās 1711, 21-3; Delumeau 1990, 52-70).

L'ouvrage insiste sur l'examen de conscience (*faḥṣ al-ḍamīr*), qui est «comme un aimant qui attire vers le repentir, ou la contrition». Cet examen de conscience doit préparer à un aveu complet, exprimé oralement et clairement au confesseur, de manière à ce que celui-ci comprenne (Dabbās 1711, 47). Il s'agit d'un exercice qu'il faut pratiquer tous les jours avant de dormir, mais obligatoire avant d'aller se confesser. Sans examen de conscience préalable, la confession risque d'être viciée, et l'absolution ne sera pas obtenue (Dabbās 1711, 24; 29-30). Une méthode est indiquée pour le pratiquer, qui induit un contrôle sur soi à tous les moments de la journée, identique à celui qui est prôné alors dans les règlements des confréries catholiques et dans les ouvrages d'édification à destination des pieux laïcs: s'interroger sur les intentions avec lesquelles on s'est levé du sommeil, sur la manière dont on a prié, dont on a mangé et bu, comment on a travaillé, acheté et vendu... (Dabbās 1711, 27; Heyberger 2014, 512)<sup>20</sup>. Notons que la dimension d'édification individuelle des laïcs (et non pas seulement des moines) était déjà présente dans un ouvrage qu'Athanase Dabbās avait choisi de traduire du grec en arabe en 1705, et qui s'est diffusé sous forme manuscrite aussi bien chez les catholiques que chez les orthodoxes. Il s'agit du *Salut de l'homme sage et de la ruine du monde de péché* (*Ṣalāḥ al-Ḥakīm wa-ḥasād al-ʿālam al-ḍamīm*) de Dimitrie Cantemir. Dans cet ouvrage, le prince moldave prônait une morale à destination de tous les fidèles, fondée sur le recours à la raison et préconisant non pas le retrait du monde, mais l'action dans celui-ci. Il donnait toutes sortes

<sup>19</sup> Sur les tentatives d'encadrer le choix du confesseur, et d'empêcher de recourir aux moines, dans l'Empire russe, voir Kizenko 2021, 55.

<sup>20</sup> Sur cette préparation quotidienne dans le contexte russe, voir Kizenko 2021, 51-2.

de préceptes pour affronter la vie, en citant les Écritures, mais aussi les auteurs antiques (Cantemir 2016).

L'insistance sur la nécessité d'accepter et d'accomplir la pénitence (*qanūn*) imposée, et sur le risque de la damnation si celle-ci n'est pas accomplie, amène l'auteur à une longue parenthèse, en guise d'«avertissement» (*tanbiyya*) sur le devenir de l'âme après la mort, où il affirme clairement la légitimité des prières et des œuvres pour les âmes des défunts, et conçoit une forme de «purgatoire», même si le mot (*maṭhar*) n'y est pas (mais la notion de *taḥar*, purifier, y est). Celui qui meurt sans avoir accompli sa pénitence n'est pas condamné à périr, car il n'est pas considéré comme étant en état de péché mortel. Il sera incarcéré en enfer (*ḡaḥīm*) pour rembourser sa dette, jeté en prison (*siḡin*) d'où il ne sortira pas jusqu'à ce qu'il ait remboursé jusqu'au dernier sou (*fals*). L'idée latine d'une peine expiatoire, jusqu'à la satisfaction et la libération des tourments, qui divise les théologiens orthodoxes au XVII<sup>e</sup> siècle, est donc ici admise<sup>21</sup>. Cette peine sera diminuée grâce aux messes et autres actions dévotes et de miséricorde qui seront accomplies en faveur de cette âme (Dabbās 1711, 59-69):

Le quarante-deuxième commandement reçu par le pape Saint Clément de l'apôtre Saint Pierre, «prescrit de célébrer les souvenirs particuliers pour les morts comme le troisième, le neuvième, le quarantième jour, la demie année, l'année, les autres messes, intentions, et aumônes. Et la sainte Église avec tous les Pères illuminés par le Saint Esprit ont établi cela afin que par ce moyen soient acquittées pour les âmes les pénitences maintenues et les péchés véniels qu'elles n'ont pas confessés et elles seront sauvées, et bénéficieront de la vie éternelle et de la béatitude perpétuelle (Dabbās 1711, 62).

Celui qui meurt en état de péché mortel ne pourra pas bénéficier de la miséricorde divine, Dieu lui ferme complètement la porte. Mais pour celui qui est coupable de péchés véniels, ce qui sera fait pour lui après sa mort lui sera utile, et les commémorations, aumônes et messes offertes pour son âme vaudront aux parents du défunt des bienfaits en retour (Dabbās 1711, 67-9).

Le «système du purgatoire», avec notamment son économie matérielle et financière, est ici bien mis en place, avec les fondations de messe, les indulgences et autres œuvres en faveur des âmes des défunts. Dabbās situe apparemment le lieu où se purgent les péchés véniels après la mort en enfer. Il est clair qu'il existe pour lui un «centre de rétention», et un temps purgatoire, qui rassurent les fidèles sur leur destin après la mort, et en même temps, justifient les prières et les œuvres que les vivants feront en leur mémoire<sup>22</sup>. Une économie circulaire de l'indulgence est ici envisagée, puisque ceux qui implorent la miséricorde di-

<sup>21</sup> Ware 1964, 149-51. Mais la majorité des théologiens adoptent l'idée d'expiation. Dosithée de Jérusalem l'adopte dans sa profession de foi (1672), mais la rejette dans son manuel contre les calvinistes (publié en 1690).

<sup>22</sup> Nous empruntons la notion de «système du purgatoire» et l'expression «centre de rétention» très contemporaine, faisant allusion à la gestion des «flux migratoires» par la communauté européenne, à Guillaume Cuchet (2012a, 14).

vine pour leurs morts bénéficieront de bienfaits spirituels à leur tour. Notons que pour le prélat syrien, c'est au sein de la famille (*Aqribā' et Ahl*) que se situent ces échanges de biens spirituels (Dabbās 1711, 68)<sup>23</sup>.

Il est évident que cette insistance sur la possibilité de racheter une âme après la mort apportait une réponse à une attente inquiète des fidèles, comme l'avait d'ailleurs fait la mise en place du purgatoire dans la théologie catholique (Cuchet 2012b, 305-6).

Il est non moins évident qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment à Alep, le métropolitain-patriarche devait faire face à la concurrence des missionnaires latins et des prêtres maronites, en matière de confession individuelle ainsi que de biens spirituels et matériels liés à l'économie de l'au-delà. Il devait aussi se prémunir contre l'ambition de l'archevêque melkite de Sidon Euthyme Sayfi. Celui-ci avait obtenu de Rome, en 1701, et pour une durée de sept ans, de pouvoir envoyer des confesseurs catholiques dans les diocèses de son Église dont les évêques ne s'étaient pas «unis à Rome». Il avait en particulier innové en autorisant plusieurs messes par jour sur le même autel, contrairement à la pratique orthodoxe qui considérait qu'il fallait que l'autel et le vêtement liturgique du prêtre fussent «à jeun» pour pouvoir célébrer. Devant l'opposition de la congrégation de la Propagande à cette innovation, le prélat allait revenir plusieurs fois à la charge. Rome allait finalement lui prescrire de combattre la fausse croyance que l'autel et les vêtements liturgiques devaient «être à jeun», et recommander de construire plusieurs autels dans la même église pour y célébrer des messes (Bacel 1906; Girard 2013). Par la suite, la pratique des messes pour les morts allait se généraliser chez les catholiques orientaux, et certainement constituer une source appréciable de revenus pour le clergé (Heyberger 2014, 534-5).

En matière d'économie de l'au-delà, Dabbās n'innovait pas complètement. Son prédécesseur, Macaire Al-Za'īm, avait fait un règlement pour interdire au clergé d'administrer les sacrements sans autorisation de leur évêque, et pour exiger que les fidèles ne se présentent pas à la table eucharistique sans s'être confessés. Il avait prescrit qu'on leur remette un certificat de confession à présenter lors de la communion (Rustum 2021, 72-4). Au point 3 de son traité contre les protestants, rédigé en 1671, il avait clairement affirmé la légitimité de commémorer les morts et de célébrer des messes pour eux<sup>24</sup>. Il a de plus traduit du grec en arabe des *Commandements très utiles que tout chrétien doit connaître et respecter pour sauver son âme*, composés par un certain Grégoire, dont la théologie de la *Risāla* paraît proche. Le texte, qui se présente sous forme de questions et de réponses, comme un catéchisme, se situe clairement dans une identité orthodoxe. Dans la partie consacrée au Salut, il af-

<sup>23</sup> La conception de la «purification» exposée ici par Dabbās nous paraît très proche de la définition du «purgatoire» figurant dans le *Catéchisme de l'Église catholique* actuel (Cuchet 2012a, 9-10).

<sup>24</sup> La *risāla* de Macaire contre «les hérétiques modernes» a été éditée par Rabbath (1907).

firme que «l'Église orientale» ne reconnaît que deux lieux après la mort, le Paradis et l'Enfer. Mais, dès après la mort, les âmes pécheresses sont précipitées dans un lieu de supplice, où elles sont torturées jusqu'au Jugement dernier. Ce jour-là, toutes les fautes seront examinées, et les âmes pourront être expédiées dans le tourment éternel. Il faut prier pour les âmes qui reposent dans l'espoir de la Résurrection. L'Église commémore ses défunts, et supplie pour ceux qui ont avoué leurs fautes. Mais seul Dieu sait combien de temps les âmes devront passer dans les supplices: l'arithmétique catholique des indulgences est donc ici rejetée<sup>25</sup>.

Pendant son voyage dans les pays roumains, puis en Ukraine et en Moscovie (1652-1659), Macaire avait distribué largement des «chartes de rémission» (*synchōrochártia*, συγχωροχάρτια), qu'il avait d'ailleurs fait imprimer en différents formats à Kiev, et qui, selon l'étude menée sur le sujet par Sophia Senyk, s'apparentent aux indulgences latines. L'idée et la pratique de l'indulgence n'étaient visiblement pas ignorées dans la métropole de Kiev lors du passage du patriarche d'Antioche, et ce type de document semble avoir été très populaire dans le monde orthodoxe slave à cette époque. Il était diffusé aussi dans le monde orthodoxe grec (Tsakiris 2009) et en Géorgie<sup>26</sup>. De son côté, le chroniqueur Būlos, le fils de Macaire, qui tint le journal du voyage, semble très familier avec le concept et la pratique de ces lettres de rémission, qui devaient donc avoir cours aussi dans le ressort d'Antioche, bien qu'on ne sache rien à ce sujet pour le moment (Senyk 1981; Chrissidis 2016; Chrissidis 2018).

En Valachie, à en croire le témoignage du diacre Būlos qui enjolive sans doute le rôle de son père, les fidèles, nobles comme gens du commun, s'assemblèrent en masse pour demander au patriarche d'Antioche de dire une prière de rémission sur eux, agenouillés à l'église, selon un rituel collectif apparemment bien connu des Valaques comme des Syriens. Dans le même temps, Macaire distribuait aussi des chartes de rémission, en Valachie comme en Ukraine (Senyk 1981; Olar 2016). Cette pratique était connue aussi à Moscou, mais fut encouragée par les souverains lors de la visite de Macaire. L'usage de l'imprimerie, en produisant un formulaire standardisé, consacrait l'autorité de l'émetteur, et multipliait les possibilités de diffusion. À Moscou, avec l'aval du pouvoir politique, Macaire fit imprimer 2000 lettres de rémission, en 1668, tandis que Païssios, patriarche

<sup>25</sup> BAV Sbath, 356; Heyberger 2014, 396-7; Nasrallah (1979, 122-3) donne un titre arabe légèrement différent, et indique d'autres exemplaires. Il suppose aussi que ce manuscrit pourrait être autographe.

<sup>26</sup> Papashvili (2023) part du témoignage d'un missionnaire latin (1662) et attribue l'introduction de cette pratique à Dosithe de Jérusalem, qui visita la Géorgie à deux reprises: 1658-1659 et 1681-1683. Mais Macaire d'Antioche, qui dispense des lettres de rémission lors de son voyage dans les pays danubiens, en Ukraine et à Moscou, aurait pu faire de même en Géorgie pendant sa visite du pays: il n'en dit mot dans sa relation de voyage en Géorgie: Walbiner 1995. Son petit-fils Cyrille Al-Za'im séjourna également en Géorgie en 1681-1682. Il est intéressant de relever que l'usage des lettres de rémission par les Grecs avait obtenu l'approbation romaine par le cardinal Robert Bellarmine, dans sa *Dottrina Cristiana* dont la traduction grecque a été éditée (Tsakiris 2009, 116-7).

d'Alexandrie, en fit tirer 1000 à destination des hommes et 500 à destination des femmes l'année suivante (Chrissidis 2016; Tchentsova 2020)<sup>27</sup>.

Ces papiers, distribués ensuite aux particuliers, servent de garantie pour le Salut, en dégageant le porteur, nommé dans le document, des peines canoniques qui lui auraient été infligées, en particulier les peines publiques comme l'excommunication. Ils répondent avant tout à la crainte individuelle de mourir sans avoir accompli la pénitence canonique, mais aussi à l'angoisse des survivants, que le défunt ne repose pas en paix et puisse venir les tourmenter. Ils libèrent la conscience du bénéficiaire, garantissent sa bonne réputation publique, et permettent éventuellement de se réclamer de l'autorité supérieure (et lointaine) d'un patriarche contre la «micro-autorité» locale, d'un prêtre subalterne ou d'un évêque. Pour celui qui délivre le certificat, comme les patriarches d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, c'est l'occasion d'affirmer leur autorité éminente et leur charisme spirituel au niveau de toute l'orthodoxie (Chrissidis 2018).

En rédigeant son ouvrage, Athanase Dabbās ne faisait donc pas que reprendre le modèle catholique de la confession. Il s'inscrivait parfaitement dans la défense de l'orthodoxie, en voulant doter celle-ci d'un outil nouveau. Il affirme dans son introduction avoir «cueilli pour eux, du jardin des livres des maîtres, quelques fleurs profitables» (Dabbās 1711, 5). Mais alors que les manuels de Paolo Segneri sont truffés de références aux «maîtres» théologiens jésuites, comme Alonso Rodriguez et Francisco Suárez, celui de Dabbās les passe sous silence. Segneri cite les Pères latins (Jérôme, Augustin, Thomas d'Aquin), très rarement Basile de Césarée et Jean Chrysostome. La *Risāla*, au contraire, ignore presque complètement les premiers et s'appuie sur les Pères grecs, parmi lesquels Jean Chrysostome est le plus mentionné<sup>28</sup>. Si Segneri cite les Écritures, les références à l'Ancien et au Nouveau Testament sont bien plus nombreuses chez Dabbās. On peut donc aisément prêter à ce dernier la volonté d'appuyer son autorité sur la tradition orientale, en escamotant les sources latines de son traité.

Ce faisant, il suit une démarche plutôt commune chez les auteurs orthodoxes de son époque: les dix manuels de confession en grec, publiés entre 1622 et 1794, cachent presque tous, de façon intentionnelle, leurs sources, alors même qu'ils sont «dans un degré exceptionnellement élevé, en partie même totalement, des plagiats», des «compilations de sources occidentales», qui restent encore à être déterminées (Tsakiris 2009, 2; 4)<sup>29</sup>. Parmi ces manuels, la *Didaskalia ophélimos*

<sup>27</sup> Chrissidis (2018, 33) affirme que ces papiers étaient mis dans les mains des morts, et les accompagnaient dans le cercueil. C'est ce qu'indique aussi le témoignage du missionnaire théatin en Géorgie, cité par Papashvili (2023, 6).

<sup>28</sup> Parmi les ouvrages publiés par Dabbās, figurent trente-quatre homélies tirées de Jean Chrysostome, traduites en arabe avant 1700, et imprimées à Alep en 1707. Il serait aussi l'auteur d'une vie de Jean Chrysostome en arabe (Nasrallah 1979, 138).

<sup>29</sup> Petrova avance l'hypothèse que le modèle du manuel de Dabbās pourrait être *Le salut du pécheur* (Ἀμαρτωλῶν Σωτηρία) d'Agapios Landos (1<sup>re</sup> éd. Venise 1641) (Petrova 2024, 274). Notons que Dabbās a caché également le véritable auteur de *Ṣalāḥ al-Ḥakīm wa-fasād al-'ālam al-damīm*, Dimitrie Cantemir, et l'a attribué à saint Basile (Nasrallah 1989, 139-40).

*peri metanoias* (Διδασκαλία ὠφέλιμος περὶ μετανοίας) de Chrysanthe Notaras, le neveu du patriarche Dosithée de Jérusalem (1669-1707), qui avait reçu une éducation latine à Padoue avant de succéder à son oncle. L'ouvrage, rédigé entre 1699 et 1702, n'est finalement publié à Venise qu'en 1724. Comme la *risāla* et les autres manuels de confession grecs, il reprend à son compte la théologie catholique, en distinguant «la matière» et la «forme», et en décomposant celle-ci en contrition, aveu et satisfaction. Il suit le décalogue pour donner la liste des péchés, et distingue péchés véniels et péchés mortels. Il se termine par un manuel d'exercices spirituels d'origine romaine. Toutefois (et c'est ce qui le distingue de la *Risāla* de Dabbās) il prend soin de mentionner des sources orthodoxes récentes, le *Syntagmation* (Συνταγματίον) de Gabriel Sévère, la profession de foi de Pierre Mohyla éditée en grec par Dosithée en 1699, l'*Ékthesis Eisagogiké* (Ἐκθεσις εἰσαγωγικῆ) de Bessarion Makrès, éditée également par Dosithée, et le traité sur la distinction entre péchés véniels et mortels de Gennadios Scholarios (Tsakiris 2009, 222-41). Dosithée lui-même, dans sa *Confession de foi* (rendue publique en 1672), a procédé à un «enrobage méthodologique», en réfutant le calvinisme avec une sémantique et une argumentation empruntées au catholicisme, mais sur la base de sources purement orthodoxes (Kontouma 2016, 354). Si le patriarche d'Antioche, dans le florilège de sa *Risāla*, inclut à peu près les mêmes autorités que celles du patriarche de Jérusalem dans sa *Confession de foi*, il s'en distingue par le fait qu'il ignore tous les auteurs grecs modernes que le second mentionne.

Il est probable qu'Athanase Dabbās, sachant le grec, ayant par ailleurs traduit d'autres ouvrages du grec, ait suivi un manuel grec, lui-même démarqué sur Segneri ou d'autres auteurs latins, mais nous ne sommes pas en mesure de le vérifier<sup>30</sup>. Athanase était proche de Dosithée de Jérusalem, qu'il avait sans doute connu dans sa jeunesse, lorsqu'il était moine en Palestine à Saint-Sabas puis à Bethléem. En 1673, le patriarche de Jérusalem s'était fortement impliqué dans la déposition du patriarche d'Antioche Cyrille Al-Za'īm, le petit-fils de Macaire, dont l'élection au siège patriarcal avait été jugée anti-canonique par le patriarcat œcuménique, qui avait procédé à sa destitution. En 1686, Athanase Dabbās allait lui-même être élu contre ce dernier, qui s'était maintenu, et obtenir le soutien du synode de Constantinople, avant de renoncer provisoirement au trône en 1694. Après sa démission, il allait retrouver Dosithée en Valachie et en Moldavie entre 1700 et 1705, où tous les deux réalisaient alors leur projet d'imprimer des livres (Vetochnikov 2024, 137-43; Heyberger 2023a, 398-401).

La *Confession de foi* orthodoxe de Dosithée, dont la première version date de 1672, fut publiée en 1690 dans une seconde version, jugée définitive. Lors du synode de Constantinople de 1723, Athanase Dabbās, en tant que patriarche d'Antioche, allait apposer sa signature aux côtés de celles du patriarche œcuménique Jérémie et de Chrysanthe, successeur de Dosithée, au bas de cette *Homologia* (Rustum 2021, 80). Le point 18 de la *Confession de foi* est consacré au «statut des âmes des défunts». Dans le texte signé par Athanase, en 1723, ce point 18 précise

<sup>30</sup> À propos d'un autre ouvrage traduit du grec par lui: Di Pietrantonio 2021.

que les âmes connaissent immédiatement après leur séparation du corps soit la joie et le bonheur, soit la douleur et les gémissements, mais que leur sort ne sera définitivement scellé qu'après la résurrection universelle des morts. Ceux qui ont commis un péché mortel mais s'en sont repentis pendant leur vie, ne doivent pas sombrer dans le désespoir. Ces âmes iront en enfer pour y endurer leur pénitence, mais avec l'espoir d'en réchapper, car :

Nous croyons que ces âmes seront sauvées par la force de la bonté divine, par l'intercession des prières du clergé, et des aumônes que feront les proches du défunt dans son intention, et surtout du sacrifice non sanglant qu'offre l'Église universelle apostolique spécialement pour lui, à la demande de ses proches, et généralement pour tous, chaque jour. Et il est connu que le temps de la délivrance n'est pas connu parmi nous, mais nous savons et nous croyons que de telles âmes seront délivrées de leurs tourments avant la résurrection et le Jugement Dernier, dont nous ignorons le moment fixé<sup>31</sup>.

On sait que Dosithée a changé d'avis sur le purgatoire entre la version du point 18 dans sa *Confession de foi* de 1672, et dans celle de 1690, entièrement remaniée. Ici, la négation de l'existence d'un lieu purgatoire précis, et le refus de tout calcul de la durée des tourments expiatoires et du temps de la délivrance, distinguent clairement la position orthodoxe de la théologie catholique. Mais dans le même temps, comme dans le catholicisme moderne, la définition dogmatique orthodoxe, tout en menaçant le pécheur de l'enfer, veille à ne pas précipiter celui-ci dans le désespoir, à rassurer les survivants sur le sort du défunt, et à affirmer le pouvoir d'intercession du clergé, notamment par le sacrifice de la messe (Kontouma 2016, 353; 362)<sup>32</sup>.

On l'a vu, la *Risāla* de Dabbās, en 1711, insistait sur les espérances de rachat pour le pécheur défunt, par l'intercession des siens en sa faveur, notamment par la dédicace de messes à son intention. Elle restait plus floue concernant le lieu et la durée du temps purgatoire, ne s'insurgeant pas explicitement contre la théologie romaine, à un moment où le métropolite d'Alep apparaissait encore proche de Rome, en tout cas compatible avec le catholicisme. Dans sa traduction de Cantemir en 1705, le métropolite d'Alep avait pris soin de supprimer la négation du troisième lieu et du feu purgatoires des Latins, qui figurait explicitement dans le texte grec (Cantemir 2016, f. 32<sup>r</sup> [anglais: 117], f. 80<sup>v</sup> [anglais: 163], 81<sup>v</sup> [anglais: 164])<sup>33</sup>.

À vrai dire, le feu purgatoire n'a jamais été un article de foi dans la théologie catholique, les auteurs orthodoxes donnant à cette question une importance exagérée, pour les besoins de la controverse antilatine (Ware 1964, 152). D'ail-

<sup>31</sup> Nous partons de la version arabe du texte donnée par Rustum (2021, 93).

<sup>32</sup> Dosithée traite précisément des indulgences papales et des *synchōrochartia* patriarcaux dans son *Histoire de Jérusalem*, publiée à titre posthume par son neveu et successeur Chrysanthe (Chrissidis 2018, 183-5).

<sup>33</sup> Il est probable que Cantemir ait suivi la confession de foi du synode de Jassy (1642), qui était explicite à ce sujet (Ware 1964, 12; 150).

leurs, dans la profession de foi d'Urbain VIII à destination des Grecs, qu'Athanasie avait souscrite en 1686, le texte, conformément aux conciles de Lyon, de Florence et de Trente, parle «d'être purgé des peines purgatoires après la mort», mais se garde d'évoquer le feu et le lieu du châtement (Bāšā 1938, 140-6; *Iuris Pontificis* 1888, 230)<sup>34</sup>. Comme le notait Jacques Le Goff (1981, 177-207), lorsque les Latins rejettent le Feu sacré de Jérusalem qui est censé également préparer le pèlerin pour l'au-delà, les Grecs, en contrepartie rejettent le feu du purgatoire. Dabbās, circonspect sur le purgatoire, et cherchant avant tout à éviter les conflits, se plaint en 1711 au Gardien de la Terre Sainte du manque de prudence des missionnaires, qui dénigrent sans retenue le Feu sacré du Samedi saint au Saint-Sépulcre, et créent ainsi des occasions de chamailleries qui se terminent devant le juge musulman (ACPF, SOCG 587). C'est durant son retour sur le trône patriarcal (1720-1724), que se trouvant face à un parti pro-catholique disruptif, il allait être amené à chercher le soutien de l'Église orthodoxe et à s'aligner plus nettement sur les positions dogmatiques de celle-ci, devenues entre temps plus fermes et plus précises, quoique restées relativement imprécises et contradictoires pour ce qui concerne le sort des âmes après la mort et la nature du purgatoire (Heyberger 2024, 39-49; Ware 1964, 139-60).

## Conclusion

Pour conclure, les manuels à l'usage du confesseur et du confessé publiés et manuscrits, en arabe, sont assez nombreux dans les bibliothèques, et devraient faire l'objet d'une étude précise sur le nombre d'exemplaires, les auteurs, les scribes, mais aussi leur format. Leur contenu est en général traduit et compilé d'une source occidentale (le *Confessore instruito* et le *Penitente instruito* de Paolo Segneri étant les principales), mais avec des adaptations, des transformations qu'il faudrait mesurer: on l'a vu dans le cas d'Athanasie Dabbās, qui prend soin de gommer les sources modernes latines de sa *Risāla*, pour lui donner une légitimité «orthodoxe».

D'autre part, la théologie et la pratique de la confession sont adossées à une économie de l'au-delà, que les responsables ecclésiastiques entendent contrôler, où les prières pour les morts assurent des revenus au clergé, et offrent aux fidèles un apaisement concernant le sort de leurs défunts et leur propre sort dans l'au-delà. La pratique des lettres de rémission et/ou des indulgences fait partie de cette économie circulaire.

Les tentatives d'union entre Latins et Grecs, dans leur objectif de résoudre un conflit diffus, indéterminé, ont souvent abouti au résultat contraire, à pointer les différences, à exacerber les désaccords, à multiplier les dissensions (Blanchet, et

<sup>34</sup> Bāšā déclare que la profession de foi signée en grec et en arabe par Athanasie Dabbās est celle d'Urbain VIII mais sans en donner le texte complet. N'ayant pu vérifier sur l'original à la Propagande, nous nous sommes reportés sur la profession de foi d'Urbain VIII publiée dans *Iuris Pontificis* 1888.

Gabriel 2013, 10). Néanmoins, la confession n'a pas été un point central de controverse entre Latins et Grecs, ces derniers ayant suivi pour l'essentiel le modèle latin après le concile de Trente. La question du sort des âmes dans l'au-delà, qui est liée au sacrement de la pénitence, était plus controversée: c'est dans la discussion avec les Grecs que les Latins avaient été amenés à préciser leur dogme concernant le lieu, le temps et la forme purgatoires (Le Goff 1981, 376-84). Du côté des théologiens grecs, les tentatives de démarcation et de clarification dogmatique concernant le Jugement, les peines purgatoires, les indulgences, face à la théologie scolastique, sont restées souvent obscures, contradictoires ou ambiguës (Ware 1964, 139-60). Le souci pastoral l'emportait sans doute sur les précisions théologiques: c'est pourquoi, il faudrait étendre l'enquête aux recueils de sermons et à l'hagiographie, où les arguments en faveur du système du purgatoire ont pu se déployer, en recourant sans doute à une pédagogie alternant terreur et apaisement. Enfin, il faudrait pouvoir mesurer les versions arabes avec les versions en grec ou en langues slaves, car si les uns n'ont pas forcément copié les autres, la simultanéité de l'éclosion de cette littérature ne peut que nous interroger.

Si la confession dans sa forme moderne n'est pas un point principal de controverse entre Latins et orientaux, elle est liée à une certaine conception de l'espace et du temps après la mort, ce qui n'est pas un sujet anodin: elle est à la fois une cause et un révélateur de modifications significatives des cadres sociaux-temporels de l'imaginaire chrétien, un instrument de pouvoir et de revenus pour le clergé, un facteur de renforcement pour la cohésion des communautés, et un émulateur de la notion de responsabilité personnelle (Le Goff 1981, 10; 24-5; 289-90).

Comme cela a été souligné par les historiens, la confession fait partie de la politique ecclésiastique, visant à renforcer l'autorité et le charisme des dirigeants. Il s'agit pour l'auteur d'un manuel de confession, d'asseoir son rayonnement intellectuel et spirituel<sup>35</sup>. Il s'agit aussi de répondre au défi de la concurrence des catholiques, pour lesquels la confession fait partie des méthodes de prosélytisme. La *Risāla* du patriarche Dabbās, comme les autres manuels orthodoxes pour la confession, sont dépendants de la théologie et de l'accumulation de l'expérience catholiques, tout en cherchant à s'en démarquer, ou, plus justement, à les orthodoxiser. Les points de divergence sur le lieu purgatoire et sur la comptabilité de la durée des peines et des rémissions, définis dans la *Confession de foi* de Dosithée de Jérusalem, opèrent alors comme des critères de distinction orthodoxe pour un système pour l'essentiel transposé du modèle catholique.

Les textes concernant la confession et les indulgences font des dirigeants ecclésiastiques les dépositaires du «pouvoir des clés» (sur lequel la *Risāla* comme les lettres d'absolution éditées par des patriarches insistent), les héritiers directs des apôtres, et les vicaires du Christ (Dabbās 1711, 33-4; Chrissidis 2018). En vertu de ce pouvoir, ils peuvent absoudre les péchés, selon la formule des Latins, et non plus simplement prier Dieu de bien vouloir les remettre, selon la tradition orien-

<sup>35</sup> L'ouvrage de Tsakiris 2009 approche le sujet presque exclusivement sous cet angle. Voir aussi Le Goff 1981, 12.

tale. Patriarches et évêques doivent contrôler la dispense de la grâce du pardon en déléguant ce pouvoir des clés à des membres du clergé qu'ils choisissent eux-mêmes pour leurs qualités. Dabbās, dans son traité, s'adresse directement aux prêtres pour leur rappeler leur dignité mais aussi leurs devoirs. Ainsi, le prestige de la fonction sacerdotale sort renforcé d'une généralisation de la pratique de la confession auriculaire. L'emprise du clergé sur les fidèles s'affermir. Le champ d'intervention du premier sort de la célébration liturgique et de la régulation de la vie collective pour s'étendre au contrôle des comportements sociaux, voire de l'intimité des individus<sup>36</sup>.

Les manuels de confession comportent un élément de développement personnel, notamment à travers la recommandation de la pratique régulière de l'examen de conscience et l'obligation de l'aveu précis et complet. Dans ce sens, la «technologie de l'aveu», qui se situe au point de contact entre culture écrite et culture orale, entre morale élitiste et morale pratique, peut séduire certaines catégories de la population, comme les élites urbaines plus éduquées, auxquelles Dabbās semble d'ailleurs s'adresser lorsqu'il admoneste directement son lecteur (censé donc savoir lire), qu'il évoque le fait d'acheter et de vendre parmi les activités de la vie quotidienne, ou qu'il utilise la métaphore de la dette pour parler des épreuves purgatoires après la mort.

La confession est un élément central d'un processus de «modernisation» qui consiste à développer la surveillance et l'auto-surveillance, l'intériorisation des règles de la vie privée et de la vie sociale. Ainsi des individus peuvent s'affirmer eux-mêmes en tant que sujets, mais toujours en s'inscrivant dans les relations de pouvoir, les techniques de savoir, et les procédures de discours dictées par l'institution ecclésiastique, voire par l'autorité politique<sup>37</sup>.

#### Abréviations

ACPF	Archives de la congrégation <i>De Propaganda Fide</i> .
ARSI	Archives Romaines de la Compagnie de Jésus.
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana.
BNF	Bibliothèque nationale de France.
HMML	Hill Museum and Manuscript Library.

#### Sources manuscrites

ACPF, SOCG 235, f. 125<sup>rv</sup>, le capucin Brice de Rennes.  
 ACPF, SOCG 542, f. 284<sup>rv</sup>, Giuseppe Michele, 1702; SOCG, 544, f. 279<sup>rv</sup>, 1703, réponse au précédent.

<sup>36</sup> Pour une réflexion sur la structuration d'un champ religieux autour et au bénéfice d'une classe de clercs spécialisés, voir Bourdieu 1971, El: pratique laïque de la lecture.

<sup>37</sup> Foucault 1976, 76-94; 130-6; Hahn 1986. Voir les réflexions de Kizenko (2021, 1-6; 276-83) sur le cas de l'Empire russe, qui a fait de la confession (dont le sceau du secret peut être rompu), un instrument de la domination de l'État.

- ACPF, SOCG 587 ff. 234<sup>rv</sup>, 235<sup>rv</sup>, 236<sup>r</sup>, Alep, 3 oct. 1711, et SOCG 587, ff. 252<sup>r</sup>-257<sup>v</sup>, Le Caire, 3 déc. 1711, rapports de Lorenzo di San Lorenzo, Gardien de la Terre Sainte.
- ACPF, SOCG 601, ff. 388<sup>rv</sup>, 389<sup>v</sup>, 390r, copie d'une lettre de Buṭrus Tulāwī à Giuseppe Assemani, 20 avril 1715.
- ARSI, Gallia, 96 III, ff. 423<sup>r</sup>-428<sup>v</sup>.
- ARSI, Gallia, 106, ff. 195-200, Antonio Nacchi, rapport sur l'année 1718.
- Archevêché melkite d'Alep, ms. 528, *Ṣūra rusūm aḥawiyya al-ʿuzbān bi Ḥalab*, liste des indulgences à la fin du document.
- Archidiocèse syriaque catholique d'Alep, Ar. 7 / 209, *Silk al-durr al-naẓīm fī sirr al-tawbah wa-al-i-tirāf al-qawīm* [Enfillement de perles ordonnées dans le sacrement de la pénitence et de la confession authentique]: HMML SCAA 00007 209. <<https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/512841>> (2024-03-25).
- BAV, Sbath, 356 *Waṣāyā nāfi ʿa jiddan wa yaḡib ʿalā kull maṣiḥi biʿan ya ʿrifahā wa yahfatahā likay yuḥallaṣ nafsahu*, ff. 192<sup>r</sup>-232<sup>v</sup> (incomplet).
- BNF, Arabe 120 (ff. 97<sup>v</sup>-108<sup>r</sup>), *Qawānīn muḥida li-kahna al-i-tirāf wa li-kāfa al-muʿminīn al-qāṣidīn al-tawba* (sic: pour *tawba*) *al-sādiqa* (règles profitables au confesseur et à tout croyant recherchant la contrition sincère), manuscrit datant du XVII<sup>e</sup> siècle.
- Deyr Al-Šīr, Ordre Basilien Alépin, Ṣarbā (Jounié), Liban: ms. 466 (numérisé: HMML: OBA 0431). Traduction arabe de Cristóbal De Vega.

### Sources imprimées

- Bullarium Maronitarum*. 2019. Édition par Toubia Anaissi, réédition et traduction française par Karam Rizk et Mireille Issa. Paris: Geuthner, doc. CXLVII, 450-451.
- Cantemir, Dimitrie. 2016. *The Salvation of the Wise Man and the Ruin of the Sinful World*. (*Ṣalāḥ al-Ḥakīm wa-fasād al-ʿālam al-damīm*). Édition arabe, traduction anglaise et annotations de Ioana Feodorov. Bucarest: Editura Academiei Române.
- Dabbās, Athanase. 1711. *Risāla waḡīza tūdiḥ kayfiyya al-tawba wal-i-tirāf wa-fimā yalzam al-muʿtarif wa-l-muʿarriḥ ṭubiʿat ḥadiṭan li-nafʿ al-maṣiḥiyyin*, Alep. Exemplaire employé: Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph, n° 203 133, 171 p.
- Dandini, Girolamo. 1675. *Voyage du Mont Liban traduit de l'Italien, du R.P. Jérôme Dandini nonce en ce pays-là [...] par RSP*, Paris: L. Billaine.
- Dyāb, Hannā. 2015. *D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune Syrien au temps de Louis XIV*, traduction de l'arabe et annotations par Paule Fahmé-Thiéry, Bernard Heyberger et Jérôme Lentin. Arles: Actes Sud.
- Iuris Pontificis de Propaganda Fide Pars prima complectens Bulla Brevia Acta SS a Congregationis Institutione [...]*. 1888. Édition par Raphaël de Martinis, volume 1. Rome: Typographia S. C. De Propaganda Fide (texte grec et latin).
- Qar'alī, Būlus. 1928. "Manṣūrān li-l-baṭryark Atanāsyūs Dabbās wa-l-muṭrān Iḡnātyūs Karbūs." Édition par Būlus Qar'alī. *Al-Maḡalla Al-Sūriyya* 1: 6-8, 2: 77-9.
- Morin, Jean. 1651. *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis seculis in Ecclesia Occidentali et huc usque in Orientali observata [...]*, Paris: G. Meturas.
- Rabbath, Antoine. 1907. "Ātār Al-ṣarqiyya fī makātib Bārīz." Édition par Antoine Rabbath. *Al-Maṣriq*, 766-73 et 795-802.
- Renaudot, Eusèbe. 1700-1706. *Dissertation sur les missions en Orient. Mémoire adressé au Cardinal Filippo Antonio Gualterio*, BNF, NAF, 7468, ff. 370<sup>r</sup>-398<sup>v</sup>. Dans *Les échanges*

- culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome au Collège de 'Ayn Warqa (1789)*, édition par Nasser Gemayel, volume 2, 862-962. Beyrouth: s.éd.
- Segneri, Paolo. 1742a. *Il confessore istruito, in cui si dimostra la pratica di amministrare con frutto il sacramento della penitenza*. Dans *Opere de Padre Paolo Segneri*, volume 4, 617-72. Venezia: Baglioni.
- Segneri, Paolo. 1742b. *Il Penitente istruito a ben confessarsi. Operetta spirituale da cui ciascuno puo apprendere il modo certo di ritornare in grazia del Suo Signore, e di mantenersi*. Dans *Opere de Padre Paolo Segneri*, volume 4, 673-728. Venezia: Baglioni.
- Synode Libanais de 1736 (Le)*. 2002. Traduction française du texte arabe et édition par Élias Atallah, volume 2. Antelias-Paris: CERO-Letouzey & Ané.
- Vega (De), Cristóbal. 1668. *Casi et avvenimenti rari della confessione*. Traduction italienne, Roma: Fabio di Falco.
- Walbiner, Carsten. 1995. "Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Za'im von Antiochia (1647-1672) über Georgien nach dem arabischen autograph von St. Petersburg." Édition du texte arabe et traduction allemande par Carsten Walbiner. Dissertation non publiée, Universität Leipzig.

## Bibliographie

- Adnès, Pierre. 1983. "Pénitence (repentir et sacrement)", *Dictionnaire de Spiritualité*, volume 12, 943-1010. Paris: Beauchesne. <<http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=7735>> (2024-03-25).
- Amato, Angelo. 1983. "La dimension «thérapeutique» du sacrement de la pénitence dans la théologie et la praxis de l'Église grecque-orthodoxe." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* LXVII: 230-238.
- Bacel, Paul. 1906. "Les innovations liturgiques chez les grecs melchites au XVIII<sup>e</sup> siècle." *Échos d'Orient* LVI: 5-10. <[https://www.persee.fr/doc/rebyz\\_1146-9447\\_1906\\_num\\_9\\_56\\_4853](https://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1906_num_9_56_4853)> (2024-03-25).
- Bāšā, Qusṭanṭīn Al-. 1938. *Ta'riḥ al-rūm al-malikiyya wa al-ruhḃāniyya al-muḥaliṣsiyya*, Saïda: Maṭba'ā Dayr Al-Muḥalliṣ.
- Berezhnaya, Liliya, et John P. Himka. 2014. *The World to Come. Ukrainian Images of the Last Judgment*. Harvard: Harvard University Press.
- Bériou, Nicole. 1983. "Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion." Dans *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, édition par Groupe de la Bussière, 73-93. Paris: Cerf.
- Blanchet, Marie-Hélène, et Frédéric Gabriel. 2013. "Dynamiques de la communion: la chrétienté entre schisme et unions." Dans *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, édition par Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel, 1-10. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance.
- Bourdieu, Pierre. 1971. "Genèse et structure du champ religieux." *Revue française de sociologie* XII, 3: 295-334.
- Broggio, Paolo, Charlotte de Castelnau-L'Estoile, et Giovanni Pizzorusso. 2009. *Administrier les sacrements en Europe et au Nouveau monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta*, Roma: Ecole Françaises de Rome (Mélanges de l'École française de Rome: Italie et Méditerranée, 121/1).

- Charon, Cyrille. 1907. "La fin du patriarcat de Maximos III Mazloum, 1851-1855 (fin)." *Échos d'Orient* X (67): 329-36.
- Chrissidis, Nikolaos. 2016. "Between Forgiveness and Indulgence: Funerary Prayers of Absolution in Russia." Dans *The Tapestry of Russian Christianity: Studies in History and Culture*, sous la direction de Nicholas Lupinin, Donald Ostrowski, et Jennifer B. Spock, 261-93. Columbus: Ohio State University.
- Chrissidis, Nikolaos. 2018. "Edification Through the Memory of Sins: The Practical Uses of Eastern Orthodox Indulgences." *Russian History* LII: 181-92.
- Cuchet, Guillaume. 2014a. "Introduction." Dans Guillaume Cuchet, *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, 7-16. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Cuchet, Guillaume. 2014b. "Conclusion." Dans Guillaume Cuchet, *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, 305-24. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Dalmais, Irénée Henri. 1958. "Le sacrement de pénitence chez les Orientaux." *La Maison-Dieu* 4 (56): 22-9.
- Delumeau, Jean. 1990. *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Fayard.
- Di Pietrantonio, Stefano. 2021. "Le *Kitāb fi šinā'at al-fašāḥa* du patriarche Athanase III Dabbās. Enjeux littéraires et linguistiques d'un texte de rhétorique gréco-arabe inédit." Dans *Arabic Christianity between the Ottoman Levant and Eastern Europe*, sous la direction de Ioana Feodorov, Bernard Heyberger, et Samuel Noble, 132-92. Leiden: Brill.
- Dürr, Renate. 2013. "Confession as an Instrument of Church Discipline. A Study of Catholic and Lutheran Confessional Manuals from the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries." Dans *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Early Modern Era*, sous la direction de Sigrid Müller et Cornelia Gottschamel, 215-40. Leiden: Brill.
- El-Hayek, Elias. 1984. "La pratique de la pénitence chez les chrétiens d'Orient." Dans *Pentalogie antiochienne/ Domaine maronite*, édition par Youakim Moubarac, volume 4, 377-95. Beyrouth: Éditions du Cénacle libanais.
- Feodorov, Ioana. 2016. "Livres arabes chrétiens imprimés avec l'aide des principautés roumaines au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Un répertoire commenté." *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand* 34: 7-49.
- Feodorov, Ioana. 2020. "Recent Findings Regarding the Early Arabic Printing in the Eastern Ottoman Provinces." *Revue des Études Sud-Est Européennes* LVIII: 91-105.
- Feodorov, Ioana. 2023. *Arabic Printing for the Christians in Ottoman Lands. The East-European Connection*. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110786996>
- Foucault, Michel. 1976. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard (*Histoire de la sexualité*, 1).
- Getcha, Job. 2007. "Confession and Spiritual Direction in the Orthodox Church: Some Modern Questions to a Very Ancient Practice." *St Vladimir's Theological Quarterly* LI, 2-3: 203-20.
- Getcha, Job. 2023. "L'Euchole du métropolitain Pierre Moghila et son influence sur le monde orthodoxe." Dans *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (XVI<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècles)*, sous la direction de Aurélien Girard, Bernard Heyberger, et Vassa Kontouma, 185-207. Turnhout: Brepols.
- Gy, Pierre-Marie. 1958. "Histoire liturgique du sacrement de pénitence." *La Maison-Dieu* 4 (56): 5-21.
- Girard, Aurélien. 2011. *Le christianisme oriental (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, Thèse de doctorat, Paris: École Pratique des Hautes Études.

- Girard, Aurélien. 2013. “*Nihil esse innovandum?* Maintien des rites orientaux et négociation de l’Union des Églises orientales avec Rome (fin XVI<sup>e</sup>-mi-XVIII<sup>e</sup> s.)” Dans *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l’union entre Orient et Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel, 337-52. Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance.
- Graf, Georg. 1949. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, volume 3. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Graf, Georg. 1951. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, volume 4. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Hahn, Alois. 1986. “Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d’aveu.” *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62/63: 54-68.
- Heyberger, Bernard. 1996. “Un nouveau modèle de conscience individuelle et de comportement social: les confréries d’Alep (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle).” *Parole de l’Orient* XXI: 271-283.
- Heyberger, Bernard. 2001. *Hindiyya (1720-1798), mystique et criminelle*. Paris: Aubier.
- Heyberger, Bernard. 2005. “Morale et confession chez les melkites d’Alep d’après une liste de péchés (fin XVII<sup>e</sup> siècle).” Dans *L’Orient chrétien dans l’Empire musulman, Hommage au professeur Gérard Troupeau*, sous la direction de Geneviève Gobillot et Marie-Thérèse Urvoy, 283-306. Paris: Éditions de Paris.
- Heyberger, Bernard. 2008. “Confréries, dévotions et société chez les chrétiens orientaux.” Dans *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de Bernard Dompnier et Paola Vismara, 225-41. Roma: École française de Rome.
- Heyberger, Bernard. 2014<sup>2</sup> (1994). *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Roma: École française de Rome.
- Heyberger, Bernard. 2023a. “Réseaux de collaboration et enjeux de pouvoir autour de la production de livres imprimés en arabe chez les chrétiens (XVII<sup>e</sup>-début XVIII<sup>e</sup> siècle).” Dans *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l’Empire ottoman, le monde slave et l’Occident (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.)*, sous la direction de Aurélien Girard, Bernard Heyberger et Vassa Kontouma, 381-411. Turnhout: Brepols.
- Heyberger, Bernard. 2023b. “Individualism and Political Modernity: Devout Catholic Women in Aleppo and Mount Lebanon between the Seventeenth and Nineteenth Centuries.” Dans Bernard Heyberger, *Middle Eastern and European Christianity, 16<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Century*, 225-44. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heyberger, Bernard. 2024. “La division de l’Église d’Antioche dans son contexte local et global.” Dans *La division de l’Église rûm d’Antioche en 1724 et la construction des identités confessionnelles orthodoxe et catholique*, sous la direction de Bernard Heyberger, Ronney el Gemayel, et Željko Paša. Beyrouth: CEDRAC.
- Kizenko, Nadieszda. 2021. *Good for the Souls. A History of Confession in the Russian Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Kontouma, Vassa. 2016. “La confession de foi de Dosithée de Jérusalem: les versions de 1672 et de 1690.” Dans *L’union à l’épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d’Orient et d’Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel, 341-72. Leuven-Paris: Peeters-Centre de recherche d’histoire et civilisations de Byzance.
- Lemaître, Nicole. 1983. “Pratique et signification de la confession communautaire dans les paroisses au XVI<sup>e</sup> siècle.” Dans *Pratiques de la confession. Des pères du désert à*

- Vatican II. *Quinze études d'histoire*, édition par Groupe de la Bussière, 139-64. Paris: Cerf.
- Martin, Hervé. 1983. "Confession et contrôle social à la fin du Moyen Age." Dans *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*. Dans *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, édition par Groupe de la Bussière, 117-36. Paris: Cerf.
- Nasrallah, Joseph. 1979. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, volume 4/1 (1516-1724). Louvain: Peeters.
- Nasrallah, Joseph. 1989. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, volume 4/2 (1724-1800). Louvain: Peeters.
- Olar, Ovidiu. 2016. "The Travels of Makāriyūs Ibn Alzaʿīm across Moldavia and Wallachia (1653-1654; 1656-1658): Documents From Romanian Repositories." Dans *Europe in Arabic Sources: "The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch"*. Proceedings of the International Conference "In the Eyes of the Orient: Europe in Arabic Sources" (Kyiv, 22-23 September 2015), sous la direction de Yulia Petrova et Ioana Feodorov, 135-59. Kiev: A. Krymsky Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine.
- Papashvili, Muram. 2023. "The unknown Latin source on the practice of indulgence of the deceased in Georgia." *History, Archaeology, Ethnology* 9: 1-10.
- Petrova, Yulia. 2024. "The Prefaces of the Christian Arabic Books Printed in Wallachia and Syria in the Early 18<sup>th</sup> Century." Dans *Arabic-Type Book Printed in Wallachia, Istanbul and Beyond*, sous la direction de Radu-Andrei Dipratu et Samuel Noble, 267-90. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/978311060392>
- Pizzorusso, Giovanni. 2022. *Propaganda Fide. 1. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Rustum, Asad. 2021 (1958). *Kanīsa Madīnat Allāh Anṭākiya Al-ʿUzmā*, volume 3. Édition électronique: Mu'assassa Hindāwī.
- Senyk, Sophia. 1981. "Rites and Charters of Remission. Evidence of a Seventeenth Century Source." *Orientalia Christiana Periodica* XLVII, 2: 426-40.
- Tchentsova, Vera. 2020. "Razrešitel'naja gramota Iesusalimskogo patriarcha Feofana «po duchu svoej dšteri» Melanii." ["Absolution letter of Patriarch of Jerusalem Theophanes to his «spiritual daughter» Melania"] *Trudy Kijivs'koji Duchovnoji Akademiji* XXXII: 59-73.
- Tsakiris, Vasileios. 2009. *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Vetochnikov, Konstantinos. 2024. "Les relations du Patriarcat Œcuménique avec le Patriarcat d'Antioche à l'époque ottomane avant 1724." Dans *La division de l'Église rûm d'Antioche en 1724 et la construction des identités confessionnelles orthodoxe et catholique*, sous la direction de Bernard Heyberger, Ronney el Gemayel, et Željko Paša. Beyrouth: CEDRAC.
- Ware, Timothy. 1964. *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under the Turkish Rule*. Oxford: Clarendon Press.