

Le combat spirituel. « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. » (1)*

1. Introduction

Il n'est certes pas facile de réfléchir sur un thème comme le combat spirituel et d'essayer de le proposer aux croyants d'aujourd'hui ; on éprouve comme un malaise quand on aborde un aspect de l'expérience chrétienne qui utilise un langage aussi éloigné d'un certain climat spirituel qui caractérise bien des niveaux de notre contexte ecclésial actuel. D'où provient ce malaise ? Pourquoi cette suspicion devant un thème comme celui-ci ? Une représentation « dramatique » de la vie spirituelle peut-elle encore trouver place dans un christianisme enthousiaste et un peu idéologique ? Brièvement, nous pouvons identifier quelques causes de ce malaise ; elles mettent en évidence, à contre-jour, l'importance et la nécessité de refonder un certain langage relatif à la vie spirituelle par un retour à sa matrice biblico-patristique.

On remarque une certaine gêne, et même presque une aversion, vis-à-vis de ce monde disciplinaire et ascétique marqué par un volontarisme oppressif qui, il est vrai, a amplement caractérisé certains domaines de la vie de bien des religieux ou de simples laïcs. Des méthodes disciplinaires ou ascétiques apparaissent plus comme la somme d'actes répressifs auto-imposés ou subis, que comme des chemins de maturation et de libération. Cette manière de se situer par rapport à son propre corps, aux choses, à Dieu même, est perçue

* Cet article est paru dans A. ARVALLI – G. LAFONT – A. PIOVANO, *Abitare i deserti dell'anima. Il dubbio, la notte, il grido di chi cerca Dio*, cur. Piccola Famiglia della Resurrezione – Piccola Fraternità di Gesù, San Pietro in Cariano, Gabrielli editori, 2009, p. 35-103. Cet ouvrage contient les Actes d'une rencontre qui s'est tenue en 2008 auprès de la communauté de Marango. Chaque année, elle organise un dialogue entre les différentes réalités monastiques, surtout celles nées après le concile Vatican II. La traduction a été assurée par Marie-Pascale Dran, ocsa. La revue remercie la traductrice pour son travail et l'éditeur d'avoir autorisé la publication de cette traduction.

comme une sorte de masochisme à rejeter, contrastant avec la logique joyeuse de l'Évangile. Une telle aversion, bien qu'elle naisse d'une compréhension ambiguë et superficielle de la dimension ascétique de la vie chrétienne, est certainement le résultat amer de tant de déviations en ce domaine, déviations qui ont blessé et envenimé la vie de tant d'hommes et de femmes, provoquant le rejet de tout ce qui aurait un goût d'ascèse ou de discipline.

Notons aussi, surtout dans le contexte social d'un Occident sécularisé, la perte progressive des valeurs de certaines relations qui existent entre la dimension spirituelle de l'homme et sa sphère corporelle. Les causes de cette rupture de relations sont multiples et complexes. Certainement, une influence évidente vient de l'hédonisme actuel, qui s'infiltré dans les différents niveaux de l'existence quotidienne des personnes, conditionnant leurs relations, leur style de vie, etc., ce qui fait que certaines réalités profanes sont désormais détachées de la sphère spirituelle ou lui sont étrangères ; les chrétiens eux-mêmes souffrent de cette dichotomie et peinent à voir le rapport qui existe entre dimension corporelle et vie selon l'Esprit. Que l'on pense, précisément, aux différentes manières de se situer actuellement par rapport à la nourriture et à son propre corps, qui semblent désormais des réalités autonomes par rapport au domaine spirituel. Mais, plus généralement, il s'ensuit une relation autonome vis-à-vis de son propre « moi » ; on parle souvent d'auto-réalisation, comme de quelque chose d'absolu, donnant ainsi l'impression d'une certaine hypertrophie du « moi ». Tout ceci a inévitablement conduit à éclipser de certains aspects de la pratique disciplinaire et liturgique de l'Église – traditionnels et liés à l'expérience chrétienne – comme le jeûne ou les veilles. S'ils sont présents, ils restent toutefois comme séparés de la sphère spirituelle et personnelle, ayant presque toujours une signification horizontale, fonctionnelle et sociale.

Tout ceci provoque un relâchement et un appesantissement du vécu chez le chrétien : il a du mal à entrer dans son propre cœur et à prendre conscience de ce qui bouge en lui. Vie intérieure et vie selon l'Esprit sont submergées par une frénésie d'engagements caritatifs, catéchétiques, opérationnels, sociaux, si bien que, parfois, on a l'impression d'une identification pure et simple entre expérience religieuse et engagements dans le monde ; la vie de foi ne correspond plus à l'accès à une relation personnelle avec Dieu fondée sur une profonde vie intérieure. Cela se remarque en particulier dans le cheminement de recherche de tant de jeunes, dont les requêtes de vie intérieure, d'authentique et profonde expérience de Dieu, restent sans réponse. À leurs yeux, il semble que l'Église et la vie intérieure sont

des entités séparées. D'où les déviations et l'égarément dans les pseudo-spiritualités.

Les prêtres et les religieux eux-mêmes ne sont pas exempts d'une telle rupture. « Souvent, note Enzo Bianchi¹, l'action pastorale est d'autant plus étendue et visible que l'attention et l'engagement accordés à la vie spirituelle sont réduits. » Le recours à une spiritualité liée à des écoles ou à des mouvements ne suffit pas ; il peut signifier plutôt une fuite dans un choix « anthologique » de certains aspects de la vie spirituelle, mais sans engagement radical et constant dans la vie selon l'Esprit. Celle-ci ne peut jamais être détachée ou séparée du ministère et du chemin concret du sacerdoce.

Notons enfin, chez les prêtres et les religieux également, la tentation d'un certain conformisme aux schémas et aux langages préférés de l'homme d'aujourd'hui. Je ne parle pas d'une nécessité de traduire de façon accessible le message évangélique. Je veux plutôt souligner le risque de marginaliser ces réalités présentes dans l'annonce, et qui sonnent mal aux oreilles de l'homme contemporain. On a peur, en abordant certains thèmes, de ne plus être écouté, d'être perçu comme « démodé », de se sentir exclu. On peut en arriver à ne plus dire que ce que l'on croit que l'autre veut entendre. Je ne veux pas parler de l'intégrisme d'un langage ou d'une pensée en tant que garde ou défense de la vérité de l'annonce. Je veux seulement mettre en évidence la nécessité d'une vigilance continue pour ne pas vider l'expérience chrétienne ou la vie selon l'esprit de certains contenus de poids. Parfois, insister sur certains thèmes peut sembler de la folie. Mais il reste cependant une réalité constitutive de la suite du Christ et du kérygme évangélique de la « folie de la croix ». Antoine le Grand l'avait pressenti quand il disait à ses disciples :

Un temps vient où les hommes seront fous, et quand ils verront quelqu'un qui n'est pas fou, ils s'insurgeront contre lui, disant : « Tu es fou », parce qu'il n'est pas comme eux² !

On pourrait souligner d'autres causes qui rendent difficile la proposition d'un thème comme celui du combat spirituel. Mais ceux que nous avons brièvement énoncés suffiront à faire prendre conscience de la désorientation que provoque un itinéraire aussi ardu. Et nous devons reconnaître qu'aujourd'hui, dans la « géographie » spirituelle, nous sommes plus attirés par le mont de la Transfiguration que par Gethsémani ou le mont des Tentations ; nous sommes plus

1. Enzo BIANCHI, *Ai presbiteri*, Bose/Magnano, Qiqajon, 1999, p. 8. Trad. fr. : *Aux prêtres*, Parole et silence, 2006.

2. *Les Sentences des Pères du Désert*, collection alphabétique, trad. et prés. par Lucien Regnault, Solesmes, 1981, p. 19, n° 25.

fascinés par les lieux de contemplation gratifiante que par les lieux de lutte. Ceux-ci nous déconcertent, comme ils ont fait peur aux premiers disciples.

Mais si nous avons le courage de regarder en face la réalité chrétienne dans sa dynamique de marche à la suite du Christ et dans son sérieux évangélique, nous nous rendons compte aussitôt du caractère central de cette dimension de lutte, de combat.

Le thème du combat spirituel plonge ses racines dans la catégorie biblique de la « tentation » comme expérience qualifiante et nécessaire pour la maturation de la relation entre Dieu et son peuple³. Les tentations d'Israël, d'autre part, sont une des clés symboliques et interprétatives du récit synoptique des tentations de Jésus ; la lutte contre l'ennemi devient une expérience qui traverse tout le cheminement historique du Christ, dans la conscience de sa filiation divine.

Paul exprime souvent sa vision de la vie selon l'Esprit dans un langage militaire, d'affrontement, qui renvoie continuellement à la dimension du combat : désirs de la chair et désirs de l'Esprit luttent continuellement en nous, et la vie baptismale est un exode renouvelé, du lieu de la mort à celui de la vie dans le Christ⁴. Une telle perspective, qui, dans l'expérience chrétienne, accentue la dimension de lutte dans l'opposition constante à l'esprit du mal, a influencé les plus anciennes expériences spirituelles de l'Église : celle-ci a toujours perçu le cheminement du disciple du Christ comme un combat, soit sous la forme du martyr, soit dans la perspective qui s'ouvre devant le chrétien à partir du moment où il est greffé sur le Christ dans le baptême (cf. les catéchèses baptismales), soit, surtout, dans le choix de ceux qui affrontent la lutte avec l'ennemi à visage découvert, dans la solitude du désert (les moines).

Enfin, à cet égard, on ne doit pas oublier l'apport des sciences humaines. Quand on approfondit la psyché de l'homme, on souligne – même si le langage utilisé est différent de celui du registre théologico-spirituel – la nécessité d'un chemin « ascétique » comme libération des besoins et des conditionnements par une maturation harmonieuse et intégrale de la personne. Un contrôle des pulsions,

3. Cf. par exemple, le texte de Dt 8, 1-6. Sur le sens de la tentation dans le contexte biblique, cf. Simon LÉGASSE, art. « Tentation. Dans la Bible », *Dictionnaire de Spiritualité*, 15 (1990), col. 193-212. André LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, Bose/Magnano, Qiqajon, 1990, p. 44-54.

4. Sur ce point, le texte classique de Paul est Ep 6, 10-20. Les images militaires utilisées par Paul pour exprimer la vie chrétienne se retrouvent dans 2 Co 10, 3-4 ; Rm 13, 12 ; 1 Th 5, 8, etc.

des émotions, des sentiments, etc., est fondamental pour un équilibre psychique et pour une éducation à la liberté⁵.

Sur ce point, nous devons reconnaître avec réalisme, que « nous ne sommes pas meilleurs que nos pères », et que nous ne pouvons pas nous considérer comme étrangers ou protégés de la dimension de lutte inhérente à la vie chrétienne. Et même, à y bien réfléchir, nous devons admettre que nous sommes plus fragiles et vulnérables que nos prédécesseurs dans le « beau combat de la foi » (1 Tm 6, 12) et, sous certains aspects, moins prêts aux attaques subtiles de quelques logiques mondaines. Constaté cela ne signifie pas se renfermer dans une peur paralysante devant le monde, mais plutôt choisir de se regarder en vérité soi-même, en se situant sous le regard de Dieu.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent nous entraîne à une ultime considération ouvrant sur un choix : la vie selon l'Esprit exige du courage, le courage de se laisser conduire par l'Esprit dans le « désert » pour entreprendre un pèlerinage dont on ne peut prévoir l'itinéraire ni les imprévus, ni le détail des mouvements ou des avancées. Dans ce chemin symbolique solitaire, on peut découvrir au-dedans de nous des présences ou des visages que nous ne voudrions pas voir, dont nous voudrions qu'ils n'existent pas.

Se voir soi-même en face est souvent source de désillusion ; c'est un acte qui met en pièces les idéalizations de soi, les images de nous-mêmes que nous nous sommes forgées. Tout ceci peut impliquer d'entrer dans une crise et de subir des blessures. Le travail de descente dans notre propre cœur, de recherche de la vérité personnelle, nul ne l'entreprend s'il a peur des blessures, de la souffrance qui pourrait en découler. Quand la vérité veut se révéler à l'homme, elle le fait avec une grande douleur : il y a toujours le prix d'une souffrance aiguë à payer pour que se révèle la vérité. La peur peut paralyser et empêcher le chemin intérieur, on restera alors spectateur de la vie, qui passera à côté de nous, comme une étrangère⁶.

Toutefois, il ne faut jamais perdre de vue un aspect fondamental, dans cet itinéraire surprenant et douloureux : celui-ci, et la lutte qui en constitue le dynamisme, sont menés « sous la mouvance de l'Esprit ». Ils ne se réduisent pas à une introspection psychologique, ni non plus à un effort titanesque de la volonté propre, dans une continuelle tension ou conflit. Si on devait avancer de cette façon, on ne trouverait plus des personnes repliées sur elles-mêmes et perpétuellement tendues. Le combat spirituel est de fait le résumé de

5. Cf. l'article d'Amedeo CENCINI : « È ancora tempo di asceti e disciplina ? », *Testimoni* 18 (1999), p. 22-23.

6. Luciano MANICARDI, *La vita interiore oggi (Testi di meditazione 89)*, Bose/Magnano, Qiqajon, 1999, p. 17.

l'expérience spirituelle : c'est le « beau combat de la foi », comme le dit Paul : « *ton kalon agona tes pisteos* » (1 Tm 6, 12).

C'est la lutte qui naît de la foi, du lien avec le Christ manifesté par le baptême, qui se produit dans la foi, dans la confiance de la victoire remportée d'ores et déjà par le Christ lui-même, et qui conduit à la foi, à la conserver et à la renforcer⁷.

Pour apprendre à progresser sur ce chemin dangereux, mais cependant nécessaire, nous nous mettrons à l'écoute de l'Écriture et de la tradition monastique ; en particulier, l'expérience de ceux qui ont fait du combat spirituel une exigence profonde et un moment clé de leur recherche de Dieu deviendra pour nous un *typos*, qui permettra de vérifier l'avancée et les étapes de notre chemin.

2. Une parole à écouter et une icône à contempler

Nous pourrions commencer par deux icônes emblématiques (plus précisément *typologiques*), qui peuvent non seulement nous offrir les éléments essentiels, les étapes, les dynamiques du combat spirituel, mais qui peuvent aussi nous révéler la qualité humaine de cette expérience, et la situer à l'intérieur du chemin de la vie selon l'Esprit. Il s'agit du récit évangélique des tentations de Jésus et de l'icône de *l'Échelle sainte* de Jean Climaque.

2.1 *Le désert des tentations*

La tradition spirituelle chrétienne a toujours relu l'expérience de la tentation et la dynamique du combat spirituel à la lumière de l'expérience même de Jésus dans le désert⁸. La catégorie biblique de la tentation (comme elle est exprimée, par exemple, en Dt 8, 2-5) reste la clé herméneutique pour comprendre aussi bien l'épisode rapporté par les synoptiques, que l'expérience même du croyant. Dans les deux cas, la lutte dramatique contre le tentateur reste, dans le chemin humain et spirituel de Jésus, une expérience qualifiante qui parcourt toute l'expérience terrestre du Fils de Dieu.

Nous nous arrêterons brièvement sur le texte de Luc 4, 1-13, sans prétendre nous plonger dans une exégèse détaillée du récit

7. Enzo BIANCHI, *Le Parole della spiritualità. Per un lessico della vita interiore*, Milano, Rizzoli, 1999, p. 36. Trad. fr. : *Les mots de la vie intérieure (Épiphanie)*, Paris, Cerf, 2001.

8. Pour un ensemble de textes patristiques sur l'épisode des tentations de Jésus, cf. *Matteo 1-13*, cur. M. Simonetti (*La Bibbia commentata dai Padri NT 1/1*), Roma, Città Nuova, 2004, p. 105-116 ; *Luca*, cur. A.A. Just jr. (*La Bibbia commentata dai Padri NT 3*), Roma, Città Nuova, 2006, p. 116-122. Cf. aussi l'intéressante interprétation littéraire de ce récit évangélique dans la *Légende du Grand Inquisiteur*, dans *Les frères Karamazov* de F. Dostoïevski.

évangélique⁹. Nous mettrons en évidence quelques éléments narratifs qui nous aideront à situer le thème du combat spirituel dans une perspective biblique.

Tout d'abord, la manière dont Luc décrit les protagonistes est très révélatrice pour la dynamique même du récit. Jésus est dépeint comme l'icône de l'homme « spirituel » qui sait discerner selon l'Esprit. Et ceci, non parce qu'il est situé dans un espace immatériel, étranger à la dramatique situation de l'homme, presque soustrait à la peine de chaque choix, ou exempt de l'épreuve, mais parce qu'il nous enseigne à choisir selon Dieu, nous donnant les critères pour un réel discernement spirituel. Jésus accepte les défis des tentations et, à travers elles, il découvre en profondeur son identité de Fils de Dieu, ce nom entendu lors de la théophanie du Baptême (cf. Lc 3, 22).

À côté de Jésus, il y a la mystérieuse présence de l'Esprit. C'est lui qui conduit Jésus au cœur même de la lutte, dans la solitude du désert, le lieu de la fragilité humaine ; c'est ici, et non ailleurs, que le discernement mûrit ; et l'Esprit se tient aux côtés de Jésus sur ce chemin, le guidant quasiment par la main, se rendant présent dans la force de la Parole, offerte comme arme pour combattre la suggestion diabolique.

Et enfin, en face de Jésus, se trouve le tentateur, ou *diabolos*. Il est la proposition alternative à la Parole de Dieu, la contre-proposition surnoise, fascinante, fausse, idolâtrique. Abusant de la faiblesse de l'homme, il l'attend là où émerge la délicatesse du discernement, déformant ses mots pour séparer l'homme de Dieu. C'est justement à travers cette tactique dont il use pour s'approcher de l'homme (la suggestion, qui comporte toujours quelque chose de fascinant) que le tentateur révèle la vérité de sa face cachée derrière son masque. À travers un dialogue acharné, il s'insinue dans le cœur de l'homme, l'atteignant dans sa fragilité. Et il le fait en suggérant le doute, présentant une vérité partielle, inversée par rapport au projet initial. Le « Si tu es Fils de Dieu » (expression qui reviendra comme défi ultime au pied de la Croix, cf. Mt 27, 40), par lequel le tentateur introduit à plusieurs reprises sa suggestion, est comme une épée acérée qui vise à ébrécher la relation filiale de Jésus avec le Père. C'est la même technique que celle utilisée en Gn 3 envers le premier homme : détruire la relation de confiance et d'obéissance entre l'homme et Dieu, présenter Dieu comme l'ennemi de l'homme,

9. Cf. aussi Mt 4,1-11 et Mc 1, 12-13. Pour une exégèse des textes évangéliques, cf. Jacques DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert* (*Studia Neotestamentica* 4), Bruges, Desclée de Brouwer, 1968.

jaloux de la liberté et des possibilités qui lui sont offertes. Et plus l'image de Dieu crée la peur en l'homme, plus la menace devient encombrante et suffocante, plus le tentateur est sûr de la réussite de son œuvre : séparer, créer un projet contraire à Dieu, illusoire, dans lequel l'homme est sa propre idole, victime de son « être comme Dieu » (Gn 3, 5).

La situation attendue par le tentateur pour attaquer Jésus, le choix du moment et du lieu pour déclencher la lutte, les modalités mêmes du combat, qui font se confronter ces trois protagonistes, montrent la dynamique de la tentation.

La suggestion diabolique met l'homme en face de sa faiblesse : « Quand ces jours furent terminés, il eut faim, alors le Tentateur... » (Lc 4, 3). La tentation dans la fragilité est le moment dramatique de la *krisis*, mais surtout un moment privilégié pour un saut qualitatif, pour un approfondissement de sa propre relation avec Dieu et avec soi-même. Même s'il se révèle comme un temps d'apparente absence de Dieu avec une conscience lucide et douloureuse de sa propre fragilité, ce temps peut devenir la merveilleuse expérience d'une plénitude, d'une expérience vraiment spirituelle. En outre, être mis à l'épreuve dans la chair de sa propre faiblesse, voilà une occasion de savoir « ce qu'il y a dans le cœur » (cf. Dt 8,2). Un moment où s'évalue la qualité de nos désirs, et où se démasque la méthodologie insidieuse par laquelle le tentateur s'approche de nous, en insinuant ces paroles qui peuvent entrer dans notre cœur.

L'attaque du tentateur se produit après quarante jours de jeûne : une durée symbolique, qui renvoie au chemin parcouru par Israël dans le désert, et qui, en quelque sorte, doit être portée à sa plénitude pour qu'advienne le discernement. D'autre part, les quarante jours passés dans le jeûne vont être comme un temps qui conduit graduellement à une limite maximum de résistance où se révèle la fragilité personnelle, où l'on prend conscience de ce qui est essentiel à sa propre vie, mais qui devient également objet d'attaque et de séduction.

Le lieu de la lutte est le désert, symbole biblique aux nombreuses significations. Il apparaît comme l'espace vide et solitaire, sans limites ni certitudes, où il est possible de faire la vérité sur soi-même. Le désert devient ainsi l'expression d'une vie appelée à être un lieu de radicalité et d'essentialité, où la qualité de ses propres désirs par rapport à la liberté, aux choix, est mise à l'épreuve.

Le choix des symboles dont le tentateur revêt ses suggestions, non seulement se rapporte aux tentations d'Israël dans le désert, mais entre dans la structure même de l'homme, dans ses désirs et dans ses

frustrations. Les trois tentations peuvent se rapporter à la triple forme de la *libido*, qui constitue l'être humain le plus profond : la *libido amandi*, la *libido possidendi*, la *libido dominandi* c'est-à-dire la soif de plaisir (qui réduit la vie à un niveau matériel, de bien-être), le désir de posséder, et le désir du pouvoir (par lequel on s'impose par rapport à Dieu, par rapport aux autres, par rapport aux choses, en se transformant en l'idole qui exige l'adoration la plus totale).

Il faut noter le caractère de la troisième tentation, la plus sournoise : exiger de Dieu un signe de sa présence, de sa fidélité. C'est la tentation radicale de la foi qui demande à Dieu de se justifier, de rendre compte du pourquoi de ses méthodes (cf. Ex 17, 7 : « Le Seigneur est-il au milieu de nous, ou bien n'y est-il pas ? »). Dans cette tentation, l'usage diabolique de la Parole de Dieu pour le convaincre d'agir selon la logique du tentateur, de raisonner comme lui, d'obéir à son projet, est significatif. Le mal est camouflé sous le masque de la Parole de Dieu (cet essai pour justifier ses propres choix contraires au projet de Dieu est surtout mis en relief par Dorothee de Gaza). Justement, le glaive de la Parole, empoigné par Jésus dans une logique d'obéissance, démasque la fausseté des suggestions diaboliques, et en particulier, de deux armes utilisées par le tentateur pour porter ses coups : la parole et l'image. Les tentations passent par ces deux expressions primordiales de communication, qui se transforment en masque du projet diabolique (cf. le récit de Gn 3). Parole et image ont le visage du doute et de la fascination, des traits ambigus, qui, s'ils ne sont pas soumis au discernement de la Parole authentique, trompent l'homme en se faisant passer pour vérité et beauté.

Enfin, comme le note Luc, le tentateur revient au temps fixé (Lc 4, 13). Une lutte contre le tentateur ne peut jamais être considérée comme définitivement conclue, ni comme un espace clos ; elle entre dans un projet « belliqueux » plus vaste, qui implique l'existence humaine entière.

2.2 Une échelle entre terre et ciel

Sur les murs de quelques églises de Moldavie ou du Mont Athos, on peut voir parfois une singulière représentation symbolique, comme une synthèse du chemin spirituel que le moine ne doit jamais perdre de vue. Il s'agit d'une représentation d'un des textes ascétiques les plus lus du monde byzantin, mais aussi dans l'Occident latin : l'*Échelle sainte*, de Jean, higoumène du monastère Sainte-Catherine au mont Sinaï. L'illustration de ce texte de la tradition monastique, également reproduit par des icônes et des miniatures,

peut nous fournir des éléments essentiels pour éclairer la dynamique d'une expérience qualifiante de la vie spirituelle : celle du combat, celle du chemin dur et pénible de la transformation totale de l'homme à l'image du Christ.

J'aimerais décrire brièvement, à titre d'exemple, une icône du XII^e siècle, conservée au monastère du Sinai¹⁰. La scène est dominée par une échelle comportant trente degrés (qui correspondent à la subdivision de l'œuvre de Jean Climaque) ; ils vont de la gauche vers la droite, c'est-à-dire de la terre vers le ciel. L'espace du divin est représenté symboliquement par un groupe d'anges et par le geste accueillant du Christ qui, les bras étendus, invite les moines à parcourir ce chemin ascensionnel. Effectivement, l'échelle est remplie de moines jeunes et anciens en train de monter, tentés toutefois par les flèches tirées par les arcs d'êtres démoniaques ailés, qui envahissent l'espace. Quelques moines retombent dans les réalités mondaines, alors que d'autres, les mains tendues et les pieds fermement appuyés sur les degrés, luttent pour réussir à rejoindre le ciel. Les anges situés en haut semblent assister à ce voyage spirituel ascétique des moines.

Dans quelques représentations, on dirait que les anges jouent un rôle plus actif : en s'approchant de quelques moines qui montent péniblement les degrés de l'échelle, ils contrarient l'action des démons. Dans ce cas, la scène prend un tour résolument plus cosmique, quasiment un combat qui implique des réalités qui sont au-delà de l'homme ; la représentation, dans quelques cas, de l'abîme infernal, qui engloutit ceux qui n'ont pas su résister aux assauts du mal, rend la scène encore plus dramatique.

Ce qui se passe au sommet de l'échelle est significatif : le sommet de la perfection est symboliquement représenté par un moine qui, à travers un geste de confiance, s'offre à l'embrassement accueillant du Christ. Dans certaines icônes, c'est le Christ lui-même qui, par un geste semblable à celui que l'on peut voir dans l'iconographie de la Descente aux Enfers, empoigne de façon décisive le bras du moine.

10. Pour une description de cette icône de l'*Échelle sainte*, ainsi que pour d'autres représentations du même sujet conservées au monastère Sainte-Catherine du Sinai, cf. *Holy Image-Hallowed Groud. Icons from Sinai*, ed. R.S. Nelson – K.M. Collins, Los Angeles (The J.P. Getty Museum) 2006, p. 244-249. Pour une description des fresques de l'*Échelle* sur les murs des monastères de Moldavie (en particulier Sucevica) cf. A. VASILU, *L'architettura dipinta. Gli affreschi moldavi nel XV e XVI secolo*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 284-289. Sur l'iconographie de Jean Climaque et de l'*Échelle*, cf. K.P. CHARALAMPIDIS, « Giovanni Climaco nella iconografia bizantina », dans *Giovanni Climaco e il Sinai*, Bose/Magnano, Qiqajon, 2002, p. 313-337.

Ce détail de la représentation est décrit dans un ancien manuscrit pour les iconographes, le *Manuel pour les iconographes* :

Devant le Christ, au dernier degré de l'échelle, il y a un vieux moine, il tend la main et regarde au ciel. Le Seigneur le prend par la main, et met sur sa tête, de son autre main, une couronne de fleurs, en lui disant : « Venez à moi, vous qui peinez sous le poids du fardeau, je vous donnerai le repos » (Mt 11, 28)¹¹.

Dans quelques illustrations de l'*Échelle*, sur les derniers degrés, se trouvent deux moines qui semblent avoir atteint le sommet. Mais le mouvement de leur corps exprime de façon significative la situation intérieure que l'apparence de perfection semble masquer : en fait, un moine lance son corps en avant vers le Christ qui l'accueille, comme pour signifier que tout le chemin est le fruit d'un don de la grâce, mûri sur le terrain de l'humilité ; l'autre moine, au contraire, malgré sa dure ascèse qui en a fait, aux yeux des hommes, une véritable icône de la perfection, tombe misérablement, les épaules basses, symbole d'un combat spirituel mené avec ses propres forces, davantage conduit par l'orgueil que par l'humble confiance en Dieu. Enfin, en bas, dans un angle, un groupe de moines est représenté les yeux levés vers cette échelle mystique ; parmi eux, souvent, on voit Jean Climaque qui indique d'un geste de la main l'itinéraire symbolique vers le ciel. Le même *Manuel* invite l'iconographe à mettre, à côté de cette représentation, la légende suivante :

Regarde l'échelle appuyée sur le ciel, et réfléchis sur le fondement des vertus. Comme cette vie fragile est fugitive ! Approche-toi de l'échelle et monte avec courage, tu auras pour défenseurs les chœurs des anges, quand tu traverseras les pièges des démons malveillants. Arrivé à la porte du ciel, tu obtiendras la couronne de la main du Seigneur¹².

Si j'ai été un peu long en décrivant l'iconographie de l'*Échelle sainte* comme symbole de la vie monastique, c'est parce qu'en elle se trouvent, de façon équilibrée, quelques éléments significatifs pour parler de l'ascèse d'un point de vue correct, comme la tradition monastique l'a interprété. Déjà le symbole de l'échelle (si riche de résonances bibliques), à travers sa dynamique, insère bien la vie spirituelle dans la catégorie de la progression, de la maturation, les reliant à un mouvement ascensionnel. La pénible montée vers une cime nous resitue immédiatement dans un langage cher à la tradition

11. Cf. DIONISIO DA FURNÀ, *Ermeneutica della pittura*, cur. G. Donato Grasso, Naples, Fiorentino, 1971, p. 288.

12. DIONISIO DA FURNÀ, *Ermeneutica della pittura*, p. 288.

ascétique antique : celui du *ponos*¹³, de l'exercice et du labeur difficile, de l'engagement ascétique, qui modèle la première structure humaine, la rendant conforme à l'icône de l'Esprit. Dans ce chemin, toute la personne humaine est engagée, dans son caractère charnel très concret et dans sa réalité spirituelle, dans le temps et dans l'espace ; elle est symboliquement exprimée par deux dimensions, humaine et divine (corps et esprit, terre et ciel) conjointes, de l'échelle.

C'est ce que la règle de saint Benoît (7, 8-9) exprime, en interprétant l'image de l'échelle descendante de l'humilité :

Quant à l'échelle dressée, c'est notre vie sur la terre. Quand notre cœur a été humilié, le Seigneur la dresse vers le ciel. D'autre part, nous disons que les deux montants de cette échelle, ce sont notre corps et notre âme. Dans ces montants, le Seigneur a inséré plusieurs degrés d'humilité et de bonne conduite, pour qu'on les gravisse.

Comme nous le suggère le texte de la Règle, l'échelle exprime aussi la gradualité et l'ordre d'un chemin, fait d'étapes et de temps soumis à une *discretio* qui tient compte de la subjectivité de chacun. Pour Jean Climaque, cette progression est une application du principe de discernement :

S'il est une idée qui joue un rôle déterminant dans la pédagogie spirituelle [de Jean Climaque], c'est qu'il y a un temps pour tout, et qu'il est dangereux de vouloir obtenir prématurément ce qui, si l'on respecte l'ordre normal, adviendra en son temps¹⁴.

Voici ce qu'écrit Jean Climaque :

Si, comme le dit l'Ecclésiaste (Qo 3, 1), il y a un temps pour chaque chose sous le soleil – et par « chaque chose » nous devons entendre tout ce qui concerne notre saint genre de vie –, faisons donc bien attention, je vous prie, et cherchons à chaque moment ce qui convient à ce temps. Il est certain, en effet, que pour ceux qui combattent, il y a un temps pour l'impassibilité, et un temps pour la domination des passions – je dis cela pour les combattants qui font leur apprentissage ; il y a un temps pour les larmes, et un temps pour la dureté de cœur ; un temps pour obéir, et un temps pour commander ; un temps pour jeûner, et un temps pour prendre part aux repas ; un temps pour combattre le corps, notre ennemi, et un temps où le feu est mort ; un temps de tempête pour l'âme, et un temps de calme de l'esprit ; un temps de tristesse du cœur, et un temps de joie spirituelle ; un temps pour enseigner, et un temps pour écouter ; un temps pour les souil-

13. Sur le concept de *ponos*, voir Pierre MIQUEL, *Lexique du Désert. Études de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien (Spiritualité Orientale 44)*, Bellefontaine, 1986, p. 233-247.

14. Placide DESEILLE, « La dottrina spirituale di Giovanni Climaco », dans *Giovanni Climaco e il Sinai*, Bose/Magnano, Qiqajon, 2002, p. 101.

lures, peut-être à cause de notre orgueil, et un temps de purification par l'humilité ; un temps pour le combat, et un temps de trêve loin du danger ; un temps pour l'hésychia, et un temps pour se livrer sans distractions à l'activité ; un temps pour la prière continuelle, et un temps pour le service sincère. Ne nous laissons donc pas abuser par un zèle orgueilleux qui nous pousserait à rechercher avant le temps ce qui viendra en son temps. C'est-à-dire, ne cherchons pas en hiver ce qui doit venir en été, ou au temps des semailles ce qui doit venir au temps de la moisson ; car il y a un temps pour semer les labeurs, et un temps pour récolter les ineffables dons de la grâce. Autrement, même le temps venu, nous ne recevons pas ce qui est propre à ce temps¹⁵.

Les diverses modalités elles-mêmes avec lesquelles les moines affrontent la dure montée reflètent la situation intérieure, la maturité ou l'immaturité spirituelle de chacun, et elles mettent d'autre part en évidence le caractère dangereux, les embûches, les insécurités disséminées sur ce chemin ; elles sont un symbole de ce que la tradition monastique appelle le « combat spirituel ». Ce qui se passe au sommet de l'échelle offre une vision équilibrée et profondément évangélique de la dynamique du combat spirituel (les figures du pharisien et du publicain de Luc 18 sont deux prototypes évangéliques des moines représentés au dernier degré de l'échelle) : c'est avant tout un combat guidé par l'esprit qui agit par sa grâce, permettant, à celui qui est humble, de participer à la victoire pascalle du Christ. Ceci dissipe toute prétention à l'héroïsme ou à la mise en avant de l'ascèse ; s'il n'en était pas ainsi, la lutte spirituelle se transformerait en cette ascèse orgueilleuse exprimée par la suggestion du serpent : « Vous serez comme Dieu » (Gn 3,5).

Enfin, la présence de l'auteur de *l'Échelle sainte*, situé dans un angle de la scène, alors qu'il indique par un signe le chemin symbolique vers le ciel à un groupe de moines, souligne un autre élément important dans la dynamique de la vie spirituelle : la nécessité d'un guide, d'un « père selon l'esprit » qui sache montrer les pas à accomplir dans ce voyage spirituel singulier, à travers un authentique discernement et à l'écoute des désirs les plus profonds de son fils spirituel.

Par ailleurs, les éléments symboliques que nous avons brièvement décrits nous offrent, en particulier, l'espace authentique dans lequel la tradition monastique (en particulier la tradition orientale) a situé et interprété l'ascèse comme moyen d'apporter la qualité et la consistance en vue d'une maturation spirituelle. Cet espace, qui permet une lecture équilibrée de l'ascèse (et une application pour nous, aujourd'hui)

15. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, trad. fr. par Placide Deseille, (*Spiritualité Orientale* 24), Abbaye de Bellefontaine, 1978, 26^e degré, par. 70, p. 246.

d'hui), n'est autre que celui du combat spirituel, la vie selon l'Esprit comme lutte contre toute idolâtrie, pour placer toute l'existence (cœur et intelligence, corps et esprit, volonté et sentiments, etc.) sous la seigneurie du Christ.

3. Le combat spirituel et le lieu de la lutte

Le monachisme primitif était convaincu que c'était bien le « Prince de ce monde » qu'il allait rencontrer au désert. Aller avec le Christ au désert ne signifie pas se dérober aux tentations, mais plutôt les affronter comme lui et avec lui, se battre avec le tentateur « nu ». Ce serait une illusion néfaste que d'imaginer qu'il en va autrement aujourd'hui. L'adversaire du genre humain n'est lié ni aux lieux ni aux temps, ni aux circonstances de la vie. Dans notre monde sécularisé et démythologisé, souvent celui qui entre aujourd'hui dans un monastère ou qui se voue à l'état de vie ecclésiastique, ne se rend pas compte qu'*ipso facto* il est « entré au désert », lieu de l'isolement et de la dérélition, des longues périodes de sécheresse et des mirages trompeurs. [...]

Que beaucoup de chrétiens vivant dans le monde n'en aient pas conscience, rien d'étonnant. Mais que beaucoup de moines même, et de clercs, qui pourtant devraient savoir ce qu'il en est, persistent dans la même illusion, voilà qui est beaucoup plus grave. Ils pensent n'être que de bons « ouvriers » dans le « champ » du Seigneur, et ils oublient « l'ennemi » qui, de nuit, y sème la zizanie¹⁶.

Ce texte d'un auteur spirituel contemporain, Père Gabriel Bunge, ermite et spécialiste du monachisme ancien, met clairement en évidence la place centrale qu'occupe, dans le cheminement à la suite du Seigneur, l'expérience de la tentation et de la lutte à visage découvert et sans soutien contre l'ennemi le plus subtil et dangereux dont le tentateur se sert pour menacer et détruire l'identité du disciple du Christ : le « vieil homme », cette « zizanie », qui produit « épines et chardons » dans le cœur de l'homme. C'est là le grand défi et la grande œuvre de la vie spirituelle. Reprenant le sous-titre de cet article, nous pourrions dire que c'est justement à ce niveau que se situe le choix d'empoigner le glaive que le Christ est venu apporter pour entreprendre le « beau combat de la foi ».

Mais nous pouvons déjà nous demander : quel est le véritable champ de bataille ? Où devons-nous combattre ? Où se passe la lutte ?

3.1 La profondeur de la lutte

Avant tout, nous devons admettre que le combat spirituel implique beaucoup de forces et de dimensions de notre vie d'homme et de

16. Gabriel BUNGE, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie* (*Spiritualité Orientale* 52), Bellefontaine, 2007, p. 35, 36.

croyant : il concerne l'espace et le temps, le corps et l'esprit, le cœur et l'âme, transformant l'existence entière en lieu d'affrontement et de conflit avec le tentateur. Le récit évangélique des tentations de Jésus et l'icône de l'*Échelle* nous offrent une confirmation des réalités qui entrent en jeu dans cette expérience. Isaac le Syrien affirme :

Ce monde est le gymnase de la lutte et le stade de la course ; et ce temps est le temps du combat. Le lieu du combat et le temps de la lutte ne sont pas sujets à une loi. Cela signifie que le roi n'a pas posé de limite à ses ouvriers, jusqu'à ce que la lutte soit terminée et que nous soyons tous réunis autour du Roi des rois. Là, sera examiné celui qui a persévéré dans la bataille et n'a pas subi de défaite, et celui qui n'a pas tourné le dos.

Que personne, alors, n'abandonne l'espérance. Seulement : qu'il ne méprise ni la prière ni la demande d'aide au Seigneur. Appliquons notre intelligence à ceci : pour tout le temps où nous sommes en ce monde et où nous habitons en ce corps, même si nous étions élevés jusqu'aux cieux, il ne nous serait pas possible de rester sans peine, sans adversité ou sans souci¹⁷.

Cependant, dans ce manque, en un certain sens, de limites, de confins qui définiraient le champ de bataille (le symbole du désert se prête bien à cette étendue « existentielle »), il y a un point où cet espace quasi infini trouve une concentration, devenant ainsi le véritable lieu de la lutte. Cet espace, c'est le cœur. Et déjà le mot utilisé par la tradition monastique nous oriente dans cette perspective.

L'expression « combat spirituel » signifie qu'il doit se vivre selon l'Esprit, c'est-à-dire sous la conduite de l'Esprit mais également qu'il doit être combat contre les esprits, à savoir des réalités qui ne sont pas extérieures à nous, mais des réalités intérieures qui s'installent en nous, qui s'opposent à notre croissance à l'image du Christ et font partie de ce poids du vieil homme, continuellement caché en nous. Ce n'est pas une lutte contre notre propre corps, et pas non plus contre la volonté, les sentiments, les émotions, les désirs comme réalité constitutive de notre humanité. C'est une lutte contre ce qui empêche ces composantes de l'homme d'être vraiment elles-mêmes, libres et tout entières tendues vers le projet de Dieu. C'est une lutte contre ce monde intérieur négatif que Paul appelle « les désirs de la chair » (Ga 5, 16-17), ces désirs qui vont dans le sens opposé à celui de l'Esprit. La tradition monastique a donné un nom à ce mélange d'ambiguïtés, fascinantes et dangereuses à la fois, qui se cachent au-dedans de nous : les *logismoi* (les « *parvulos cogitatos* » de *Règle de saint Benoît*, Prol. 28). Habituellement, on traduit *logismoi* par

17. ISACCO DI NINIVE, *Un'umile speranza. Antologia*, cur. S. Chialà, Bose/Magnano, Qiqajon, 1999, p. 95.

« pensées », terme inadéquat pour rendre le terme grec ; effectivement, il est difficilement traduisible par une seule expression, tant il rassemble tout ce monde intérieur qui caractérise l'âme humaine et ses relations à toute la personne, monde composé de tensions, de penchants, de pulsions, d'émotions, de désirs, etc. qui interagissent dans l'homme¹⁸. C'est un espace complexe et ambigu, qui demande à être clarifié, orienté et soumis à un discernement. Comme le précise Gabriel Bunge :

En soi, la pensée est une manifestation naturelle et bonne de la vie de l'âme, de nos sentiments et de notre perception des choses de ce monde. Pourtant, d'une manière très subtile, ces pensées peuvent devenir le véhicule d'intentions qui ne correspondent plus à leur but naturel, qui est de nous rendre accessible le monde sensible. C'est alors qu'elles deviennent des « pensées mauvaises », au sens d'une invite au mal. Comme telles, elles sont alors la révélation d'un état de notre « cœur », dont elles manifestent la malice, détourné qu'il est de Dieu (cf. Mc 7, 21)¹⁹.

Cette lutte, donc, se passe au niveau profond de la personne : elle ne se remarque pas immédiatement, même si elle débouche ensuite dans un agir ou une manière d'être qui sont les conséquences et le résultat de la façon dont le combat a été affronté. Cette lutte devient alors « lutte dans l'esprit », c'est-à-dire dans le cœur, vu comme un lieu clos, où la chair et l'esprit se font continuellement la guerre.

Voici comment Théophane le Reclus définit le cœur :

Notre cœur est vraiment la racine et le centre de la vie. Il montre si l'état de l'homme est bon ou mauvais, il incite les autres forces à l'activité, et, après avoir réalisé leur œuvre, il reçoit en lui le résultat de ces actions pour renforcer ou affaiblir ce sentiment qui caractérise la disposition permanente de l'homme. Il semble, donc, qu'à celui-ci – le cœur – devrait être concédé le gouvernement de la vie, et en fait, il en est ainsi pour beaucoup, et dans une moindre mesure pour d'autres, et il se peut qu'initialement, il en ait été ainsi. Mais les passions sont arrivées et ont tout perturbé. Quand elles sont présentes, notre cœur n'est pas un indicateur sûr, nos impressions ne sont pas ce qu'elles devraient être, nos goûts sont pervertis et conduisent l'activité des autres forces vers la dissipation. Le programme, ainsi, est le suivant : « Tiens ton cœur sous contrôle et soumetts à une sévère critique tous les sentiments, les goûts et les inclinations. » Quand il sera purifié des passions, il pourra agir à son aise²⁰.

18. Cf. Thomas ŠPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique (Orientalia Christiana Analecta 206)*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1978, p. 232-234.

19. G. BUNGE, *Akèdia*, p. 47.

20. Texte cité dans T. ŠPIDLIK, *L'arte di purificare il cuore*, Rome, LIPA, 1999, p. 6. Sur le concept de cœur chez Théophane le Reclus, voir aussi l'étude de T. ŠPIDLIK, *La doctrine*

Donc, le cœur de l'homme est le véritable lieu de la lutte, et c'est pour cela que le combat spirituel est une dure bataille, qui nous accompagne partout. Saint Antoine le Grand nous le rappelle :

Il a dit encore : « Celui qui se tient au désert dans la retraite est libéré de trois guerres : de l'ouïe, du bavardage et de la vue. Il n'en a plus qu'une, celle du cœur²¹. »

Dans la « guerre du cœur », selon l'expression d'Antoine pour définir le combat spirituel, c'est la vérité du moine (ou plus simplement du chrétien) qui est en jeu, justement parce que la vérité même de son être devant Dieu est en jeu :

Ce n'est pas une chose facile que d'acquérir un cœur pur ; ce n'est qu'au prix de beaucoup de combats et de peines que l'homme acquiert une conscience pure et un cœur pur, et extirpe complètement le mal²².

3.2 : Le cœur : point de départ et point d'arrivée du mal

En désignant le cœur comme véritable champ de bataille pour qui veut suivre le Christ, les anciens moines sont restés profondément liés au terreau biblique et à la parole même de Jésus. Dans la polémique avec les Pharisiens rapportée en Mc 7, 1-23, Jésus mentionne le caractère central du cœur comme lieu où se révèle la vérité de la relation entre l'homme et Dieu, et entre l'homme et tout ce qui l'entoure. C'est « du dedans » que part la dynamique de cette relation, et cette dernière est conditionnée par l'état de cette intériorité : le fait qu'elle soit pure ou impure dépend du cœur de l'homme.

Mais il est vrai également qu'entre le cœur et les canaux à travers lesquels nous communiquons avec la réalité et en accueillons les messages, existe une interdépendance et un conditionnement réciproque. Si un cœur impur rend impurs les gestes, les paroles, les regards, à leur tour, les provocations, les émotions, les images, les désirs introduisent dans notre cœur un monde d'ambiguïtés et de suggestions. Cette influence est bien exprimée par le texte de Mt 6, 22 : « La lampe du corps, c'est l'œil. Si donc ton œil est clair, tout ton corps sera dans la lumière, mais si ton œil est malade, tout ton corps sera dans les ténèbres » (cf. aussi Mt 5, 27 ; 7, 3-5).

Ce double mouvement qui engage le cœur est clairement exprimé par ce texte de Jean Climaque dans son *Échelle sainte* :

spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'esprit (Orientalia Christiana Analecta 172), Rome, Institut Pontifical d'Études Orientales, 1965.

21. *Les Sentences des Pères du Désert*, collection alphabétique, n° 11, p. 15.

22. *Les homélies spirituelles de Saint Macaire. Le Saint-Esprit et le chrétien*, trad. fr. et intr. de Placide Deseille (*Spiritualité Orientale* 40), Bellefontaine, 1984, 26^e homélie, § 24, p. 258.

Certains disent que c'est par les pensées de luxure que les passions envahissent le corps. D'autres, au contraire, affirment que c'est par les moyens des sens du corps que sont conçues les pensées mauvaises. Les premiers disent que si l'intellect n'avait pas pris l'initiative, le corps n'aurait pas suivi ; les seconds, pour justifier leur point de vue, allèguent la nocivité de la passion corporelle et disent que les mauvaises pensées trouvent souvent entrée dans le cœur grâce à une vision agréable, à un toucher de la main, à la senteur d'un parfum, ou au charme d'une voix. Que celui-là l'explique, auquel le Seigneur en donnera le pouvoir ; car ces choses sont extrêmement nécessaires et profitables à ceux qui mènent la vie active en ayant la science (de sa pratique) ; mais pour ceux qui s'y appliquent dans la simplicité du cœur, cela n'a aucune importance. Car tous ne possèdent pas la science ; et tous n'ont pas non plus la bienheureuse simplicité, qui est une cuirasse qui protège des ruses des esprits mauvais.

Certaines passions passent de l'âme dans le corps et d'autres font le contraire. Ces dernières sont le fait des gens du monde ; on trouve les premières chez ceux qui mènent la vie monastique, par suite de l'absence d'occasions (extérieures)²³.

En tout cas, le point de départ et d'arrivée (c'est-à-dire l'espace où se joue la relation entre le « dedans » et le « dehors ») est certainement le cœur. Voilà pourquoi le cœur doit être purifié, gardé, surveillé. On ne peut éviter les ambiguïtés des provocations ; mais un cœur bien gardé sait discerner et résister. Un cœur qui n'est pas pur, un cœur qui a fait de la place à un mélange boueux de pensées et s'y est installé à son aise, offrant de l'espace à ses passions, devient, dans notre relation avec la réalité, un filtre opaque, auquel on ne peut se fier. C'est certainement de l'intérieur de l'homme qu'est donné le consentement au péché, à partir de sa volonté libre et de sa capacité de choisir.

Sur ce point, il est intéressant de souligner l'insistance et l'attention avec lesquelles les auteurs monastiques, en particulier Jean Climaque, se sont arrêtés sur la dynamique de la pénétration de la pensée mauvaise (le *logismos*) dans le cœur²⁴. Voici comment la décrit Jean Climaque, dans son *Échelle sainte* :

Les pères doués de discernement ont différencié les uns des autres l'attaque, la liaison, le consentement, la captivité, le combat et ce qu'on appelle passion de l'âme. Ces hommes bienheureux définissent l'attaque comme la première apparition dans le cœur de la simple pensée ou de l'image d'un objet qui se présente. La liaison est une conversation avec ce qui vient de se manifester ainsi, accompagnée

23. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, 15^e degré, par. 76-77, p. 172-173.

24. Sur cet aspect particulier du combat spirituel, cf. Thomas ŠPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 236-237 ; V. LEPACHIN, « Strast' i lestvica strastej (La passion et les degrés des passions) » *Vestnik* 1998, n° 179, p. 5-22.

ou non de passion. Le consentement est l'acquiescement de l'âme, accompagné de délectation, à ce qui lui est proposé. La captivité est un entraînement violent et involontaire du cœur ; ou encore, une attache permanente à l'objet en question qui détruit l'excellent état de notre âme. Le combat se définit comme une confrontation, à égalité de force, avec l'adversaire, où l'âme, selon le choix de sa volonté, remporte la victoire ou subit la défaite. Ils disent que la passion, au sens propre, est un mal qui depuis longtemps affectait secrètement l'âme et qui, désormais, lui a fait contracter une liaison intime avec lui et l'a établie comme dans une disposition habituelle, en vertu de laquelle elle s'y porte d'elle-même, spontanément et par affinité.

De tous ces mouvements, le premier est sans péché ; le second ne l'est pas toujours ; quant au troisième, il est coupable ou non selon l'état intérieur du combattant. Le combat est l'occasion qui procure couronne ou châtiment. La captivité doit être jugée différemment selon qu'elle se manifeste au temps de la prière ou à d'autres moments, à propos de matières de peu d'empressement ou s'il s'agit de pensées mauvaises. Quant à la passion, sans aucun doute, dans tous les cas, elle encourt soit une pénitence proportionnée, soit un châtiment futur. Ainsi donc, celui qui affronte sans passion la première attaque, supprime d'un seul coup tout ce qui suit²⁵.

Sans analyser les cinq étapes qui caractérisent la progressive pénétration de la pensée mauvaise dans le cœur (suggestion, dialogue, lutte, consentement, passion), soulignons seulement la qualité du discernement qui doit être posé dès le début. De là dépend toute la dynamique de la lutte et justement, c'est dans cet immédiat et vigilant discernement que consiste l'ascèse du cœur. Dans sa *Vie d'Antoine*, Athanase met sur les lèvres du grand ermite égyptien cette recommandation :

Quelque image qui apparaisse, que celui qui la voit ne tombe pas en transe, mais qu'il l'interroge plutôt avec certitude, et lui demande : « Qui es-tu, et d'où viens-tu ? » S'il s'agit d'une puissance diabolique, elle faiblira tout de suite, à la vue d'une âme sûre et vigoureuse. La question : « Qui es-tu, et d'où viens-tu ? » est en fait le signe d'une âme qui ne se trouble pas. C'est ainsi que Josué, fils de Nûn, apprit en interrogeant, et que l'ennemi ne resta pas caché à Daniel qui l'interrogeait²⁶.

On ne peut commencer la lutte avec force que si le cœur est gardé par un discernement constant des pensées au moyen de l'épée de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu (Ep 6, 17). C'est seulement ainsi, selon ce que nous rappellent les pères monastiques, que nous

25. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, 15^e degré, par. 74, p. 171-172.

26. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* (*Sources Chrétiennes* 400), Paris, 1994, 43, 1, p. 253.

pouvons entrer en possession de notre cœur. Jean de Gaza dit dans une de ses lettres :

Que les pensées entrent, c'est le grain qui est semé et cela n'est pas condamnable. Mais leur accorder son consentement, c'est les maîtriser mal et c'est condamnable. Quant à la différence entre laisser entrer les pensées et les retrancher, la voici : celui qui est capable de résister et de lutter sans être vaincu les laisse entrer, tandis que le faible, qui n'en est pas capable et qui donnerait plutôt son assentiment, doit les retrancher pour se réfugier auprès de Dieu²⁷.

Souvent, les auteurs monastiques utilisent le symbole biblique du serpent pour exprimer la puissance persuasive et trompeuse de la pensée mauvaise, et la nécessité, qui en découle, d'un discernement vigilant et immédiat. L'allusion au récit de Gn 3 démontre comment le soubassement biblique reste un paradigme spirituel pour la tradition monastico-patristique. Comme le fait remarquer Paul Evdokimov : « Le récit biblique du "fruit défendu" souligne la puissance de la suggestion : il suscite les désirs par son aspect sensuel et esthétique à la fois : « L'arbre était *bon à manger* et *séduisant* à voir, désirable. » La désobéissance formelle seule est dépassée par la flèche de la tentation qui atteint la liberté humaine et pervertit son option. On voit bien l'essentiel de la chute : le fruit désirable, convoité sensuellement, plonge dans la vie des sens, préférée à l'approfondissement spirituel de la communion avec Dieu. L'homme apparaît coupable, non pas tant négativement, par désobéissance, que positivement, de ne pas s'enrichir de la proximité de Dieu. « S'il s'était attaché à Dieu dès le premier mouvement de son être, il aurait atteint aussitôt sa perfection », dit saint Grégoire de Nysse²⁸.

(à suivre)

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

Adalberto PIOVANO, osb

27. BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance*, vol. II, t. II : *Lettres 399-616* (*Sources Chrétiennes* 451), Paris 2001, Lettre 432, p. 511.

28. Paul EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle (Théophanie)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 155-156. (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité* [*Sources Chrétiennes* 119], Paris 1966, p. 411)