

## Repentir et conversion

### *PENTHOS ET METANOIA* DANS LE MONACHISME ANCIEN (2)\*

#### 3. Le « *penthos* », la tristesse selon Dieu

À la lumière d'un texte de saint Paul, les anciens auteurs monastiques ont toujours distingué deux sortes de tristesse, comme autant de voies qui s'ouvrent pour l'homme vers la mort ou vers la vie. En fait, dans la deuxième Lettre aux Corinthiens (7, 9-10), en faisant allusion à la tristesse que leur a provoquée sa lettre, Paul leur dit ceci :

Cette tristesse vous a conduits au repentir. En effet, elle a été vécue selon Dieu [...]. Car une tristesse vécue selon Dieu (*kata theou lupè*) produit un repentir qui mène au salut, sans causer de regrets, tandis que la tristesse selon le monde produit la mort.

Il existe donc une tristesse par laquelle le tentateur s'insinue dans le cœur de l'homme et qui se transforme en une voie insidieuse qui conduit à la mort<sup>41</sup>, et il existe une tristesse indispensable pour retrouver le chemin de la conversion. C'est la tristesse « selon Dieu », souffrir d'être loin de lui, sentir la nostalgie de son amour, éprouver la douleur de son propre péché. Parce qu'elle se fonde sur l'espérance de la miséricorde et du pardon de Dieu, cette seconde tristesse a la force d'opérer une conversion extraordinaire : être libéré d'une tristesse mortelle (celle qui est liée au péché) au moyen de la tristesse qui sauve.

C'est bien là le paradoxe qui émerge de cette distinction des deux sortes de tristesse, celle selon le monde et celle selon Dieu, présentes dans les textes patristiques et monastiques. Il peut nous sembler

---

\* 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, ocsu, pour son travail de traduction. La première partie a été publiée dans *Collectanea Cisterciensia* 81 (2019), p. 392-410.

41. Dans sa liste des huit pensées typiques, Évagre situe la tristesse en quatrième position (après la gourmandise, la luxure et l'avarice) en la présentant comme la première des pensées qui atteint plus directement la *psychè* de l'homme. Sur ce point, cf. A. PIOVANO, *Tristezza*, Cinisello B., San Paolo, 2012.

étrange de chasser une tristesse par une autre tristesse, puisque le contraire de la tristesse est la joie. Mais c'est bien là le parcours de conversion et de guérison proposé par les anciens moines : passer d'une tristesse qui engendre la mort à une tristesse qui engendre la vie et ouvre la vie à la joie. Ce chemin, à la fois douloureux et libérateur, porte un nom : « *penthos*<sup>42</sup> ». Ce terme grec, que le latin a rendu par *luctus*<sup>43</sup>, traduit l'affliction, le deuil, la douleur qui naît du fait d'avoir offensé et attristé quelqu'un que l'on aime, la tristesse pour le salut perdu. Associée au terme « *penthos* », une autre expression est souvent utilisée dans la littérature spirituelle (mais aussi dans les textes liturgiques). Il s'agit du mot « *katanyxis* » (en latin *compunctio*), qui exprime plutôt la tristesse poignante causée par la conscience de son propre péché, c'est-à-dire la componction (l'image utilisée est celle du cœur qui se laisse blesser et ressent la douleur). Parfois les deux expressions sont employées indifféremment. Elles expriment toutefois deux moments du processus du repentir : le *penthos* désigne « une forte secousse qui arrive de l'extérieur », alors que la *katanyxis* exprime la « réaction psychologique<sup>44</sup> ». Autrement dit, la tristesse pour le péché commis (*penthos*) secoue en profondeur, atteignant le cœur qui ainsi se sent transpercé (*katanyxis*).

Il faut tout de suite préciser, pour éviter tout malentendu, que cette double attitude n'a rien d'une autopunition ; ce n'est pas du masochisme spirituel, ni un repli morbide sur la considération de l'état de son propre péché, et encore moins un souvenir du péché (*memoria peccati*) sans espérance. C'est à cela que pourraient faire penser les diverses pénitences vécues dans le monastère « prison » décrit par Jean Climaque au cinquième degré de son *Échelle*. Mais, au septième degré, celui qui est dédié au *penthos*, Climaque lui-même s'éloigne de ce portrait un peu irréel et ténébreux du repentir. Comme nous allons

42. Sur le thème du *penthos* dans la tradition monastique cf. I. HAUSHERR, *Penthos, La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien (Orientalia Christiana Analecta 132)*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1944 ; T. ŠPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique (Orientalia Christiana Analecta 206)*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1978, p. 194-198 ; J. PEGON, art. « Componction », *Dict. Spir.* XII (1984), col. 1312-1321 ; P. MIQUEL, *Lexique du désert (Spiritualité Orientale 44)*, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 217-232 ; T. ŠPIDLIK, *Questions monastiques en Orient*, p. 153-154 ; G. STEFANOV, « Il pentimento, l'arma più potente del combattimento spirituale », dans *La lotta spirituale nella tradizione ortodossa. Atti del XVII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa*, Bose 9-12 septembre 2009, cur. S. Chialà – L. Cremaschi – A. Mainardi, Qiqajon, Bose/Magnano, 2010, p. 253-265. Pour une anthologie de textes sur le *penthos*, en plus des études déjà citées, voir l'anthologie, *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, cur. L. d'Ayala Valva, Qiqajon, Bose/Magnano 2009, p. 669-698.

43. Pour l'usage du mot dans l'Écriture, cf. R. BULTMANN, art. « *Penthos, pentheō* », *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. G. Kittel, IX, Paideia, Brescia, 1974, col. 1463-1472.

44. I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 16.

le voir, Climaque parle d'une « affliction qui est source de joie ». Le *penthos* est alors

une douleur qui ne replie pas le pécheur sur sa condition blessée et malade, qui ne l'enferme pas dans le passé. C'est une douleur qui ressemble à celle de l'enfantement car, s'il est vrai qu'elle jaillit de la vision du péché, elle se rencontre cependant depuis le commencement avec la profonde perception intérieure que cette vision est déjà le don, la miséricorde et la bénédiction de Dieu, un soin donné par Celui qui nous aime<sup>45</sup>.

Le *penthos* se transforme ainsi en un chemin de purification et de libération de toute forme de tristesse sans vie, à travers l'accueil de sa propre vulnérabilité devant Dieu (se laisser blesser le cœur, ce qui est précisément la *compunctio cordis*, la *katanyxis*). Dans un commentaire du thème du *penthos* et des larmes chez Jean Climaque, le spécialiste John Chryssavghis écrit :

Cette vulnérabilité est la seule voie vers la sainteté. Plus notre misère personnelle est profonde, plus abondante devient la récompense éternelle accordée par Dieu. Plus l'abîme de la corruption humaine est profond, plus la grâce de la compassion céleste est grande. Plus nous sommes engagés pour nous abandonner à la voie de la croix, plus notre expérience de la lumière de la résurrection est intense<sup>46</sup>.

Ce chemin permet donc de transformer les blessures du péché en brèches au travers desquelles passe la grâce, la consolation de l'Esprit, la miséricorde, laissant couler les larmes qui purifient et engendrent la joie. C'est ainsi que l'abbé Hyperéchios définit le *penthos* :

Le moine s'use à veiller de jour et de nuit, persévérant dans la prière. Se frappant le cœur, il en fait sortir les larmes et attire plus vite la miséricorde de Dieu<sup>47</sup>.

Les auteurs monastiques nous rappellent en outre une autre dimension du *penthos*, liée à la dynamique pascale : si la tristesse selon le monde conduit de la vie vers la mort, le repentir fait passer de la mort à la vie. John Chryssavghis nous fait encore comprendre cet aspect :

Le repentir n'est ni un acte d'autorégénération, ou une condition. C'est un passage – une *Pâque* – de la mort à la vie et un renouveau continu

45. B. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna. EDB, 2005, p. 69. L'image de l'enfantement est également employée par Jean Climaque quand il dit : « L'affliction est une douleur profondément enracinée dans une âme pénitente, qui ajoute douleur à douleur, comme une femme dans les douleurs de l'enfantement » (*L'Échelle sainte* [Spiritualité Orientale 24], Abbaye de Bellefontaine, 1978, « Septième degré. De l'affliction qui produit la joie », p. 124).

46. J. CHRYSSAVGHIS, « Una spiritualità dell'imperfezione. La via delle lacrime in Giovanni Climaco », dans *Giovanni Climaco e il Sinai. Atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa/sezione bizantina. Bose, 16-18 settembre 2001*, cur. S. Chialà – L. Cremaschi, Bose/Magnano 2002, p. 192.

47. L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du Désert*, Solesmes, 1966, p. 41, § 17.

de cette vie. Il consiste en un changement de ce qui était devenu le modèle normal de développement, le mouvement de la vie vers la mort. C'est une vie nouvelle, ou une « résurrection », qui marque notre présence devant Dieu et la présence de Dieu dans notre vie : « Le repentir est fils de l'espérance et renoncement au désespoir [...], c'est réconciliation avec le Seigneur [...], c'est un contrat avec Dieu pour une seconde vie »<sup>48</sup>.

Le thème du *penthos* dans la tradition monastique est très vaste et se présente selon bien des points de vue. Nous ne nous arrêterons ici que sur certains aspects. Pour un approfondissement au sujet du *penthos*, nous renvoyons à l'étude plus étendue d'Irénée Hausherr déjà citée.

Deux définitions du *penthos* de Jean Climaque, dans le 7<sup>e</sup> degré de son *Échelle*, nous présentent synthétiquement cet aspect du cheminement spirituel. En introduction de son chapitre consacré au *penthos*, qu'il intitule de façon significative « Sur l'affliction qui produit la joie (*Peri tou charopoiou penthos*) », il écrit :

L'affliction selon Dieu est une tristesse de l'âme, une disposition d'un cœur pénétré de douleur qui lui fait rechercher avec transport ce dont il a soif ; et s'il échoue dans sa recherche, il le poursuit laborieusement et s'attache à ses traces en gémissant douloureusement. Ou encore avec d'autres mots : l'affliction est un aiguillon d'or qui dépouille l'âme de toute attache et de tout lien et la fixe pour jamais, par une sainte tristesse, à la seule vigilance sur son cœur<sup>49</sup>.

Nous trouvons dans ce texte les éléments essentiels qui caractérisent l'expérience du *penthos*.

Tout d'abord, le mot lui-même renvoie à un trait fondamental qui lui confère une orientation bien précise. Il n'est pas seulement repentir, conversion, mais souffrance et douleur. Effectivement, le mot « *penthos* » a la même racine que le terme « *pathos* », qui indique en même temps souffrance et passion. Le *penthos* est une souffrance qui engendre une recherche passionnée de ce que l'on aime, de ce que l'on possédait et qui est perdu. Il est évident que ce n'est pas une douleur quelconque, parce que ce que l'on cherche est le salut perdu à cause du péché, ou mieux, ce salut qui naît de la rencontre avec l'amour de Dieu. C'est la souffrance

à cause de l'absence de Dieu, une soif inextinguible de la présence de Dieu. On s'afflige à cause de son propre éloignement de Dieu, et les yeux deviennent « une source de larmes » [...] Théodoret de Cyr

48. J. CHRYSOAVGHIS, « Una spiritualità dell'imperfezione », p. 177. Le texte cité est de JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, « Cinquième degré. De la pénitence diligente et efficace », 2, p. 93.

49. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, 7<sup>e</sup> degré, 1-2, p. 113.

conclut : « C'est une passion (*pathos*) pour Dieu, où les larmes (*penthos*) prennent leur origine<sup>50</sup>. »

C'est justement ce lien entre douleur et passion qui nous fait comprendre à quel point le *penthos* est la réponse à cette voie sans issue, sans objectif, générée par la frustration de la tristesse née du péché. Cette douleur/passion qui redonne l'élan vers la vie est exprimée aussi par l'image de « l'aiguillon d'or de l'âme [...] planté en elle par la sainte tristesse ». La blessure que provoque le *penthos* (la *compunctio cordis* ou *katanyxis*) est tout à la fois

douloureuse et stimulante. On a tout d'un coup une sensation douloureuse, et en même temps, on est stimulé à avancer sur un sentier qui s'ouvre devant nous : telle est la voie des larmes [...] La componction, à cause de cela, ne suppose pas seulement le remords ou le regret, mais également une incitation, une poussée vers la perfection<sup>51</sup>.

Ce qui provoque cette douleur qui allume le désir est une nostalgie et une tristesse pour le bien de l'amitié de Dieu qu'on a perdue. Voici deux autres aspects du *penthos* : nostalgie et tristesse. La nostalgie n'est pas un simple souvenir : c'est la conscience que ce qui a fait partie de la vie personnelle et qui semble relégué dans le passé (lieux, relations, expériences) est encore essentiel pour pouvoir vivre et espérer. Et dans notre cas, la nostalgie est ce qui fait désirer Dieu lui-même. Silouane du mont Athos, dans son cantique consacré aux larmes d'Adam, décrit avec des images poétiques cette douleur voilée de nostalgie :

Adam, père de l'humanité, avait connu le bonheur de l'amour de Dieu au Paradis et c'est pourquoi il souffrait amèrement quand le péché l'eut chassé de l'Éden (cf. Gn 3, 23) et lui fit perdre l'amour et la paix de Dieu. Il remplissait le désert de ses lamentations et la pensée de ce qu'il avait perdu tourmentait son âme : « J'ai offensé mon Seigneur aimé ! » Il ne désirait pas tellement le Paradis et sa beauté qu'il ne souffrait d'avoir perdu l'amour qui attire continuellement l'âme à Dieu... Toute âme qui, après avoir connu Dieu dans le Saint-Esprit, a perdu la grâce ressent la souffrance d'Adam<sup>52</sup>.

La tristesse que provoque le *penthos* est clairement la tristesse selon Dieu, que Climaque appelle « la sainte tristesse ». Nous n'insisterons pas davantage sur la différence entre cette tristesse qui engendre la vie et la passion mortelle qui ronge le cœur et l'empoisonne. Notons seulement que, généralement, les auteurs monastiques ont aussi un regard positif sur les situations qui provoquent la tristesse, et pas seulement sur celles qui sont en relation avec l'expérience du *penthos*.

50. J. CHRYSSAVGHIS, « Una spiritualità dell'imperfezione », p. 178.

51. *Ibid.* p. 172-173.

52. SILOUANE, *Écrits spirituels (Spiritualité Orientale 5)* Abbaye de Bellefontaine, 1976/1994, p. 62.

En parlant à Stagirus, Jean Chrysostome n'hésite pas à mettre aussi devant les yeux de son moine déprimé la possibilité de tirer profit de la tristesse qu'il vit :

Dieu a voulu insérer la dépression dans la nature humaine, non pour que, avec légèreté et de façon inopportune, nous recourions à elle dans des contrariétés, et pas non plus pour nous consumer, mais pour tirer de ces circonstances le plus grand profit. Comment y parvenir ? Si nous savons les prendre avec justesse ! Nous devons être déprimés non pas quand quelque chose nous contrarie, mais quand nous agissons mal<sup>53</sup>.

Il est donc nécessaire de découvrir la pédagogie de Dieu dans une situation qui génère la tristesse.

Cet aspect est souligné par Diadoque de Photice (qui parle de « désolation éducative<sup>54</sup> ») et par Grégoire le Grand. Celui-ci trace un véritable itinéraire spécifique de maturation spirituelle à découvrir à l'intérieur de la tristesse. Au terme d'une longue description qui identifie trois étapes dans le cheminement humain et spirituel – la conversion, la tentation et la mort –, Grégoire résume ainsi cette pédagogie de Dieu qui sait alterner tristesse et joie :

Après la première phase de la tristesse et de la joie, que chacun connaît dans son effort de conversion, vient cette seconde phase : pour qu'on ne tombe pas dans le relâchement par la négligence qui peut naître de la sécurité, on subit l'assaut de la tentation. Il est vrai que souvent, au début de la conversion, on est comblé par la douceur de la consolation, mais par la suite, on expérimente la dure peine de l'épreuve<sup>55</sup>.

C'est donc seulement celui qui sait persévérer dans l'épreuve et découvrir à quel point elle comporte une sagesse spirituelle qui passera alors d'une tristesse qui tue l'âme à la « tristesse joyeuse » qu'est le *penthos*, et qui redonne à l'âme le goût de l'Esprit.

L'importance du *penthos* comme expression accomplie d'un authentique chemin de conversion peut être aussi soulignée par la présence de cette expérience soit dans la liturgie, soit dans la littérature hagiographique, jusqu'à devenir le modèle de tout véritable repentir.

Dans la tradition liturgique byzantine, beaucoup de textes se réfèrent au thème du *penthos*. Qu'il suffise de penser aux tropaires ou aux prières « catanyctiques » (c'est-à-dire liées à la *katanyxis*) disséminés dans le *Triode*, ou aux divers éléments pénitentiels présents

53. JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes*, trad. par J. Bareille, Paris, 1864, tome I, « Exhortations à Stagirus », 3<sup>e</sup> Discours, § 14, p. 388-392.

54. Cf. DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Œuvres spirituelles* (*Sources Chrétiennes* 5ter), Paris, 1966, « Cent chapitres gnostiques », 86-87, p. 145-147.

55. GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, V, XXIV, 11,27 ; ID., *Commento morale a Giobbe/3*, cur. P. Siniscalco – E. Gandolfo (*Opere di Gregorio Magno I/3*), Rome, 1997, p. 364-365.

dans la Liturgie des Heures, surtout au cours de la Semaine sainte<sup>56</sup>. Toutefois, la liturgie byzantine a exprimé de façon surprenante ce chemin de conversion dans une hymne qui peut être, à juste titre, considérée comme le Cantique de la « joyeuse tristesse ». Il s'agit du Canon pénitentiel attribué à saint André de Crète († 740), qui est encore chanté actuellement, pendant le Carême, dans la liturgie de l'Église orthodoxe<sup>57</sup>. Dans son contenu, le Canon se présente comme un chemin progressif de libération du péché à travers l'expérience du *penthos*, chemin nourri et modelé par l'Écriture. Comme le souligne Alexandre Schmemmann,

c'est précisément le rôle et le but du Grand Canon de nous révéler le péché, et de nous conduire ainsi à la repentance ; et ceci, non par des définitions et des énumérations, mais par une profonde méditation sur la grande histoire biblique qui est, en fait, l'histoire du péché, du repentir et du pardon. Cette méditation nous introduit dans un monde spirituel différent ; elle nous propose une tout autre vision de l'homme, de sa vie, de ses buts et de ses motivations. Elle rétablit en nous l'armature spirituelle fondamentale, à l'intérieur de laquelle le repentir redevient possible<sup>58</sup>.

Dans une introduction d'Olivier Clément au texte du Canon, publiée de façon significative sous le titre « Le chant des larmes », le théologien orthodoxe relit le contenu de cette composition poétique précisément à la lumière du chemin progressif vers lequel ouvre le *penthos*. Le Canon débute par ces paroles :

À propos de quel acte de ma vie commencerai-je à pleurer ? Quelles notes vais-je écrire comme prélude à mes larmes ? Dans ta miséricorde, ô Christ, de mes péchés, accorde-moi le pardon<sup>59</sup>.

La prise de conscience de son propre péché, qui réveille la crainte de Dieu, voilà le commencement de cet itinéraire. Et chaque étape est caractérisée par une progression et une ouverture toujours plus

56. Cf. AA. VV., *Liturgie et rémission des péchés. Conférences Saint-Serge, XX<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques, Paris 2-5 juillet 1973*, Rome, CLV, 1975 ; A. SCHMEMMANN, *Le grand Carême (Spiritualité Orientale 13)*, Abbaye de Bellefontaine, 1999 ; Hier. MACAIRE de Simonos-Petra, « La mystagogie du Triode. Expérience personnelle du mystère du salut pendant le Carême orthodoxe », dans *Mystagogie, pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint-Serge, XXXIX<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques, Paris 30 juin – 3 juillet 1992*, éd. A. M. Triacca – A. Pistoia, Rome, CLV, 1993, p. 37-54 ; G. BUSCA, *La riconciliazione « sorella del battesimo »*, Rome, Lipa, p. 273-309.

57. Le Canon est une composition hymnographique particulière de la tradition liturgique byzantine, qui se structure à partir de neuf odes tirées de l'Écriture. André, né à Damas et évêque de Gortina, dans l'île de Crète, est un des grands compositeurs poético-liturgiques de l'église byzantine. Le Canon pénitentiel ou Grand Canon est célébré tout à la suite, dans les églises orthodoxes, le jeudi de la cinquième semaine de Carême à l'office de Complies. Divisé en quatre parties, il est lu du lundi au jeudi de la première semaine de Carême.

58. A. SCHMEMMANN, *Le Grand Carême*, p. 82.

59. « Le Canon d'André de Crète. Première Ode », dans O. CLÉMENT, *Le chant des larmes*, Paris, 1982, p. 111.

lumineuse et libératrice à la miséricorde de Dieu dans le Christ, et nourrie d'un *penthos* incessant. Les diverses étapes de ce chemin sont autant de thèmes qui caractérisent le *penthos* : la nostalgie du paradis perdu, la conscience du péché et des passions qui habitent notre cœur, la découverte de la puissance libératrice de la résurrection du Christ (de sa descente aux enfers) ; la confiance, l'humilité et l'engagement ascétique qui découlent de cette découverte ; et enfin les larmes, signe limpide qui témoigne du passage de la mémoire de notre propre péché à la mémoire du pardon de Dieu. Comme l'écrit ailleurs Olivier Clément,

le « don des larmes » est relié à l'expérience de l'humilité et du souvenir de la mort. Le cœur se fend et tressaille dans l'Esprit, dans la joie immense, joie « douloureuse », car inséparable de la croix, qui devient le signe que toute la force de la passion humaine, crucifiée et ressuscitée, se transfigure en une sorte de tendresse ontologique. Quand le cœur de pierre devient ainsi cœur de chair dans une déchirure et dans une stupeur de tout l'être, il peut arriver que des larmes coulent discrètement, doucement, sans contraction du visage. « Émotion » du cœur que chaque homme connaît par moments, dans l'expérience de la compassion, de l'amour ou de la beauté, mais qui désormais se stabilise<sup>60</sup>.

Dans l'hagiographie, le type du *penthos* est représenté par une icône emblématique qui a pour arrière-fond la figure évangélique de la pécheresse qui, de ses larmes, lave les pieds de Jésus (cf. Lc 7, 36-50). Il s'agit de la typologie de la « chaste prostituée », que l'on trouve dans les récits sur les saintes pécheresses Marie l'Égyptienne, Pélagie, Thaïs, toutes prostituées qui ont radicalement bouleversé leur vie moyennant la pénitence et un ardent amour pour le Christ. Ces *Vies* ont façonné le chemin pénitentiel des moines et des simples chrétiens durant le Moyen Âge, tant en Orient qu'en Occident, et ce n'est pas sans signification que l'une de ces saintes, Marie l'Égyptienne, soit bien présente dans le Grand Canon de saint André de Crète<sup>61</sup>.

À la lumière du texte évangélique de Luc, l'histoire de ces femmes a rendu possible un regard nouveau sur la chasteté, et un itinéraire concret de pénitence. À côté de l'icône de la chasteté parfaite dont l'expression la plus significative est la transparence limpide de l'amour indivisible des vierges (et par-dessus tout de la Vierge par excellence, la Mère de Dieu), la tradition monastique n'a pas hésité à mettre l'image de la prostituée convertie, symbole d'une chasteté

60. O. CLÉMENT, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines*, Paris, 1982, p. 146.

61. Les vies de ces saintes, qui nous sont parvenues dans diverses versions et certainement enrichies d'éléments légendaires, ont été rassemblées et commentées par B. WARD, *Donne del deserto*, Qiqajon, Bose/Magnano 1993. Trad. fr. *La vie au désert de prostituées converties : Etude du repentir dans les sources du premier monachisme*, Éd. des Béatitudes, 2004.



moins parfaite en apparence, fruit d'une purification douloureuse et dramatique, mais capable de révéler l'essence de cette vertu. Un cœur chaste est un cœur capable d'aimer avec la même intensité que celle avec laquelle il se sent aimé et pardonné par Dieu. En parlant de la pécheresse, Jésus s'adresse au pharisien : « Voilà pourquoi je te dis : ses nombreux péchés sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé. En revanche, celui à qui on pardonne peu, aime peu » (Lc 7, 47). Mettant en évidence le rôle du repentir et du passage de l'*éros* à l'*agapè* que l'on trouve dans ces vies extraordinaires de prostituées devenues saintes, Benedicta Ward en souligne surtout l'importance dans la tradition monastique. En se référant à Marie l'Égyptienne, elle écrit :

Cette histoire montre que, même l'habitude de la luxure, qui aveugle et qui paralyse, peut être mise en pièces, et que la personne qui en était la proie peut être libérée, mise en condition d'aimer et de vivre. L'unique condition est la conscience authentique du besoin, seule condition de laquelle procède la possibilité de recevoir le salut du Christ [...] Ces histoires ont pour argument deux faits d'importance fondamentale pour les moines : le premier est la reconnaissance claire de la réalité et de la force du désir érotique dans l'expérience humaine ; le second est la reconnaissance du fait qu'un tel désir joue un rôle central et indéniable dans la vie humaine, en tant que désir de Dieu, consommé soit dans le sacrement du mariage, soit dans le célibat de la vie monastique. Les deux sont, au même titre, métaphore de l'union entre le Christ et son Église<sup>62</sup>.

Mais ce qui permet cette « conversion » de l'*éros* à l'*agapè*, c'est le *penthos*, comme l'exprime bien Jean Climaque :

J'ai vu des âmes impures qui se livraient avec fureur à l'amour charnel ; leur expérience de cet amour les ayant amenées au repentir, elles reportèrent tout leur amour sur le Seigneur ; surmontant alors toute crainte, elles s'aiguillonnaient insatiablement à aimer Dieu. C'est pourquoi le Seigneur, parlant de cette chaste pécheresse, ne dit pas qu'elle a craint, mais qu'elle a beaucoup aimé, et qu'elle a pu facilement chasser l'amour par l'amour<sup>63</sup>.

#### 4. Le fruit du *penthos* : les larmes qui engendrent la joie

Le signe et le fruit de l'efficacité du *penthos*, ce sont les larmes<sup>64</sup>. Et l'insistance des auteurs monastiques sur cette expérience particulière

62 B. WARD, *Donne del deserto*, p. 46-47.133-134.

63. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, 5<sup>e</sup> degré, 28, p. 103.

64. En plus des études sur le *penthos* que nous avons citées dans la note 42, voir aussi M. LOT-BORODINE, « Le mystère du "don des larmes" dans l'Orient chrétien », dans *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien (Spiritualité Orientale 14)*, Abbaye de Bellefontaine, 1993, p. 1. J. CHRYSOAVGHIS, « Una spiritualità dell'imperfezione », p. 61-74.

et mystérieuse est une des expressions les plus caractéristiques de ce chemin de conversion. Cependant, nous devons aussi reconnaître tout de suite qu'une telle expérience peut créer un certain malaise pour l'homme d'aujourd'hui. Comment est-il possible d'exprimer la libération de la tristesse qui conduit à la mort, au moyen de l'une des images qui renvoient tout de suite à la souffrance et au découragement ? Et n'y a-t-il pas le risque de situer la conversion à un niveau sentimental et émotionnel ?

Certes, cette ambiguïté est possible. Mais l'expérience des larmes dont on parle ici ne se comprend qu'à partir de ce nous avons dit précédemment. Ce sont des larmes qui partagent la même qualité que le *penthos*, c'est-à-dire des larmes qui « engendrent la joie ». De plus, elles ne sont pas une réaction émotive face à un événement qui provoque quelques retentissements intérieurs ; elles sont le fruit d'un processus douloureux de vérité sur soi-même et d'humilité, fruit de blessures qui s'ouvrent pour accueillir le don de la miséricorde de Dieu. Ce sont des larmes semblables à celles que versait la pécheresse sur les pieds de Jésus et qui expriment la reconnaissance de sa propre pauvreté et du besoin de salut (Lc 7, 36-50). Ce sont des larmes dont la seule source est l'amour : « Ses nombreux péchés sont pardonnés parce qu'elle a beaucoup aimé » (v. 47). Essayons alors de souligner quelques aspects de ce lieu paradoxal de joie.

Comme arrière-fond de cette expérience spirituelle, on trouve toujours, dans les textes monastiques, la parole de Jésus : « Bienheureux ceux qui pleurent (*penthountes*), parce qu'ils seront consolés » (Mt 5, 5). Il y a une béatitude (et donc un don) dans les larmes ; il y a déjà en elles une consolation ; il s'agit de la découvrir, avec l'aide de la grâce. Les auteurs monastiques, à partir de leur expérience, ont pénétré en ce lieu de béatitude et nous en ont révélé certains aspects.

Avant tout, cette expérience est un don auquel seul parvient un cœur blessé et capable d'accueillir la tendresse de Dieu. Les larmes du *penthos* ne sont pas au pouvoir de notre volonté. Jean Cassien nous le rappelle, quand il rapporte l'expérience d'un ancien :

Souvent, au souvenir de mes fautes, mes larmes ont coulé ; et la visite du Seigneur m'a tellement vivifié de cette joie ineffable, que son immensité même me commandait de ne point désespérer de mon pardon. Rien ne serait, à mon sens, plus sublime que cet état, si nous pouvions le renouveler à notre gré. Il m'arrive parfois, pris du désir de sentir de nouveau couler ces larmes de componction, d'y dépenser tous mes efforts, mais sans retrouver la source des pleurs<sup>65</sup>.

65. JEAN CASSIEN, *Conférences VIII-XVII (Sources Chrétiennes 54)*, Paris, 1958, IX, 28, p. 63.

Il ne reste à l'homme rien d'autre à faire qu'à préparer le terrain de son cœur pour obtenir ce don mystérieux de libération, et à le demander. Dans l'ancien missel romain, on avait conservé cette prière, peut-être d'origine carolingienne (VIII<sup>e</sup> siècle) :

Dieu tout-puissant et miséricordieux, tu as fait jaillir du rocher la source d'eau vive pour ton peuple assoiffé ; fais surgir, nous t'en prions, de la dureté de notre cœur, les larmes de la componction. Nous pourrions alors pleurer nos péchés et mériter de recevoir, de ta miséricorde, leur pardon<sup>66</sup>.

D'autre part, c'est bien dans la prière que les larmes deviennent le signe de l'intensité du dialogue avec Dieu, dialogue fait, justement, de passion, de souffrance, de désir, de larmes comme l'écrit John Chryssavghis :

En tant que symbole de purification, les larmes nettoient nos yeux pour qu'ils voient, mais également pour qu'ils soient vus de Dieu dans la prière. La recherche de Dieu dans la prière se fraie justement un chemin à travers l'affliction. La prière est en même temps la cause et la conséquence des larmes, ou, comme l'affirme Jean Climaque – « la mère et aussi la fille des larmes ». La prière « contient » nos larmes et les larmes constituent la réalisation, l'accomplissement le plus parfait de la prière. Selon Antoine l'Égyptien « dans la vraie prière, on oublie que l'on est en prière » et les larmes précisément nous rendent capables de nous oublier nous-mêmes, dans un désir priant de Dieu<sup>67</sup>.

Cependant, pour les auteurs monastiques, il y a une progression dans cette expérience, et toutes les larmes versées dans la prière n'ont pas la même origine. Dans un texte de Jean le Solitaire, trois sortes de larmes sont décrites à partir de la distinction classique entre l'homme charnel, l'homme psychique et l'homme spirituel. Pour l'homme charnel, les motifs des larmes sont les préoccupations de ce monde ; pour l'homme psychique, les larmes naissent de la peur du châtimeur, de la conscience du péché, de la méditation sur la mort ; les larmes de l'homme spirituel naissent au contraire de ces pensées :

l'admiration de la majesté de Dieu, l'étonnement devant la profondeur de sa sagesse, la joie du monde futur, la perte des hommes et autres choses semblables. Si l'on persiste dans ces sentiments, les larmes naissent devant Dieu. Par ailleurs, ces larmes ne proviennent pas d'une émotion de tristesse, mais d'une joie intense. Ces pleurs naissent de la joie, comme il arrive à beaucoup de personnes qui, en revoyant des amis après une longue absence, pleurent de joie de les revoir<sup>68</sup>.

66. Traduction citée dans O. CLÉMENT, *Le chant des larmes*, p. 26.

67. J. CHRYSYSSAVGHIS, « Una spiritualità dell'imperfezione », p. 184.

68. JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, trad. I. Hausherr (*Orientalia Christiana Analecta* 120), Rome, 1939, p. 40-41.

On peut donc dire que les larmes aussi participent de la même dynamique que le *penthos* : elles sont appelées à passer de la conscience du péché personnel et de la crainte de Dieu à la conscience du pardon et de l'amour. C'est ainsi seulement qu'elles conduisent à la joie. C'est ce qu'écrit Isaac le Syrien :

Il y a des larmes qui brûlent, et il y a des larmes qui sont comme une onction d'huile. Toutes les larmes qui viennent de la componction et de la douleur du cœur causées par les péchés commis, dessèchent et consomment le corps [...] C'est d'abord de pareilles larmes que l'homme connaît nécessairement. Puis, par elles, s'ouvre devant lui la porte qui conduit aux larmes du second degré, meilleur que le premier, et qui est une contrée de joie, où l'homme reçoit la miséricorde [...] quand les larmes lui sont comme une onction d'huile, et coulent d'elles-mêmes, sans que l'on ait à se forcer [...] Elles fortifient le corps de l'homme, mais son aspect en est transformé<sup>69</sup>.

Enfin, la comparaison entre les larmes et le baptême confère une profonde dimension christologique à cette expérience. Les larmes sont comme une possibilité toujours renouvelée de retrouver la conformation au Christ reçue au baptême, et perdue avec le péché. Elles acquièrent alors une force quasi « sacramentelle », sans pour autant remplacer la grâce du baptême. Il est certain que Jean Climaque, quand il compare les larmes et le baptême, emploie des expressions fortes :

Elle est plus grande que le baptême lui-même, cette source de larmes qui jaillit après le baptême, si audacieuse que puisse être cette affirmation. Le baptême, en effet, nous purifie des fautes qui l'ont précédé, tandis que les larmes effacent les fautes que nous commettons par la suite... Et si Dieu, dans son amour pour les hommes, ne leur avait pas donné les larmes, bien rares et difficiles à trouver seraient ceux qui se sauveraient<sup>70</sup>.

Chez Climaque, il n'y a pas de sous-estimation ni de substitution du baptême ; son langage, d'ailleurs, est spirituel et non théologique.

Le pouvoir des larmes est celui de rajeunir, de donner suite à la fonction purificatrice du baptême. Le baptême des larmes illumine – il n'élimine pas – le baptême d'eau et d'Esprit<sup>71</sup>.

En tant qu'illumination renouvelée de l'Esprit donné dans le baptême, les larmes deviennent, selon l'heureuse expression de Syméon le Nouveau Théologien, un « sceau du Christ » :

Là où il y a abondance de larmes, unies à une connaissance véritable, là se trouve le resplendissement de la lumière divine ; là où est la

69. ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand et Monastère de Solan, 2006, 85<sup>e</sup> Discours, § 23, p. 508.

70. JEAN CLIMAQUE, 7<sup>e</sup> degré, 8, p. 114.

71. J. CHRYSAVGHIS, « Una spiritualità dell'imperfezione », p. 183.

splendeur de lumière, là aussi est la profusion de tout bien, et, imprimé sur le cœur, le sceau du Saint-Esprit<sup>72</sup>.

Au-delà des nuances dans la présentation de la relation entre les larmes et le baptême, on doit reconnaître que ce parallèle s'enracine dans la tradition patristique, qui

a toujours vu justement dans la célébration sacramentelle de la pénitence ce retour vivifiant dans les eaux du baptême, soutenu par une conversion sincère, avec une âme contrite. Comme le dit [...] Pierre Damascène : pour tous ces biens, nous devons toujours rendre grâce à Dieu, surtout ceux qui ont reçu la force de relancer le divin baptême au moyen de la pénitence, sans laquelle nul ne peut être sauvé<sup>73</sup>.

En vérité, ce chemin tracé par les anciens moines, aussi paradoxal qu'il puisse paraître à ceux qui risquent sans cesse de tout évaluer avec le paradigme de l'évidence et de la clarté, nous ouvre une perspective infinie parce que porteuse de liberté. Il est vrai qu'elle bouleverse nos schémas, mais elle nous introduit dans la logique de la vie selon l'Esprit, dans l'intelligence du Christ. Et si nous gardons bien présents à l'esprit les dynamiques de la tristesse « selon le monde », nous devons reconnaître que la voie du *penthos* et des larmes de la componction a vraiment la force de démasquer les tromperies de cette passion : la simple tristesse ferme toute possibilité de vie, jette dans l'inconfort, empêche d'accepter nos propres limites, se nourrit de frustrations et de colère, produit méfiance et désespoir ; le *penthos*, au contraire, faisant commencer le chemin de l'homme à partir de sa propre vulnérabilité accueillie avec humilité, la transforme en porte ouverte à la miséricorde de Dieu, la seule qui puisse faire espérer un avenir de nouveauté. À travers cette tristesse qui produit la joie,

nous abandonnons nos images infantiles de Dieu et nous nous en remettons à l'image vivante de Dieu [...] Quand nous admettons notre manque d'espérance et notre désespoir, et quand nous reconnaissons que nous avons touché le fond dans nos relations avec les autres et avec Dieu, alors, nous découvrons aussi la compassion d'un Dieu qui a volontairement assumé la vulnérabilité de la crucifixion<sup>74</sup>.

C'est de là que naît la joie qui vainc toute tristesse et toute peur engendrées par le péché.

## Conclusion

Aujourd'hui, peut-être, on trouvera excessive cette insistance sur le thème du *penthos* et sur celui des larmes, aspects qui semblent ren-

72. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Catéchèses* 1-5 (*Sources Chrétiennes* 96), Paris, 1963, Catéchèse II, p. 263-265. L'expression « sceau du Christ » a été employée par Syméon un peu plus tôt (cf. *Ibid.*, p. 263).

73. B. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, p. 71. Le texte cité est de PIERRE DAMASCÈNE, *Livre Premier*, « Que sans humilité il est impossible d'être sauvé », dans *Philocalie des Pères Neptiques*, Tome B, vol. 1 : *Pierre Damascène et Macaire l'Égyptien*, p. 87.

74. J. CHRYSAVGHIS, « Una spiritualità dell'imperfezione », p. 192.

voyer à une spiritualité culpabilisante, un peu éloignée du style de vie chrétienne qui prévaut de nos jours, au moins en Occident. Le langage des auteurs monastiques semble peut-être également un peu désuet. Mais, à notre avis, le parcours indiqué dans ces textes, parcours né d'expériences personnelles et qui doit être reçu comme tel, reflète une réalité fondamentale : l'acceptation du sérieux et de la responsabilité qui naissent quotidiennement dans l'engagement à la suite du Christ, à partir de la lutte contre le mal qui est en nous (*métanoia*) et de l'humble acceptation de notre propre faiblesse. Le chemin qui porte à la joie de l'Esprit passe par le douloureux creuset de la purification, du *penthos*, justement, et des larmes.

C'est un itinéraire encore valide pour tant d'hommes et de femmes aujourd'hui, tentés par la tristesse, et qui peuvent découvrir, dans ce mystérieux désert qui fleurit, un sens à tant de lieux de désespérance où ils sont obligés de vivre. Pour eux se vérifie cette expression de Silouane de l'Athos, rappelée à plusieurs reprises : « Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas. » Aujourd'hui encore, on peut rencontrer des hommes et des femmes qui ont eu le courage d'entreprendre ce cheminement. Leur parcours, à travers la tristesse et les larmes qui engendrent la joie, demeure tout ce qu'il y a de plus caché ; mais leurs visages transmettent paix et sérénité, ils inspirent l'espérance et leurs vies savent porter les poids de tant de blessures et de frustrations.

Les anciens moines avaient une grande conscience de leur péché. Nous l'avons vu en parcourant divers témoignages dans la littérature monastique et surtout dans la dimension pénitentielle que le monachisme assume quand il se révèle comme chemin de conversion. Et peut-être que c'est justement cette conscience qui doit être retrouvée de nos jours. Dans notre société sécularisée, anthropocentrique, la perception du péché semble s'affaiblir. Quand elle n'est pas totalement disparue, elle reste soit encore à un niveau de faute, d'infraction par rapport à une loi, soit tout au plus comme connaissance éthique, mais à un niveau simplement horizontal et social. On oublie que le péché a une valeur avant tout théologique, c'est-à-dire qu'il attaque la relation avec Dieu ; on oublie que le péché est la rupture de la part de l'homme d'une relation d'amour et, par conséquent, qu'il altère en nous l'image de Dieu, créant la peur, la tristesse, l'angoisse. La *métanoia* est un retour à cette relation, une découverte du visage de Dieu, une nouveauté qui trouve sa force, non pas tant en l'homme, qu'en Dieu et dans son amour. Alexandre Schmemmann fait justement observer :

Le repentir est souvent simplement identifié à une froide et objective énumération de péchés et de transgressions, à un aveu de culpabilité devant une accusation légale. Confession et absolution sont envisagées

comme des actes de nature juridique. Mais on néglige une chose essentielle, sans laquelle ni la confession, ni l'absolution n'ont de signification réelle, ni de pouvoir. Et cette chose, c'est précisément le *sentiment d'être exilé de Dieu*, exilé loin de la joie de la communion avec Lui et loin de la vraie Vie qui est créée et donnée par Dieu. Il est facile en effet de confesser que je n'ai pas jeûné aux jours prescrits, que j'ai oublié mes prières ou que je me suis mis en colère. C'est tout autre chose de réaliser tout à coup que j'ai souillé et perdu ma beauté spirituelle, que je suis très loin de ma vraie demeure, de ma vraie vie, et que, dans la trame même de mon existence, quelque chose de précieux et de pur a été irrémédiablement brisé. Pourtant cela, et cela seul, est le repentir, et c'est pourquoi il est aussi un désir profond de *retourner* vers ce qu'on a quitté, de revenir, de retrouver le "home" perdu<sup>75</sup>.

Nous croyons, alors, que le sens profond accordé par les anciens moines au chemin de conversion et en particulier à son commencement, marqué par le *penthos*, peut aussi aider l'homme d'aujourd'hui à retrouver cette vision du péché. La nostalgie et la souffrance pour un amour blessé, pour une beauté perdue, sont des portes qui ouvrent des chemins de retour et qui rallument le désir d'une relation renouvelée avec Dieu.

Mais ce chemin proposé par les auteurs monastiques anciens nous révèle par-dessus tout un autre aspect important, surtout dans une société où dominent les « passions tristes » : la qualité d'une joie qui a vraiment la force de libérer de la tristesse mortelle. Et, justement à partir de ce que les anciens moines nous disent, la qualité de la joie se trouve dans la capacité d'accepter cette mystérieuse mort, douloureuse et nécessaire, pour faire place à la vie authentique et faire naître en nous l'homme nouveau, engendré par l'Esprit. Dans ce processus de renaissance, la joie et la tristesse vivent ensemble, l'une ouverte à l'autre, l'une étant la gardienne de l'autre. Il y a entre elles une sorte de circularité, que ces deux sentences expriment très bien : « Celui qui vit dans l'affliction continue selon Dieu ne cesse jamais d'être en fête chaque jour<sup>76</sup> », et « Qui ne connaît pas la joie ne connaît pas non plus l'affliction selon Dieu<sup>77</sup> ».

Il y a une condition pour demeurer dans la joie : choisir chaque jour la voie de la *métanoia*, et accueillir la douloureuse purification opérée par l'Esprit qui agit en nous. Mais c'est seulement en se laissant conduire par cette joie qu'il est alors possible d'accueillir cette douleur d'où jaillit la vie. Jésus lui-même nous a révélé le sens de ce paradoxe quand il dit :

75. A. SCHMEMANN, *Le Grand Carême*, p. 24.

76. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte 7<sup>e</sup> degré*, 41, p. 119.

77. Eth. Coll. 14, 65. L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du Désert. Nouveau recueil*, Solesmes, 1977, p. 331.

Amen, amen, je vous le dis : vous allez pleurer et vous lamenter, tandis que le monde se réjouira ; vous serez dans la peine, mais votre peine se changera en joie. La femme qui enfante est dans la peine parce que son heure est arrivée. Mais, quand l'enfant est né, elle ne se souvient plus de sa souffrance, tout heureuse qu'un être humain soit venu au monde (Jn 16, 20-21).

La naissance de l'homme spirituel comporte toujours une souffrance, parce qu'elle comporte la mort de l'homme « charnel ». Mais, dans cette douleur inévitable, est déjà contenue toute la force qui libère la joie de la vie. Il est alors nécessaire de s'abandonner à cette joie, parfois cachée, certes, à nos propres yeux, mais en étant conscients qu'elle est habitée par l'Esprit. Toute fatigue et toute douleur sur le chemin de croissance selon l'Esprit vont acquérir un sens profond à la lumière de cette joie cachée et seront libérées de toute tristesse.

Quand, dans le cœur et la vie d'un homme, s'est opéré ce passage de la tristesse à la joie, de la mort engendrée par le péché à la vie qui surgit de la communion avec Dieu, alors, tout l'homme est envahi par la joie, et son visage en donne le témoignage. C'est ainsi qu'Athanase d'Alexandrie décrit le visage de l'homme spirituel, Antoine le Grand, de celui qui avait eu le courage d'affronter le mal caché dans son cœur, dans la certitude et l'espérance de cette victoire déjà obtenue par le Ressuscité :

Le visage d'Antoine avait une grande grâce. Le Sauveur lui avait fait encore cette faveur étonnante [...]. Il ne se distinguait pas des autres par la taille ou la corpulence, mais l'état de ses mœurs et la pureté de son âme. Son âme était sans trouble, ses sens extérieurs étaient aussi sans agitation, de sorte que la joie de son âme rendait ainsi son visage souriant et que les mouvements de son corps faisaient sentir et comprendre l'état de son âme conformément à l'Écriture : « Quand le cœur se réjouit, le visage est serein ; sombre quand il est triste. » C'est encore ainsi que l'on reconnaissait Antoine. Quand aurait-il pu être troublé, si son âme était paisible et sereine ? Ou bien : quand aurait-il pu être triste, si son esprit était toujours dans la joie ?<sup>78</sup>

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

Adalberto PIOVANO, osb

---

78. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine (Sources Chrétiennes 400)*, Paris, 1994, 67, 4-8, p. 313-315.