

Supplément au SOP n° 255, février 2001

LES PÈRES DE L'ÉGLISE ET LA PRIÈRE

Communication de Jean-Marie GOURVIL,
membre de la paroisse Saint-Serge de Colombelles (Calvados),
présentée à la 5ème rencontre orthodoxe de l'Ouest

(7-8 octobre 2000, Le Mans, Sarthe)

Document 255.B

LES PÈRES DE L'ÉGLISE ET LA PRIÈRE

Un enseignement sur la prière chez les Pères ?

Nous savons tous que les Pères de l'Église grecs et latins ont beaucoup écrit sur la prière, que le mot revient sans cesse dans leurs textes. Mais si l'on cherche dans la littérature qu'ils nous ont laissée un enseignement sur la prière, sous forme de traités, de manuels, de méthodes, on est largement déconcerté.

On ne repère dans la littérature patristique que quelques rares textes qui constitueraient des « traités de la prière ». Le premier est sans doute celui écrit par Origène sous le titre *De la prière*¹. Il faut citer *Les chapitres sur la prière* d'Évagre le Pontique qui ont joué un rôle important dans l'Église mais qui constituent beaucoup plus un livre de vie qu'un simple traité sur la prière. Ce livre a été remis en honneur en France grâce à la traduction et aux commentaires du père Irénée Hausherr, sous le titre un peu occidentalisé de *Traité de l'oraison*². Certaines *Conférences* de Cassien aux moines de Marseille constituent aussi de petits traités sur la prière³. On connaît aussi un texte intitulé *De la Prière*, de Tertullien. Un ouvrage enfin sur la méthode de prière, intitulé *La méthode de la sainte oraison*, a circulé sous le nom de saint Syméon le Nouveau Théologien, mais ne serait en fait, selon le même père Irénée Hausherr, qu'un document tardif écrit par un Latin converti à l'Orthodoxie à la fin de la période byzantine, Nicéphore le Solitaire.

Les tentatives de définition d'une sorte de méthode de prière apparaissent seulement à cette période, à travers les textes sur la garde du cœur et sur la prière de Jésus, au moment de la querelle hésychaste. C'est en isolant quelques citations de ces documents que l'on a imaginé l'existence d'une méthode psycho-somatique de prière orthodoxe. Cette méthode, lorsqu'elle est déconnectée de son contexte ecclésial, peut engendrer de nombreuses illusions ; le roman de Salinger *Franny et Zoé*⁴ raconte les mésaventures de jeunes Américains qui utilisent la prière de Jésus comme un exercice de yoga ou de méditation zen.

Les Pères parlent sans cesse de la prière mais on a du mal à trouver un enseignement isolé et cohérent sur la prière comme méthode, dont on pourrait extraire rapidement des leçons. Quand on parcourt la *Philocalie*, la collection « Sources Chrétiennes », celle de Bellefontaine ou « les Pères dans la Foi », du père Hamman, on est bien obligé de constater que la prière y occupe toute la place mais qu'il n'y a pas de vrai discours sur une méthode de prière, qui serait isolée d'un enseignement sur l'art de la vie évangélique et de la vie chrétienne en général.

Lorsqu'ils abordent tous les thèmes de la vie chrétienne, la vertu, l'ascèse, la tristesse, la joie, la vie communautaire, le Christ, la Trinité, le mot prière revient sans cesse – « encore et encore », comme il est dit à la Liturgie – mais il n'est pas isolé du reste des sujets traités concernant la vie chrétienne.

¹ Traduit depuis fort longtemps en français par le père Hamman, DDB, coll. « Les Pères dans la Foi », 1977.

² On retrouve ce traité dans la *Philocalie des Pères Neptiques*, traduction de Jacques Touraille, Abbaye de Bellefontaine, 11 fasc., 1979-1991, édition reprise dans *La Philocalie. Les écrits fondamentaux des Pères du désert aux Pères de l'Église (IVe-XIVe s.)*, DDB/Lattès, 2 vol., 1995.

³ Publiées en 3 vol., au Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n^{os} 42, 54 et 64.

⁴ J.-D. Salinger, *Franny et Zoey*, Robert Laffont, 1962.

Pourquoi ce double phénomène : insistance sur la prière et absence de méthode et de manuel spécifique ?

Sortir de quelques schémas simples

Nous avons tendance à nous enfermer à propos de la prière dans quelques schémas trop simples.

La prière comme simple moment de « ressourcement spirituel »

Dans de nombreux livres, dans des revues ou des discussions on valorise la prière en utilisant les mots « se ressourcer », « se retrouver », « trouver une dimension spirituelle »... L'intention est louable et peut être une amorce vers la vie chrétienne. Mais cette approche semble accepter une vision du monde pour laquelle la vie chrétienne serait une éthique, une morale, un art de vivre plus charitable, plus humain, qu'il faut assumer. Cette conception de la vie chrétienne nécessiterait que l'on accède, à certains moments, à un plus psychologique ou à un plus philosophique, à des moments de ressourcement. Quête de sens, quête de réconfort. Les préoccupations sont alors d'« essayer de comprendre » et de « tenter de savoir ce que l'on doit faire ». La vie spirituelle serait une succession de moments, à côté de la vie quotidienne ; ces moments seraient comme des bulles philosophico-éthiques nous permettant de vivre.

La vie spirituelle comme un « ailleurs »

À l'inverse pour les personnes intéressées par le yoga, la méditation..., la vie spirituelle serait la vraie vie. La vie quotidienne ne serait qu'une écorce. Le christianisme serait une spiritualité. À travers la Liturgie, les offices, la prière personnelle, la méditation, il faudrait abandonner une certaine vie pour se consacrer à la recherche d'émotions, d'expériences spirituelles nouvelles avec des méthodes, des règles, un parcours initiatique.

Toutes les époques ont connu des partisans de cette position. Les gnostiques, les messaliens au IV^e et V^e siècles, les *alumbrados* en Espagne au XVI^e. Les personnes attirées par une certaine image du bouddhisme ou de l'ésotérisme aujourd'hui illustrent cette tendance constante de l'histoire chrétienne.

Les Pères nous incitent au dépassement de ces deux voies

Chez les Pères, l'expression « vie spirituelle » n'existe pas. Ils utilisent souvent l'expression « homme intérieur » et « homme extérieur » pour désigner deux mouvements de tout l'être mais sans scinder en deux la vie, vie spirituelle / vie quotidienne.

L'enjeu de nos vies n'est pas la morale quotidienne avec ou sans une vie spirituelle mais le combat de la vie contre la mort. Dieu est le maître de la vie. Dieu n'a pas créé le monde autrefois en l'abandonnant à son destin. Dieu est la source, ici et maintenant, de toute vie. La prière de saint Ephrem, qui ponctue les offices de Carême, commence par « Seigneur et maître de ma vie... ». C'est le maître, au sens où l'on peut reconnaître une autorité à Dieu, c'est surtout la source de toute vie.

La suite de la prière de saint Ephrem – « ne m'abandonne pas à l'esprit d'oisiveté, d'abattement, de domination et de vaines paroles... » – n'est pas un enseignement moral, ni à l'inverse, spirituel, c'est le chemin du retour à la vie. « La vie est retour à la vie », écrit magnifiquement Bertrand Vergely⁵.

⁵ B. Vergely, *La souffrance, Recherche du sens perdu*, Gallimard, 1997, coll. « Folio/Essais », n°311, p. 330.

L'enseignement des Pères sur la prière n'est pas isolé du reste de leurs propos parce que les Pères nous balisent le chemin du retour à la vie et non le chemin d'une vie qui ne serait qu'épisodiquement spirituelle. Les récits des *Apophtegmes* nous déroutent pour cette raison. Pour les Pères, l'homme ne doit pas « prier », il doit être « prière ». L'anthropologie des Pères fait de l'homme un être « orant » qui doit retrouver la vie – corps et âme. Prenons le temps de lire l'un des *Cent chapitres gnostiques* de Diadoque de Photice.

« Lorsque le cœur, avec une douleur brûlante, reçoit les traits que lui envoient les démons... l'âme se donne de la peine pour haïr les passions et commence à se purifier... Celui qui veut purifier son cœur, qu'il l'embrace continuellement par le souvenir du Seigneur Jésus, en faisant de cela seul sa méditation et son œuvre constantes. Car ceux qui veulent se dégager du mal ne doivent pas tantôt prier, tantôt ne pas prier, mais toujours se consacrer à la prière dans la garde de l'intelligence, même s'ils demeurent hors des maisons de prière. De même, en effet, que celui qui veut purifier de l'or, s'il laisse un instant s'éteindre le feu de la fonderie, rend sa dureté à la matière qu'il purifie, de même celui qui tantôt se souvient de Dieu, tantôt ne s'en souvient pas, perd en s'arrêtant, ce qu'il croit acquérir par la prière. Le propre de l'homme qui aime la vertu est de toujours consumer par le souvenir de Dieu ce qu'il y a de terrestre dans son cœur afin que, le mal ainsi dévoré par le feu de la bonne mémoire, l'âme revienne parfaitement, avec une plus grande gloire, à sa splendeur naturelle. »

Chapitre 97. Adaptation des traductions des « Sources Chrétiennes » et de Jacques Touraille.

Cette analyse et cette perspective nous permet de dépasser les enjeux qui sont trop souvent ceux de notre culture occidentale.

Plusieurs courants habitent en effet notre culture religieuse :

- un courant plus ascétique, plus moralisant (pensons à Bossuet et à Nicole, le grand maître janséniste). Ce courant a toujours eu peur de l'oraison : s'il faut prier, c'est pour revenir à son « devoir d'état ».
- un courant spiritualiste, qui comme les gnostiques, les messaliens et les *alumbrados* espagnols, méprise le créé pour tenter d'avoir des expériences « spirituelles ». Les cathares illustrent aussi à leur façon ce courant. Certains courants aujourd'hui, cherchant des contacts avec les morts, sont dans cette tradition ésotérique.
- un troisième courant, plus évangélique, intègre toute la vie humaine dans une dimension chrétienne. Pensons, en Occident, à Cassien, à saint Benoît, aux disciples de saint Bernard, aux grands jésuites, aux premiers disciples de Bérulle, à saint Vincent de Paul, à saint Jean Eudes, sans oublier Fénelon et Madame Guyon. Les figures antiques de cette vie évangélique sont les défenseurs du cénobitisme, saint Pacôme et saint Basile, les défenseurs de la charité active, dont saint Jean Chrysostome. Saint Syméon le Nouveau Théologien fut un grand mystique mais aussi un réformateur du monachisme. Avant lui, saint Grégoire de Nysse, le plus mystique des Pères, avait été, malgré toutes les difficultés rencontrées, un grand évêque.

On retrouve ici aussi le débat profond du christianisme. Les ariens voyaient le Christ comme le plus grand des hommes mais seulement un homme, les nestoriens voyaient le Christ comme un Dieu et seulement comme Dieu. Le concile de Chalcedoine ouvre la porte d'une conception théandrique, divino-humaine de l'homme. L'homme n'est homme que s'il est uni à la nature divine, que s'il retrouve la source de la vie. Il doit engager sa liberté et son désir dans ce retour vers Dieu. Saint Maxime confessa le concile de Chalcedoine et cette vision du salut.

Le chemin vers la vie est un chemin où la prière est au cœur de la vie, la vie elle-même. Essayons de comprendre avec les Pères cette conception de l'homme et de la prière, de

l'homme « orant ». Si l'on accepte cette vision du monde, alors on trouve dans ces textes un véritable enseignement, une véritable source qui, avec l'Écriture, peut nourrir toute une vie.

La conception patristique de l'homme « orant »

1) Le désir et la liberté : l'homme à l'image de Dieu

Pour les Pères, ce qui caractérise notre relation à Dieu est le fait que Dieu soit le créateur de l'homme et de toute la création. Dieu crée l'homme *ex nihilo*, de rien. Dieu est la source de toute vie, non seulement comme une cause historique, ancienne, mais comme la source permanente de toute vie, comme le soleil qui diffuse la lumière. Dieu est transcendant, le « Tout Autre », mais la création n'est création que par les énergies divines, par la vie que Dieu nous transmet. Nous sommes profondément, dans notre nature humaine, manifestation de cette « projection permanente » de Dieu. Le terme n'est pas théologique mais il illustre sans doute ce que les Pères désignent lorsqu'ils disent que les « énergies divines » sont la vie du monde. La structure même de notre être a pour source « la raison » divine. Cet appel en nous de la Beauté, de la Bonté, de la Justice manifeste notre nature déiforme. Nous sommes constitués par le mouvement divin qui a créé, qui crée le monde et par le sceau de Dieu sur cette création.

Dieu et l'homme constituent deux essences, deux natures, mais l'une est source de la création et l'autre est participation à l'acte de création divin. Dieu a créé l'homme dans un acte d'amour, et l'essence de l'homme est de répondre à cet amour créateur de toute vie. Dieu nous a donné l'être, mais sans rompre le lien qui nous unit à lui, cause de tout être. Nous possédons l'être, mais par participation à l'être que Dieu nous donne. Nous sommes conservés dans l'être parce que nous participons à ce que Dieu crée. Notre nature, notre finalité nous pousse sans cesse vers une participation de plus en plus grande à l'être, au « bien-être » et au « toujours-être », dit saint Maxime⁶.

Les trois Pères qui ont le plus développé cette vision de l'homme qui sera reprise par toute la tradition orthodoxe sans discontinuité et qui sera redécouverte récemment en Occident, grâce surtout à l'œuvre des pères Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou et Louis Bouyer, sont saint Grégoire de Nysse, Denys l'Aréopagite et saint Maxime.

Nous avons évoqué saint Maxime ; citons Denys l'Aréopagite et saint Grégoire de Nysse :

« En un mot, tout être vient du Beau-et-Bon⁷, subsiste au sein du Beau-et-Bon, se convertit au Beau-et-Bon. C'est au Beau-et-Bon que tout ce qui existe et tout ce qui devient doivent leur être et leur devenir, vers lui que tend tout regard, par lui que tout se meut et se conserve ; de toutes choses il est fin et moyen ; en lui réside le principe de toute exemplarité, de toute perfection, de toute production, de toute forme et de tout élément... En bref, disons que tout procède du Beau-et-Bien ; ...car c'est là qu'est le principe de tout... Selon la Sainte Écriture, « tout est de lui, par lui, en lui, et pour lui ». Ainsi tout tend vers le Beau-et-Bien, il est l'objet de tout « erôs » et de toute « agapè ». C'est à travers le Beau-et-Bien, à cause du Beau-et-Bien que les êtres sont mutuellement amoureux les uns des autres, que les inférieurs se tournent vers les supérieurs,

⁶ Voir Vassilios Karayannis, *Maxime le Confesseur, Essence et énergies de Dieu*, Beauchesne, 1993, p.100.

Voir aussi Nikos A. Matsoukas, *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur*, Grez-Doiceau (Belgique), Axios.

⁷ Le terme Beau-et-Bon désigne Dieu, de même que, plus loin, Beau-et-Bien, ou encore, le Beau-Bon-Bien. Les Pères grecs et surtout Denys l'Aréopagite utilisent pour parler de Dieu le vocabulaire emprunté aux néoplatoniciens. Ils désignent Dieu comme la source de toute beauté, de toute bonté, de toute justice, de tout bien. Dieu est le Beau-et-Bon. L'homme et toute la création ne sont beaux et bons que par participation à la Beauté, à la Bonté de Dieu. Les Pères iront plus loin encore, en disant que Dieu dépasse toute Beauté, toute Bonté, que l'homme peut en faire l'expérience mais que celle-ci échappe aux mots (voir ci-après p. 13).

que ceux du même rang s'unissent à leurs semblables, que les supérieurs exercent la providence à l'égard des inférieurs, chacun s'attachant en outre à son être propre et se conservant soi-même, et c'est parce qu'ils tendent tous ensemble vers le Beau-et-Bien qu'ils réalisent et décident leurs actes et leurs vouloirs. Osons dire plus encore : en toute vérité, c'est par surabondance de bonté que Dieu désire amoureux tout être, opère en chacun, parachève toute perfection, conserve et tourne en soi toute réalité, que ce désir amoureux est en Dieu parfaite Bonté d'un Être Bon qui se réalise à travers le Bien même. Faiseur de bien en toute chose, cet amoureux désir, préexistant de façon surabondante au cœur même de Dieu, ne lui aurait pas permis de demeurer stérile et de se replier sur soi-même, mais il le met au contraire en branle pour qu'il agisse selon cette puissance surabondante d'universel engendrement. »

Pseudo-Denys, traité des Noms divins, IV, 10.

« La beauté divine n'est pas le resplendissement extérieur d'une figure ou d'une belle apparence ; elle consiste dans la béatitude indicible d'une vie parfaite. Aussi, de même que les peintres, dans les couleurs qu'ils emploient pour représenter un personnage sur un tableau, arrangent leurs teintes selon la nature de l'objet pour faire passer dans le portrait la beauté du modèle, imaginez de même celui qui nous façonne : les couleurs en rapport avec sa beauté sont ici les vertus qu'il dépose et fait fleurir en son image pour manifester en nous le pouvoir qui est le sien. La gamme variée des couleurs qui sont en cette image et qui représentent vraiment Dieu n'a rien à voir avec le rouge, le blanc ou quelque mélange de couleurs, avec le noir qui sert à farder les sourcils et les yeux, et dont certain dosage relève l'ombre creusée par les traits, ni en général avec ce que les peintres peuvent encore inventer. Au lieu de cela, songez à la pureté, à la liberté, à la béatitude, à l'éloignement de tout mal, et à tout le reste par quoi prend forme en nous la ressemblance avec la Divinité. C'est par de pareilles couleurs que l'auteur de sa propre image a dessiné notre nature. »

Saint Grégoire de Nysse, La création de l'homme, V.

Ces deux textes illustrent bien cette conception de l'homme où Dieu est la source de tout désir, de toute beauté, de toute vertu. C'est parce que Dieu aime l'homme d'un désir amoureux, dit Denys, que l'homme connaît ce désir amoureux pour son semblable et pour Dieu. L'homme est l'homme de désir et son être est ce désir constant vers la vertu, vers la perfection, vertu et perfection qui sont participation à Dieu lui-même. Ici la dimension psychologique et morale de la vie intérieure rejoint la dimension ontologique de l'existence. La vie est vertu, la vertu est participation à l'être de Dieu, aux énergies divines.

Grégoire de Nysse, à travers les figures de Moïse montant au Sinaï et celle de l'épouse courant après l'époux, décrit cette condition de l'homme tendu vers Dieu. Il écrit dans l'une des homélies sur le Cantique des cantiques :

« Celui qui monte ne s'arrête jamais d'aller de commencement en commencement par des commencements qui n'ont jamais de fin. Jamais celui qui monte n'arrête son désir à ce qu'il connaît déjà ; mais s'élevant successivement, par un autre désir à nouveau plus grand, à un autre désir supérieur encore, l'âme poursuit sa route vers l'infini à travers des ascensions toujours plus hautes ».

8^e Homélie sur le Cantique des Cantiques.

2) L'épreuve de la liberté : la chute et la nostalgie du Royaume

L'homme créé à l'image de Dieu est un être de désir mais il est aussi un être libre. Le mystère de l'homme est aussi celui de l'expérience de la liberté et du choix de l'expérience du mal. La tentation est un élément constitutif de notre liberté et de notre nature humaine. Nous ne pouvons pas prier Dieu pour n'être pas soumis à la tentation mais nous devons prier Dieu pour ne pas succomber à la tentation. Pour saint Grégoire de Nysse, l'homme est soumis à la tentation (tentation, en grec : *peirasmos*), et dans son choix, l'homme choisit de faire l'expérience du mal (expérience se dit en grec *peira*). L'homme acceptant la tentation, *peirasmos*, fait l'expérience, *peira*, du mal et de la chute. C'est l'exil du Royaume.

Pour saint Maxime, le mal n'est rien, le mal n'existe pas. Le péché est l'éloignement de l'être comme la nuit n'est que l'absence de soleil. L'homme est cet être profondément déforme qui doit à travers la lutte pour la ressemblance avec Dieu faire un retour vers la vie, vers la lumière, revenir à l'être, au « bien-être », au « toujours-être ». Le Christ, s'incorporant à notre nature humaine tout entière, redonne vie à ce qui ne pouvait connaître que l'éloignement de l'être, la mort.

Saint Grégoire de Nysse décrit dans la 6^e *Homélie sur les Béatitudes*, cette restauration de l'humanité :

« Il est en toi, dans une certaine mesure, une aptitude à voir Dieu : Celui qui t'a formé a déposé en ton être une immense force. Dieu en te créant, a enfermé en toi l'ombre de sa propre bonté, ainsi que l'on imprime le dessin d'un cachet dans la cire. Mais le péché a dissimulé l'empreinte de Dieu et ce bien est devenu sans profit, caché sous des voiles souillés. Effaces-tu en vivant dans le bien, la tache qui salit ton cœur ? Ta divine beauté resplendit de nouveau en toi. Tu es comme une pièce de fer : sous la pierre à aiguiser, la rouille disparaît ; elle était noire, voici qu'elle reflète l'éclat du soleil et brille à son tour. Comme elle, l'homme intérieur, le cœur... une fois débarrassé de la rouille qui tachait sa beauté, retrouvera l'image première et sera bon... »

3) Une anthropologie chrétienne et une science du « beau combat »

Les Pères définissent progressivement dans les textes qui traitent entre autres de la prière, une anthropologie (une anthropo-ontologie) chrétienne et une science de l'âme.

Après la période apostolique, alors que sévissent encore les persécutions, puis ensuite lorsque les premiers moines se retireront au désert, l'Église va faire circuler un ensemble de textes comme les *Apophtegmes*, les vies des saints Pères, puis de courts traités composés de petits chapitres formant des chaînes (pensons à l'œuvre d'Evagre le Pontique), puis des homélies, des commentaires de l'Écriture, etc. À travers toute cette immense littérature que l'on classe de façon hâtive sous l'appellation « ascétique et mystique », on va voir se dégager une expérience ecclésiale et humaine dont le vocabulaire, les analyses, les propositions, les théories donneront le fondement de ce que l'on peut appeler une conception de l'homme et de la vie évangélique. On doit au père Placide Deseille d'avoir participé à la diffusion de cette littérature, mais on lui doit surtout d'avoir montré, dès 1960, que l'enjeu n'était pas seulement la vie « ascétique et mystique » mais plus simplement la vie évangélique et chrétienne.

Pour clarifier le combat que l'homme mène, qu'il soit moine ou laïc – le mot moine n'apparaît qu'assez tard dans cette littérature –, l'Église va croiser deux fleuves. Le premier est l'Écriture, dont les Pères sont pétris. La pensée biblique va profondément marquer l'élaboration de la pensée chrétienne. On a souvent accusé les Pères de rompre avec la tradition primitive de la première communauté chrétienne, qui a rédigé les Évangiles, mais on constate au contraire que les Pères ont non seulement une connaissance de l'Écriture mais que leur familiarité avec l'Ancien et le Nouveau Testaments est si intense que toutes leurs phrases presque contiennent des mots, des citations empruntés à l'Écriture. Les Pères parlent l'Écriture. L'Église est le peuple de Dieu, dont le peuple juif et son histoire furent la première souche et le premier tronc.

Le second fleuve est la tradition culturelle et philosophique grecque. Si la langue sémite offre un support à la pensée chrétienne naissante, les stoïciens, les platoniciens, les néoplatoniciens, et dans une moindre mesure les aristotéliens, les poètes grecs, donneront aussi leur vocabulaire aux Pères. Le vocabulaire grec décrivant l'âme humaine, ses passions, ses combats, celui permettant d'éclairer le rapport entre Dieu et l'homme seront largement utilisés par les chrétiens. L'on a essayé de montrer, il y a quelques années, que cette littérature écrite en grec n'était souvent qu'une version christianisée de la littérature grecque classique. On a tenté de chercher des documents stoïciens dont les textes chrétiens

n'auraient été que des adaptations. Aujourd'hui, les spécialistes constatent que le vocabulaire grec a envahi la langue chrétienne mais que la pensée chrétienne constitue un ensemble autonome qui exprime, explicite le chemin particulier du combat évangélique. Le Pseudo-Denys l'Aréopagite, le plus néoplatonicien des auteurs chrétiens, lutte contre les Grecs et en appelle à l'Évangile et à l'Écriture contre la sagesse du monde. Loin d'helléniser le christianisme, il christianise l'hellénisme.

Les Pères mettent au centre de leur conception de l'homme un principe dynamique qu'ils appellent « les puissances de l'âme », « l'âme », « le sens de l'âme », « le sens naturel de l'âme ». Il s'agit ici de l'homme intérieur, de l'homme créé à l'image de Dieu. Il s'agit moins d'une partie de l'homme mais de la vision intérieure du « tout » humain. C'est la source vitale de notre être. Pour les Pères, cette âme ne s'oppose pas au corps ; certains imaginaient même que cette âme était présente dans les diverses parties du corps : il y aurait l'âme dans le nez, l'âme dans les yeux, etc. L'âme s'oppose à l'homme extérieur. Cette âme est dans la perspective évoquée ci-dessus, la manifestation dans l'homme de l'énergie créatrice de Dieu. C'est le lieu du désir, de l'énergie qui fait de l'homme l'image du désir de Dieu.

À l'âme s'oppose l'homme extérieur, celui qui est orienté vers la multitude des objets que les sens et le corps perçoivent. Le corps n'est pas mauvais en soi, mais il est la porte de la dispersion.

Les puissances de l'âme, pour les Pères comme pour la philosophie grecque, se divisent en trois : *epithymitikon*, le désir, qui est moins le grand désir (*erôs* ou *agapè*)⁸ que « le désir de... » ; *thymitikon*, l'ardeur, qui désigne la volonté et la capacité de faire ; *logistikon*, la raison, qui juge et ordonne.

Ces trois puissances de l'âme ne sont pas mauvaises, elles sont les puissances naturelles de l'âme. Evagre et Cassien, et tous les Pères, ont écrit un nombre important de textes qui décrivent ces trois puissances. Lorsque Cassien arrive à Marseille, il donne dans ses *Conférences* ce vocabulaire à ses moines.

Ces trois puissances sont la manifestation des énergies de l'homme créé à l'image de Dieu. Elles sont les vecteurs que le péché détourne de son vrai but mais elles seront les vecteurs aussi de notre conversion.

Le cœur comprend le désir et l'ardeur. L'intelligence correspond à la « raison », même si ce mot n'a pas le sens qu'on lui donne dans notre culture aujourd'hui. Le cœur est la source de l'âme. C'est du cœur que sort l'énergie humaine. Le cœur peut être assailli de sensations qui lui viennent de l'extérieur, il peut alors être envahi par des pensées passionnées (*logismoï*). Le thème des pensées est le point clef de la conception patristique de l'homme. L'homme ne commet pas le mal en posant d'abord un acte répréhensible. Le mécanisme du mal commence par une pensée qui se présente d'abord au cœur, l'homme peut l'accepter ou la refuser, c'est le mécanisme de la tentation . Si l'homme ne garde pas son cœur, cette pensée va l'envahir et il commettra un acte mauvais. On constate ici qu'une pensée est à la fois une idée, une image, et en même temps, l'émotion véhiculée par l'image.

« Comme le veau inexpérimenté, courant dans les herbages, se trouve tout à coup entouré de précipices, ainsi l'âme qui s'est égarée en suivant insensiblement ses pensées. »

Marc le Moine, De ceux qui pensent être justifiés, 67.

Le schéma « classique », dans cette littérature ascétique, sera le suivant : le désir produira les pensées de gourmandise, de luxure, d'avarice ; l'ardeur produira les pensées de colère, de tristesse, d'acédie ; l'intelligence elle-même produira des pensées de vaine gloire, d'orgueil.

⁸ *Erôs* (grec) : amour passionnel ; *agapè* (grec) : amour-affection.

En face de chacune de ces pensées, les Pères proposent un combat, une vertu. Le jeûne face à la gourmandise, la chasteté face à la luxure, etc. Les combats les plus simples sont ceux contre les premières pensées, les combats les plus redoutables sont contre la vaine gloire et l'orgueil.

L'action des démons consiste à faire apparaître dans le cœur et dans l'intelligence, des pensées. Le cœur de l'homme peut être envahi jusqu'à être dominé totalement par la passion.

Le premier travail du chrétien est donc la garde du cœur par l'intelligence qui n'est pas d'abord le lieu du raisonnement mais la partie « hégémonique » de l'homme. L'intelligence est le pilote qui dirige le navire, c'est le cocher de Platon guidant un char à deux chevaux. L'intelligence est la gardienne du cœur. Le mot grec *noûs* est traduit quelquefois par esprit ou par intellect. Il vaut mieux conserver la traduction « intelligence », plus explicite.

Lorsque l'intelligence elle-même est envahie par les pensées passionnées, le cœur peut être totalement dominé et l'homme affronté au désespoir. Le corps lui-même peut devenir assujéti au mal.

Le thème des démons et des pensées passionnées occupe tout l'espace de cette littérature. On constatera que l'on n'est pas sur un registre moral mais sur le registre d'une psychologie au sens propre du terme, d'une anthropologie du péché et de la condition humaine. Grégoire le Grand moralisera cette typologie en la modifiant un peu, il réduit les pensées à sept au lieu de huit⁹ et surtout il les transforme en sept actes répréhensibles qui deviendront les sept péchés capitaux.

Le but de la vie n'est pas la recherche d'une rigueur morale, mais le sens de la vie évangélique est ce que Cassien appelle le « beau combat ». De nombreux Pères comparent ce combat à celui des athlètes dans le stade. Ce combat pour la vertu doit nous rendre participants de la nature divine et restaurer en nous le « vrai sens de l'âme », notre vraie nature déformée, le « désir divin ». Ce mot, « désir divin », est ambivalent, il a le double sens de désir du divin, de Dieu, et de désir divinisé, déifié, c'est-à-dire, donné par Dieu¹⁰.

Le passage de la typologie des pensées au catalogue des péchés est à la fois sans importance et en même temps fondamental. Sans importance, parce que les successeurs de Grégoire le Grand ne différeront pas immédiatement de la tradition, mais important parce que, au fil du temps, le moralisme va l'emporter. L'Occident posera la question « qu'ai-je fait de bien ou de mal ? » et « quel acte est-ce que je vais poser pour effacer ma faute et payer ma dette ? » L'Orient restera plus centré sur le désir, et les pensées, plus attentif au complexe « métaphysico-psychologique », divino-humain de l'homme. À titre d'illustration, Bernanos et son curé de campagne sont des hommes d'Occident ; Dostoïevski et sa galerie de portraits sont des hommes issus de la tradition patristique.

4) La conversion et la prière

Le quotidien de la vie humaine est ce combat. Les Pères décrivent en de nombreuses pages les épreuves, les déroutés que nous devons endurer dans ce combat. Les textes contiennent une vraie science clinique de l'âme humaine. Celui qui les lit avec patience voit dans le miroir de ces pages sa propre vie. Que l'on ne se cache pas derrière de fausses vérités, le combat proposé est un combat terrible.

⁹ Grégoire le Grand supprima l'acédie, il introduisit l'envie et mit l'orgueil hors de ces pensées, pour en faire la cause profonde du malheur de l'homme.

¹⁰ Voir ci-après le texte de saint Silouane, donné en conclusion.

« Il faut être passé par beaucoup de peines et de combats, avoir consacré du temps et des efforts, avoir connu l'épreuve et toutes sortes de tentations pour atteindre enfin la mesure parfaite, je veux dire la mesure de l'impassibilité. »

Pseudo-Macaire, Philocalie, chapitre 111.

Le mot épreuve, souvent employé, signifie chez les Pères non seulement les situations tragiques de l'existence comme la maladie, les catastrophes diverses..., mais aussi l'envahissement de la conscience par une passion plus difficile à repousser parce que provenant des profondeurs mêmes du cœur et de l'âme. L'épreuve n'est pas la simple tentation que l'intelligence peut repousser. C'est un envahissement profond de la conscience par des pensées incontrôlables dans un premier temps.

Les Pères utilisent aussi une autre distinction pour approcher ces deux niveaux de lutte de la conscience, ils parlent de péchés volontaires et involontaires, de tentations volontaires et involontaires. Le péché volontaire ou la tentation volontaire nous renvoie vers la tentation consciente que l'on peut repousser ; le péché involontaire ou la tentation involontaire nous renvoient vers l'épreuve de l'affrontement à ces pulsions qui viennent du fond du cœur et que les Pères appellent les passions. Le chrétien doit lutter contre les tentations et les péchés volontaires qu'il peut repousser, il doit s'en remettre à Dieu et à la longue patience d'un travail difficile sur soi pour que disparaissent les lames de fond qui remontent du plus profond de l'âme.

Ce combat est aussi celui que l'on a à mener face à la tristesse, à l'affliction, il comporte l'épreuve du deuil.

La tristesse désigne souvent une passion liée à un dérèglement d'une des facultés du cœur, l'ardeur ; elle peut dégénérer en acédie, sorte de dépression profonde. Mais pour les Pères, l'homme ne peut vivre sans subir l'épreuve de la tristesse.

« Il est impossible à l'homme ne de pas connaître la tristesse. »

Jean Carpathios, Philocalie, 30^e Chapitre d'exhortation.

Les Pères proposent de faire de cette épreuve une arme pour aller vers Dieu. Ils parlent alors de « tristesse selon Dieu ». « *La tristesse selon Dieu purifie le cœur* » (*Thalassius*). Elle mène à la *metanoia*¹¹. Elle produit une conscience de l'exil hors du Royaume. La tristesse est certes un fardeau, mais elle est le signe existentiel que notre destinée est le Royaume et que les hommes sont comme « des dieux en exil ».

Le terme d'affliction est plus important pour nous. L'affliction, la tribulation n'est pas comme la tristesse l'effet d'une passion que l'on peut retourner en une « tristesse selon Dieu », elle est vraiment ce qui caractérise notre condition de créature déchue. C'est l'abandon, le sentiment de l'absence de Dieu. Les Pères distinguent deux abandons : celui dû à nos péchés, c'est nous qui nous éloignons de Dieu ; et celui où Dieu est absent pour que librement nous fassions route vers lui.

« Il (Dieu) réduit un moment la grâce qu'il leur donne d'en haut et permet que la sérénité des pensées soit perturbée de temps en temps pour voir où les porte l'impulsion de l'âme... Il les frappe de tentations et d'afflictions jusqu'à ce qu'ils prennent en aversion la ronde errante des choses... »

Pseudo-Macaire, 9^e Homélie¹².

¹¹ *Metanoia* (grec) : le repentir, le retournement de l'intelligence, la conversion.

¹² Le Pseudo-Macaire parle, comme les Rhéno-flamands, d'une impression d'abandon de Dieu. Voir *Les homélies* de Saint Macaire, Abbaye de Bellefontaine, Coll. « Spiritualité orientale ». Voir aussi le chapitre 112 des 150 *Chapitres métaphrasés* de la *Philocalie*.

Dans la perspective des Pères, l'affliction est un remède. Diadoque de Photice a écrit, comme Macaire et Marc l'Ascète, de beaux chapitres sur ce thème.

Le terme de deuil, que l'on n'ose pas utiliser en français, est aussi très fréquent chez les Pères. Pierre Damascène y consacre le troisième chapitre du premier livre du traité donné dans la *Philocalie*. Il parle de « deuil bienheureux ». Le deuil est l'épreuve, il est en même temps « bienheureux » parce qu'il libère des passions, il est la porte de l'impassibilité et engendre le « désir de Dieu ». Saint Syméon le Nouveau Théologien, dans la 3^e centurie des *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, développe ce thème de façon très claire.

Le mot deuil rejoint les mots « brisé », « écrasé » tirés du verset 19 du psaume 50 : « Du cœur brisé et broyé Dieu n'a pas de mépris ». Le verbe briser semble caractériser d'une part l'âme détruite par le péché, soumise au Destructeur de nos âmes, à l'Ennemi (celui dont la fin du Notre Père demande à Dieu de nous libérer) et d'autre part, l'état de celui qui après l'épreuve est dans l'humilité.

Il faut remarquer que cette « brisure » n'est pas celle de l'humiliation mais la nature du désir et de l'humilité qui caractérise l'épouse du Cantique cherchant son Dieu, l'état de celui qui, en quête de l'Éternel, a perçu la beauté et l'amour de Dieu et demeure tendu dans la quête de Dieu. Langage du désir et non langage de la soumission.

Tous ces mots que nous avons cités forment un chapelet de termes se renvoyant les uns les autres. Ils définissent notre condition humaine. Mais le sens de ce combat est celui de notre conversion, de notre *metanoia*.

« Parfaite est l'âme dont la puissance de passion est totalement tournée vers Dieu. »

Maxime le Confesseur, Centurie sur l'amour. III, 98.

« La conversion est la barque. La crainte, celui qui gouverne. L'amour, le port divin. La crainte nous met donc dans la barque de la conversion. Elle nous fait traverser la mer de l'existence, et elle nous mène vers le port divin, qui est l'amour, où parviennent par la conversion ceux qui peinent et qui ploient sous la charge. Or quand nous atteignons l'amour, nous sommes parvenus à Dieu. Nous avons achevé notre route. Nous sommes passés dans l'île qui est au-delà du monde, où sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit. »

Calliste et Ignace Xanthopouloï, Philocalie, Centurie spirituelle, Chap. 81.

La conversion apparaît comme le point de rupture où l'homme retourne son cœur pour l'orienter vers Dieu.

Ce retournement est impossible à l'homme s'il n'abandonne pas son amour-propre, et la foi en sa puissance propre. Il faut réfuter les pensées, mais il faut prier. Dans ce combat, l'homme ne peut rien s'il ne prie pas. Ce combat est un combat entre la vie et le désespoir, entre la vie et la mort, et seule l'invocation du maître de la vie peut nous sauver.

La prière doit permettre de faire émerger le vrai désir de Dieu et d'éloigner les objets fantasmatiques qui tournent dans l'âme. L'essentiel de la prière est de s'adresser à Dieu « en des gémissements ineffables », disent les Pères, pour que la conscience trouve le repos et que les pensées s'éloignent non par le seul effort de la volonté mais par l'abandon et la prise de conscience de la présence de l'Autre, le Dieu bon et amis des hommes.

Dans le creux de l'épreuve, de l'affrontement à la tentation, l'homme fait conjointement l'expérience singulière de la prise de conscience de la chute de la nature humaine et celle de la présence de Dieu. Ces deux expériences n'ont pas de chronologie obligatoire, mais se fondent l'une sur l'autre.

L'expérience de la tentation est une épreuve, une situation limite où l'homme peut être détruit par la tristesse, l'affliction, mais où, au creux de cette expérience, le cœur brisé, il se retourne vers Dieu dans un mouvement de désir qui mobilise tout son être.

Saint Silouane de l'Athos, dans la célèbre phrase « Tiens ton âme en enfer et ne désespère pas », évoque bien la rencontre de Dieu faite par celui qui a le cœur brisé. On comprend après ces quelques citations pourquoi il n'y a pas de manuel de prière chez les Pères. Le combat de l'homme est un combat total de toute l'activité humaine, et la prière est l'attitude du fond de l'être, de tout l'homme qui se tourne vers Dieu pour ne pas sombrer, pour trouver la vie. L'homme, dans la tradition orthodoxe, est cet homme « orant » qui est appelé à devenir prière parce qu'il sait que Dieu est source de la vie.

Une expression revient souvent chez les Pères, c'est l'ignorance ou l'oubli de Dieu ; et à l'inverse, la conversion est signifiée comme la mémoire de Dieu, le souvenir constant de Dieu. Certains Pères écrivent que l'homme est devenu insensible à Dieu (anesthésié, traduisait le père Bouyer) et qu'il doit retrouver les sens de l'âme, la sensation de la présence de Dieu.

On peut sans doute dire avec les Pères que ce qui nous est demandé, la vertu essentielle et peut-être unique est de nous souvenir de Dieu sans cesse. Le reste nous sera donné par surcroît.

Dans la tradition orthodoxe, l'homme, non pas chacun de nous mais « l'homme archétype », est un homme orant qui se sait créé à l'image de Dieu, qui sait que Dieu l'a créé, que le désir qui l'anime, les puissances de l'âme, même lorsqu'elles sont passionnées, sont un signe de cette création. Pour l'Aréopagite, au cœur du mal, on perçoit encore la manifestation de la puissance de Dieu¹³.

L'homme est émerveillé devant Dieu, tout en sachant qu'il est sous le coup des pensées et des passions, qu'il ploie sous le deuil, la tristesse et l'affliction. Mais il est orant parce qu'il a le cœur brisé, il sait qu'il ne peut se sauver seul, il sait que Dieu est le sauveur de sa vie. Il ne lui reste, « en des gémissements ineffables », qu'à se retourner vers Dieu, à cesser de courir comme un jeune veau affolé, à s'en remettre au maître de la vie. « Seigneur et maître de ma vie, ne m'abandonne pas à l'esprit d'oisiveté, de domination et de vaine parole, mais accorde moi l'esprit d'intégrité, d'humilité, de patience et d'amour... », dira la prière de saint Ephrem.

Dans la perspective de Denys, l'homme abandonne même ce qu'il a cru saisir, la beauté, la bonté, la vie et l'être même. Il n'a plus souci de sa vie ou de sa mort. Il n'est que face à Dieu, un Dieu personnel, le Dieu trinitaire, abandonné dans l'*hesychia*, dans la quiétude de la présence à Dieu. Cet homme-là est proche de celui que l'on trouve chez saint Benoît et ses disciples, il est proche de l'homme du pur amour prôné par Fénelon, par Madame Guyon et saint François de Sales. Il se sait sauvé non par son héroïsme, non par le diktat divin mais par son humble abandon au Christ. À cinq siècles d'intervalle, Nicolas Cabasilas et Jean de Cronstadt intitulent l'un de leurs livres de façon identique ou presque : *La vie en Christ / Ma vie en Christ*.

Les étapes de la course et les formes de prière

Essayons, pour clore, de donner quelques indications plus précises sur la prière et sur son évolution.

¹³ Voir le chapitre IV du traité des *Noms divins*.

1) Les trois étapes de la course

Les Pères et toute la tradition chrétienne ultérieure décrivent le cheminement de la vie chrétienne en trois étapes. Tous les chrétiens ne franchissent pas les trois étapes, mais le chemin vers le royaume en comprend trois. Chaque étape comprend des joies profondes, des combats et des états de paix qui nous rapprochent de Dieu.

La première étape est celle des actifs, c'est celle de la *praxis*, de la purification. L'homme a saisi sa condition et lutte pour gagner la vertu. C'est l'étape de la crainte de Dieu, au sens que l'Écriture donne à ce mot. C'est aussi l'enfance, c'est le commencement, c'est la joie première. Diadoque de Photice indique avec humour que c'est l'étape où l'on récite les psaumes à haute voix, avec beaucoup de force. À la fin de cette longue période faite de mouvements de paix, de victoires, de combats contre les pensées du cœur, de retours en arrière, les Pères décrivent une certaine paix, l'*apatheia*, qui constitue une première libération des passions et une liberté intérieure. Les Pères semblent dire que cette première étape est le combat de toute une vie ou presque. Maître Eckhart et Tauler écrivent qu'avant l'âge de cinquante ans l'homme ne peut être que dans cette première phase de la vie. Avoir cinquante ans à l'époque de Tauler, c'était sans doute être déjà un sage vieillard.

La deuxième étape est celle de l'illumination, celle de la connaissance. Après de nouveaux combats, notamment contre l'orgueil et la vaine gloire, contre les pensées qui envahissent l'intelligence, l'homme commence à comprendre le sens de la création et de la vie. C'est la course vers l'Époux. L'épouse n'en reconnaît cependant que les traces et les signes. Mais « la lumière de l'aurore commence à se lever au fond du cœur », dit Macaire, « l'homme acquiert la sensation de la présence de Dieu », dit Diadoque de Photice. C'est la période de la connaissance cataphatique¹⁴, l'homme peut prononcer des mots pour parler de Dieu. Les puissances de l'âme se retournent vers Dieu. C'est une seconde joie. L'homme a traversé le deuil, l'affliction et la tristesse. L'âme devient théologienne, ou « gnostique », elle connaît Dieu, à travers un voile, mais l'expérience de la présence de Dieu existe. L'homme s'émerveille devant les beautés de la création. « Il reconnaît le créateur à travers les créatures », dit saint Maxime. C'est le temps de nouvelles larmes, qui ne sont plus celles de la crainte et du premier désespoir mais d'une nouvelle joie.

La troisième étape est plus difficile à préciser, c'est celle de la contemplation, de la perfection de l'union à Dieu. L'homme semble y connaître encore de grands combats. Dieu semble abandonner l'homme pour le voir se jeter vers lui. C'est l'étape de l'abandon de Dieu, de la dérélition. C'est aussi l'étape de la connaissance profonde de Dieu, de « la pleine certitude de la présence de Dieu », dit Diadoque, de la lumière de l'Esprit, disent Macaire et saint Syméon. Les mots disparaissent et la connaissance est apophatique¹⁵. L'homme semble être débarrassé totalement de son amour-propre. Il combat aussi pour la création tout entière. Les saints décrivent ici la transfiguration de l'homme. Saint Grégoire de Nysse peut écrire dans le commentaire du Cantique : « Les deux émigrent l'un dans l'autre : Dieu vient dans l'âme et l'âme à son tour est transportée en Dieu ». Maître Eckhart, saint Jean de la Croix décrivent cette présence de Dieu, cette déification que nous ne pouvons saisir malgré les nombreux poèmes que beaucoup ont écrits pour nous guider, pour nous appeler.

¹⁴ Les Pères grecs distinguent une première étape dans la connaissance de Dieu, dite connaissance affirmative, cataphatique (du grec *kataphatikos*, affirmatif), dans laquelle l'homme reconnaît la beauté du monde, et à travers elle, celle de Dieu. Il fait même l'expérience de la Beauté et de la Bonté de Dieu. Il peut trouver les mots pour parler de son amour de Dieu.

¹⁵ Les Pères grecs, depuis Denys l'Aréopagite, distinguent aussi une seconde étape de la connaissance de Dieu, dite connaissance négative, apophatique (du grec *apophatikos*, négatif). Le désir de l'homme illuminé par la grâce divine, pousse celui qui connaît Dieu au-delà des mots et des images. Renonçant à tout ce qu'il croit connaître, l'homme connaît ce qui est illimité. Cette théologie fut aussi celle de l'Occident, à travers notamment les mystiques rhéno-flamands et de nombreux saints français du XVIIe siècle.

Saint Grégoire Palamas a défendu cette phase de la vie chrétienne où le saint anticipe le Royaume. La transfiguration n'est pas une imagination ou simplement une compréhension intellectuelle de Dieu, elle est une expérience des énergies de Dieu. Expérience sans fin où l'homme tendu vers Dieu court sans cesse vers le « Tout Autre ». Les puissances de l'âme ont retrouvé le chemin de leur vraie nature. Le désir illuminé répond au désir de Dieu. Certains saints acquièrent la certitude paisible qu'ils ne pécheront plus, mais le fardeau du monde pèse encore sur eux. On trouve une phrase classique chez les saints, que reprend saint Silouane, lorsqu'il dit : « *Alors, avec l'amour même de Dieu, je recommençais à prier pour eux* »¹⁶. L'amour de l'homme semble réellement être transfiguré par l'amour de Dieu, par l'amour divin qui fait irruption dans l'homme. Le corps lui-même participe de cette transfiguration.

Il est étonnant de constater que les saints semblent nous faire comprendre que deux voies sont offertes alors à celui qui en est là, celle de l'expérience de Dieu et de l'amour des hommes mais dans la solitude, pour les uns, et celle de l'expérience de Dieu et de la prédication, de l'enseignement, pour les autres. Dans l'un de ses poèmes, saint Silouane appelle Adam mais celui-ci se fait attendre, pour répondre et enseigner. Adam répond aux questions de saint Silouane, mais demande qu'on ne l'importune plus. Ils semblent tous deux absorbés par Dieu. Diadoque, à la fin de ses *Chapitres gnostiques*, décrit un homme, lui-même peut-être, qui porte gravés en son cœur tous ceux qu'il aurait pu offenser.

La charité semble être le point culminant de ces trois étapes. Certains s'y livrent dans l'isolement et l'amour universel, d'autres en protégeant et en guidant leurs frères. Dans son dernier chapitre du *But divin*, saint Grégoire de Nysse décrit la place qu'occupe l'ermite, qui a fui la communauté pour prier, et le rôle de l'higoumène, qui a accepté la rude tâche de diriger les hommes.

2) Les trois étapes dans la vertu

Il ne faudrait pas imaginer que la première étape serait celle de l'ascèse, la seconde celle de la connaissance intellectuelle, la troisième, celle de l'expérience d'un nouvel imaginaire « mystique ».

À chaque étape décrite par les Pères le mot vertu reste central, même s'il ne faut pas le prendre avec le sens moralisant qu'on lui donne généralement. Si Dieu est, en reprenant le vocabulaire de Denys, le Beau-Bon-Bien¹⁷, la vertu est participation à la vie divine, aux énergies divines. Cet itinéraire est une lente ascension vers le Beau-Bon-Bien. La troisième étape est celle de l'homme parfait qui a revêtu le Christ, qui porte toutes les vertus de Dieu, qui accède à la vie déifiante. « La connaissance est vertu », disent les Pères.

« *Le Bien est le mode de la connaissance de Dieu.* »

Philocalie, Exhortations de saint Antoine, 27.

Étrange phrase où la distinction entre intellection et morale disparaît, la connaissance de Dieu est participation aux vertus de Dieu, à celles qu'il nous donne. Citons la suite de la 6^e *Homélie* de saint Grégoire de Nysse sur les *Béatitudes*, que nous avons déjà citée plus haut :

« *Rien ne peut ressembler au bien sans être bon. Ainsi l'homme, en se regardant, verra en lui celui qu'il cherche. Et voilà la joie suprême qui remplit son cœur purifié : il regarde sa propre pureté et découvre l'image, le modèle. Lorsqu'on regarde le soleil dans un miroir, même sans lever les yeux vers le ciel, on voit le soleil dans l'éclat du miroir, aussi bien que si l'on regardait le disque solaire lui-même. Vous ne pouvez contempler la lumière elle-même. Mais si vous retrouvez*

¹⁶ Cité par Antoine Bloom dans *L'école de la prière*, Seuil, 1972, p. 156.

¹⁷ Voir note 7.

la grâce de l'image déposée en vous dès le commencement, vous posséderez en vous l'objet de vos désirs... Pureté, élévation au-dessus des passions, éloignement de tout mal, voilà Dieu. Ces vertus sont-elles en toi ? Dieu y est aussi... Le brouillard qui t'aveuglait s'est dissipé et dans le ciel très pur de ton cœur, tu contemples à l'infini l'heureuse vision. Qu'est-elle ? Elle est pureté, sainteté, simplicité, lumineux rayons jaillis de la divine nature, qui nous montrent Dieu. »

3) Les formes de la prière

Je n'ai pas parlé de méthodes ni de formes de prière. On l'aura compris, les Pères en parlent peu. La prière est double : elle est célébration des mystères, c'est la liturgie et l'inscription de l'homme dans le cycle liturgique, elle est aussi un immense travail de l'intelligence, de la mémoire, pour gagner le souvenir de Dieu. Il est évident, au début, que la prière essentielle est la récitation régulière des psaumes, la lecture des Écritures et la lecture des Pères. Les Pères proposent aussi la prière spontanée qui sort « en des gémissements ineffables », c'est la prière de Jésus ou toutes les prières de même type. La prière est souvent proposée avec une gestuelle du corps, les métanies. Mais toute prière doit être faite du fond du cœur. Le travail de la mémoire de Dieu, du souvenir de Dieu, n'est possible que si la prière est régulière et constamment mêlée à la vie quotidienne. Le livre du père Lev Gillet¹⁸ et celui de Mgr Ignace Briantchaninov¹⁹ sur la prière de Jésus donnent de bonnes indications concernant cette forme de prière. On constate en lisant ces livres l'importance qu'ils donnent à la prière de Jésus, mais aussi à son intégration dans tous les autres aspects de la vie chrétienne. Le père Lev Gillet va même jusqu'à dire que la prière de Jésus n'est une forme de prière possible que pour ceux qui en ont reçu la vocation. La lecture communautaire des offices et des psaumes reste le chemin essentiel, la prière du cœur, le gémissement ineffable du cœur ne peut venir qu'à la suite de cette première forme de prière.

La liturgie et la prière avec les frères est un enseignement constant des Pères. Même les ermites se rendaient en Égypte, les uns chez les autres pour prier. « Si vous êtes plusieurs à prier le Père en mon nom, je suis au milieu de vous », est-il écrit dans l'Évangile.

Par contre, les Pères ne proposeront pas beaucoup la prière méditative que l'on pratiquera en Occident. On ne cherche pas à se figurer en détail les scènes de la passion ou d'autres scènes de la vie du Christ. On se méfiera même de ce « théâtre mental ».

Conclusion : dans la logique du sermon sur la montagne

Cette réflexion sur la prière et sur « le beau combat » nous entraîne vers les promesses du discours sur la montagne, « Bienheureux ceux... ». Pour clore, deux phrases qui peuvent nous montrer le chemin. Ces deux citations sont empruntées au patrimoine spirituel occidental, elles nous montrent qu'une même spiritualité travaille « les deux poumons » de l'Église.

« Je rends grâce à ta grâce, ô toi qui daignes parler au cœur de ton serviteur et qui réponds quelque peu à ses questions anxieuses. Je reçois et j'étreins ces "arrhes de ton Esprit", et joyeux, j'attends dans les arrhes l'objet de la promesse. Je désire donc t'aimer, et j'aime te désirer ; et de cette façon je cours pour saisir celui par qui j'ai été saisi, c'est-à-dire pour t'aimer parfaitement un jour, ô toi qui le premier nous a aimés, toi qu'on doit aimer, aimable Seigneur. »

Guillaume de Saint-Thierry, La contemplation de Dieu, 5 (« Sources Chrétiennes », n°61).

¹⁸ Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus*, Seuil, coll. « Livre de Vie », n°122.

¹⁹ Ignace Briantchaninov, *Approches de la prière de Jésus*, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n°35.

« N'est-ce pas, là, chose délicieuse : vie de fête, de joie et de bonheur ; nous en Dieu et Dieu en nous, ici dans le temps, là-haut dans l'éternité et dans une indicible béatitude ? Puisse cela nous arriver à tous, et qu'à cela Dieu nous aide ! »

*Jean Tauler, conclusion du Sermon pour le mardi des Rameaux,
Cerf, « Sagesses chrétiennes », 1991, p. 97.*

Directeur de la publication : Père Michel EVDOKIMOV

Abonnement annuel

Rédaction

et réalisation : Valérie LETOMBE, Grégoire POLET,
Jean TCHÉKAN, Serge TCHÉKAN

SOP mensuel

SOP + Suppléments

France
Autres pays

215 F
240 F

430 F
550 F

Commission paritaire : 56935
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

C.C.P.: 21 016 76 L Paris
Tarifs PAR AVION sur demande
