

Le combat spirituel. « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. » (2)*

4. Un ennemi aux multiples visages

La profondeur du lieu où se déroule cette lutte, le cœur, et la totalité des forces qu'elle implique permettent à « l'ennemi » de cacher sa dangerosité sous un écran d'ambiguïté : il agit de façon sournoise, pénétrant avec beaucoup de précaution et de circonspection, ce qui rend difficile le discernement. Pour cela, il se revêt toujours d'une apparence de vérité, de bonté, de beauté, de fascination, pour cacher son mensonge radical. « Accroupi à la porte » du cœur, il réussit à se dissimuler dans ses replis les plus cachés, pour se présenter à nouveau au moment opportun.

4.1 Un ennemi à identifier

L'apôtre Paul, à deux reprises, nous décrit certains traits du visage de cet ennemi. En Ga 5, 16-24, il parle des désirs de la chair (*epithumian sarkos*) à partir desquels prend forme l'agir de l'homme charnel (les œuvres de la chair). Cette expression désigne, chez Paul, toutes les pulsions ou tensions intérieures qui, à travers la sphère émotive et sensible désordonnée, passionnelle, instinctive, attaquent l'agir de l'homme, sa volonté, sa capacité de discernement, la sphère rationnelle, etc. Dans Ep 6, 11-12, l'apôtre présente la lutte que le chrétien doit mener pour rester fidèle à son Seigneur, et il décrit l'armement nécessaire à ce combat ; pour cela, il utilise deux autres expressions : le chrétien se trouve « devant l'astuce du diable » (*pros tas methodeias tou diabolou*) et doit combattre « non contre la chair et le sang, mais contre les Principautés et les Puissances (*pros tas archas, pros tas exousias*), contre les régisseurs (*pros tous kosmokratoras*) de ce monde des ténèbres, contre les esprits du mal (*pros ta pneumatika tês*

* La première partie de cet article est parue dans *Collectanea Cisterciensia* 78 (2016), p. 5-24.

ponêrias), qui habitent les régions célestes ». Le chrétien dans le monde, se trouve face à face et entouré (*pros*) de multiples ennemis : ceux-ci ne sont pas les hommes (la chair et le sang), mais les réalités qui atteignent la part spirituelle de l'homme et se servent d'éléments physiques ; ce sont des ennemis innombrables qui assiègent l'homme et tentent d'entrer en possession de la création entière pour atteindre le cœur de l'homme. Ces ennemis « sont *a priori* supérieurs à l'homme puisqu'ils sont situés dans les "cieux" et, de ce fait, obscurs et inattaquables. Cette position est justement l'« atmosphère » de l'existence qu'ils veulent diffuser autour d'eux. Ces ennemis, enfin, sont tous remplis d'une malveillance essentielle et mortelle. Par eux-mêmes, ils sont simplement l'avant-garde multiforme et le déploiement multiple de cette Puissance ennemie de Dieu qui, en tant que Puissance dominante dans le monde, se cache derrière eux et derrière le monde lui-même : le diable²⁹. » Donc, pour Paul, *le diable* est le stratège d'une armée à son service, qui encercle l'homme et son cœur, en semant en lui « ténèbre » et méchanceté, et en le contaminant dans sa croissance spirituelle. Les visages et les masques que le tentateur assume sont multiples et doivent être identifiés : ils forment, fondamentalement, chez le vieil homme, la charge inutile et pesante qui tend sans cesse à reprendre vie dans le cœur de celui qui a été plongé dans les eaux vivifiantes de la mort du Christ.

4.2 *Les pensées*

C'est dans ce terreau biblique que plongent les racines de l'expérience et de la réflexion du monachisme ancien. Les moines étaient conscients que le mal contre lequel ils combattaient et qui niche dans le cœur de l'homme a son origine en celui « qui est menteur dès l'origine » (cf. Jn 8, 44). Mais ils étaient tout aussi conscients de la diversité des manières et des apparences sous lesquelles le tentateur s'insinue dans le cœur. C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà souligné, les moines anciens parlaient des *logismoi* comme de modalités variées sous lesquelles le mal pénètre le cœur de l'homme. Sans nous arrêter davantage sur la complexité du sens de ce terme, *logismos*, traduit le plus souvent en français par « pensée » – nous en avons déjà parlé –, nous préférons mettre en lumière brièvement la variété des forces (les désirs, les instincts, les passions...) que cette réalité envahit, conditionnant ainsi la totalité de la personne humaine, justement à partir du cœur.

²⁹. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini (Commentario teologico del N.T. X/2)*, Brescia, Paideia, 1973, p. 465.

Les passages de Mc 7, 21-22 (« du cœur de l'homme sortent les desseins pervers [*dialogismoi hoi kakoi*] ») et de Ga 5, 19-21 nous offrent une liste de passions ou de vices qui assaillent la totalité de la personne et de son action, attaquant et bouleversant les relations avec elle-même, avec son propre corps, avec les choses, avec les semblables, et à la fin avec Dieu. Il est intéressant de remarquer comment ces listes mettent en relief la manière dont la dimension horizontale est envahie par ces pensées ; nous pourrions définir ces passions comme des « vices relationnels », parce que c'est justement dans la sphère des relations qu'émergent, de manière plus dramatique, la division intérieure et le désordre produits par le péché.

C'est aussi dans cette ligne que se situe la tradition monastique. Avec une profonde intuition psychologique et une observation aiguë du comportement humain, mais en restant également fidèle au langage biblique (certainement par l'intermédiaire de la culture hellénistique), les auteurs monastiques ont identifié huit pensées, huit suggestions diaboliques comme autant de facettes ou de modalités par lesquelles l'ennemi attaque le cœur de l'homme. Héritier et porteparole de cette réflexion spirituelle, Évagre le Pontique a systématisé cette doctrine en formulant une liste de huit pensées mauvaises, de huit *logismoi*, devenue par la suite « typique » dans la tradition monastique³⁰. Nous la retrouvons dans le *Traité Pratique* ou *Le Moine*.

Huit sont en tout les pensées génériques qui comprennent toutes les pensées :

la première est celle de la gourmandise, *gastrimargia*,

puis vient celle de la fornication, *porneia*,

la troisième est celle de l'avarice, *philargyria*,

la quatrième celle de la tristesse, *lupé*,

la cinquième celle de la colère, *orgé*,

la sixième celle de l'acédie, *akédia*,

la septième celle de la vaine gloire, *kenodoxia*,

et la huitième celle de l'orgueil, *hyperéphania*.

Que toutes ces pensées troublent l'âme ou ne la troublent pas, cela ne dépend pas de nous ; mais qu'elles s'attardent ou ne s'attardent pas,

30. Sur les huit pensées mauvaises dans la tradition patristique et monastique, voir Thomas ŠPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique (Orientalia Christiana Analecta 206)*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1978, p. 244-245, et la récente étude de Jean-Claude LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe* (Coll. *L'Arbre de Jessé*), Suresnes, Les Éditions de l'Ancre, 2^e éd., 1993. En ce qui concerne la tradition occidentale des vices capitaux, voir les études récentes de Carla CASAGRANDE – Silvana VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turin, Einaudi, 2000 et Giovanni GUCCI, *Il fascino del male. I vizi capitali*, Rome, Apostolato della Preghiera, 2008.

qu'elles déclenchent les passions ou ne les déclenchent pas, voilà qui dépend de nous³¹.

4.3 La logique des huit pensées

Certes, on ne doit pas absolutiser une telle litanie de malices, qui se présente comme une grille pour reconnaître chaque suggestion du tentateur, puisque, « en elles, sont contenues toutes les autres pensées » : au-dedans et hors de nous, les visages et les tromperies du diable sont bien plus variés, subtiles, complexes. Mais il n'en est pas moins vrai qu'une telle liste reflète profondément la structure psychologique et spirituelle de l'homme, mettant en évidence une dynamique qui relie entre elles toutes ces pensées, dynamique qu'on peut remarquer ensuite dans l'agir de l'homme. Ceci apparaît clairement si nous comparons les huit esprits de malice avec leur contraire, c'est-à-dire avec les « fruits de l'Esprit », comme on en trouve la liste dans Ga 5, 22.

En fait, si nous relisons ces deux listes à partir du texte de Gn 3, nous y voyons une double circularité : dans les esprits mauvais, la gourmandise (comme assimilation immodérée de nourriture inscrite dans une logique de prédation, non dans celle du don) ouvre la voie à la situation radicale de l'orgueil (où la dimension divine de la vie est située dans le régime de la possession et non dans celle de la gratuité). C'est précisément la dynamique du récit symbolique du péché dans Gn 3. D'autre part, dans les fruits de l'Esprit, nous remarquons comment l'*agapè*, faisant sortir l'homme de la logique mortelle de la possession, ouvre à l'espace du don, à travers ses multiples déclinaisons (les fruits). Mais cela n'est possible que si la totalité de l'être est ordonnée à la gratuité : la maîtrise de soi ouvre à l'*agapè*.

Dans cette perspective, donc, nous pouvons noter une relation très claire entre pensées mauvaises et fruits de l'Esprit. La gourmandise (comme déséquilibre de la corporéité) et l'orgueil (comme logique du pouvoir et refus du don) forment inclusion pour toutes les autres pensées, qui deviennent comme l'itinéraire concret entre ces deux pôles ; l'*agapè* (logique du don) et la maîtrise de soi (équilibre de la corporéité) incluent tous les fruits de l'Esprit. Ce qui nous fait, en outre, comprendre comment la manière biblique de décrire le péché du premier homme (manger le fruit de l'arbre) est profondément vraie et est liée à la structure même de l'homme et à sa relation avec

31. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, ch. 6, dans Gabriel BUNGE, *Traité pratique ou Le moine. Cent chapitres sur la vie spirituelle (Spiritualité orientale 67)*, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 76. Voir aussi *Evagrio Pontico, Contro i pensieri malvagi. Antirrhētikos*, cur. G. Bunge, V. Lazzeri, Bose/Magnano, Qiqajon, 2005.

la réalité. Nous allons revenir sur cet aspect. Ici nous faisons simplement remarquer le lien entre gourmandise et orgueil. Même si, apparemment, elles semblent éloignées – la gourmandise s’attaque à la dimension corporelle tandis que l’orgueil touche à la vie spirituelle et aux facultés intellectuelles de l’homme – ces deux pensées mauvaises sont, de fait, interdépendantes et profondément liées, au point de pouvoir être considérées comme la synthèse de toute la dynamique qui traverse les huit pensées.

Ainsi, en Gn 3, la prétention de devenir comme Dieu (prétention qui transforme Adam en prédateur de la divinité) passe, symboliquement, par un acte de glotonnerie. La façon avide dont la nourriture est assimilée, en se cachant de Dieu, exprime donc la racine de chaque pensée mauvaise : une croissance progressive et démesurée du propre « moi », jusqu’à assumer la stature de la divinité, ce « moi » divinisé qui est l’expression de l’idolâtrie de soi-même, de l’orgueil et de l’amour de soi. Se référant aux auteurs monastiques anciens, Olivier Clément note :

Pour la plupart des auteurs ascétiques, encore que ces classifications soient assez fluctuantes et doivent plutôt être comprises dans leur dynamisme, il existe deux « passions-mères », l’une concernant les facultés irrationnelles (*thumos* et *epithumia*) et c’est la glotonnerie, au sens d’une avidité fondamentale ; l’autre concerne le *noûs*, et c’est l’orgueil. Avidité et orgueil se rejoignent dans une sorte de captation métaphysique qui recourbe autour de l’ego tout l’espace de l’être. Les spirituels, et notamment Maxime le Confesseur, parlent ici de *philautia*, amour de soi, égocentrisme, qui arrache le monde à Dieu pour se l’approprier, en chosifiant le prochain. Il n’existe plus ni l’Autre, ni l’autre, seulement le moi absolu. « Celui qui possède la *philautia* possède toutes les passions », dit Maxime.

L’avidité déclenche la débauche comme objectivation de la sexualité. Les deux ensemble, pour s’assouvir, l’avarice. Celle-ci provoque la tristesse – de ne pas tout posséder – et l’envie – envers celui qui possède. Ainsi naît la colère, contre celui qui menace mes biens ou saisit avant moi un bien que je convoitais.

L’orgueil, de son côté, engendre la « vaine gloire », parade des richesses et des séductions, puis la colère et la tristesse quand on n’obtient pas des autres admiration et confirmation. Et l’on rejoint ainsi, à travers une profonde avarice d’être, l’avidité. Les deux circuits se rejoignent, forment une ellipse à deux pôles³².

Donc, comme le souligne Olivier Clément, il existe clairement une logique interne des huit pensées mauvaises : les trois premières

32. Olivier CLÉMENT, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*, Paris, Stock, 1982, p. 121.

marquent la relation avec les réalités matérielles qui nous entourent (symboles de réalités plus profondes) ; la tristesse et la colère dénotent un déséquilibre intérieur (surtout dans la sphère émotive) dérivant d'une corporéité déséquilibrée. L'acédie, par ailleurs, souligne comment une vie désordonnée perd son sens, sa propre raison (*logos*). Une telle situation « illogique » se transforme en un état intermédiaire, difficile à identifier et à combattre parce qu'elle englobe des aspects liés aux pensées précédentes et ouvre aux deux autres pensées. La vaine gloire et l'orgueil, enfin, manifestent le point d'arrivée de ce déséquilibre : il a désormais rejoint le centre, le moi, qui perd ainsi tout rapport de vérité avec soi-même, avec les autres et avec Dieu.

5. Comment combattre ? Vigilance et ascèse

5.1 L'armement spirituel

Dans Ep 6, 10-20, texte biblique de référence pour évoquer le thème du combat spirituel, Paul nous offre une description détaillée des divers éléments qui composent l'armement symbolique (celui qu'il appelle *panoplian tou theou*), avec lequel le croyant peut affronter la lutte contre « les manœuvres du diable ». Tous les éléments de l'armement servent à « parer les coups » de l'ennemi, pour éviter d'être blessé mortellement, et permettre de reprendre la lutte. Mais nous voyons aussi que, dans cette liste, il n'y a qu'une seule arme offensive, l'unique qui soit mise entre les mains du combattant et capable d'anéantir la dangerosité de l'ennemi en le rendant inoffensif. C'est le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu (Ep 6, 17). Pour garder vraiment notre cœur et orienter notre action, nous avons besoin d'une parole sûre, une parole qui ne puisse être falsifiée, une parole capable de faire la clarté et de démasquer l'origine et la direction prise par nos désirs, une parole à laquelle les pensées ne peuvent résister et sont obligées de répondre correctement. Cette parole capable d'interroger est la Parole de Dieu. Pour Paul, la Parole de Dieu est comme un glaive, elle a la force de discerner, de faire la lumière ; elle est capable d'aller en profondeur pour révéler la vérité de notre cœur et de ce qui s'y meut. Rien ne peut se soustraire au regard de la Parole de Dieu. Mais la force de cette Parole vient de l'Esprit de Dieu qui agit en elle, cet Esprit qui scrute et éprouve nos cœurs, cet Esprit qui connaît ce qui est selon Dieu, cet Esprit qui vient au secours de notre faiblesse : « Place à la porte de ton cœur un chérubin avec son épée enflammée » : telle est l'invitation d'un moine du désert.

Mais quelle est la situation humaine et spirituelle qui permet de manier aisément, avec maîtrise, cette épée ? Le texte de Paul nous renvoie clairement au contexte militaire, fait d'exercices et de dur entraînement. Mais il nous rappelle surtout que l'épée de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu, qui est toujours prête à intervenir par le discernement, ne peut exercer son rôle que si nous demeurons « dans une vigilance inlassable et dans l'intercession (*agrypnountes en pasê prokarterêsei kai deêsei*) » (Ep 6, 18). Donc, dans le texte de Paul, ce n'est pas seulement l'arme qui est décrite, mais également le cadre et la façon pour le croyant d'affronter sérieusement l'ennemi, à savoir un climat de vigilance, en lien profond avec l'ascèse, climat humain et spirituel qui engage deux dimensions essentielles de l'homme : le corps et le cœur.

5.2 Ascèse du cœur

Situer l'ascèse et la vigilance en relation étroite avec la dimension « dramatique » de la vie spirituelle, ou plus simplement de la vie chrétienne (voir justement la description de Paul en Ep 6, 10-20) signifie leur restituer une fonction correcte et équilibrée en ce qui concerne la maturation humaine et spirituelle. De plus, une telle relation permet de définir les conditions essentielles, les critères et les limites du discernement d'une ascèse saine et évangéliquement libératrice. Et, à ce propos, nous pouvons souligner un aspect important : toute forme d'ascèse qui engage la dimension corporelle dans le combat spirituel, se trouve avant tout liée à la vigilance, l'intériorité, le cœur, véritable lieu de la lutte ; elle vise essentiellement à purifier les désirs qui y habitent pour les rendre conformes à ceux de l'Esprit. L'évêque russe Ignace Briantchaninov exprime ainsi le rôle de l'ascèse dans la vie monastique :

L'ascèse corporelle est nécessaire pour rendre la terre du cœur prête à recevoir les graines spirituelles et à produire des fruits de la même espèce. Abandonner ou négliger les peines ascétiques signifie rendre le terrain inapte à être ensemencé et à produire son fruit. Les exagérer, au contraire, ou mettre, en elles seules, son espérance, est tout aussi nocif, plus encore, même, que les abandonner. L'abandon des observances ascétiques corporelles rend l'homme semblable à un animal, qui donnerait libre cours aux passions de son corps et leur offrirait un vaste champ d'action. L'exagération des peines ascétiques rend l'homme semblable aux démons, parce qu'elle renforce la prédisposition aux passions de l'âme. Accordons leur juste valeur aux pratiques ascétiques corporelles – elles sont des instruments indispensables à l'acquisition des vertus – mais soyons vigilants à ne pas traiter ces instruments comme s'ils étaient des vertus, pour ne pas tomber

dans l'acharnement et nous priver des progrès spirituels à cause d'une fausse conception de l'agir chrétien³³.

Ce texte nous aide aussi à fixer les limites de toute ascèse : si la « peine » et la maîtrise du corps n'atteignent pas le cœur, si elles ne se transforment pas pour garder et veiller sur l'intériorité, dans une purification continuelle des pensées, elles peuvent également former un caractère ou favoriser la maîtrise de soi, mais elles ne façonneront jamais l'homme « spirituel ». Hésychius de Batos écrit :

Celui qui a renoncé aux choses comme avoir une femme, des richesses et ce qui s'ensuit, a fait moine l'homme extérieur, mais pas encore l'homme intérieur. Mais celui qui a renoncé aux pensées passionnées de l'homme intérieur – c'est-à-dire l'intelligence – celui-là est le vrai moine. Il est facile de faire moine l'homme extérieur, si on le veut. Mais ce n'est pas un petit combat que de faire moine l'homme intérieur³⁴.

Donc, « faire moine l'homme intérieur » c'est-à-dire conduire la totalité de la vie à une unité et une liberté à travers la tension vers un point d'unification – Dieu et la révélation de son amour en Jésus – est fondamentalement l'objectif de chaque cheminement ascétique, du combat spirituel. Et c'est un objectif qui dépasse le pur effort humain. Jung le souligne de façon très claire, en montrant les différences entre la tradition ascétique païenne et la tradition chrétienne.

Alors que le sacrifice mithriaque avait uniquement pour but de domestiquer et de discipliner l'homme instinctuel, l'idée chrétienne du sacrifice exige un engagement de tout l'homme, et donc non seulement la domestication de tous ses instincts animaux, mais une totale renonciation à ceux-ci, et aussi de discipliner les fonctions spirituelles spécifiquement humaines, en vue d'un objectif spirituel qui transcende ce monde³⁵.

5.3 Les risques de l'ascèse

Si le lien profond entre la totalité de la personne et sa maturation vers une liberté et une capacité d'aimer dans le Christ – ce qui est bien l'objectif du combat spirituel – fait défaut, toute ascèse perd sa valeur, elle devient réductrice, voire aberrante et anti-évangélique. C'est ce risque que même l'ascèse chrétienne a couru au long des siècles. Si aujourd'hui il y a une perte ou une réaction négative à cet

33. Ignace BRIANTCHANINOV, *Les miettes du festin, Introduction à la tradition ascétique de l'Église d'Orient*, Sisteron, Présence, 1979, p. 166-167.

34. HÉSYCHIUS DE BATOS, « Chapitres sur la sobriété et la vigilance », 70, dans *Philocalie des Pères neptiques*, tome A, vol. 2, Abbaye de Bellefontaine, 2004, p. 203.

35. C.G. JUNG, *Simboli della trasformazione*, in *Opera omnia*, V, Cur. L. Aurigemma, Torino (Boringhieri) 1970, p. 422-423. Cf. C.G. JUNG, *Métamorphoses et symboles de la libido*, Paris, F. Aubier, 1927, p. 420.

aspect de la vie spirituelle, cela est dû aussi aux déviations que l'ascèse a subies.

Le langage déjà utilisé par les auteurs anciens monastiques et par la tradition patristique est souvent ambigu ; il ne s'enracine pas toujours dans la Bible, mais peut relever davantage du contexte culturel et philosophique païen. Si ensuite on parcourt la littérature hagiographique, on reste impressionné par certaines prouesses ascétiques qui font du moine un héros stoïcien plutôt qu'un humble disciple de l'Évangile. Tout ceci a eu son influence sur la façon de pratiquer une ascèse corporelle et sur son contenu. Dans certains cercles religieux et à certaines époques, l'ascèse s'est graduellement transformée en une pratique tournée vers elle-même, dont le but était la maîtrise de soi, une sorte de contrôle du corps sans une relation authentique et positive avec la dimension de l'*agapè*. Cette modalité, caractérisée par une générosité purement naturelle, a rendu, de fait, toute pratique ascétique esclave d'un volontarisme excessif, ou d'une vision moraliste, visant les « mérites », de la vie chrétienne, (les « petites fleurs », ou tous ces petits renoncements faits pour acquérir des mérites) ! Un regard soupçonneux et un peu dualiste sur les réalités corporelles a ensuite risqué de transformer l'ascèse en une pratique autopunitive, n'en soulignant plus que l'aspect de mortification.

C'est justement devant ces déviations du contenu et de la pratique ascétique et devant les soupçons actuels envers ce domaine, qu'il faut réagir en proposant de nouveau le chemin libérateur qui a caractérisé l'authentique tradition monastique. Ceci me paraît exprimé de façon extraordinaire par ces mots de Paul Evdokimov :

L'ascétisme n'a rien de commun avec le moralisme. Le contraire du péché n'est pas la vertu mais la foi des saints. Le moralisme exerce les forces naturelles et son volontarisme foncier soumet le comportement humain aux impératifs moraux. Mais on sait à quel point toute éthique autonome et immanente est fragile et peu efficace, car elle n'offre aucune source vivifiante. On peut respecter une loi, on ne peut jamais l'aimer comme on aime une personne, Jésus-Christ par exemple. Le Christ n'est pas le principe du Bien, mais le Bien incarné. C'est pourquoi, dans les conflits tragiques de l'existence, au comble d'une profonde souffrance ou solitude, les « principes » moraux et sociologiques sont impuissants. Ils n'ont pas le pouvoir de dire à un paralytique « lève-toi et marche ! » Ils ne peuvent rien pardonner ni absoudre, rendre la faute inexistante ou ressusciter un mort. Érigé en système, leur apparence rigide de l'impersonnel et du général cache le pharisaïsme de « l'orgueil des humbles ». C'est la forme la plus pernicieuse, car « une fois l'orgueil pris pour de l'humilité, la maladie est sans remède » (Ignace BRIANCHANINOV, *Œuvres* [en russe], vol. 1, p. 619).

Par contre, la « vertu » des ascètes a une tout autre résonance et signifie le dynamisme humain déclenché par la présence de Dieu. Il ne s'agit ici d'aucune œuvre « méritoire » : « Dieu est notre Créateur et Sauveur, il n'est pas celui qui mesure et pèse le prix des œuvres » (MARC L'ÉRMITE, *PG* 65, 929)³⁶.

5.4 Réintégrer le corps

Finalement, si on retrouve l'ascèse authentique, on peut vraiment réintégrer dans la vie spirituelle cette dimension qui, aujourd'hui, en semble dangereusement séparée : le corps. La perte de cette relation fait vraiment courir un risque à la vie chrétienne, dans la mesure où elle tend à transformer le message évangélique en idéologie et la vie spirituelle en une sorte d'intériorité sans visage, en idées généreuses et en décisions prises à coup de volonté. Cette façon de vivre la vie chrétienne est fragile et tend à la réduire. Faire participer le corps à l'aventure spirituelle est un acte de foi dans l'incarnation du Verbe de Dieu et dans sa mort et sa résurrection. Voici comment le père Placide Deseille l'exprime :

Certainement, la pensée des Pères comporte un certain dualisme, mais cependant elle n'oppose pas la matière à l'esprit, mais le monde présent au monde à venir, celui où les âmes et les corps ne sont pas encore transfigurés par la puissance de l'Esprit, à celui de la résurrection et de la transfiguration de l'être tout entier. La fin elle-même de leur ascèse n'était pas celle de séparer l'âme du corps, pour autant que cela soit possible sur cette terre, mais de transfigurer le corps même, pour le faire participer à la divinisation de l'âme. Si les premiers moines avaient adopté un ensemble d'attitudes de prière, de pratiques ascétiques (surtout le jeûne) et d'usages divers, cela est dû au fait qu'ils savaient par expérience que ces comportements favorisaient la « componction du cœur », au sens le plus large, c'est-à-dire une vie spirituelle dont l'élan intérieur n'est ni un esprit privé de sensibilité, ni une sensibilité abandonnée à ses propres émotions, mais un élan qui jaillit des profondeurs du cœur recréé par l'Esprit Saint et qui intègre en soi toutes les richesses de l'affectivité humaine pour les mettre au service de l'amour de Dieu et du prochain³⁷.

5.5 Garde du cœur

Vigilance et ascèse impliquent la totalité de la personne, cœur et corps. Elles offrent, selon la tradition monastique, l'approche correcte pour affronter cet espace de désert et de tentation que comporte

36. Paul EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 150.

37. Placide DESEILLE, *L'échelle de Jacob et la vision de Dieu*, Saint-Laurent-en-Royans, 1995, p. 28-29.

chaque cheminement dans la vie selon l'Esprit. L'étroite interdépendance entre les sens, qui impliquent la dimension corporelle, et le cœur, symbole de l'état de notre intériorité, exigent un cheminement ascétique. Celui-ci est avant tout destiné à maintenir le cœur attentif et éveillé. En fait, la garde des sens, l'ascèse du regard, de la bouche, des oreilles (aspects que nous verrons par la suite) sont liés à l'attention du cœur et permettent de transférer la vigilance dans l'espace intérieur où se produit le combat. Et en ce sens, vigilance et attention deviennent « la peine du cœur », une ascèse grâce à laquelle il est possible d'opérer la purification nécessaire pour rendre efficace l'action du « glaive de l'Esprit », selon ce qu'écrivait Barsanuphe :

Tout charisme est donné avec la peine du cœur. Et le charisme de la vigilance (*nêpsis*) ne laisse pas entrer les pensées, ou, si elles entrent, ne leur permet pas de nuire. Que Dieu t'accorde d'être vigilant et bien éveillé (*tò nêphein kai to gregorein*)³⁸.

Un frère était dans l'illusion au sujet de la tranquillité de son cœur, un abba lui fait prendre conscience que seul un cœur vigilant rend possible un discernement de la lutte :

Un frère dit à un vieillard : « Je ne vois pas de combat dans mon cœur. » Le vieillard lui dit : « Tu es un édifice à quatre portes : chacun entre et sort comme il veut, et toi tu ne le remarques pas ; mais si tu avais une porte et que tu la fermes et ne permets pas à quelqu'un, c'est-à-dire aux mauvaises pensées, d'entrer par elle, alors tu les verrais se tenant dehors et te combattant »³⁹.

« Avoir une porte pour savoir ce qui se passe » dans le cœur n'est rien d'autre que de veiller et maintenir constamment sous contrôle la relation entre les sens et l'intériorité. C'est ce qui permet de discerner ce qui porte atteinte à la qualité de nos désirs en les pervertissant et les éloignant de Celui qui les rend libres et vrais. Et d'autre part, un cœur qui veille et qui est gardé empêche les sens et le corps de tomber sous les pièges de l'ennemi. Nous pourrions dire que l'ascèse du cœur permet l'ascèse du corps ; un cœur qui veille rend vigilante la totalité de la personne.

Un frère demanda à l'abbé Arsène d'entendre de lui une parole. Le vieillard lui dit : « De toute ta force, lutte pour que ton activité intérieure soit selon Dieu, et tu vaincras les passions extérieures »⁴⁰.

38. BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Lettres* 267, dans *Correspondance*, vol. II, tome 1, (*Sources Chrétiennes* 450), Paris, 2000, p. 248-249.

39. *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique*, vol. II : *Chapitres X-XVI* (*Sources Chrétiennes* 474), Paris, 2003, chap. XI, 101, p. 191.

40. *Arsène* 9, dans *Les sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, Solesmes, 1981, p. 9.

6. Vigilance et attention

Maintenant, nous voudrions souligner quelques aspects de la relation entre vigilance (*nēpsis*) et attention (*prosoché*)⁴¹. Nous pouvons les considérer comme deux attitudes profondément liées qui créent un style de vie ascétique et sobre, en façonnant une manière particulière de se situer face à soi-même et aux autres, face à la réalité, face à Dieu. Par la vigilance et l'attention, nous pouvons avancer avec circonspection et patience dans le lieu de l'intériorité, nous orienter dans un monde souvent ambigu et y veiller pour pouvoir discerner les avancées de l'ennemi, selon ce que dit l'abbé Isaïe :

L'homme a donc besoin, mon frère, d'un grand discernement, qui retranche toute volonté charnelle, et d'une vigilance attentive (*nēphein meta prosoché*) dans toutes ses voies, pour éviter de s'égarer⁴².

À l'opposé de la superficialité et de la distraction spirituelle, situations qui affaiblissent l'effort et la vivacité intérieure, l'attention implique justement une capacité à fixer le regard intérieur sur ce qui est essentiel et à être sans cesse tendu vers cela (« attendre », en latin, signifie « tendre vers », « être tendu vers »). La vigilance peut au contraire être considérée comme la garde de l'attention : on ne peut être attentif si on est appesanti, si l'on manque de sobriété de cœur et d'esprit. Comme l'écrit le Pseudo-Macaire : « Ils [ceux qui s'approchent du Seigneur] doivent être attentifs [*proséchein*] au Seigneur dans le labeur du cœur et la sobriété des pensées⁴³. »

Au sens strict et spécifique, la *nēpsis* est l'attitude d'une âme bien éveillée, présente à elle-même et à Dieu, vigilante, circonspecte et attentive à ne pas se laisser surprendre par l'adversaire démoniaque qui cherche à s'introduire dans l'esprit ou dans le cœur au moyen des *logismoi*, c'est-à-dire des pensées mauvaises ou simplement importunes, qu'il s'ingénie à suggérer, prompte enfin à le repousser dès sa première tentative d'approche. Cette attitude de défensive s'appelle aussi *attention* (*prosoché*), *garde de l'esprit*, *garde du cœur* [*phylakē*]⁴⁴.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici nous aide à comprendre l'importance, pour un équilibre et une maturité dans la vie spirituelle, de ces deux attitudes. Elles constituent un véritable exercice (*askēsis*) ou

41. Cf. Pierre MIQUEL, *Lexique du désert (Spiritualité orientale 44)*, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 191-199 ; 249-258.

42. ABBÉ ISAÏE, *Logos* 25, 21, dans *Recueil ascétique (Spiritualité orientale 7)*, Abbaye de Bellefontaine 1985, p. 227.

43. *Les homélies spirituelles de saint Macaire. Le Saint-Esprit et le chrétien (Spiritualité orientale 40)*, Abbaye de Bellefontaine, 1984, *Homélies VI*, 1, p. 137.

44. Pierre ADNÈS, art. « Hésychasme », *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, 1^e partie (1969), col. 391-392.

une méthode spirituelle, comme l'appelait Hésychius⁴⁵. Elles ne peuvent donc pas être réduites à une simple connaissance de soi-même. Certes, pour veiller, il est nécessaire de connaître son propre monde intérieur, ce qui se meut en nous, les désirs qui nous habitent, les plis dans lesquels se cachent ambiguïté et fausseté. Mais veiller à être attentif à soi-même est quelque chose de plus : cela implique un exercice de la volonté et de la mémoire à travers lesquelles le cœur (uni à l'intelligence) est constamment tenu éveillé sous le regard de Dieu : « L'attention à soi-même, écrit Basile de Césarée, conduit à la connaissance de Dieu⁴⁶. » Dans cette attention, comme nous l'avons déjà souligné, le cœur et les sens interagissent. La vigilance est un exercice de toute la personne. On garde son cœur pour avoir l'agilité et la lucidité dans le discernement des pensées et les images qui proviennent de l'extérieur : « Sois le portier de ton cœur afin qu'aucun étranger n'y entre et que tu dises : "Es-tu des nôtres ou de nos ennemis ?" (Jos 5, 13)⁴⁷. »

Mais il faut aussi veiller sur les sens, parce qu'ils sont le véhicule avec lequel l'imagination, les sensations, les pensées pénètrent dans notre cœur. Les yeux, les oreilles, la bouche sont des lieux symboliques de notre corps à travers lesquels nous arrive le contact avec la réalité, et qui encerclent notre monde intérieur. Il ne faut jamais oublier ce rapport entre cœur et attitudes corporelles, et leur influence réciproque ; éliminer une de ces composantes est illusoire et dangereux⁴⁸.

La tradition monastique, fidèle à l'enseignement évangélique, a surtout indiqué la prière comme véritable instrument pour garder le cœur éveillé et attentif. Et même, on doit dire plus justement que la prière n'est pas tant un instrument, mais l'espace où attention et vigilance peuvent vraiment entrer en action et apporter unité à la complexité de la vie, en maintenant éveillés le cœur et le corps, la totalité de la personne. Dans la prière, toute la vie devient vigilance. C'est le sens de l'affirmation de Paul : pour affronter l'ennemi, en endossant l'armure de Dieu et en empoignant le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu, il faut prier en tout temps, dans l'Esprit, en y

45. « La sobriété et la vigilance, c'est une méthode spirituelle qui, avec l'aide de Dieu, délivre entièrement l'homme des pensées et des paroles passionnées comme des actions mauvaises, si elle est poursuivie longtemps et ardemment », HÉSYCHIUS DE BATOS, « Chapitres sur la sobriété et la vigilance », 1, dans *Philocalie des Pères neptiques*, tome A, vol. 1, Abbaye de Bellefontaine, 2004, p. 192.

46. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie « Attende tibi ipsi »*, PG 31, col. 231D, cité dans Pierre MIQUEL, *Lexique du désert*, p. 253.

47. JEAN MOSCHUS, *Le Pré spirituel (Sources Chrétiennes 12)*, Paris, 1946, 110, p. 162.

48. Sur ce point, voir Si 22, 33-23, 6.

apportant une vigilance inlassable (cf. Ep 6, 17-18). Vigilance et prière sont inséparables, au point qu'Évagre a pu dire :

L'attention en quête de la prière trouvera la prière, car s'il est quelque chose qui suit la prière, c'est l'attention ; il faut donc s'y appliquer⁴⁹.

Ce lien profond entre attention et prière par rapport à la garde du cœur et au combat spirituel fait entrer la prière elle-même dans l'espace de l'ascèse. Et la dimension ascétique de la prière est le fruit avant tout de la continuité, de cette invocation incessante du cœur qui le maintient éveillé et humble dans la lutte, comme le dit Hésychius de Batos :

L'attention est une incessante *hèsychia* du cœur, hors de toute pensée. Sans s'épuiser ni s'interrompre, l'âme respire et invoque toujours le Christ Jésus, le Fils de Dieu et Dieu, lui seul. Elle se range avec lui pour combattre vaillamment les ennemis. Elle lui confesse ses péchés, à lui qui seul a le pouvoir de les remettre. Elle embrasse continuellement de son invocation le Christ qui seul connaît le secret des cœurs. Et elle s'efforce de cacher totalement aux hommes la douceur qu'elle éprouve et le combat intérieur, de peur que le malin ne fasse entrer en elle à son insu la malice et ne détruise une œuvre si belle⁵⁰.

(à suivre)

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

Adalberto PIOVANO, osb

49. ÉVAGRE LE PONTIQUE, « Chapitres sur la prière » 149, dans *Philocalie*, tome A, vol. 1, p. 111.

50. HÉSYCHIUS DE BATOS, « Chapitres sur la sobriété et la vigilance », 5, dans *Philocalie*, tome A, vol. 1, p. 193.