

# Lutter contre les passions et développer les vertus



**Thérapeutique des  
maladies spirituelles**

**P. Dominique Auzenet**

# 0. Les passions, des maladies spirituelles

*Ce travail de réflexion que nous allons mener reprend de petits extraits du gros volume de M. Jean-Claude Larchet, théologien orthodoxe, **Thérapeutique des maladies spirituelles**<sup>1</sup>.*



Dès l'origine, le **salut** a été considéré par les Pères de l'Église comme une **guérison** apportée par le Christ médecin des âmes et des corps à l'humanité malade. Cette conception, qui trouve dans les Écritures et dans la liturgie de solides appuis, a été intégrée par la tradition ascétique de l'Orient chrétien, au point que celle-ci s'est constituée comme une véritable méthode diagnostique et thérapeutique des maladies spirituelles.

Cette méthode fut mise au point au cours du temps, sur la base de l'anthropologie chrétienne définie par les Pères, par des générations de spirituels. Ceux-ci ont exploré l'âme humaine dans ses moindres replis ; ils ont appris à en maîtriser tous les mouvements et se sont appliqués à la transformer. Ce sera aussi notre exploration de cette année.

\*\*\*

En détournant de Dieu les différentes facultés de son âme et de son corps et en les orientant vers la réalité sensible pour y rechercher le plaisir, l'homme fait naître en lui **les passions encore appelées vices**.

Celles-ci, affirment unanimement les Pères, ne font pas partie de la nature de l'homme. Saint Basile écrit : « *Il est clair que la santé existe dans la nature avant l'irruption de la maladie. S'il en est bien ainsi — et c'est la vérité même*

*—, la vertu est naturellement dans l'âme. Et ce qui vient ensuite est en dehors de sa nature ».*

Les passions dès lors apparaissent comme le produit d'une invention de l'homme lui-même, consécutive au péché originel. Saint Macaire enseigne : c'est « *par la désobéissance du premier homme que nous avons reçu en nous un élément étranger à notre nature, la malice des passions ; passée en habitude et en prédisposition invétérée, elle est devenue comme notre nature ».*

Les passions sont, autrement dit, l'effet d'un mauvais usage du libre arbitre de l'homme, le fruit de sa volonté personnelle dissociée de sa volonté naturelle accordée à Dieu. Saint Jean Damascène précise : « *Lorsqu'une créature, volontairement, se révolte et désobéit à son Créateur, elle établit le mal en elle-même.* »

Et saint Basile le Grand explique : « *Nous avons reçu de Dieu la tendance naturelle à faire ce qu'il commande. C'est en usant convenablement et loyalement de ces forces que nous vivons saintement dans la vertu ; en les détournant de leur fin, que nous sommes au contraire emportés vers le mal. Telle est, en effet, la définition du vice : l'usage mauvais et contraire aux commandements du Seigneur, des facultés que Dieu nous a données pour le bien, et telle, par conséquent, la définition de la vertu que Dieu exige de nous : l'usage consciencieux de ces facultés selon l'ordre du Seigneur.* »

Les passions sont des mouvements déréglés et déraisonnables de l'âme : « La passion », dit saint Maxime, « *est un mouvement contre nature de l'âme, par suite d'un amour déraisonnable ou d'une aversion irréfléchie pour un objet sensible quelconque* ».

Pour cette raison, mais aussi à cause de tous les autres troubles qui leur sont inhérents et des nombreux dérèglements qu'elles produisent dans l'âme, les passions peuvent à juste titre être considérées comme des formes de folie. Saint Athanase d'Alexandrie parle ainsi des « *hommes tombés dans la folie des passions* ». « *Par la pratique du mal, écrit par exemple saint Dorothee de Gaza, nous prenons une habitude étrangère et contre nature, nous*

<sup>1</sup> Actuellement disponible aux Éditions du Cerf, coll. Théologies, 864 pages, 39 €.

*contractons une sorte de maladie chronique. »*  
 Les passions sont « **les maladies de l'âme** », affirme plus nettement Clément d'Alexandrie. Saint Maxime enseigne : « *Ce que la santé et la maladie sont au corps du vivant la vertu et le vice par rapport à l'âme. »*

Un grand nombre de passions/maladies peuvent affecter l'âme de l'homme déchu. Saint Jean Cassien donne ainsi cette classification en illustration de ses propos cités ci-dessus : « *Si la peste vicieuse infecte la **partie raisonnable**, elle engendre la vanité, l'élévation, l'orgueil, la présomption, la raideur, l'hérésie. Si elle blesse la **partie irascible**, elle enfante la fureur, l'impatience, la tristesse, l'acédie, la pusillanimité, la cruauté. Si elle corrompt la **partie désirante**, elle produit la gourmandise, l'impureté, l'amour de l'argent, l'avarice, les pernicieux et terrestres désirs. »*

Retenons bien cette classification : raisonnable, irascible, désirante... Nous allons le retrouver dans la mise en œuvre des trois vertus essentielles : **la prudence, le courage, la tempérance**.

Parmi ces multiples maladies spirituelles, il en est cependant quelques-unes qui sont plus fondamentales que d'autres, plus génériques, ce terme signifiant qu'elles contiennent en quelque sorte et engendrent toutes les autres. Ces passions principales sont **au nombre de huit**. Évagre en donne la classification suivante : « *Huit sont en tout les pensées génériques qui comprennent toutes les pensées : la première est celle de la gastrimargie (gourmandise), puis vient celle de la luxure, la troisième est celle de la philargyrie (avarice), la quatrième est celle de la tristesse, la cinquième celle de la colère, la sixième celle de l'acédie (dégoût), la septième celle de la cénodoxie (vanité), la huitième celle de l'orgueil. »*

À la source de ces huit passions principales et de tous les autres vices qui en découlent, se trouve **la philautie ou amour égoïste de soi**. Toutes les passions dérivent de celle-ci, mais elle cause premièrement trois passions fondamentales qui précèdent et engendrent les cinq autres des huit principales, puis toutes les autres : ce sont **la gourmandise, l'avarice et la vanité**. Cela correspond à l'enseignement

d'Évagre : « *C'est pourquoi le diable insinua ces trois pensées au Sauveur, en l'invitant premièrement à changer les pierres en pain, ensuite en lui promettant le monde s'il se prosternait pour l'adorer, troisièmement en lui disant qu'il serait glorifié s'il écoutait. »* Ces trois passions primordiales apparaissent en premier lieu et sont les plus répandues chez l'homme.

Les passions sont souvent appelées par les Pères « *pensées* » ou « *pensées passionnées* », « *pensées charnelles* », « *pensées malignes* », parce qu'elles se manifestent à l'homme avant tout comme pensées, qu'elles se traduisent ou non ensuite par des actes.

Les passions engendrent dans l'âme toutes sortes de désordres, de bouleversements, de dislocations. Les passions produisent dans l'âme un état de souffrance analogue à celui que peuvent produire dans le corps les maladies physiques. Pour, guérir l'homme des maladies que constituent les passions, il est premièrement indispensable de les bien connaître. « *Si l'on n'a pas d'abord exposé les formes variées, d'une maladie, si l'on n'a pas d'abord inventorié son origine et ses causes, on ne pourra appliquer aux malades le traitement adapté ni permettre aux bien portants de se conserver en — bonne santé* », dit saint Jean Cassien.

## Tempérance, courage, prudence trois vertus essentielles

### La tempérance

Beaucoup de maladies de l'âme, de passions, procèdent de la perversion de la *puissance désirante* et de l'attachement au plaisir sensible. La guérison de l'âme implique que l'homme suive le chemin inverse, qu'il détourne sa puissance désirante des objets sensibles et la retourne vers Dieu, qu'il se détache corrélativement des plaisirs sensibles et retrouve les jouissances spirituelles qui conviennent à sa nature.

Dans ce processus de retour à la santé, la vertu de tempérance joue le premier rôle. **Au sens le plus immédiat et aussi le plus restreint, elle**

**est la maîtrise des désirs passionnés du corps.** C'est cette vertu que l'Apôtre manifeste quand il révèle : « *Je traite durement mon corps et je le tiens assujéti* » (1 Co 9, 27). Les désirs passionnés du corps sont essentiellement ceux qui concernent la nutrition et la sexualité, auxquelles se rapportent respectivement les passions de gourmandise et de luxure.

Cependant la tempérance est loin de se limiter à la sphère corporelle. Saint Jean Chrysostome enseigne : « *La tempérance consiste à ne se laisser entraîner par aucune passion* ». La tempérance consiste à s'abstenir de tout plaisir déraisonnable, c'est-à-dire des plaisirs sensibles qui sont naturellement liés aux désirs passionnés. Elle vise à maîtriser les impulsions du corps mais aussi et avant tout les pensées et les phantasmes. La tempérance prend donc la forme d'une « garde de l'âme » autant que d'une « garde du corps ».

Le désir passionné n'est tel que parce qu'il tend, à travers son objet, au plaisir sensible, au lieu de tendre aux biens spirituels. C'est pourquoi, comme le dit saint Jean Cassien, **il s'agit moins de s'abstenir des choses elles-mêmes que de retenir, à leur égard, le mouvement de la passion qui nous porte au plaisir sensible.**

Ce qui constitue la tempérance, c'est l'absence d'attachement aux objets, et plus encore l'absence de passion face à leur représentation : la tempérance, écrit saint Maxime, « *garde l'esprit libre en face des objets et de leur représentation* » ; « *n'avoir aucun attachement aux objets, c'est bien ; rester sans passion devant leurs représentations, c'est beaucoup mieux* ».

La tempérance récupère donc en quelque sorte l'énergie de la puissance désirante qui s'était perdue dans les passions de l'âme et du corps à la recherche du plaisir, pour la faire servir à l'acquisition des biens spirituels.

Si le désir passionné est la maladie de l'âme, « *la tempérance en est la santé* » écrit saint Basile. Parce qu'elle purifie la puissance désirante de passions qui obscurcissaient l'intelligence, elle contribue à introduire dans l'homme la connaissance spirituelle. Clément d'Alexandrie la considère ainsi comme le fondement de la connaissance de Dieu.

Et saint Maxime la place aux côtés de la charité qui est, selon tous les Pères la porte de la connaissance : « *Garde-toi de négliger la charité et la tempérance, car ce sont elles qui en purifiant à fond les puissances pathétiques de l'âme, te fraient sans cesse le chemin de la connaissance* ». En purifiant l'homme, la tempérance le rend digne de s'approcher de Dieu et de s'unir à Lui, elle contribue à le rendre finalement participant de la vie divine, à le rendre incorruptible à la ressemblance du Dieu incorruptible.

## Le courage

Par le péché la *puissance irascible* est devenue malade, l'homme l'utilisant à lutter pour la réalisation des désirs de la chair et l'acquisition et la conservation des plaisirs sensibles, à favoriser l'exercice des passions et à satisfaire l'amour de soi.

La guérison de cette faculté ne saurait s'accomplir par son inhibition ou son élimination. Cette faculté est pour l'homme un instrument indispensable pour atteindre les biens divins, selon l'enseignement du Christ Lui-même : « *Le Royaume des cieux est pris par violence, et ce sont les violents qui s'en emparent* » (Mt 11,12) ; « *le Royaume des cieux est annoncé, et chacun use de violence pour y entrer* » (Lc 16, 16).

C'est d'abord **en luttant contre le mal sous toutes ses formes** que l'homme redonne à la puissance irascible de son âme l'usage qui convient à sa nature, qui correspond à sa finalité normale, et constitue sa santé, car c'est dans ce but qu'elle lui a été donnée par Dieu comme une arme.

Il s'agit en premier lieu d'utiliser la puissance irascible pour **combattre le péché et les passions**. L'irascibilité doit avoir pour fonction plus générale la lutte contre « le vieil homme » et ses tendances mauvaises, le combat contre « *l'homme des désirs de la chair* ». La lutte contre les passions, contre les tendances mauvaises du vieil homme, prend fondamentalement la forme d'une lutte intérieure contre les pensées inspirées par les démons, d'un combat contre les tentations.

Si l'homme lutte contre les passions, c'est *pour faire place en lui aux vertus*. S'il lutte contre les tendances du vieil homme, c'est pour pouvoir devenir en Christ un homme nouveau. Ainsi la lutte de la puissance irascible contre les diverses formes du mal apparaît comme une lutte en vue du bien.

La puissance irascible bien utilisée apparaît ainsi, dans la voie de la guérison spirituelle, comme **l'auxiliaire principale de la raison devenue prudente**. Car la raison, éclairée spirituellement, peut indiquer la voie du bien et les combats à mener pour y progresser, mais ne peut elle-même imposer à l'homme de suivre cette voie ni livrer le combat ; la puissance irascible est la force dont elle a besoin pour ce faire ; sans elle, elle demeurerait impuissante.

Beaucoup de Pères soulignent comme saint Basile le rôle essentiel que joue la puissance irascible ainsi rendue à sa fonction normale **pour dynamiser la vie spirituelle tout entière**. « *Telle est la colère, instrument utile pour réveiller notre âme de ses excès de torpeur* » remarque saint Jean Chrysostome qui note encore : « *La colère est un instrument utile pour donner à l'âme de la vigueur* ».

En effet, il n'y a pas de vie spirituelle sans combat ; sans engager toute sa force, l'homme ne peut recevoir la force que Dieu lui donne ; sans courage, il ne peut s'opposer aux attaques permanentes des ennemis de son salut, il ne peut affronter les multiples pièges qu'ils lui tendent. Si la prudence, comme nous allons le voir, doit éclairer son chemin, c'est pour une grande part l'irascibilité qui lui permet d'y progresser.

## La prudence

À la suite du péché, l'homme a acquis une connaissance confuse du bien et du mal, prenant pour critères le plaisir et la douleur au lieu de la volonté de Dieu : il s'est ainsi écarté de la prudence pour devenir insensé, pour tomber dans un état de folie. S'il veut s'avancer sur la voie de la conversion spirituelle qui consiste à se détourner du mal et à faire le bien, il doit être de nouveau capable de les distinguer nettement et sans se tromper.

**La première fonction de la prudence est donc la distinction du bien, du mal et de ce**

**qui n'est ni l'un ni l'autre**. À un niveau supérieur, elle est la capacité de distinguer nettement, parmi les manifestations de la vie intérieure surtout, ce qui vient de Dieu ou de ses anges et ce qui procède du diable ou des démons. Elle correspond alors très précisément au « *discernement des esprits* » dont parle l'Apôtre Paul (1 Co 12, 10). Le rôle de la prudence est, plus généralement, de discerner en toutes circonstances la volonté de Dieu que le Psalmiste évoque quand il demande à Dieu : « *Apprends-moi à faire Ta volonté car Tu es mon Dieu* » (Ps 142, 10) et encore : « *Fais-moi connaître la voie où je dois marcher, car vers Toi j'ai élevé mon âme* » (Ps 142, 8).

**La deuxième fonction de la prudence est, de diriger les opérations contre les puissances adverses**, protégeant les vertus, faisant front contre les vices, réglant tout ce qui est neutre selon les circonstances » (Évagre). La prudence apparaît ici comme le grand stratège du combat que l'homme est inévitablement conduit à mener contre le diable et les démons. Le Christ lui-même recommande de se munir de la prudence en évoquant les difficultés du parcours spirituel dues particulièrement aux démons : « *Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme les serpents* » (Mt 10, 16).

La prudence-discrétion est considérée par saint Jean Cassien comme « *la mère et la gardienne de toutes les vertus* ». Sans l'avoir pour guide, l'homme risquerait de ne jamais parvenir au but, étant donné le nombre considérable de difficultés qu'il doit affronter et que, par elle, Dieu lui permet d'éviter.

On comprend également que la prudence-discrétion puisse être considérée comme un moyen essentiel de la guérison de l'homme. Ainsi saint Jean Climaque écrit : « *Celui qui la possède est un exterminateur de la maladie et un restaurateur de la santé* ».

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 1 ; 4° partie, ch. 2.*

## La gourmandise



La gourmandise (gastrimargie) peut être définie comme une recherche du plaisir de manger, autrement dit comme le désir de manger en vue du plaisir, ou encore, négativement par rapport à la vertu dont elle constitue la négation, comme l'intempérance de la bouche et du ventre.

Cette passion prend deux formes principales : elle peut porter essentiellement sur la qualité des aliments, et elle est alors recherche de mets savoureux, fins, délicats, désir que les aliments soient apprêtés avec soin ; elle peut aussi porter principalement sur leur quantité, et elle est alors désir de manger beaucoup. Dans le premier cas, c'est le plaisir de la bouche, du goût, qui est avant tout recherché ; dans le second cas, c'est le plaisir du ventre ou des organes digestifs en général. Dans les deux cas, il y a recherche d'un certain type de plaisir corporel, c'est pourquoi la gourmandise peut être classée parmi les « passions du corps ».

Mais bien que le corps soit directement impliqué, la gourmandise ne procède pas directement de ses besoins : une preuve en est que le désir dépasse souvent le besoin, parfois même de très loin, dans le cas de la boulimie notamment. Cela permet de la considérer aussi comme une passion de l'âme.

Ce n'est pas l'idée que la nourriture serait en soi impure et mauvaise ou que la fonction même de nutrition comporterait quelque mal qui fait considérer la gourmandise comme une passion, car comme l'enseigne l'Apôtre, « *tout ce que Dieu a créé est bon, et aucun aliment n'est à proscrire si on le prend avec action de grâce* » (1 Tm 4, 4).

Cette passion ne consiste donc pas dans la nourriture elle-même, dans sa qualité, mais

dans une certaine façon d'en faire usage, comme l'indique saint Grégoire le Grand : « *Le vice n'est pas dans la nourriture, mais dans la manière de l'absorber. C'est pourquoi il est tout à fait possible de prendre des mets fins sans aucune faute alors que l'absorption de plats beaucoup plus grossiers peut être entachée de faute.* »

La passion réside donc dans une certaine attitude de l'homme vis-à-vis de la nourriture et de la nutrition, plus précisément dans un détournement par lui de la finalité naturelle de celles-ci. C'est en effet dans un but précis que les aliments ont été donnés par Dieu aux hommes, et les faire servir à d'autres fins, c'est en pervertir l'usage, c'est en faire une utilisation mauvaise. « *Les choses que nous mangeons, écrit saint Maxime, ont été créées pour une double fin : nous alimenter et nous servir de remède. Manger pour d'autres motifs, c'est faire un mauvais usage de ce que Dieu nous a donné pour notre utilité.* » L'homme donc respecte la finalité naturelle des aliments et de la nutrition lorsqu'il se nourrit par nécessité, pour entretenir ou préserver la vie de son corps, pour garder ou retrouver la santé de celui-ci, mais fait de la nourriture et de la fonction nutritive qui est en lui un usage contre nature lorsqu'il en fait un moyen de plaisir.

La gourmandise ne consiste donc pas dans le désir de la nourriture elle-même, mais dans le désir du plaisir que l'on peut prendre à la consommer. C'est pourquoi l'abus qui constitue la passion ne consiste pas seulement à se nourrir au-delà de ce qui est strictement nécessaire aux besoins du corps, mais encore à rechercher le plaisir dans ce nécessaire lui-même.

Par la passion de gourmandise, l'homme accomplit le mal, car en recherchant la volupté dans la nourriture, il fait passer le désir de la nourriture et du plaisir qu'il prend à la consommer, avant le désir de Dieu, et en s'abandonnant à ce plaisir charnel se détourne et se prive de la jouissance des biens spirituels qui lui sont supérieurs.

L'attitude gourmande est au fond idolâtrique : les hommes qui s'y livrent « *ont leur ventre pour dieu* » dit saint Paul (Ph 3, 19). Le Christ Lui-Même nous donne l'exemple de l'attitude

normale lorsqu'Il rend grâce au Père avant de distribuer la nourriture à ceux qui L'entourent (Mt 15, 36 ; Mc 8, 6 ; Jn 6, 11. 23). Et saint Paul affirme nettement que Dieu a créé les aliments pour qu'ils soient pris avec action de grâce (1 Tm 4, 3), conseillant en conséquence : « *soit donc que vous mangiez, soit donc que vous buviez, faites tout pour la gloire de Dieu* » (1 Co 10, 31). La gourmandise constitue une véritable perversion de cette **finalité essentielle de la nourriture qui est d'être consommée eucharistiquement, puisque dans cette passion l'homme, au lieu de jouir de ces aliments en Dieu et de jouir de Dieu à travers eux, veut jouir des aliments en eux-mêmes, en dehors de Dieu**. Par eux il met une barrière entre lui-même et Dieu au lieu de les utiliser comme un support pour s'élever jusqu'à Lui.

La gravité de cette passion se révèle encore dans le fait qu'elle est une des trois tentations que Satan présente au Christ dans le désert (Mt 4, 3). En lui résistant, le Christ, Nouvel Adam, rétablit entre l'humanité et Dieu, et partant entre le cosmos et la divinité, la communion que le premier Adam avait rompue. En opposant au diable que « *l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu* », le Christ restitue à l'homme son centre véritable. Il ne dit pas que l'homme ne se nourrit pas de pain, mais montre la relation nécessaire que celui-ci doit entretenir avec le Verbe. Il dénonce les dissociations et l'idolâtrie que le péché avait instaurées et en guérit la nature humaine qui en est la victime. Il délivre enfin l'humanité de la tyrannie que le diable, par l'intermédiaire de cette passion, lui faisait subir depuis la faute des origines.

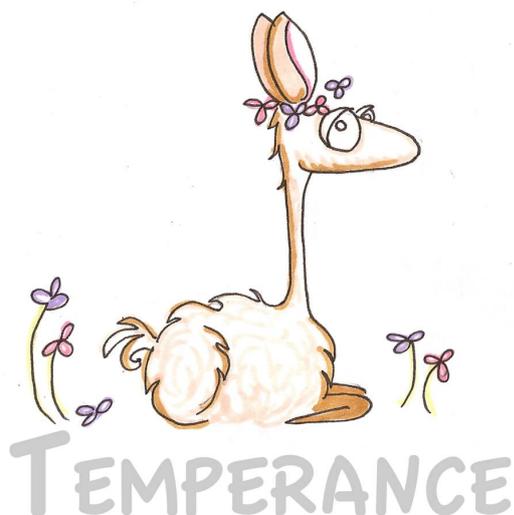
Outre qu'elle tyrannise l'homme, l'aliène à son désir et à son plaisir de manger, le rend indisponible pour Dieu et l'éloigne de son centre, la gourmandise a pour la vie de son âme de nombreux effets indésirables, en même temps qu'elle met en péril la santé de son corps.

Les saints ascètes remarquent d'abord que l'excès d'aliments ou de boissons prive l'esprit d'énergie et de vivacité, l'alourdit, le plonge dans un état d'obscurité, de torpeur et de sommeil, conséquences qui se répercutent sur l'âme tout entière. Un tel état rend difficile son

envol vers les réalités spirituelles, empêche de mener comme il faut le combat ascétique, rend malaisée la prière, engendre la négligence, et affaiblit l'homme considérablement. Saint Isaac écrit qu'alors « *il a perdu la moitié de sa puissance, si bien qu'on peut dire qu'avant d'aller au combat il se trouve soumis sans avoir lutté. Il est vaincu par la volonté relâchée de la chair, sans que ses ennemis aient eu à se donner la moindre peine.* »

Une telle disposition a encore pour effet d'entraîner vers le bas toutes ses facultés, orientant en premier lieu ses désirs vers des préoccupations charnelles. Saint Jean Climaque dresse une longue liste des rejets de cette passion, à qui il fait dire dans une prosopopée : « *Mon premier-né est le serviteur de la luxure ; après lui vient en second l'endurcissement du cœur, et le troisième est le sommeil. De moi procèdent une mer de pensées, des flots de souillures, un abîme d'impuretés insoupçonnées et innombrables. Mes filles sont la paresse, le bavardage, la désinvolture, la plaisanterie, la bouffonnerie, l'esprit de contradiction, la raideur, l'opiniâtreté, l'insensibilité, la captivité, la suffisance, la témérité, la vantardise, qui entraînent à leur suite l'impureté de la prière, le tourbillon des pensées, et souvent des malheurs soudains et inattendus, auxquels est étroitement lié le désespoir, le plus néfaste de tous mes rejets.* »

## La tempérance



L'action thérapeutique qui vise à guérir l'homme de ses maladies spirituelles doit s'attaquer en premier lieu à la passion de gourmandise, d'une part parce que cette passion est la plus grossière, la plus primitive, d'autre part parce que la victoire sur elle conditionne dans une large mesure le combat contre les autres passions. Ainsi saint Grégoire le Grand écrit : *« Personne ne peut prendre le dessus dans le combat spirituel qui n'a d'abord dominé en lui l'ennemi qui se camoufle sous ses appétits gourmands. C'est un leurre que de vouloir engager le combat contre des puissances lointaines, lorsqu'on est terrassé par celles qui sont toutes voisines. Certains hommes, qui ignorent la tactique à suivre dans le combat, négligent de dompter leur gourmandise, mais se lancent dans des combats spirituels : ils ne laissent pas de réaliser parfois des choses importantes qui réclament beaucoup de tempérament, mais dominés par la gourmandise, les attraits de la chair leur font perdre tout le profit de ce qu'ils ont réalisé avec courage ».*

\* Nous avons vu en examinant la passion de gourmandise qu'elle consiste en premier lieu à désirer les aliments non dans le but de se nourrir, mais en vue du plaisir qu'ils procurent, et que ce plaisir est recherché soit par le biais de la qualité soit par le biais de la quantité, ce qui constitue dans les deux cas une véritable perversion de la fonction nutritive, un détournement de sa finalité naturelle et

normale. La thérapeutique de la gourmandise et l'acquisition corrélative de la vertu de tempérance (entendue au sens étroit) qui lui est opposée, consisteront d'abord à opérer un retournement de cette attitude, autrement dit à prendre la nourriture exclusivement par besoin, c'est-à-dire uniquement en vue d'assurer la vie et de maintenir ou de rétablir la santé du corps, en évitant d'une part toute recherche de volupté sensible et d'autre part tout excès par rapport à la stricte nécessité.

Le combat contre la passion s'accomplit principalement par le renoncement au plaisir sensible qui la suscite et la nourrit. Ce renoncement se réalise d'abord par l'évitement des occasions particulières de le rencontrer et par le refus de rechercher les mets agréables. Mais il subsiste une difficulté dans le fait que le plaisir se trouve naturellement lié à la fonction nutritive. Il faut alors s'efforcer, comme le recommande saint Grégoire le Grand, de dissocier le plaisir du besoin et de ne pas s'attacher au premier.

**La tempérance consiste donc à strictement parler, plutôt qu'à s'abstenir du plaisir, à ne pas le rechercher et à ne pas s'attacher à lui, et plus fondamentalement à ne lui prêter aucune attention.**

Parce que la gourmandise ne porte pas seulement sur la qualité des aliments, mais aussi sur la quantité, les Pères recommandent en même temps d'éviter tout excès et donnent comme principe concret d'application de ne pas manger ni boire à satiété et de rester toujours quelque peu sur sa faim et sur sa soif. Ainsi saint Jean Cassien écrit : *« La règle générale à suivre quant à la tempérance, consiste à s'accorder ce qu'il faut de nourriture pour sustenter le corps, pas assez pour l'assouvir ».*

Saint Hypatios enseigne : *« Nous ordonnons de gouverner le corps, afin qu'il ne soit pas alourdi d'aliments et ne fasse pas sombrer l'âme dans les péchés, et, d'autre part, qu'il ne se racornisse pas et s'affaisse et n'empêche pas l'âme de se consacrer aux choses spirituelles. Mais l'âme doit contraindre le corps, en sorte que, lorsqu'il s'affaiblit, elle lui cède un peu, et lorsqu'il reprend de l'énergie, il resserre les brides »*

\*\* Nous avons vu en examinant la passion de gourmandise que son caractère pathologique tient non seulement à ce qu'elle constitue une perversion, un usage contre nature, de la fonction nutritive mais aussi et surtout au fait qu'elle détourne l'homme de Dieu. Nous avons vu comment elle constitue au fond une attitude idolâtrique, l'homme faisant de ses fonctions gustatives et digestives le centre de son être et de leur satisfaction un sujet de préoccupation et parfois même un des buts essentiels de son existence, leur donnant la place qui revient naturellement à Dieu.

La thérapeutique de la gourmandise ne peut consister là encore que dans une conversion, dans un changement d'attitude qui permette à l'homme de redonner la première place au désir de Dieu, à l'attention à Dieu, et de considérer que Dieu est pour lui le seul absolu, la seule fin véritable de son existence, que c'est à Lui « que revient toute gloire, honneur et adoration », et que les biens spirituels que l'on reçoit de Lui sont les seuls qui conviennent véritablement à la nature de l'homme, et qui soient parfaits. C'est ainsi que **saint Jean Cassien dit que c'est par « le désir de la perfection » que l'homme doit s'efforcer d' « éteindre la concupiscence du manger » et qu'il ne peut se libérer de l'esclavage de la chair et vaincre la passion que par la concentration de son regard sur les réalités spirituelles.**

Mais il est incontestable d'autre part que la gourmandise est l'une des « passions corporelles », c'est-à-dire qui ont avec le corps une relation directe et essentielle, non seulement parce qu'elles ne peuvent se manifester que par son intermédiaire, mais encore parce qu'il contribue à les susciter. Or ces passions, comme le dit saint Jean Cassien, « ne guérissent que par un traitement double ». Autrement dit la thérapeutique mise en œuvre au niveau de l'âme doit être complétée par une thérapeutique s'appliquant au corps lui-même. C'est ainsi que les jeûnes, les veilles, le travail corporel peuvent selon les cas et les circonstances contribuer à la guérison de la gourmandise.

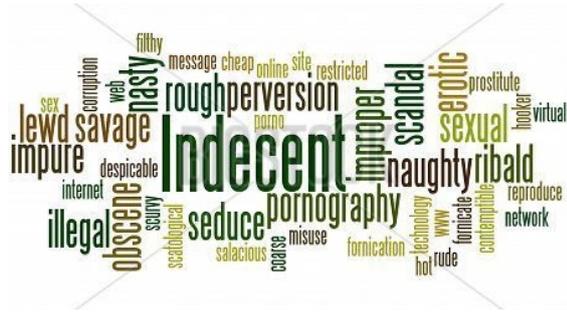
Nous avons vu, en étudiant la passion de gourmandise, qu'elle est pour l'âme et le corps de l'homme la source d'un grand nombre de maux, et que les Pères la considèrent comme

« l'introductrice de toutes les autres passions » et comme « la destructrice de tous les fruits des vertus ». Il va donc de soi que la pratique de la vertu de tempérance permet l'élimination de ces maux et de ces passions et inversement « procure la santé » et se révèle le principe d'une multitude de biens et de vertus.

Nous avons remarqué en premier lieu que la gourmandise établit une série d'obstacles à la vie spirituelle, puisqu'elle a pour effets de plonger l'âme dans la torpeur, d'épaissir et d'alourdir l'esprit, de ralentir ses mouvements, l'empêchant de mener comme il faut le combat, réduisant et altérant sa capacité de discernement et rendant malaisée la prière. **La tempérance permet de lever ces obstacles et a dès lors pour effet de « faciliter les fonctions de l'âme », notamment de rendre l'esprit plus vigilant, plus dynamique, de renforcer ses capacités de discernement et de compréhension, de favoriser la componction et la prière.**

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 3 ; 5° partie, ch. 1.*

### La luxure



La passion de luxure consiste dans un usage pathologique que l'homme fait de sa sexualité.

Dans le cadre du mariage, la passion de luxure ne consiste donc pas dans l'usage de la fonction sexuelle, mais dans son usage pervers, abusif. Il y a abus, ou plus exactement mauvais usage, lorsque l'homme use de sa sexualité en ayant en vue seulement le plaisir qui s'y rapporte, lorsqu'il fait du plaisir la finalité de son activité en ce domaine. Une telle visée est perverse et pathologique pour plusieurs raisons.

Tout d'abord elle nie l'une des finalités principales de la fonction sexuelle, la plus apparente et qui est inscrite dans sa nature même : la procréation.

Cette finalité cependant, pour essentielle qu'elle soit, n'est pas la seule ni la plus importante. L'union sexuelle est en premier lieu l'un des modes de l'union de l'homme et de la femme, elle est une des manifestations de leur amour mutuel, elle traduit cet amour à un certain plan de leur être, celui du corps. C'est l'amour qui constitue la finalité première de l'union sexuelle, ainsi que les multiples bienfaits spirituels que l'homme peut retirer de celle-ci au sein du mariage en liaison avec les autres modes de l'union conjugale.

Il faut cependant préciser que l'amour conjugal est vu, dans la perspective chrétienne comme l'union de deux personnes — c'est-à-dire de deux êtres conçus dans leur intégralité d'une part et dans leur nature spirituelle d'autre part. L'union sexuelle doit ainsi être précédée ontologiquement par l'union spirituelle qui lui confère son sens et sa valeur, et c'est à ce titre seulement que peut être respectée sa finalité ainsi que celle de la nature des êtres qu'elle met en relation.

Lorsque l'union sexuelle est vécue indépendamment de son contexte spirituel et ne s'exerce qu'en vue du plaisir sensible qu'elle procure, elle mutile inévitablement l'homme, en pervertissant profondément l'ordre normal de son rapport à Dieu, à lui-même et à son prochain.

**1) Le désir exclusif de plaisir sexuel qui caractérise la luxure, mobilise la puissance désirante de l'homme et la détourne de Dieu qui devrait constituer son but essentiel.** Obnubilé par la jouissance sensible que sa passion lui procure, l'homme se prive de la jouissance spirituelle des biens supérieurs du Royaume. La luxure, comme toutes les autres passions, opère un renversement des valeurs au plan le plus élevé : elle fait passer Dieu au second plan, l'oublie et le nie en mettant à sa place le plaisir sensible. Elle fait passer d'une manière générale dans l'existence du passionné la chair avant l'esprit.

**2) Dès lors l'homme ne voit plus le centre de son être dans l'image de Dieu dont il est porteur, mais dans ses fonctions sexuelles. Il se réduit en quelque sorte à celles-ci,** tout comme celui qui est dominé par la passion de gourmandise se réduit lui-même, nous l'avons vu, à ses fonctions gustatives et digestives. L'homme se trouve ainsi décentré et vit en dehors de lui-même ; il est aliéné. N'étant pas, comme il se devrait, subordonnée à l'amour spirituel, la fonction sexuelle vient à occuper en l'homme une place démesurée voire exclusive, et substitue à l'amour le désir brut et instinctif.

On peut dire que le corps dans sa totalité se trouve détourné de sa finalité naturelle sous l'effet de la luxure. Le corps de l'homme, rappelons-le, est appelé comme l'âme et avec elle à s'unir à Dieu par la vertu et à être sanctifié, déifié, glorifié, et à manifester dès ce monde la gloire de Dieu et les prémices du Royaume par la présence transfigurante de l'Esprit en lui. « *Ne savez-vous pas, dit saint Paul que votre corps est un temple du Saint-Esprit qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? Glorifiez donc Dieu dans votre corps !* » (1 Co 6, 19-20).

En tout état de cause, il faut souligner que la passion de luxure peut s'exercer en pensée, par la jouissance de représentations, plus précisément d'images. « *De même, écrit saint*

*Maxime, que le corps a pour monde les choses, l'esprit a pour monde les pensées. Et de même que le corps commet le péché de fornication avec le corps d'une femme, l'esprit pèche avec la représentation qu'il se fait de la femme et de son propre corps. Car en imagination il voit l'image de son corps uni à l'image du corps de la femme. À l'action que le corps exerce concrètement sur le monde des choses, répond l'action de l'esprit sur le monde des représentations. »*

La luxure ainsi emprisonne l'homme dans son moi, plus précisément et restrictivement dans le monde confiné et clos de sa sexualité charnelle, de ses instincts et de ses fantasmes, et le ferme totalement aux mondes infinis de l'amour et de l'esprit.

**3) Lorsque la luxure est jouissance d'une représentation imaginaire de l'autre, celui-ci n'existe pas comme personne ou comme prochain, mais comme objet fantasmatique, conçu par projection des désirs du passionné.** Une telle vision de l'autre ne peut manquer d'avoir quelque incidence sur la façon dont le passionné pourra considérer dans la réalité, les êtres concrets qui correspondent à sa passion. Il y aura inévitablement une superposition de l'imaginaire sur le réel, opérant une vision de celui-ci modifiée par celui-là.

Il apparaît que sous l'effet de la luxure, l'homme voit le prochain tel qu'il n'est pas et ne le voit pas tel qu'il est. Autrement dit, il acquiert une vision délirante de ceux que sa passion lui fait rencontrer. Dès lors tous ses rapports avec eux se trouvent complètement pervertis.

Le caractère pathologique et pathogène de la luxure nous est suffisamment apparu, à différents niveaux, pour que nous comprenions bien que les Pères la qualifient fréquemment de maladie et voient en elle une forme de folie.

Saint Jean Chrysostome s'attache à montrer comment cette passion égare la raison de l'homme, obscurcit, agite, dévaste et obsède son âme : « *Comme les nuages et le brouillard enveloppent les yeux du corps, ainsi quand la passion impure s'est emparée de l'âme, elle lui ôte la faculté de prévoir, ne lui permet pas de rien voir au-delà de l'objet présent ; mais tyrannisée par ces tentations, l'âme est*

*aisément subjuguée par le péché ; elle n'a plus qu'un objet devant les yeux, dans l'esprit, dans la pensée. Et comme les aveugles, debout, en plein air et à midi, ne reçoivent point la lumière du soleil, puisque leurs yeux sont fermés, ainsi les malheureux en proie à cette maladie ferment leurs oreilles aux nombreux et salutaires enseignements qui retentissent autour d'eux. »*

Les enseignements patristiques sur la luxure font ressortir trois effets pathologiques principaux de cette passion :

\* Un trouble et une agitation de l'âme qui accompagne son exercice depuis la naissance du désir jusqu'à l'assouvissement de celui-ci.

\*\* Une inquiétude qui accompagne la passion dès le début, dans la recherche de son objet et dans l'élaboration des moyens qui permettent de l'atteindre (avec tout ce que cela implique d'attente anxieuse de celui-ci ou de crainte de le manquer). Une inquiétude également qui suit la satisfaction du désir. C'est dans le renouvellement du plaisir que, sous l'effet de sa passion, il croit pouvoir remédier à cet état de souffrance.

\*\*\* Un obscurcissement de l'esprit, de l'intelligence, de la conscience et une perte du jugement.

Outre ces trois principaux effets, cette passion a pour conséquence d'engourdir l'esprit et d'alourdir l'âme. Elle exerce sur celui qu'elle possède une véritable tyrannie, plus que toutes les autres passions, en raison de son extraordinaire puissance. « *Parmi les nombreuses passions qui assiègent le cœur humain, il n'y en a aucune qui ait contre nous une force comparable à celle de la frénésie de la volupté* », écrit saint Grégoire de Nysse.

Comme toutes les autres passions, elle est destructrice de vertus. Elle engendre corrélativement dans l'âme toutes sortes d'attitudes vicieuses et notamment l'absence de crainte de Dieu, l'horreur de la prière, l'amour de soi, l'insensibilité, l'attachement à ce monde, le désespoir.

Notons pour terminer que la passion de luxure est favorisée dans sa naissance, sa subsistance ou son développement principalement par trois types de comportements passionnés : l'orgueil et la vaine gloire ; le jugement du prochain ; l'abondance de la nourriture et du sommeil.

## La continence et la chasteté

Comme le note saint Jean Cassien : « *Le deuxième combat, selon l'enseignement reçu de nos Pères, est contre l'esprit de luxure. Il dure plus longtemps et est plus tenace que tous les autres, et rares sont ceux qui remportent une victoire complète. C'est un combat terrible* ».



La vertu qui s'oppose à la luxure est la chasteté au sens étroit de ce terme. On peut distinguer deux modes de la chasteté : la chasteté dans le cadre du monachisme, du célibat ou du veuvage, et la chasteté dans le cadre du mariage.

### 1. La chasteté monastique

Il convient en premier lieu de rappeler que dans la perspective chrétienne, la sexualité ne peut avoir un sens et s'exercer sainement et normalement que dans le cadre de l'amour conjugal, c'est pourquoi elle est a priori exclue du cadre du célibat et de la vie monastique. Aussi la vertu de chasteté qui, entendue dans son sens strict, s'oppose à la passion de luxure, présuppose-t-elle et désigne-t-elle, dans ce dernier cadre, une totale abstinence de tout acte et, avant tout, de tout désir sexuel, ceux-ci, quelle que soit leur forme, ne pouvant alors relever que de la passion. Cette totale abstinence présuppose elle-même une parfaite continence, c'est-à-dire la capacité de maîtriser et de réprimer totalement les pulsions et désirs sexuels.

Dans la mesure où la sexualité est liée à la reproduction de l'espèce, elle prend la forme d'un instinct particulièrement puissant et fortement ancré dans la nature actuelle de l'humanité, ce qui rend l'abstinence totale

particulièrement difficile à réaliser et explique la durée et la difficulté du combat à mener.

Parce que la luxure est une passion que le corps contribue à susciter et à réaliser, sa thérapeutique « *réclame spécialement, outre les remèdes spirituels, la pratique de la tempérance [corporelle]* ». C'est ainsi que les jeûnes, les veilles, le travail fatigant, qui mortifient le corps, sont pour le moine des moyens essentiels de faire face aux tentations, d'être continent, de garder l'abstinence et de vaincre à ce niveau la luxure. Le travail corporel a pour but d'éviter l'oisiveté qui favorise la naissance de pensées passionnées et de fantasmes. Les veilles ont pour but de réduire le sommeil dont l'excès favorise la luxure. Quant au jeûne il occupe une place essentielle dans la mesure où l'excès de nourriture apparaît comme l'un des principaux facteurs favorisant la luxure. C'est d'ailleurs pourquoi la thérapeutique de la luxure ne peut être entreprise qu'après celle de la gourmandise, car il est impossible de mettre fin à celle-là si l'on n'a d'abord vaincu celle-ci.

À ces pratiques ascétiques, il faut joindre « la fuite des occasions » qui se réalise essentiellement par la retraite dans la solitude. À défaut d'isolement, une rigoureuse « garde des sens » est indispensable.

Parce que « *la convoitise qui s'accomplit par le corps ne vient pas du corps* », le principe de la chasteté est dans l'âme essentiellement, et c'est principalement dans « *l'intégrité du cœur* » qu'elle consiste. Parce que les désirs, les pensées passionnées, les imaginations et fantasmes naissent du cœur (cf. Mt 15, 19), c'est dans la « *garde du cœur* » que consiste la thérapeutique principale de la luxure.

Il convient naturellement de joindre à la garde du cœur la prière. Saint Jean Climaque écrit : « *Celui-là court en vain qui a résolu de combattre contre la chair et de la vaincre par lui-même* ».

Les vertus étant solidaires, l'acquisition de la chasteté ne peut qu'aller de pair avec la pratique des autres vertus, particulièrement de celles qui lui sont directement liées. « *Surtout une véritable humilité* ». Mais la patience et la douceur sont également fondamentales.

Le célibat et la chasteté monastiques n'ont de valeur que s'ils sont consacrés à Dieu et ont pour finalité une union plus parfaite à Lui.

## 2. La chasteté conjugale.

La nature de la chasteté chez les personnes mariées diffère en partie de celle qui convient au célibat.

Alors que dans ce dernier cas elle présuppose une abstinence totale, dans le cadre du mariage chrétien, en raison de son caractère strictement monogamique, une telle abstinence n'est exigée qu'à l'égard de toute sexualité extraconjugale, le simple désir constituant déjà un adultère.

Saint Jean Chrysostome fait remarquer que le Christ, en soulignant le rôle primordial que joue le désir, fournit le moyen de s'attaquer au fondement même de la maladie : *« Ce n'est pas seulement le mal, mais la racine du mal que [Jésus] retranche ; car la racine de l'adultère, c'est la convoitise impudique : le Seigneur corrige donc non seulement l'adultère, mais aussi la convoitise. Les médecins s'en prennent à la cause de la maladie elle-même. C'est aussi ce que fait Jésus-Christ »*.

Nous avons vu en analysant la passion de luxure que ce qui la caractérise, c'est un abus de la fonction sexuelle consistant dans l'usage de celle-ci en vue du plaisir sensible. Or il s'agit là d'une perversion de cette fonction dans la mesure où elle est destinée par nature à la procréation, et plus fondamentalement à être une des manifestations de l'amour que l'épouse et l'époux ont l'un pour l'autre, en relation de dépendance avec les autres modes de leur union et notamment avec la dimension spirituelle de celle-ci. La thérapeutique de la luxure et l'acquisition de la chasteté en ce domaine doivent donc avant tout consister dans un rétablissement de cette finalité naturelle et normale de l'usage de la sexualité.

Le premier principe est, pour les époux, de ne pas s'unir en vue du plaisir sensible, de ne pas faire de la volupté le but et l'objet de leur union. Le plaisir doit apparaître comme un effet de l'union, comme quelque chose qui est donné par surcroît.

La chasteté conjugale suppose que l'union des corps ne constitue ni un absolu ni un en soi, mais soit parfaitement intégrée et subordonnée à l'union psychique des époux, et plus encore à leur union spirituelle.

La chasteté conjugale suppose également que l'homme ne soit pas dominé par le désir et les pulsions sexuelles, et que l'union des époux ne soit pas régie par ceux-ci. Ce qui doit présider à l'union des époux ce n'est pas l'instinct, manifestation impersonnelle de la nature biologique, ni même le désir, mais l'amour. Dans ce sens la chasteté conjugale présuppose une certaine continence, qui consiste dans une maîtrise de soi permettant de refréner les mouvements instinctifs, de modérer les désirs et de s'abstenir de toute pensée ou imagination pouvant leur être liées.

Dans la vie conjugale, alors que la luxure implique un amour de l'autre en dehors de Dieu, un amour purement charnel, c'est-à-dire opaque aux énergies divines, la chasteté implique au contraire un amour de l'autre en Dieu et un amour de Dieu en l'autre. La chasteté réalise une transfiguration de l'amour, le fait accéder au plan spirituel où il devient entièrement transparent à Dieu, lui donne un sens mystique (cf. Ep 5, 32), lui permettant de réaliser analogiquement le mystère de l'amour du Christ et de l'Église.

L'un des effets notables de la chasteté est d'établir dans l'âme la stabilité et la paix. Elle contribue également à abolir les tensions et les divisions qui se manifestent entre l'âme et le corps et à rétablir entre eux l'harmonie. La chasteté est une des portes de la charité. Elle est aussi l'une des conditions fondamentales de la connaissance spirituelle. D'une manière générale, cette vertu apparaît comme étant pour l'homme une des principales sources de sanctification. La chasteté apparaît dès lors comme la source de joies spirituelles incomparablement plus élevées que les plaisirs sensibles auxquels celui qui l'a acquise a renoncé.

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 4 ; 5° partie, ch. 2.*

#### L'avarice et la cupidité



L'**avarice** (philargyrie) désigne, de manière générale, un attachement à l'argent et aux diverses formes de richesse matérielle. Cet attachement se manifeste dans la jouissance éprouvée à les posséder, dans le souci de les conserver, dans la difficulté que l'on éprouve à s'en séparer, dans la peine que l'on ressent à en faire don.

La **cupidité** (pléonexie, avidité, envie, convoitise), consiste essentiellement dans la volonté d'acquérir de nouveaux biens, dans le désir de posséder davantage.

Ce qui est en cause dans ces passions, ce ne sont pas l'argent, ni les biens matériels eux-mêmes, mais l'attitude perverse de l'homme à leur égard. La finalité de l'argent et des biens matériels est d'être utilisés par l'homme à satisfaire ses besoins relatifs à sa subsistance. Le cupide et l'avare ne respectent pas cette finalité et adoptent à leur égard une attitude pathologique en leur conférant une valeur en eux-mêmes au lieu d'une valeur utilitaire, et en jouissant non de leur usage mais de leur possession.

Alors que dans son état premier l'homme investissait totalement son désir en Dieu et s'attachait à conserver les richesses spirituelles reçues de lui et à en acquérir de nouvelles, se conformant en tout cela à la finalité naturelle de sa faculté désirante, dans ces passions il détourne son désir de cette finalité normale pour le retourner vers les seuls biens matériels, et en use contre nature pour les acquérir et les conserver. L'amour de Dieu et l'attachement aux biens spirituels d'une part, l'amour de l'argent et l'attachement aux biens matériels d'autre part, se fondent sur la même faculté désirante de l'homme, c'est pourquoi ils sont

incompatibles et s'excluent l'un l'autre, comme l'enseigne le Christ Lui-Même : « *Nul ne peut servir deux maîtres, ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent* » (Lc 15, 13 ; Mt 6, 24).

C'est ainsi que dans la vie de l'avare et du cupide, l'argent et les diverses formes de richesse occupent la place due à Dieu et deviennent pour lui des idoles. « **La cupidité est une idolâtrie** », « **le cupide est un idolâtre** », affirme saint Paul (Col 3, 5 ; Ep 5, 5), et à sa suite les Pères. Celui qui est victime de ces passions a au fond la même attitude qu'envers les idoles : il leur accorde en fait la même importance, voire la même sacralité, il fait preuve à leur égard de la même attention, leur porte le même respect, leur manifeste la même vénération, et s'il ne leur offre pas des sacrifices matériels, il leur consacre bien plus en dépensant pour elles toute son énergie, toutes ses forces et tout son temps ; il leur immole son âme.

L'avarice et la cupidité, même si elles ne sont pas suffisamment développées pour exclure totalement Dieu, **révèlent un manque de foi et d'espérance en Lui**. D'une part, dans ces attitudes, l'homme manifeste qu'« il espère plus dans son argent qu'en Dieu » et se préoccupe d'acquérir des biens en ne se fiant qu'à lui, alors que Dieu en pourvoit ceux qui le Lui demandent avec foi (cf. Mt 6, 31-34). D'autre part l'homme prétend par là **prévoir et assurer, et donc maîtriser, un avenir qui, en fait, ne lui appartient pas, et élabore de vains projets au lieu de s'en remettre en tout à la volonté divine** (cf. Lc 12, 16-21). Ainsi il se coupe de Dieu.

Le caractère pathologique de l'avarice et de la cupidité se manifeste également et par voie de conséquence dans les rapports de l'homme avec lui-même. Soumis à ces deux passions, **il manque de la plus élémentaire charité à l'égard de lui-même. Il préfère en effet l'argent et les richesses matérielles à son âme**. Occupé à accroître et garder une richesse matérielle, il ne peut développer ses potentialités spirituelles et réaliser l'épanouissement de sa nature, et se maintient ainsi lui-même enfermé dans les limites du monde matériel.

Mais c'est également les relations de l'homme avec son prochain qui se trouvent gravement perturbées par ces deux passions. **Acquérir des richesses se fait toujours, selon les Pères au détriment d'autrui.** Celui qui possède des richesses « s'approprie des biens qui ne lui appartiennent en rien » et prive son prochain d'autant d'argent ou de choses qu'il possède en plus de lui. « *C'est en intendant et non en jouisseur qu'il faut user de la richesse* » écrit saint Basile. La richesse, soulignent les Pères, est destinée à être partagée, répartie équitablement. L'avare et le cupide ne respectent pas cette finalité, celui-ci en recherchant et accumulant les biens en vue de sa jouissance personnelle uniquement, celui-là en conservant égoïstement l'argent.

L'avarice et la cupidité détruisent encore la charité et pervertissent les relations avec autrui en portant celui qu'elles habitent à **ne plus voir dans son prochain qu'un obstacle à la conservation des richesses possédées ou qu'un moyen d'en acquérir de nouvelles.** Quand elles n'engendrent pas l'insensibilité vis-à-vis du prochain, l'avarice et la cupidité enfantent l'aversion pour les autres hommes et rendent même celui qu'elles possèdent impitoyable et cruel. Elles provoquent constamment des contestations et des disputes.

L'avarice et la cupidité ont pour caractère fondamental d'être insatiables ; cela permet de comprendre une part importante de leur pathogénie. Pour saint Jean Chrysostome, avarice et cupidité sont une « **boulimie de l'âme** » : « *Il n'y a pas, écrit-il, de plus cruelle maladie que cette faim incessante que les médecins nomment boulimie ; on a beau manger, rien ne vient la calmer. Transportez une telle maladie du corps à l'âme ; quoi de plus affreux ? Or la boulimie de l'âme, c'est l'avarice ; plus elle se gorge d'aliments, plus elle désire. Elle étend toujours ses souhaits au-delà de ce qu'elle possède.* »

L'avarice et la cupidité engendrent dans l'âme **un état de crainte, d'anxiété ou même d'angoisse** : volonté constante d'acheter ou de vendre au meilleur prix, sentiment d'avoir fait de mauvaises affaires, crainte de ne pas voir estimer ce qu'il possède au prix qu'il lui attribue...

À l'anxiété s'ajoute un autre effet pathologique fondamental : **la tristesse**, l'état dépressif de l'âme. Cet état résulte le plus souvent de la frustration du désir de posséder davantage, du sentiment corrélatif de ne pas avoir assez, ou encore de l'idée que l'on risque de perdre ce que l'on possède, comme de cette perte effective.

L'avarice et la cupidité engendrent et révèlent encore d'autres troubles, dont certains affectent en particulier, une vision délirante de la réalité. Elle se manifeste

- dans la façon de considérer le prochain, considéré exclusivement à travers le prisme de l'intérêt, pour se trouver réduit à un moyen d'enrichissement, à une valeur financière, bref, dans tous les cas, à un objet.

- dans la façon de considérer les objets de richesses eux-mêmes, en leur accordant une importance et une valeur qui excèdent celles qu'ils possèdent en réalité et leur prêter en conséquence une attention qu'ils ne méritent pas en vérité.

- dans la façon de leur accorder de fait une valeur absolue, comme si elles étaient durables voire éternelles alors qu'elles sont toutes périssables, destructibles (Mt 6, 19-20 ; Jc 5, 3).

L'avare apparaît ainsi comme troquant le présent contre l'éternel, le périssable contre l'immortel, le visible contre l'invisible, les vrais biens du Royaume, le trésor céleste, contre les biens illusoires, les fausses richesses de ce monde. « *Ceux qui vivent dans les ténèbres de la déraison ne reconnaissent plus la véritable nature des choses, ils se roulent dans l'ordure, et le fumier cesse de leur paraître du fumier ; possédés par l'avarice, ils sont insensibles à la mauvaise odeur qu'elle exhale.* » (St Jean Chrysostome).

Le caractère pathologique de l'avarice et de la cupidité se révèle encore dans les multiples passions/maladies qu'elles engendrent. À la suite de saint Paul (1 Tm 6, 10), les Pères affirment que la philargyrie est la racine et la mère de tous les maux. Ainsi saint Nicéas Stéthatos demande : « *Si cette maladie est un tel mal qu'elle a reçu le nom de seconde idolâtrie, de quel vice ne débordera pas l'âme qui d'elle-même se rend ainsi malade ?* »

## La non-possession et l'aumône



La situation spirituelle de l'homme tout entier et son destin dépendent du type de richesse qu'il désire acquérir et auxquelles il s'attache ; la question fondamentale est ici de savoir s'il s'amasse « *des trésors sur la terre* » (Mt 6, 19) ou « *des trésors dans le ciel* » (Mt 6, 20), car, dit le Christ : « *Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur* » (Mt 6, 21).

La guérison de l'avarice et de la cupidité implique, on le voit, une conversion du désir, un retournement de la faculté désirante et de la puissance d'amour de l'homme des richesses de ce monde vers Dieu et les biens spirituels. Les vertus qui permettent le plus directement de leur échapper sont **la non-possession et la non-acquisition**. Elles signifient le refus volontaire de posséder et d'acquérir quoi que ce soit, à l'exception de ce qui est strictement indispensable à l'existence.

### 1. La non-possession

La non-possession dans le cadre du monachisme est pratiquée dans son sens le plus immédiat et s'identifie à la pauvreté matérielle. Mais il est indispensable dans tous les cas qu'elle constitue une disposition intérieure, une attitude spirituelle à l'égard des biens matériels. On peut ne rien avoir et être hanté par l'esprit de possession, et inversement on peut avoir sans posséder, c'est-à-dire sans être attaché à ce que l'on a. En tant qu'attitude spirituelle de détachement à l'égard de ce que l'on possède, la non-possession a un sens en dehors du cadre monastique, qu'évoque saint Paul lorsqu'il conseille à l'intention de ceux qui vivent dans le monde : « *Que ceux qui achètent soient comme ne possédant pas, et*

*ceux qui usent du monde comme n'en usant pas* » (1 Co 7, 30-31).

Ce qui est fondamental dans la lutte contre l'avarice et la cupidité, et pour acquérir cette vertu de non-possession, c'est de s'attaquer à la cause même du mal en éliminant de l'âme, et cela dès sa première manifestation, tout désir de possession, comme l'enseigne saint Jean Cassien : « *Il ne servirait de rien de ne pas posséder d'argent si nous avions en nous le désir d'en posséder* » ; « *car même celui qui ne possède pas d'argent peut être avare et ne tirer nul profit de son dépouillement parce qu'il n'a pas pu retrancher la cupidité* ».

### 2. L'aumône

La charité apparaît comme l'un des principaux remèdes aux deux passions d'avarice et de cupidité, sous l'une de ses formes qui leur est spécifiquement opposée : l'aumône. La vertu d'aumône recommandée à plusieurs reprises parle Christ (Mt : 5, 42 ; 6, 2 ; 10, 18 ; 19, 21. Lc : 3, 11 ; 6, 30 et 38 ; 12, 33. Mc 10,21) et maintes fois évoquée dans les lettres de saint Paul (Rm 12, 8. 1 Co 16, 1-3. 2 Co : 8, 3-15 ; 9, 8. Ga 2, 10) et dans les Actes des Apôtres (Ac : 3, 26 ; 4, 35 ; 10, 2 et 4 ; 20, 35), consiste à partager ses biens, à donner son superflu à ceux qui sont dans le besoin (cf. Lc 3, 11. 2 Co 8, 13-15), et même de son nécessaire à ceux qui en manquent (cf. Mc 12, 43-44).

Le mot grec *eleemosunè* ne signifie pas seulement aumône, mais encore pitié, compassion. Autrement dit elle implique de toute façon **un partage spirituel en même temps qu'un partage des biens matériels**, et c'est à ce titre seulement qu'elle appartient à la charité, et qu'elle ne consiste pas seulement en un acte ou une série d'actes (les Pères insistent sur la nécessité de la pratiquer régulièrement, journellement), mais en une disposition intérieure permanente caractéristique de toute vertu. Cette disposition qui accompagne le don apparaît plus importante que le don lui-même (c'est en ce sens que le Christ recommande : « *Donnez plutôt en aumônes ce qui est au-dedans de vous* » (Lc 11 41) » et c'est elle qui décide finalement de sa valeur spirituelle et définit le profit spirituel que l'homme en retire. « *Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir* » (Ac 20, 35). Le don en effet, pour celui qui le reçoit, a une valeur essentiellement

matérielle et il disparaît sitôt consommé, alors qu'il est pour le donateur une source de biens spirituels impérissables.

Saint Jean Chrysostome ne cesse de répéter, pour frapper son auditoire, que celui qui fait l'aumône prête en fait à intérêt et se constitue des profits immenses. Cela s'accorde avec l'enseignement du Christ Lui-même : « *vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel* » (Mt 19, 21) et avec celui de saint Paul : que les riches « *sachent partager, de cette manière ils s'accumulent un solide capital* » (1 Tm 6, 18).

Ce n'est pas l'importance matérielle de l'aumône qui fait sa valeur. Il faut seulement qu'elle soit proportionnée aux moyens de celui qui donne (cf. 2 Co 8, 3. 11 ; Mc 12, 43-44). Saint Jean Chrysostome assure que « *ce n'est pas seulement l'action extérieure, mais l'intention secrète qu'il jugera* » ; ce qu'il demande, c'est « *la droiture de la volonté et la pureté de l'intention. Car Dieu veut guérir votre âme par l'aumône et la délivrer de ses maladies* ». Aussi, comme le dit encore le même saint, « *la vertu de l'aumône ne consiste pas seulement à donner, mais à donner de la manière et pour la fin que Dieu nous commande* ».

Pour avoir une valeur spirituelle, l'aumône doit être faite **d'une manière désintéressée**, c'est-à-dire que le donateur ne doit en attendre aucun profit d'aucune sorte, notamment celui qui découle de l'autosatisfaction. « *Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement* » recommande le Christ (Mt 10, 8) qui par ailleurs met en garde à plusieurs reprises contre la vaine gloire qui s'attache facilement à la pratique de l'aumône (cf. Mt 6, 2-4).

Celui qui donne, d'autre part, doit le faire **sans aucune réticence**, tant à l'égard des biens dont il se sépare qu'à la qualité de celui à qui il donne, mais au contraire le faire avec libéralité ; c'est à ce titre seulement qu'il y a véritablement aumône, dit saint Jean Chrysostome. C'est ainsi que l'Apôtre conseille de donner « *sans calcul* » (Rm 12, 8), « *sans tristesse ni contrainte* » (2 Co 9, 7), « *de bon cœur* » (1 Tm 6, 17-18, Col 3, 23) et « *avec joie* » (2 Co 9, 7). Saint Jean Chrysostome va jusqu'à dire que l'aumône « *ce n'est pas le don, c'est l'empressement et*

la joie à donner ». L'aumône n'a de valeur spirituelle qu'en tant que forme et manifestation de la charité, que dans la mesure où elle est partage et don par amour pour Dieu et pour le prochain, les deux étant indissolublement liés. « *Si quelqu'un possède les biens du monde, et que, voyant son frère dans le besoin, il lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui ?* » (1 Jn 3, 17). « *Il n'y a point de différence entre donner à un pauvre ou à Jésus-Christ* » ; « *lors donc que nous donnons l'aumône à un pauvre, donnons la lui comme à Jésus-Christ* » (St Jean Ch.).

La non-possession et l'aumône apparaissent comme des remèdes à tous les maux que ces deux passions engendrent. « *Celui qui a vaincu cette passion [de l'avarice] a coupé la racine de toutes les inquiétudes et de tous les troubles de l'esprit* », écrit saint Jean Climaque. La non-possession, singulièrement, met fin au trouble intérieur et établit l'âme dans **la paix** : elle est, dit le même saint, « *un affranchissement de toutes les inquiétudes de la vie* ».

En délivrant l'homme des soucis inévitablement liés à toute possession, elle le libère radicalement de son aliénation aux biens de ce monde et lui permet de se soucier exclusivement de Dieu et d'être **pleinement disponible pour Lui**. Le Christ lui-même présente l'appauvrissement volontaire comme la voie de la perfection qu'empruntent ceux qui veulent Le suivre véritablement.

Elle délivre l'homme notamment de son insensibilité, l'une des finalités que Dieu confère à l'aumône étant d'ailleurs de « *nous apprendre à compatir aux maux du prochain* ». Elle le libère aussi des diverses formes d'agressivité générées par ces deux passions. Pratiquée avec humilité, elle élimine tout mépris du prochain et implique au contraire son respect.

En pratiquant l'aumône, l'homme imite Dieu, se montre véritablement son fils adoptif et s'assimile à Lui. « *C'est spécialement cette vertu qui imite Dieu ; elle est le propre de Dieu qui a dit : « Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux ».*

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 5 ; 5° partie, ch. 3.*

### La tristesse



Il faut distinguer deux formes de tristesse. **La première est la « tristesse selon Dieu »** (2 Co 7, 10), qui permet à l'homme de s'affliger sur son état de déchéance, de pleurer ses péchés, de s'attrister de la perte de la perfection première, de souffrir d'être éloigné de Dieu, et qui constitue l'état de pénitence, de deuil spirituel de componction et trouve son accomplissement dans le charisme des larmes.

**La seconde forme de tristesse, est celle qui consiste au contraire à pleurer la perte de biens sensibles**, à s'afflige de n'avoir pu satisfaire tel désir ni obtenir tel plaisir attendu, ou encore d'avoir subi tel désagrément dans ses rapports avec ses semblables. Il fait ainsi de la tristesse un usage contre nature, anormal.

L'homme manifeste dans cette passion un comportement doublement pathologique en ce que d'une part il ne s'afflige pas comme il devrait le faire en permanence sur ce qui constitue en vérité une situation affligeante — son état de déchéance, de péché, de maladie —, et que d'autre part il s'attriste à propos d'objets, d'états, de situations, etc., qui ne le méritent pas réellement. La faculté d'affliction dont dispose l'homme non seulement ne lui sert pas, comme Dieu l'avait voulu en lui en faisant don, à se distancier de son état de péché, mais se trouve au contraire utilisée à contretemps, de manière absurde et insensée par rapport à sa finalité naturelle, à manifester son attachement à ce monde, et entre paradoxalement au service du péché.

La tristesse apparaît alors comme un état de l'âme fait de découragement, d'asthénie, de pesanteur et de douleur psychiques, d'abattement, de détresse, d'oppression, de dépression, accompagné le plus souvent

d'anxiété ou même d'angoisse. Cet état peut avoir des causes multiples.

**1. La cause la plus fréquente de la tristesse est la frustration d'un ou de plusieurs désirs.** Saint Jean Cassien note que la tristesse « *provient parfois de ce que nous nous voyons déçu dans un espoir que nous avons* », qu'elle « *suit un désir contrarié* ».

Évagre souligne qu'elle est liée à toutes les passions dans la mesure où elles impliquent la convoitise et dit : « *Il est impossible de repousser cet ennemi si nous avons un attachement passionné pour tel ou tel des biens terrestres.* »

Aussi voit-on souvent la tristesse provoquée par la perte d'un bien sensible, par un quelconque dommage que l'on subit à ce même plan. L'attachement passionné de l'homme à sa vie terrestre et à ce qu'elle comporte de satisfaisant pour ses passions peut également faire naître la tristesse dans l'épreuve ou la pensée de tout ce qui peut la mettre en péril : la maladie, tous les maux auxquels il se trouve exposé, la mort. La tristesse peut encore être suscitée par l'envie de quelque bien matériel ou moral possédé par autrui. Elle peut avoir pour cause une déception dans la recherche des honneurs. Elle peut encore être liée à une insatisfaction générale, à un sentiment de frustration globale portant sur l'existence tout entière et révélant que les désirs profonds et fondamentaux de la personne (dont celle-ci n'a pas nécessairement une conscience claire de la signification véritable) ne sont pas comblés.

**2. La deuxième cause de la tristesse est la colère.** « *La tristesse, enseigne Évagre, provient des pensées de la colère* » ; « *en effet, explique-t-il, la colère est un désir de vengeance, et la vengeance non satisfaite produit la tristesse* ». Elle résulte souvent notamment du sentiment que la colère a été excessive ou disproportionnée à ce qui l'a motivée, ou qu'au contraire elle n'a pas été suffisante en ce qu'elle n'a pas manifesté avec assez d'éclat ce que l'on éprouvait ou n'a pas provoqué chez celui ou ceux à qui elle s'adressait la réaction que l'on escomptait.

La tristesse peut être également produite par une offense ou ce que le sujet croit être tel :

« *Lorsqu'on nous blesse ou que nous estimons être blessé, nous sommes dans la tristesse* », constate saint Jean Damascène.

Dans presque tous ces cas, cette passion révèle un attachement à soi-même et se trouve liée à la vanité et à l'orgueil, comme d'ailleurs la colère qu'elle suit. Elle manifeste une réaction du moi frustré dans son désir d'affirmation de lui-même et réduit à moins qu'il ne s'estime. La rancune, à laquelle se rattache souvent la tristesse, est d'ailleurs le ressentiment de l'orgueil blessé, et la colère exprime fréquemment une volonté de réaffirmation, de rehaussement, de réassurance du moi vis-à-vis de lui-même et d'autrui. La tristesse s'avère alors être l'expression du sentiment d'échec ou d'impuissance qu'éprouve le moi dans cette tentative de réhabilitation de soi.

**3. Parfois, cependant, la tristesse paraît immotivée.** « *Il arrive*, note saint Jean Cassien, *que nous soyons remplis d'une angoisse subite et sans cause ; nous nous sentons accablé d'une tristesse à laquelle il ne se trouve point de motif.* » Le même saint dit ailleurs qu'il n'y a que deux espèces de tristesse : la première comporte toutes les formes que nous avons étudiées précédemment, « *l'autre provient d'une anxiété ou d'un désespoir sans raison* ». La limite devient alors peu précise entre cette espèce de tristesse et la passion d'acédie que nous examinerons dans le prochain chapitre.

**4. Il faut savoir que les démons jouent un rôle important dans la naissance, le développement et la perpétuation de toutes les formes de tristesse**, et tout particulièrement de celle que nous avons présentée en dernier lieu. Si celle-ci est dite immotivée, c'est en tant qu'elle n'a pas de relation directe avec une action précise de la personne qu'elle affecte, qu'elle n'est pas, comme les précédentes, le fruit de l'insatisfaction d'un désir ou celui d'un mouvement de colère, mais non en tant qu'elle n'aurait aucune cause absolument.

L'irruption d'un sentiment de tristesse dans l'âme est d'ailleurs un des effets les plus immédiats de l'action diabolique. « *Tout ce qui se fait avec trouble et tristesse vient des démons* », dit saint Barsanuphe.

Quoique des événements extérieurs puissent susciter et motiver la tristesse il faut souligner qu'en vérité ils en sont l'occasion, non la cause, qui est uniquement dans l'âme même de l'homme, plus précisément dans l'attitude qu'il adopte vis-à-vis des événements extérieurs comme vis-à-vis de lui-même. Il est donc responsable de la tristesse qui l'affecte.

La passion de tristesse peut prendre la forme extrême du **désespoir**. C'est là une de ses manifestations particulièrement graves. « *Une trop grande tristesse est dangereuse*, fait remarquer saint Jean Chrysostome, *si dangereuse même qu'elle peut causer la mort ; c'est pourquoi saint Paul disait : « de peur qu'il ne soit accablé par une tristesse excessive » (2 Co 2, 7) ».*

« *Le démon*, dit saint Jean Chrysostome, *n'a pas entre les mains d'armes plus redoutables que le désespoir ; aussi lui faisons-nous moins plaisir en péchant qu'en désespérant* ». Dans cet état, en effet, l'homme fondamentalement désespère de Dieu et, partant, se coupe de Lui. Source de mort spirituelle, le désespoir peut aussi entraîner l'homme à donner la mort à son corps : le poussant à ne plus rien attendre de la vie, il imprime en son âme des idées de suicide et le porte à les réaliser.

La tristesse, pour toutes ces raisons, est considérée par les Pères comme une maladie de l'âme dont l'importance est grande et les effets puissants. « *Grand est l'empire de la tristesse*, dit saint Jean Chrysostome : *c'est une maladie de l'esprit qui demande beaucoup de force pour lui résister courageusement et pour rejeter ce qu'elle a de mauvais* ».

Cette passion produit dès ses premières manifestations des attitudes passionnées telles que l'aigreur, la méchanceté, la rancœur, l'amertume, la rancune (qui nous l'avons vu l'engendre, mais qu'elle accroît en retour), l'impatience. De ce fait, elle perturbe gravement les relations de l'homme avec son prochain. Notons encore que, comme toutes les autres passions, la tristesse remplit l'âme d'obscurité, recouvrant en premier lieu l'esprit de ténèbres, aveuglant l'intelligence, et réduisant considérablement sa faculté de discernement.

## Contrition, componction



La thérapeutique de la tristesse plus que celle de toute autre passion, suppose la conscience d'être malade et la volonté de guérir. Car il n'est pas rare, comme le remarque notamment saint Jean Chrysostome, que le malade se complaise dans cette maladie, en tire le « *bénéfice secondaire* » d'une certaine jouissance morbide, et s'abandonne donc passivement à son état, sans parfois même remarquer qu'il est la proie d'une passion particulièrement grave par ses effets néfastes sur la vie spirituelle tout entière.

= **La thérapeutique de la tristesse implique essentiellement le renoncement aux désirs et aux plaisirs « charnels »**, et corrélativement le détachement à l'égard de tous les « biens » sensibles allant jusqu'au mépris de ceux-ci. Saint Maxime remarque : « *Contre la tristesse, méprise les objets matériels* ». Évagre note : « *Celui qui fuit tous les plaisirs du monde est une citadelle inaccessible au démon de la tristesse. La tristesse, en effet, est la frustration d'un plaisir, présent ou attendu, et il est impossible de repousser cet ennemi si nous avons un attachement passionné pour tel ou tel des biens terrestres* ».

L'homme soumis à la chair est avide non seulement de biens matériels, mais encore d'honneurs et de gloire humaine. Dans ce cas la thérapeutique de la tristesse implique le mépris de cette gloire et de ces honneurs mondains, ou, mieux, une totale indifférence à leur égard, que l'on en bénéficie ou qu'on en soit privé.

= **Pour la cause de tristesse qu'est la colère**, elle prend alors fréquemment la forme de la rancune. La cause de cette tristesse n'est pas en

ceux contre qui nous nous sommes mis en colère et vis-à-vis desquels nous éprouvons de la rancune, ni non plus en ceux qui nous ont offensés, mais en nous seuls. Mettre fin à cette occasion à toute relation avec les personnes concernées ne saurait, en conséquence, constituer une thérapeutique adéquate.

En tout état de cause, il convient de pardonner à l'offenseur, d'abandonner toute rancune à son encontre et de faire preuve au contraire à son égard de bienveillance et de charité. C'est surtout en priant pour lui que l'on peut réaliser une telle attitude et mettre ainsi fin à la tristesse. « *Ressens-tu de la rancune contre quelqu'un ? Prie pour lui, et tu briseras l'élan de la passion, la prière purifiant de toute amertume le souvenir du mal que t'a fait cet homme. Puis, parvenu à la charité et à la bienveillance pour le prochain, tu élimineras de ton âme toute trace de passion* » (St Maxime).

Dans tous les cas, explique Saint Dorothée de Gaza « *la cause du trouble que l'on ressent à la suite d'une offense, si nous la recherchons soigneusement, c'est toujours le fait de ne pas s'accuser soi-même. De là vient que nous avons cet accablement et que nous ne trouvons jamais le repos. [...] Quelle joie au contraire, quel repos ne goûte-t-il pas partout où il va, celui qui s'accuse soi-même* ».

= En ce qui concerne la **tristesse « immotivée »**, saint Jean Chrysostome souligne la valeur thérapeutique du **discours spirituel** pour ceux qui souffrent de tristesse : « *Tant que cette blessure de la tristesse ne sera point fermée, j'y appliquerai le remède de la consolation. La plaie de vos âmes, c'est la tristesse, et il faut y verser sans cesse l'eau bienfaisante des douces paroles. Aujourd'hui encore, nous cherchons à vous consoler. Si nous ne le faisons, où trouveriez-vous du soulagement à vos maux ?* »

L'homme peut aussi trouver l'aide et la consolation dont il a besoin dans **la lecture et la méditation de passages appropriés des Saintes Écritures**, qui constituent un remède d'autant plus efficace qu'il s'accompagne de prière. « *La prière est l'antidote de la tristesse et du découragement* », enseigne saint Nils.

La tristesse vertueuse n'est pas d'une autre nature que la tristesse-passion ; elle n'en diffère que par le but que l'homme lui assigne, que par l'objet sur lequel il la fait porter. Mais ce but lui donne, dans l'un et l'autre cas, une forme différente. Saint Jean Cassien présente ainsi leurs caractéristiques respectives : alors que **la tristesse-passion** « est aigre, impatiente, intraitable, pleine de rancœur, d'amertume stérile et d'un pénible désespoir », qu' « elle paralyse l'activité de celui dont elle s'est emparé et le détourne de la souffrance salutaire, car elle est déraisonnable », au contraire, **la « tristesse-vertu qui « provoque une pénitence stable pour le salut »** (2 Co 7, 10), est obéissante, affable, humble, douce, pleine de suavité et de patience, parce qu'elle provient de l'amour de Dieu ».

**Pour acquérir une componction permanente**, l'homme doit tout d'abord avoir une conscience incessante de ses péchés. Cette attitude, dont le Psalmiste donne l'exemple quand il dit : « *Je connais mon iniquité et mon péché est constamment devant moi* » (Ps 50, 5), constitue ce que les Pères appellent souvent « *le souvenir de ses péchés* ». Cela cependant ne signifie pas nécessairement la conscience ou le souvenir de péchés particuliers, mais bien plutôt **la conscience d'être pécheur**, la condamnation de soi. La componction étant un don de Dieu et Dieu n'imposant pas ses dons, l'homme doit prier pour la demander et l'obtenir.

**Les larmes** ont un tel pouvoir de purification et de guérison que les Pères n'hésitent pas à les considérer comme l'eau d'un autre baptême qui efface les fautes commises après le premier et permet de recouvrer sa grâce. Saint Syméon écrit à ce sujet : « *Sans larmes, on n'a jamais, au grand jamais entendu dire qu'une âme ait été purifiée de la crasse du péché quand elle a péché après le baptême* ».

Un effet caractéristique de la tristesse selon Dieu est sa douceur consolatrice, qui paradoxalement enlève au deuil et à l'affliction leur caractère douloureux, et apparaît comme un signe manifeste du secours divin et de la présence dans l'âme de la grâce.

En effet, ce n'est pas seulement la consolation que Dieu accorde à l'homme affligé, mais la **joie spirituelle**, qui est l'effet le plus

caractéristique du deuil, de la componction et des larmes, comme l'indique le Christ lui-même : « *Vous allez pleurer et vous lamenter, vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse se changera en joie* » (Jn 16, 20). Aussi les Pères appellent-ils souvent la tristesse selon Dieu, paradoxalement, « *tristesse joyeuse* ». La tristesse selon Dieu s'accompagne d'espérance. En même temps que l'homme s'afflige sur ses péchés et ses maladies spirituelles, il manifeste son espoir d'en recevoir de Dieu le pardon et la guérison. C'est là, comme l'indique saint Nil, une des sources de la joie que ressent celui qui s'attriste : « *La lamentation sur les péchés comporte une tristesse bien douce et une amertume pareille au miel, parce qu'elle est assaisonnée d'une espérance bonne et excellente. C'est pourquoi elle nourrit le corps et fait briller de joie le fond de l'âme* ».

**Il est une seconde forme de tristesse-vertu, qui consiste à s'affliger des fautes de son prochain.** Cette seconde manifestation de la tristesse est fort importante. Saint Clément de Rome souligne qu'il appartient à la conduite normale du chrétien de pleurer sur les fautes de son prochain et de faire siennes les défaillances de celui-ci.

Cette seconde forme de tristesse découle en partie de la première. La componction porte en effet l'homme à pleurer pour les péchés de son prochain autant que pour les siens d'autant plus qu'elle lui donne de percevoir en lui-même toute l'étendue de la misère de l'humanité déchue et séparée de Dieu. Le saint pénitent, tout en pleurant sur lui-même, pleure sur l'humanité, non seulement parce qu'il se sent coupable devant tous, pour tous et pour tout, mais aussi parce que, dans sa grande compassion, il se met à la place de chaque homme pécheur, en ressent tous les maux et les prend sur lui. « *Le vrai chrétien s'afflige de la chute de son frère, et cette tristesse lui concilie les grâces et l'amitié du Seigneur* » note saint Jean Chrysostome.

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 6 ; 5° partie, ch. 4.*

### L'acédie



L'acédie est voisine de la tristesse, à tel point que la tradition ascétique dont saint Grégoire le Grand est l'inspirateur en Occident réunit ces deux passions en une seule. La tradition ascétique orientale cependant les distingue.

Il est difficile de donner une traduction à la fois simple et complète du mot acédie ; les mots «  **paresse**  » ou «  **ennui**  », par lesquels il est souvent rendu, n'expriment qu'une partie de la réalité complexe qu'il désigne.

L'acédie correspond certes à un certain état de paresse et à un état d'ennui, mais aussi  **de dégoût, d'aversion, de lassitude, et également d'abattement, de découragement, de langueur, de torpeur, de nonchalance, d'assoupissement, de somnolence, de pesanteur** , du corps aussi bien que de l'âme, l'acédie pouvant même pousser l'homme au sommeil sans qu'il soit réellement fatigué.

Il y a dans l'acédie une insatisfaction vague et générale. L'homme au moment où il est sous l'empire de cette passion n'a plus de goût pour quoi que ce soit, trouve toute chose fade et insipide, n'attend plus rien de rien.

**L'acédie rend alors l'homme instable dans son âme et dans son corps.** Ses facultés deviennent inconstantes ; son esprit, incapable de se fixer, va d'un objet à un autre. Lorsqu'il est seul surtout, il ne supporte plus de demeurer dans le lieu où il se trouve : la passion le pousse à en sortir, à se déplacer, à aller en un ou divers autres endroits. Il se met parfois à errer et à vagabonder. D'une manière générale, il recherche à tout prix des contacts

avec autrui. Ces contacts ne sont pas objectivement indispensables, mais porté par la passion, il en ressent le besoin et se trouve de « bons » prétextes pour les justifier. Il établit et entretient ainsi des relations souvent futiles qu'il alimente par de vains discours où il manifeste généralement une vaine curiosité.

Il peut arriver que l'acédie inspire à celui qui y est sujet une aversion intense et permanente pour le lieu où il réside, lui donne des motifs pour en être mécontent, le porte à croire qu'il serait mieux ailleurs. « *Il est alors amené à désirer d'autres lieux où il pourra trouver plus facilement ce dont il a besoin* ».

L'acédie peut aussi le porter à fuir ses activités, notamment son travail dont elle le rend insatisfait, et elle l'amène alors à en rechercher d'autres, en lui faisant croire qu'elles seront plus intéressantes et le rendront plus heureux...

Tous ces états qui se rattachent à l'acédie **s'accompagnent d'inquiétude ou d'anxiété,** qui est, outre le dégoût, un caractère fondamental de cette passion. C'est particulièrement à ceux qui s'adonnent à la vie spirituelle que le démon de l'acédie s'attaque : il cherche à les détourner des voies de l'Esprit, à empêcher de plusieurs façons les activités qu'une telle vie implique, et particulièrement à nuire à la régularité et à la constance de la discipline ascétique qu'elle nécessite, à rompre le silence et l'immobilité qui la favorisent.

Ainsi saint Jean Climaque la présente comme « *un relâchement de l'âme, un laisser-aller de l'esprit, la négligence de l'ascèse* ». Elle rend le spirituel « *mou et sans courage pour tous les travaux qu'il a à faire chez lui, l'empêche d'y demeurer et de s'y appliquer* ». Sous l'influence de cette passion, son esprit « *devient oisif et incapable de toute activité spirituelle* » ; il devient indifférent à toute l'œuvre de Dieu, cesse de désirer les biens futurs, va même jusqu'à déprécier les biens spirituels. Tous les Pères voient dans l'acédie **un des principaux obstacles à la prière.**

S'il est vrai que l'acédie affecte tout spécialement ceux qui s'efforcent de se soumettre à une discipline spirituelle régulière, réduisent pour cette raison au strict nécessaire leurs activités extérieures et leurs

déplacements, et recherchent au maximum le silence et la solitude, celle-ci ne laisse cependant pas en paix ceux qui vivent en dehors de toute discipline ou même de toute activité spirituelles. C'est sous d'autres formes qu'elle s'en prend à eux.

Elle prend la forme d'un sentiment souvent obscur et confus d'insatisfaction, de dégoût, d'ennui, de lassitude, vis-à-vis d'eux-mêmes, de l'existence, de leur entourage, du lieu où ils résident, de leur travail ou même de n'importe quelle activité. Ils sont encore affectés d'une inquiétude sans raison, d'une anxiété généralisée, ou d'une angoisse épisodique ou continue. Généralement ils se trouvent pris, corrélativement, d'un état de torpeur, d'engourdissement psychique et physique, d'une fatigue générale et constante éprouvée sans raison particulière, d'une somnolence périodique ou permanente de l'âme et du corps.

Souvent, parallèlement, et pour conjurer en quelque sorte ces états pénibles, l'acédie les pousse à de multiples activités et déplacements non indispensables, à des fréquentations sans utilité, et à tout ce par quoi il leur semble pouvoir échapper à l'angoisse et à l'ennui, à fuir la solitude et à combler l'insatisfaction qu'ils ressentent. Alors qu'ils veulent et croient souvent ainsi se satisfaire et se trouver, ils ne font en réalité que se détourner d'eux-mêmes et de leur devoir-être spirituel, de leur nature et de leur destin véritables, et par là même de toute satisfaction pleine et entière.

**Ce qui distingue essentiellement l'acédie de la tristesse, c'est que rien de précis ne la motive,** que « *l'esprit est troublé sans raison* », comme le dit saint Jean Cassien. Mais qu'elle n'ait pas de motif ne signifie pas qu'elle n'ait pas de cause. Elle suppose pour pouvoir agir un terrain favorable. Le fait d'être attaché au plaisir et d'être sous l'emprise de la tristesse en constitue une forme dont saint Thalassios souligne l'importance.

La description précédente des troubles qui caractérisent l'acédie, nous permet de comprendre que les Pères la considèrent comme une maladie de l'âme. Ses nombreux effets pathologiques ne font que confirmer cette façon de la considérer.

Le principal de ces effets est un obscurcissement généralisé de l'âme : l'acédie rend l'esprit obscur et l'aveugle, et couvre de ténèbres l'âme tout entière. L'âme devient alors incapable d'appréhender les vérités essentielles. « *Elle est vraiment assoupie à l'égard de toute contemplation des vertus et de toute vision des sens spirituels, l'âme qui a été blessée par ce trouble* », constate saint Jean Cassien. La conséquence la plus grave est que l'homme est, par cette passion, détourné et maintenu éloigné de la connaissance de Dieu.

Aussi, devant l'ampleur de ces effets, les Pères affirment-ils que l'acédie est **la plus pesante, la plus accablante de toutes les passions**, « *la plus grave des huit* », qu'« *il n'est pas de passion pire qu'elle* ». Saint Isaac dit qu'elle « *fait goûter l'enfer* » à l'âme.

La pathologie de l'acédie ne peut être considérée, comme celle des passions précédemment étudiées, comme constituée par la perversion de l'usage d'une faculté particulière. Saint Maxime fait remarquer qu'elle les implique toutes : « *Toutes les autres passions affectent dans l'âme soit la partie irascible, soit la concupiscible, soit même la partie rationnelle. L'acédie, elle, s'en prend à toutes les facultés de l'âme* ». Mais d'autre part elle n'est pas constituée par leur usage contre nature, n'ayant dans la nature aucun fondement positif.

**Elle est en quelque sorte l'engourdissement et l'inactivation d'une part, et la distraction d'autre part, de toutes les facultés qui contribuent à la vie spirituelle de l'homme.** Saint Thalassios exprime bien cet aspect dans sa dualité quand il la définit comme « *la négligence de l'âme* ». Elle pourrait dans une certaine mesure être considérée comme constituée par l'absence du « *zèle* » spirituel donné par l'Esprit tant au premier homme qu'à l'homme renouvelé en Christ pour qu'ils accomplissent avec ferveur leur tâche spirituelle.

## Les remèdes à l'acédie



Nous avons vu en décrivant la passion d'acédie qu'elle a pour particularité de s'en prendre à toutes les facultés de l'âme et de mettre en branle presque toutes les passions, et qu'elle signifie, en conséquence, la mort de toutes les vertus. **Aussi, à la différence des autres passions, l'acédie n'est-elle pas susceptible d'être guérie et remplacée par une vertu qui lui serait spécifiquement opposée.**

La thérapeutique suppose que la maladie ait été mise au jour et ait été repérée comme telle, car **cette passion a pour caractéristique d'être immotivée et d'être en conséquence souvent inconsciente ou incompréhensible, cela d'autant plus que l'un de ses principaux effets est d'aveugler l'esprit et de rendre obscure l'âme tout entière.** C'est pourquoi saint Jean Cassien écrit encore que celui qui veut combattre comme il faut « *doit s'empresse d'extirper cette maladie du secret de son âme* ». Et Abba Poemen note de son côté que « *si l'homme la reconnaît pour ce qu'elle est, il obtient le repos* ».

La passion se caractérisant pour une part, chez le solitaire surtout, par **le besoin de se déplacer, d'entrer en contact avec autrui**, il s'agit premièrement de reconnaître que les justifications de ce besoin que l'homme se représente alors ne sont que de vains prétextes dictés par la passion elle-même. Cela l'aidera à ne pas céder à ce besoin.

Lorsque l'acédie se manifeste sous la forme d'une **tendance à l'assoupissement**, il convient également de lui résister en s'efforçant de ne pas céder à l'engourdissement ou au sommeil. Dans tous les cas, remarque saint Jean Cassien,

*« l'expérience prouve qu'on n'échappe pas à la tentation d'acédie en fuyant, mais qu'il faut la surmonter en lui résistant ».*

Céder à l'acédie serait une mauvaise solution qui ne ferait qu'accroître la maladie. De même que la cause de l'acédie est à l'intérieur de l'homme et non dans sa condition de solitaire, de même **le principe de la guérison de cette maladie est à rechercher dans le rapport de l'homme avec lui-même** et non dans ses rapports avec autrui, l'impression de pouvoir recevoir une aide des autres étant, dans la grande majorité des cas, fallacieuse. Saint Isaac le Syrien écrit à ce sujet : « *La santé et la guérison de l'homme dont l'âme s'enténébre, lui vient de l'hesychia (la prière du cœur). C'est là sa consolation. Nul ne reçoit jamais dans le commerce des hommes la lumière de la consolation, ni n'est jamais guéri par les relations qu'il entretient avec eux. L'acédie ne le quitte un moment que pour l'assaillir ensuite avec plus de violence. Bienheureux celui qui supporte de telles tentations en restant dans sa cellule* ».

Cependant la résistance à la passion ne donne jamais de fruit immédiatement. La victoire sur l'acédie suppose presque toujours **un combat long et assidu**. Aussi la thérapeutique exige-t-elle avant tout que l'on fasse preuve de patience et de persévérance. **La vertu de patience apparaît même comme l'un des principaux remèdes à cette passion.** « *Par votre patience vous sauverez vos âmes* » (Lc 21, 19) ».

**L'espérance** apparaît comme un autre remède fondamental qui doit être joint à la patience. Un homme « *plein d'espérance est le meurtrier de l'acédie qu'il repousse armé de ce glaive* » enseigne saint Jean Climaque. Et Évagre conseille : « *Lorsque nous nous heurtons au démon de l'acédie, semons en nous de bons espoirs, prononçons avec David cette incantation : « Pourquoi es-tu triste, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu ? Espère en Dieu, car je le louerai, Lui le salut de ma face et mon Dieu » (Ps. 41, 6)* ».

Un troisième remède essentiel est **le repentir**, le deuil et la componction. Si l'homme « *se souvient de ses péchés, Dieu est son aide en tout et il ne souffre pas de l'acédie* » enseigne un Ancien. « *Que ce tyran soit enchaîné par le*

*souvenir de nos péchés* », conseille de son côté saint Jean Climaque qui dit encore : « *Celui qui s'afflige sur lui-même ne connaît pas l'acédie* ».

Un autre remède important est la « **mémoire de la mort** », pratique ascétique fondamentale qui consiste pour l'homme à se souvenir en permanence qu'il est mortel et que sa mort peut à chaque instant survenir. À cette « mémoire de la mort » se rattache le conseil, souvent formulé par les Pères, de « *vivre chaque jour comme s'il était le dernier* », conseil qui a en vue moins de préparer l'homme à bien mourir que de l'aider à bien vivre. La « mémoire de la mort » a, en effet, pour fonction principale d'aider l'homme à ne pas gaspiller le temps précieux pour le salut, à « *racheter le temps* » comme dit l'Apôtre (Ep 5, 16), et à vivre ainsi chaque moment avec le maximum d'intensité spirituelle. Un apophtegme rapporte : « *On demanda à un Ancien : "Pourquoi n'es-tu jamais découragé ?" et il répondit : "Parce que chaque jour je m'attends à mourir"* ».

Parmi les remèdes prescrits par les Pères, il faut encore citer le **travail manuel**. Il peut en effet aider l'homme à éviter l'ennui, l'instabilité, la torpeur et la somnolence qui sont pour une part constitutifs de cette passion. Il peut contribuer à établir ou à maintenir l'assiduité, la continuité de présence, d'effort et d'attention que suppose la vie spirituelle et que l'acédie cherche à rompre. Surtout il s'oppose directement à l'oisiveté qui est l'une des formes principales que peut prendre l'acédie, et qui est une source de maux innombrables. « *Travaillez de vos mains comme nous vous l'avons ordonné* » (cf. 1 Th 4, 11).

**La prière enfin constitue le plus fondamental de tous les remèdes à l'acédie**, car l'homme ne peut être totalement délivré de cette passion que par la grâce de Dieu, et ne peut recevoir celle-ci qu'en la demandant par la prière. Sans ce dernier remède, tous les autres n'ont qu'une efficacité partielle ; c'est de lui au contraire qu'ils tirent toute leur force. C'est pourquoi le combat contre la passion, la résistance qu'on lui oppose, la patience dont on fait preuve, l'espérance qu'on manifeste, le deuil et les larmes, la mémoire de la mort, le travail manuel, doivent être accompagnés de la

prière qui les fonde en Dieu et fait qu'ils ne sont plus des moyens simplement humains.

Une difficulté tient cependant au fait que l'acédie pousse l'homme à abandonner la prière et l'empêche d'y recourir. Il est alors essentiel qu'il résiste de toutes ses forces à cette tentation et garde la prière s'il ne l'a pas encore abandonnée, ou la reprenne s'il l'a déjà perdue.

*« Nous échapperons à cette impression de tiédeur et de lâcheté si nous assignons à notre esprit des limites bien étroites et portons nos regards sur le seul souvenir de Dieu ; ainsi seulement en effet, l'esprit reviendra rapidement à sa ferveur et pourra se soustraire à cette dissipation déraisonnable »* (saint Diadoque de Photicé).

La victoire sur l'acédie laisse à l'homme un certain répit dans le combat spirituel. Parce que l'acédie contient d'une certaine façon en elle toutes les passions, aucune passion n'apparaît immédiatement après qu'elle a été détruite. « *Ce démon n'est suivi immédiatement d'aucun autre : un état paisible lui succède dans l'âme après la lutte* » note Évagre. Outre ce repos, l'effet principal de la victoire sur cette passion est « *une joie ineffable* » qui remplit l'âme.

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 7 ; 5° partie, ch. 5.*

### La colère



La passion de colère procède de la puissance irascible de l'âme, et comprend toutes les manifestations pathologiques de l'agressivité. La puissance irascible a été donnée par Dieu à l'homme lors de sa création, et elle fait partie de sa nature même. Elle devait avoir pour fonction de permettre à l'homme de lutter contre les tentations et le tentateur, et d'éviter le péché, le mal : ainsi étaient, dès l'origine, définis sa finalité naturelle et son usage normal. Mais l'homme, par le péché, l'a détournée de cette finalité, et au lieu d'utiliser cette faculté à combattre le Malin, il l'a **retournée contre son prochain**, faisant de celle-ci un usage contre nature.

La colère apparaît comme une passion toutes les fois qu'elle prend le prochain pour objet. Dès lors, aucun motif d'aucune sorte ne saurait la légitimer. C'est contre le Malin qu'il convient de se mettre en colère non contre celui qui en est la victime, car, dit l'Apôtre, *« nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les dominations, les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes »* (Ep 6, 12). C'est contre le péché qu'il faut combattre, non contre celui qui le commet.

À côté de ce que nous appelons habituellement la colère, et qui constitue la manifestation la plus extérieure, visible et violente de celle-ci, la forme aiguë de la passion, les Pères distinguent principalement : **le ressentiment** — qui est une « colère entretenue », qui dure sous une forme plus intériorisée et plus cachée, et qui a pour fondement le souvenir d'une offense, d'une humiliation, d'injustices subies, **la rancune, la haine** et aussi toutes les formes de **rancœur, d'hostilité, d'animosité, d'inimitié, bref de méchanceté**. La mauvaise humeur, l'aigreur, les formes plus ou moins

développées d'irritation et les manifestations d'impatience, font déjà partie de cette passion. De même s'y rattachent l'indignation et les moqueries, les railleries et l'ironie à l'égard des personnes. On peut encore y rapporter les sentiments, même peu développés, de malveillance, des plus grossiers qui se traduisent dans la méchanceté et la volonté ouverte de nuire, aux plus subtils, qui peuvent consister d'une part à se réjouir (même en un très bref instant) d'un malheur ou d'une déconvenue qui affecte le prochain, et d'autre part à ne pas s'affliger des peines qui lui surviennent, ou même à ne pas se réjouir de son bonheur.

C'est **par amour des biens matériels et des plaisirs** qu'ils lui procurent, et parce qu'il les préfère aux biens et aux jouissances spirituelles, que l'homme tombe dans la passion de colère, ainsi que le dit clairement saint Maxime : *« Nous avons préféré les choses matérielles et profanes au commandement de l'amour, et parce que nous y sommes attachés nous luttons contre les hommes alors que nous devrions préférer l'amour de tous les hommes à toutes les choses visibles et même à notre corps. »*

Parmi toutes les sources de la colère que nous avons mises en évidence, il est certain que **la vanité et l'orgueil** (attachement à soi-même) constituent la plus fondamentale. C'est lorsque l'homme se trouve blessé dans son amour-propre, lorsqu'il se sent humilié, offensé, déconsidéré (notamment par rapport à l'image avantageuse qu'il a de lui-même et qu'il attend que les autres lui renvoient), qu'il se porte aux différentes formes de colère. Si bien que ce qui paraît être la cause extérieure de la colère et la motiver véritablement n'est en fait que le révélateur ou le catalyseur d'une colère qui procède directement du sujet lui-même, de son orgueil. *« Ce ne sont pas les paroles qui nous blessent, note par exemple saint Basile, c'est notre orgueil qui nous révolte et la bonne opinion que nous avons de nous-mêmes. »* Par la colère, la rancune, le désir de vengeance, l'homme cherche alors à rétablir devant celui qui l'a offensé et humilié, en même temps que devant lui-même, l'image de lui-même à laquelle il s'est attaché, et qu'il sent dépréciée.

De même que toutes les autres passions, la colère est considérée comme une maladie de

l'âme par les Pères. En raison des dérèglements qu'elle constitue, elle est surtout considérée comme une forme de folie. « *Entre la colère et la folie, il n'y a aucune différence* », affirme saint Jean Chrysostome. « *L'homme en colère ressemble absolument à un fou* », dit-il encore. « *La colère est une folie momentanée* », note de son côté saint Basile. Lorsqu'elle prend la forme de la **fureur**, Saint Jean Climaque n'hésite pas à la qualifier d'*épilepsie spirituelle*.

Sur le plan du corps, la colère, dans ses manifestations aiguës, provoque une **agitation** caractéristique. **À l'intérieur du corps**, la colère se traduit, par divers troubles physiologiques. Ses formes rentrées et chroniques impliquent également de tels désordres, portant atteinte à sa santé. Mais c'est surtout **dans l'âme** que la colère produit des troubles qui permettent de la considérer comme une grave maladie de l'âme et comme une forme de folie. « *La colère plus que les autres passions a coutume de troubler et de bouleverser l'âme* », note saint Diadoque de Photicé.

Les troubles engendrés dans l'âme par la passion de colère sont multiples. **Elle perturbe tout d'abord l'usage de la raison** au point qu'elle paraît l'exclure. Sa « raison étant alors ensevelie dans l'ivresse et les ténèbres », l'homme devient incapable de juger correctement des choses. C'est ainsi que saint Jean Cassien écrit : « *Tant que la colère occupe notre cœur et enténébre notre œil intérieur, nous ne pouvons pas juger avec discernement.* »

Le délire engendré par la colère a encore pour effet de **modifier la proportion des choses** que l'homme perçoit : les événements ne sont plus perçus ni vécus selon leurs véritables dimensions, mais se trouvent, pour certains, démesurément et injustement grossis, alors que d'autres, corrélativement, sont occultés ou voient leur importance amenuisée.

Un autre trait pathologique essentiel est **l'aliénation** qui en résulte : celui qui est victime de cette passion ne se contrôle plus lui-même, ne semble plus agir sous la direction de son esprit, et sous l'impulsion de sa propre volonté, mais se trouve comme déterminé à penser et à agir sous la pression d'une force

extérieure à lui-même dont la maîtrise paraît lui échapper entièrement, qui tyrannise son âme aussi bien que son corps. L'homme devient littéralement le jouet de sa passion.

Enfin, un dernier symptôme pathologique essentiel dans la colère est **l'agitation psychomotrice** qui la caractérise à divers degrés et la rapproche de bien des manifestations de folie et d'états de possession démoniaque. Le comportement de l'homme qui en est victime devient confus, désordonné ; celui-ci se livre aux actions les plus étranges, actions qu'il désavouerait en son état normal. « *Ceux qui se laissent surprendre par la colère sont capables de toutes sortes de désordres et d'emportements* », constate saint Basile ; « *il est impossible de raconter toutes les extravagances que fait un homme en cet état ; il court sans ordre et sans dessein* ».

La colère, disent les Pères, est pour l'âme comme **un poison** par lequel le diable la ronge cruellement de l'intérieur. Le souvenir des injures, le ressentiment, la rancune notamment, sont comme un venin qui s'insinue facilement dans toutes les parties de l'âme et qui empoisonne le cœur. Saint Jean Chrysostome : «  *votre ressentiment est un bourreau que vous portez en tout lieu au-dedans de vous, c'est un vautour qui déchire vos entrailles* ».

La passion de colère **coupe l'homme de Dieu**. Elle ne s'oppose pas seulement à la « colère honorable » dont elle vient prendre la place ; il est une autre vertu importante, naturelle à l'âme, qu'elle vient frapper et détruire : la douceur, forme de la charité, par laquelle, en particulier, l'homme ressemble à Dieu. Aussi, écrit saint Grégoire le Grand, « *le péché de colère, en annihilant la douceur de notre âme, y corrompt sa ressemblance à l'image divine* ». Cela signifie en d'autres termes que le Saint-Esprit cesse de demeurer en l'homme. Privé de l'Esprit qui lui conférait notamment ordre et unité, l'âme se trouve désorganisée et divisée. L'homme devient notamment incapable de percevoir la présence du Christ en lui-même. « *Saccageant l'état de prière* » la colère détruit la santé de l'âme liée à celui-ci, et empêche l'homme de mener la vie pour laquelle il est fait.

## La douceur et la patience



Pour que l'homme soit guéri de la colère, il est donc nécessaire qu'il ait vaincu les passions liées à la concupiscence, (gourmandise, luxure, amour de l'argent) et qu'il pratique les vertus qui leur sont opposées. Les Pères insistent particulièrement sur la lutte contre l'amour de l'argent, et présentent ainsi paradoxalement **l'aumône** comme un remède essentiel de la colère. « *L'aumône est le traitement de la colère* » (Évagre). L'aumône apparaît d'ailleurs comme une manifestation de la charité, laquelle constitue l'un des principaux antidotes de la colère, puisque celle-ci s'attaque au contraire au prochain.

La colère procédant d'autre part de l'orgueil et de la vanité, c'est en s'attaquant à ces deux passions qu'on peut en guérir. Or c'est **l'humilité** qui constitue, comme nous le verrons, l'antidote de la vanité et de l'orgueil. Pour guérir de la colère, il faut donc acquérir l'humilité. Puisque la colère est « *le symptôme d'un très grand orgueil* », « *la conversion exige beaucoup d'humilité* » fait remarquer saint Jean Climaque qui note que l'humilité amène « *à bannir de notre âme tous les mouvements et tous les transports de la colère* ». Aussi celui qui veut trouver rapidement la guérison doit-il non seulement accepter les humiliations, mais même s'exercer à les supporter jusqu'à ce qu'il y soit devenu insensible.

Le pouvoir thérapeutique de l'humilité se trouve renforcé quand **on y joint la pénitence**. Saint Jean Climaque enseigne ainsi que la pénitence et les larmes forment avec l'humilité un « *ternaire* », et que « *la première et la plus éminente propriété de cette trinité, c'est l'acceptation pleine de joie de l'humiliation,*

*que l'âme reçoit et accueille, les mains tendues, comme un remède qui soulage et cautérise ses maladies et ses fautes graves. La seconde propriété, c'est la perte de toute irritabilité, et la modestie qui accompagne cet apaisement* ».

À tous les remèdes précédemment cités, il faut évidemment associer **la prière**. Saint Jean Cassien note que la colère, comme toutes les autres passions, « *est guérie par la méditation du cœur* ». Et saint Nil enseigne dans le même sens que « *la prière est le germe de l'absence de colère* ».

À un autre plan, la thérapeutique de la colère consiste bien entendu à **s'efforcer de s'abstenir d'en faire usage contre le prochain** vers lequel elle est spontanément tournée. Cela suit l'enseignement du Christ lui-même qui affirme : « *Moi, je vous dis que quiconque se met en colère contre son frère est passible de jugement* » (Mt 5, 22).

Les éventuelles actions ou paroles malveillantes d'autrui à notre rencontre ne sauraient aucunement justifier ni même expliquer la colère, dont il faut chercher la cause exclusivement en nous-mêmes. Aussi saint Jean Cassien conseille : « *Ne pas nous irriter ne doit pas venir de la perfection d'autrui, mais de notre vertu à nous, et cette vertu ne s'acquiert pas par la patience des autres, mais par notre propre longanimité* ». Et il fait d'ailleurs remarquer « *qu'il ne suffit pas qu'il n'y ait personne contre qui nous irriter, puisque nous pouvons nous mettre en colère même contre des objets insensibles* ».

Ne plus s'irriter suppose donc avant tout un effort pour juguler l'irascibilité, pour la contraindre à ne pas se manifester : c'est **en s'efforçant de garder le silence** que l'on atteint le plus facilement ce but. « *Le commencement de la victoire sur la colère est le silence des lèvres quand le cœur est agité* » enseigne saint Jean Climaque.

Mais la rétention de la colère doit s'effectuer avant tout **au niveau des pensées**. Au silence des paroles, il faut joindre « *le silence des pensées* ». La maîtrise des pensées apparaît comme la principale voie thérapeutique dans le cas où la colère prend la forme intériorisée de la haine ou de la rancune. Dans la mesure où

celles-ci sont liées à des offenses subies, la première attitude à adopter est « *l'oubli des injures* » autrement dit le pardon. A ce remède doit en être associé un autre : la réconciliation avec le prochain, selon ce que le Christ recommande : « *Si tu présentes ton offrande à l'autel, et que tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis viens présenter ton offrande. Accorde-toi promptement avec ton adversaire pendant que tu es en chemin avec lui* » (Mt 5, 23-25). Nous réconcilier avec autrui suppose que nous prenions en charge la part de responsabilité qui nous revient presque toujours lorsque le prochain est irrité contre nous. C'est pourquoi il convient avant tout de se blâmer soi-même et de demander pardon au frère d'avoir été pour lui une occasion d'irritation.

Mais il ne suffit pas à l'homme de renoncer à toute forme de colère à l'égard du prochain. Il lui faut substituer à la passion la vertu qui lui est opposée. Or, à l'égard du prochain, la vertu opposée à la colère, c'est premièrement **la douceur**. La colère et la douceur étant antagonistes, elles s'excluent l'une l'autre. Saint Jean Climaque écrit : « *La douceur est un roc qui domine la mer de l'irascibilité et sur lequel se brisent toutes les vagues qui y déferlent sans jamais l'ébranler* ».

Il la définit ainsi : « *La douceur est un état immobile de l'âme qui reste égale à elle-même aussi bien dans les humiliations que devant les louanges* ». On voit donc qu'elle va à l'encontre non seulement de la colère, mais encore d'autres passions qui, dans le cadre des relations avec le prochain, peuvent troubler l'âme. Mais il faut ajouter qu'elle est encore une vertu positive à l'égard du prochain lui-même qui se traduit par la prière pour lui et par une attitude générale de charité.

Contribuant à guérir l'homme de diverses passions, la douceur lui permet d'accéder, corrélativement, à une multitude de biens. Elle est une source de calme, de repos et de paix intérieurs. Elle rend l'âme plus forte, notamment face aux attaques d'autrui. Elle donne à l'homme confiance dans la prière. Elle apparaît surtout comme un « fondement du discernement » spirituel. Elle est aussi une source de sagesse. La douceur est pour l'âme une source de joie spirituelle.

À la douceur les Pères associent souvent **la patience**, qui possède le même pouvoir de s'opposer à la colère et d'en préserver l'âme. Ainsi saint Jean Chrysostome fait remarquer : « *La colère est un feu, une flamme qui saisit, mord et embrase. Éteignons-la par la douceur et la patience* ». La patience consiste à supporter avec calme les maux qui nous sont infligés par les circonstances ou par autrui, et notamment, dans ce dernier cas, à supporter sans trouble les critiques, outrages, insultes, ou autres paroles blessantes. Saint Maxime en donne cette définition : « *Elle consiste à demeurer constant dans l'adversité, à supporter les maux, à soutenir jusqu'au bout la tentation, à ne pas céder par surprise à la colère, à ne pas laisser échapper un mot sous le coup de l'émotion, à ne pas porter de soupçon ni penser quelque chose qui soit indigne d'un homme craignant Dieu* ».

La vertu de patience s'acquiert avant tout par l'amour de Dieu, qui amène notamment à prendre en tout pour modèle le Christ qui, « *devant l'ingratitude et le blasphème, a gardé la patience, outragé et mis à mort, est resté patient sans jamais rejeter le mal sur personne* ». La patience procède également de l'amour du prochain, mais aussi, et avant tout de l'humilité. « *Il paraît évident* », écrit saint Jean Cassien, « *que le remède le plus efficace pour le cœur humain, c'est la patience* ». Elle contribue donc largement à rétablir dans l'âme la santé. Tout d'abord elle fournit à l'âme l'énergie qu'il lui faut pour lutter et faire les efforts nécessaires à son progrès spirituel. « *Elle donne une force invincible* » note saint Jean Chrysostome. Elle apporte en outre à l'âme la paix et la stabilité, consolation et la joie spirituelles.

À la douceur et à la patience, les Pères recommandent de joindre **la charité**, qui apparaît ainsi comme la troisième vertu opposée à la passion de colère. L'Apôtre après avoir dit : « *la charité est patiente* » ajoute : la charité « *est pleine de bonté* » (1 Co 13, 4), et encore : « *la charité n'est point envieuse* », et conseille ailleurs : « *Supportez-vous les uns les autres dans la charité* » (Ep 4, 2).

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 8 ; 5° partie, ch. 6.*

### La crainte



Les Pères classent parmi les passions la crainte et tous les états qui en sont proches comme **la peur, la frayeur, la terreur, mais également l'anxiété, l'angoisse, la détresse**. La crainte est provoquée par le risque d'une privation ou d'une souffrance, par l'idée ou le sentiment que l'on va perdre ou que l'on pourrait perdre ce que l'on désire, ou ce à quoi on est attaché. Il faut distinguer deux sortes de crainte.

**1. La première sorte de crainte, que Dieu a mise en l'homme en le créant, qui appartient donc à sa nature, a une double forme.**

**a) Sa première forme est une force qui attache l'homme à son être même et lui fait craindre de se perdre lui-même âme et corps.** Par cette crainte en ses manifestations les plus élémentaires, il s'attache à la vie, à l'être et redoute tout ce qui pourrait les corrompre et les ruiner. Elle correspond, pourrait-on dire, à l'instinct de conservation, à l'instinct de vie, à la tendance innée que nous avons à persévérer dans l'être et à perpétuer notre existence.

**b) Sa deuxième forme est la « crainte de Dieu », qui est en son degré élémentaire la crainte du châtement divin, et dans son degré le plus élevé la crainte d'être séparé de Dieu.** Chez l'homme spirituel, la crainte de la mort se trouve éclip­sée par la crainte de Dieu, par la crainte de tout ce qui peut le séparer de Dieu, c'est-à-dire du péché et du Malin qui donnent la mort à l'âme (cf. Mt 10, 28 ; Lc 12, 5), la seule mort qui soit véritablement à craindre puisqu'elle ôte définitivement toute vie, alors que la mort biologique ne sépare que temporairement l'âme du corps et ne détruit que la forme terrestre et corrompue de l'existence.

Cette première sorte de crainte, sous ses deux formes, constitue **une vertu** qu'Adam possédait en son état premier. Adam, en effet, était voué à devenir immortel par grâce, mais était susceptible de mourir du fait de son libre choix s'il s'opposait à la volonté de Dieu.

**2. La deuxième sorte de crainte, que les Pères considèrent comme une passion se manifeste toujours comme une répulsion qu'éprouve l'homme devant ce qui peut corrompre et détruire son être déchu, auquel il est attaché par l'amour-propre.** Elle est toujours avant tout crainte de la mort, mais ce n'est plus pour la même raison que précédemment. L'homme craint de perdre — et craint ce qui peut lui faire perdre — un objet sensible dont la possession (réelle ou imaginai­rement anticipée) lui procure une certaine jouissance sensible.

Cette crainte-passion révèle un attachement à ce monde : aux biens de ce monde et à leur jouissance sensible, et aussi à cette vie en tant qu'elle est conçue comme devant servir à atteindre cette sorte de jouissance. Au lieu de craindre ce qui menace son être et surtout son être spirituel, l'homme se met à craindre tout ce qui met en péril son existence sensible et les jouissances qu'il en retire.

Il apparaît ici encore que la crainte selon Dieu et la crainte « mondaine » constituent la même attitude fondamentale orientée vers deux fins différentes. Elles sont présentées comme exclusives l'une de l'autre : si l'on craint quelque chose de ce monde, c'est parce que l'on ne craint pas Dieu ; inversement, celui qui craint Dieu n'a rien à redouter. C'est pour cette raison également que les Pères disent que la crainte-passion est favorisée par la stérilité de l'âme, par la perte de la présence divine en elle : « *J'ai eu peur parce que je suis nu* », confesse Adam après son péché (Gn 3, 10).

De même que toutes les autres passions, la crainte apparaît aux Pères comme étant une maladie, à cause de tous les troubles qui la constituent et qu'elle engendre.

**Tout d'abord, la crainte révèle une relation pathologique de l'homme à Dieu.** La crainte révèle l'illusion qu'a l'homme d'être livré à lui-même, de ne pouvoir ou de ne devoir

compter que sur ses propres forces, d'être démuné de l'aide de Dieu. L'enseignement du Christ Lui-même vient dénoncer cette illusion en rappelant à l'homme que Dieu prend soin de lui en permanence (Mt 10, 29-31 ; Lc 12, 6-7), Aussi la crainte est-elle le signe d'un **manque de foi en la Providence divine** : « *Comment avez-vous ainsi peur ? Comment n'avez-vous point de foi ?* », dit le Christ à ses disciples apeurés par une tempête (Mc 4, 36-40).

**La crainte traduit en outre un manque de foi dans les biens spirituels.** Car si l'homme leur était attaché, c'est eux seuls qu'il craindrait de perdre. L'homme qui se confie en Dieu, devenant participant de la Résurrection du Christ et de la vie divine, n'a plus à redouter pour son âme ou pour son corps aucune atteinte, pas même celle de la mort qui tue provisoirement le corps mais ne peut rien faire de plus (Mt 10, 28 ; Lc 12, 4).

**Une autre raison pour laquelle la crainte apparaît comme une attitude insensée est sa totale inutilité.** Par elle l'homme ne peut empêcher qu'il lui arrive quoi que ce soit, ne peut éviter le danger ou la privation qu'il redoute, à supposer qu'ils doivent lui survenir réellement : « *Qui d'entre vous, dit le Christ, peut, par ses inquiétudes, ajouter une seule coudée à la longueur de sa vie ?* » (Mt 6, 27).

**Le caractère pathologique de la crainte apparaît également dans la part plus ou, moins importante d'imaginaire qu'elle comporte généralement.** Par son imagination, l'homme déforme la réalité, lui attribue des dimensions qu'elle n'a pas, grossissant par exemple les périls, ou croyant imminente la perte de quelque objet. Mais l'imagination se représente aussi des réalités qui n'existent pas : elle construit, anticipe et fait admettre comme certains, dans le présent ou dans un avenir proche, des événements qui n'existent pas et dont aucune raison objective ne permet d'assurer la réalisation.

**La crainte, d'une façon générale, peut naître d'un état de péché,** selon l'enseignement de l'Apôtre : « *Tribulation et angoisse sur toute âme d'homme qui fait le mal* » (Rm 2, 9). Il apparaît même que le pouvoir qu'a l'état de péché de susciter la crainte sous forme d'anxiété et d'angoisse est d'autant plus fort que le sujet n'a pas pris une

conscience claire de sa faute. Évoquant « *cette crainte que l'âme éprouve de sa propre malice* », saint Diadoque de Photice conseille au chrétien de veiller à confesser même ses fautes involontaires, celles dont il n'a pas conscience de prime abord, car écrit-il, « *si nous ne confessons pas comme il faut ces fautes-là [qui nous échappent], nous découvrirons en nous une crainte sourde* ».

**La pusillanimité** est définie par saint Jean Damascène comme « **la crainte d'une action à exécuter** ». **C'est une attitude de faiblesse, de manque de courage face à un devoir à accomplir. Elle se distingue toutefois de la lâcheté. Elle est plutôt timidité.**

Saint Paul enseigne : « *Ce n'est pas un esprit de pusillanimité que Dieu vous a donné, mais un esprit de force, d'amour, de sagesse* » (2 Tm 1, 7), **la force étant particulièrement la vertu dont la pusillanimité constitue le manque.** Alors que la force est parmi les dons essentiels de l'Esprit constitutifs de l'image de Dieu, la pusillanimité en est la négation.

**La pusillanimité est le signe d'un manque de foi.** Se montrer pusillanime, c'est ne pas faire confiance à l'aide divine, à la force de l'Esprit qui constamment soutient celui qui invoque Dieu. Avec une foi absolue en Dieu, l'homme est capable selon l'enseignement du Christ, de déplacer des montagnes.

C'est souvent **dominé par son imagination** que l'homme redoute d'agir. L'imagination, là encore, déforme la réalité, présente comme difficile, redoutable ou impossible l'action à accomplir alors qu'objectivement il n'en est rien. La pusillanimité peut apparaître comme une attitude infantile qui s'est fixée et subsiste anormalement chez l'adulte : « *La pusillanimité*, écrit saint Jean Climaque, *est une disposition puérile, dans une âme qui n'est plus jeune.* »

La pusillanimité aliène l'homme, exerçant sur lui une domination puissante. Elle est particulièrement redoutable, car elle bloque son dynamisme, freine ses élans dans ce qu'ils peuvent avoir de meilleur, ralentit ou même paralyse son activité, inhibe en maintes circonstances l'exercice de ses facultés. Cela s'avère particulièrement grave quand il s'agit de l'activité spirituelle.

## La crainte de Dieu



La source première de la crainte c'est, nous l'avons vu, le manque de foi. La crainte se trouve donc abolie dans le cœur de l'homme dans la mesure de sa foi en Dieu. Une « *foi inflexible* », note Évagre, « *n'admet absolument aucun accès de crainte* ». Celui qui croit fermement en Dieu et en sa Providence est certain de recevoir de Lui en toutes circonstances aide et protection, et n'a plus dès lors à craindre ni circonstances, ni adversaire quelconque, ni la mort elle-même.

Le Psalmiste note : « *Le Seigneur est ma lumière et mon salut, de qui aurai-je crainte ? Le Seigneur est le protecteur de ma vie, devant qui tremblerai-je ? Si une armée campe contre moi, mon cœur ne craindra pas* » (Ps 26, 1 et 3) ; « *Même si je marche au milieu des ombres de la mort, je ne craindrai aucun mal, car Tu es avec moi* » (Ps 22, 4).

Ce n'est pas la foi par elle-même qui délivre l'homme de la crainte, mais Dieu qui, en réponse à cette foi lui apporte Son aide et Son secours. Cette aide, dans la foi que Dieu peut la lui accorder, et dans l'espérance qu'Il la lui apportera, l'homme doit la demander par la prière.

Il est à noter que c'est la « **prière de Jésus** » qui est contre la crainte et toutes les passions qui en sont proches (inquiétude, peur, anxiété, angoisse) le remède le plus efficace. Saint Jean Climaque conseille : « *Flagelle tes ennemis avec le nom de Jésus, car il n'y a pas d'arme plus puissante au ciel et sur la terre. Quand tu seras guéri de cette maladie [de la crainte], glorifie Celui qui t'a délivré. Si tu lui rends grâce, Il te protégera toujours* ».

La prière du cœur permet en effet à l'homme d'être uni à Dieu en permanence et de

bénéficier constamment de son secours ; dès lors plus aucune cause de crainte ne peut le surprendre. « *Un Ancien disait : « Que tu sois endormi ou éveillé, quoi que tu fasses, si Dieu est devant tes yeux, l'ennemi ne peut t'effrayer. Si ta pensée demeure en Dieu, la force de Dieu demeure aussi en toi* ». Et l'homme connaît d'autant moins la crainte que sa prière est plus pure. « *Le signe qu'on a touché à la prière parfaite, c'est de n'être plus troublé, même si le monde entier s'attaquait à nous* » écrit saint Barsanuphe. La disparition de la crainte et des passions connexes découle ici de la présence permanente de la force divine en l'homme grâce à la prière elle-même permanente.

La thérapeutique de la crainte suppose corrélativement **le renoncement de l'homme à sa volonté propre et une attitude d'humilité**. La crainte est liée à l'orgueil, et tant que l'homme met sa confiance en ses propres forces il est sujet à cette passion. Pour pouvoir la vaincre par la force de Dieu même, pour recevoir cette force et la garder, l'homme doit renoncer à lui-même, reconnaître sa propre impuissance, sinon l'énergie divine ne pourra trouver place en lui.

**C'est également par l'amour que l'homme peut vaincre la crainte**, celui-là excluant celle-ci, selon la parole de l'apôtre saint Jean : « *La crainte n'est pas dans l'amour, mais l'amour parfait bannit la crainte* » (1 Jn 14, 18). Ayant constaté que « *dans la mesure où la charité disparaît, la crainte apparaît* », saint Jean Climaque enseigne à la suite de saint Jean que celui qui est « *rempli de charité n'éprouve pas de crainte* ».

Il faut cependant souligner que si l'homme doit tendre à être guéri de la passion de crainte, il ne doit cependant pas rejeter toute crainte de son âme. **La crainte-passion doit disparaître pour laisser place à la crainte de Dieu**. Il s'agit pour l'homme de la convertir, de la retourner vers Dieu. L'un des remèdes fondamentaux de la passion de crainte est la crainte de Dieu qui, au fur et à mesure qu'elle croît dans l'homme, la réduit en prenant sa place. La crainte de Dieu peut être considérée à bien des égards comme une **vertu fondamentale**. Les allusions à cette vertu sont fréquentes dans les saintes Écritures, et les Pères présentent sa possession comme une condition du salut. Il y a cependant deux

formes de la crainte de Dieu, correspondant à deux degrés de cette vertu.

**a) La première forme résulte de la crainte du jugement divin, actuel ou futur et des peines qui peuvent en résulter et que les Pères désignent souvent du nom de « châtement »** (les souffrances intérieures, liées à l'état de séparation d'avec Dieu et à la privation des biens spirituels). Cette première forme de crainte est « *la crainte initiale* », celle que connaissent les commençants. Cette crainte est cependant appelée à être abolie et dépassée dans la perfection de l'amour, comme l'enseigne l'Apôtre saint Jean. C'est ainsi que saint Antoine le Grand peut dire : « *Désormais, je ne crains plus Dieu, je l'aime ; car l'amour chasse dehors la crainte* ».

Sans avoir d'abord acquis cette crainte, l'homme ne peut accéder à l'amour parfait. « *De même qu'il n'est pas possible de traverser sans navire la grande mer, de même nul ne peut sans la crainte parvenir à l'amour. La mer nauséuse qui nous sépare du paradis spirituel, nous ne pouvons la traverser que sur le navire du repentir dirigé par les rameurs de la crainte. Mais si ces rameurs de la crainte ne gouvernent pas le navire du repentir, par lequel nous traversons la mer de ce monde pour aller à Dieu, nous sommes engloutis dans les eaux nauséuses. Le repentir est le navire. La crainte est son pilote. Et l'amour est le port divin* ». (St Isaac)

**b) La seconde forme de crainte est inhérente à la charité parfaite. Elle est la crainte d'être séparé ou éloigné de Dieu, la crainte d'être privé de « la familiarité inhérente à l'amour ».** Comme le dit très justement Clément d'Alexandrie, « *ce que l'on craint [par elle], ce n'est pas Dieu, mais c'est d'être séparé de Dieu* ». « *Celui* », explique saint Dorothée de Gaza, « *qui possède l'amour véritable, cet amour le porte à la crainte parfaite. Car il craint et il garde la volonté de Dieu parce qu'ayant goûté la douceur d'être avec Dieu, comme nous l'avons dit, il redoute de la perdre, il redoute d'en être privé* ».

Seulement, saint Dorothée de Gaza y insiste, nul ne peut parvenir à cette crainte parfaite sans avoir auparavant connu la première forme de crainte : « *Il est impossible de parvenir à la crainte parfaite sans passer par la crainte*

*initiale* », « *car il est dit : « Le commencement de la sagesse, c'est la crainte du Seigneur » (Ps 110, 10).*

L'homme ne saurait progresser dans la voie de la praxis sans être en permanence « muni » de cette disposition intérieure, comme le dit en termes imagés saint Barsanuphe : « *Lorsqu'on entreprend un voyage, on met des sandales. La préparation matérielle doit faire penser à la préparation spirituelle. Il faut prendre les sandales spirituelles, c'est-à-dire la préparation de la crainte de Dieu, se souvenir qu'on doit tout accomplir selon la crainte de Dieu* ».

### **Quelles sont les conditions d'acquisition de la crainte de Dieu ?**

Elle est **directement liée à la pratique des commandements** comme l'indique le Psalmiste : « *Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur, qui applique toute sa volonté à ses préceptes* » (Ps 111, 1), « *Bienheureux tous ceux qui craignent le Seigneur et marchent dans ses voies* » (Ps 127, 1) et l'Ecclésiaste : « *Crains Dieu et observe ses commandements* » (Eccl 12, 13). Il ne faut cependant pas oublier **qu'en tant que vertu la crainte de Dieu est une manifestation de la grâce**, et si les efforts de l'homme sont indispensables pour l'acquérir, elle est cependant toujours un don de Dieu et doit donc Lui être demandée par la prière.

**Les effets de la crainte de Dieu sont particulièrement nombreux et importants.** Tout d'abord elle détourne l'homme du mal. Elle purifie l'homme de tout péché et de toute passion, et apparaît à ce titre comme un « remède » global. Elle purifie également l'âme de tous les désirs charnels, de toutes les pensées et imaginations mauvaises. La crainte de Dieu « non seulement chasse de notre cœur les passions, mais elle y introduit toutes les vertus ». Elle affermit la foi dont elle procède, elle favorise la prière et la rend fervente, elle est source fondamentale d'humilité, elle mène à la charité, couronnement de toutes les vertus, elle donne la connaissance spirituelle. Elle est pour l'homme source de bonheur spirituel.

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 9 ; 5° partie, ch. 7.*

### La vanité



La vaine gloire ou vanité (cénodoxie) est une passion particulièrement importante et source de nombreuses autres maladies de l'âme. Saint Jean Cassien note qu' « *elle varie beaucoup ses formes et se divise en différentes espèces* » mais « *se réduit toutefois à deux genres* » qui en sont comme deux degrés.

**1. La première espèce de vanité « conçoit de l'élévation pour des avantages charnels et apparents ».** C'est la forme la plus grossière de vanité, celle qui affecte l'homme déchu le plus immédiatement, le plus facilement et le plus couramment. **Elle consiste à se montrer fier et à se glorifier de biens que l'on possède ou croit posséder, et à désirer d'être vu, considéré, admiré, estimé, honoré, loué, voire flatté par les autres hommes.**

Le vaniteux peut ainsi se glorifier et désirer l'admiration d'autrui pour les dons que la nature lui a octroyés comme la beauté (réelle ou supposée) de son corps ou de sa voix par exemple, mais aussi pour son allure, sa prestance, et tout ce qui contribue à lui donner belle apparence (vêtements, parfums, bijoux, etc.). Il peut aussi se glorifier et attendre la considération pour son habileté manuelle ou son savoir-faire dans tel ou tel domaine.

C'est souvent poussé par la vanité que l'homme veut atteindre une situation et un rang social élevés. Cette passion l'attache encore au pouvoir sous toutes ses formes, et se trouve fréquemment être la cause de sa recherche ; elle est alors l'alliée et le moteur des deux passions que les Pères nomment « amour du pouvoir » et « esprit de domination ».

À un plan plus subtil, la vanité consiste pour celui qui en est le sujet à se montrer fier de ses qualités intellectuelles (de son intelligence, de son imagination, de sa mémoire, etc.), mais aussi de sa connaissance ou de son savoir, de sa maîtrise du langage, de sa capacité à bien discourir ou écrire, etc.) et à rechercher pour cela l'attention, l'admiration et les louanges d'autrui. Il apparaît que l'ambition dans les domaines intellectuels et culturels aussi bien que dans le domaine politique ou financier est le plus souvent un produit de la vanité.

**2. La seconde espèce de vanité distinguée par saint Jean Cassien « s'enfle du désir d'un vain renom pour des biens spirituels et cachés ».** Chez le spirituel encore soumis aux passions, elle coexiste avec la première espèce ou prend sa place lorsqu'il a dépassé tout attachement aux biens mondains. Elle consiste pour lui à se glorifier en lui-même ou devant les autres hommes de ses vertus ou de son ascèse et à rechercher pour elles l'admiration et les louanges d'autrui. Saint Maxime fait remarquer : « *Si tu as raison des passions plus honteuses, tout de suite les pensées de la vaine gloire fondent sur toi.* » La vanité est alors capable de prendre à elle seule, dans l'homme, la place de toutes les autres passions réunies.

La vanité possède un extraordinaire pouvoir. Son caractère subtil, sa capacité à revêtir de nombreuses formes, à se glisser partout et à attaquer l'homme par divers côtés, la rendent particulièrement difficile à percevoir et à combattre. Tout en effet peut constituer pour l'homme un sujet de vanité. « *Les anciens, écrit saint Jean Cassien, ont joliment décrit la nature de cette maladie en la comparant à un oignon : quand on lui ôte une peau, on en retrouve aussitôt une autre, et autant on en retire, autant on en retrouve.* » Dès lors, constate Évagre, « *il est difficile d'échapper à la vanité, car cela même que tu fais pour t'en débarrasser devient pour toi une nouvelle source de vanité* ».

Le caractère pathologique de la vanité, comme celui de toutes les autres passions, tient essentiellement à ce qu'elle est constituée par la perversion d'une attitude naturelle et normale. **Il a été donné par Dieu à la nature de l'homme de tendre vers la gloire : mais c'est la gloire divine qu'il était destiné à obtenir par son union à Dieu, non la gloire**

**humaine que recherche la passion, et que la tradition appelle « gloire selon la chair »** (cf. 2 Co 11, 18). Saint Jean Climaque enseigne dans le même sens : « *Notre âme naturellement a de l'amour pour la gloire, mais ce doit être pour celle du ciel et non pour celle de la terre.* » Cette distinction entre les deux sortes de gloire, saint Paul s'y réfère implicitement lorsqu'il dit se glorifier en Jésus-Christ tout en mettant en garde contre le danger qu'il y aurait à se glorifier en dehors de Dieu (Ph 3, 3 ; Ga 6, 14).

La recherche de la gloire mondaine apparaît ainsi comme la façon dont l'homme compense misérablement en lui l'absence de la gloire céleste et de ce qui, l'unissant à Dieu, le rend participant de cette gloire divine, à savoir les vertus. Saint Dorothee de Gaza écrit : « *Ceux qui désirent la gloire ressemblent à un homme nu qui ne cesse de chercher un lambeau d'étoffe ou n'importe quoi pour couvrir son indécence. Ainsi celui qui est dénué des vertus cherche la gloire des hommes.* » La vanité apparaît donc bien au total comme constituée par une perversion, par un détournement pathologique de la tendance naturelle de l'homme à la glorification, et comme un comportement pathologique de substitution consécutif à une frustration ontologique.

Celui qu'elle affecte se met à avoir foi dans les hommes dont il attend attention, estime, admiration, louanges, et dans tout ce qui est susceptible de susciter en eux ces attitudes à son égard. C'est pourquoi saint Jean Climaque qualifie le vaniteux d'idolâtre, de même saint Macaire qui note : « *Les hommes qui font son éloge, ce sont eux qui sont ses dieux.* »

Le vaniteux ignore la valeur véritable des choses dont il tire gloire comme de cette gloire elle-même. Il leur accorde une réalité et une importance dont elles sont en vérité dépourvues. Il fait comme si elles avaient une valeur absolue et durable, alors qu'elles sont éminemment fragiles, provisoires. Il ignore que seule la gloire divine est parfaite et éternelle, et que les motifs spirituels de glorification en Dieu sont les seuls à être authentiquement réels. La vanité paraît ainsi inclure une vision délirante de la réalité. Par elle en effet l'homme s'attribue des qualités et des vertus qu'il ne possède pas et ne voit pas les défauts et les passions qui l'habitent en

réalité. Mais il s'illusionne également lorsqu'il se glorifie des vertus qu'il possède véritablement.

La vanité voue celui qu'elle habite à toutes sortes de maux. Cette passion détruit la paix intérieure en agitant l'âme de bien des manières. « *Elle entretient, note saint Isaac, le trouble continu et la confusion des pensées.* » Et saint Marc le Moine remarque : « *Dès que tu perçois une pensée te faisant miroiter la gloire humaine, sache bien qu'elle te prépare la confusion.* »

La vanité a pour autre effet dangereux et redoutable de plonger l'homme dans un monde de fantasmes. Saint Isaac le Syrien note que ceux qui sont « *portés par la vanité en perdent la raison.* » Sous son inspiration en effet, l'homme s'imagine avoir toutes sortes de qualités, de vertus, de mérites, de biens, etc., se représente lui-même dans des situations ou des états qui lui valent considérations et louanges. « *La vanité, note saint Isaac, invente et imagine des personnages, et porte à désirer et à se projeter.* » Cela a pour première conséquence pathologique de détacher l'homme de la réalité qu'il vit. Ce processus qui consiste à fantasmer peut être à l'origine, s'il est entretenu et développé, de bouffées délirantes aiguës ou d'hallucinations. Évagre constate : « *L'origine des illusions de l'esprit, c'est la vanité.* »

Sur le plan spirituel, les effets pathologiques de la vanité sont très étendus. Elle détruit toutes les vertus que l'homme a acquises et rend totalement inutiles tous ses efforts ascétiques. « *La vanité* », écrit saint Jean Cassien, « *est une nourriture qui flatte l'âme pour un temps, mais ensuite la rend vide, sans vertu et nue, la laissant stérile et privée de tous les fruits spirituels, en sorte que non seulement elle détruit le mérite de peines considérables, mais qu'elle lui vaut même des supplices plus grands.* » Les Pères, nous l'avons vu, la rangent parmi les trois passions génériques, qui sont la source de toutes les autres. Saint Marc le Moine la qualifie de « *racine des mauvais désirs* », de « *cause de tous les vices* », de « *mère des maux* », et enseigne qu'elle « *mène naturellement à l'esclavage du péché.* »

## L'abaissement



Saint Jean Climaque la considère la vanité comme « *le plus difficile et le plus dangereux de tous les pièges* ». La thérapeutique de cette maladie spirituelle s'avère donc d'emblée particulièrement délicate. « *Tous les vices s'étiolent une fois dominés, et lorsqu'ils ont été vaincus s'affaiblissent de jour en jour. La vanité, une fois qu'on l'a abattue, se relève pour combattre plus âprement, et alors qu'on la croit éteinte elle trouve dans sa mise à mort un surcroît de force. Les autres vices n'attaquent généralement que ceux qu'ils ont déjà vaincus ; mais celui-ci poursuit plus âprement ses vainqueurs, et plus on l'a écrasé énergiquement, plus il profite de la fierté de son vainqueur pour l'attaquer plus violemment* » (St Jean Cassien).

Celui qui entreprend la thérapeutique de la cénodoxie devra donc faire preuve du début jusqu'à la fin d'un grand discernement spirituel et d'une vigilance constante.

Parce que la vanité est recherche de gloire humaine, mondaine, terrestre, l'homme qui veut vaincre cette passion doit reconnaître l'inanité d'une telle gloire, en prenant notamment conscience de l'inconsistance de ses fondements et du néant des buts qu'elle poursuit, comme le soulignent maintes fois les Pères. La mort révèle la pleine mesure de la vanité et du néant des choses humaines que la vanité a pour objet, en même temps qu'elle est le moment crucial où le jugement divin est signifié à l'homme. C'est pourquoi la « mémoire de la mort » est, elle aussi, une arme efficace contre cette passion.

Parce que la vanité est recherche de considération, de renommée, d'honneur, de gloire, il convient de renoncer à tout ce qui peut en être la source ou l'occasion. Il faut fuir

ceux qui sont manifestement sous son emprise et constituent un exemple néfaste. Il faut refuser pour soi-même toute fonction honorée des hommes en raison notamment du pouvoir ou du prestige qu'elle confère, repousser toute distinction susceptible de s'attirer admiration ou louange. La vanité étant désir d'être remarqué, il convient même d'éviter ce qui peut nous singulariser, dans nos paroles comme dans nos actes et nos comportements. Celui qui veut être délivré de la vanité doit au contraire tout faire pour devenir ou pour rester ignoré des hommes. Le choix d'une condition obscure, mais aussi la recherche de la solitude peuvent y contribuer.

Vis-à-vis des autres hommes dont la vanité attend admiration et louange, il convient de ne rien laisser voir de son ascèse ni des vertus que l'on possède, ni des actes qui les manifestent. Dans ce sens, saint Maxime écrit : « **La vanité est supprimée par l'action cachée** ». On doit veiller, en contrôlant soigneusement son comportement et ses paroles, à ne rien laisser paraître de son état intérieur, à ne rien révéler de sa vie spirituelle. C'est ainsi que saint Jean Climaque conseille : « *Sois zélé dans ton âme sans rien en manifester dans ton corps, que ce soit par ton apparence extérieure, ou par un mot, ou par un sous-entendu* » ; « *partout où tu iras, tu cacheras ta manière de vivre* ». Ailleurs il écrit : « *Le commencement de la victoire sur la cénodoxie est la garde des lèvres* ».

D'une manière générale, et c'est là un remède fondamental contre la vanité, l'homme doit **accepter d'être humilié**, et même rechercher ce qui est susceptible de lui valoir le mépris. « *Le commencement de la victoire sur la cénodoxie est l'amour des humiliations* » écrit saint Jean Climaque. « *Le Seigneur ramène souvent les vaniteux à l'absence de vaine gloire au moyen de quelque humiliation qui leur arrive* ». Le signe que l'homme est guéri de la vanité, c'est qu'il n'éprouve plus de peine à être humilié en public, ni n'a plus de rancune à l'encontre de celui qui l'a offensé, méprisé, insulté, qui a dit ou dit encore du mal de lui.

Mais la vanité est aussi une passion par laquelle l'homme s'estime, s'admire et s'honore lui-même, et se glorifie à ses propres yeux. Pour la combattre à ce niveau, l'homme doit tout d'abord ignorer son ascèse et ses

vertus, **cacher à ses propres yeux ce qu'il a de bon en lui et ce qu'il a fait de bien**. Saint Jean Chrysostome fait remarquer que le Christ, « *après avoir blâmé la vanité apporte le remède à une âme frappée de ce mal en commandant : que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite* » (Mt 6, 3) ». Lors même qu'il aurait accompli toute la volonté de Dieu, l'homme devrait, comme le recommande le Christ (Lc 17, 10), se considérer comme un serviteur inutile, qui n'a fait rien de plus que ce qu'il devait faire : c'est là encore un moyen donné par les Pères pour éviter la vanité.

Mais bien avant cela, l'homme doit **examiner sa conscience** et considérer combien il est éloigné d'avoir accompli tous les commandements. Avant cela encore, il doit se souvenir de ses péchés et les pleurer, ce qui coupera court à la vanité aussi bien par rapport à lui-même que par rapport à autrui. « *Si nous ne perdons pas de vue nos péchés, les biens extérieurs ne pourront jamais enfler nos âmes. Les richesses, la puissance, le rang suprême, les dignités, les honneurs n'auront sur nous aucune influence* » fait remarquer saint Jean Chrysostome. Et saint Jean Climaque conseille : « *Quand nos flatteurs commencent à nous louer, remettons-nous brièvement en mémoire la multitude de nos péchés, et nous nous reconnaitrons indignes de ce qui se dit ou se fait en notre honneur* ».

Notons enfin le rôle essentiel que joue **la prière** dans la guérison de la vanité comme de toute passion. Par la prière, l'homme reçoit de Dieu l'aide sans laquelle il reste impuissant à vaincre quelque passion que ce soit. Mais dans le cas de la vanité, il reçoit en outre le discernement qui lui est nécessaire à déjouer tous les pièges qu'elle lui tend. La prière lui permet également de se détacher de ce monde que la vanité a pour objet, et de s'attacher à Dieu. Elle lui permet enfin de glorifier Dieu en reconnaissant qu'« *à lui revient toute gloire, honneur et adoration* ».

Nous avons remarqué que la gloire qui vient des hommes et la gloire qui vient de Dieu sont antagonistes et exclusives l'une de l'autre. Si l'homme doit **renoncer à toute gloire humaine** c'est afin d'avoir accès à la gloire divine à laquelle le destine sa nature. Tant qu'il reste attaché à la gloire terrestre il ne peut

aucunement goûter à la gloire céleste. « *Comme le feu n'engendre pas la neige, ainsi ceux qui cherchent la gloire ici-bas n'en jouiront pas là-haut* », note saint Jean Climaque. C'est pourquoi **l'humiliation** est la voie obligée, la condition indispensable pour participer à la gloire divine. C'est dans ce sens qu'un Ancien conseille : « *Si tu veux être connu de Dieu, sois ignoré des hommes* ». L'homme, nous l'avons vu, tend par nature à la gloire, mais la gloire qui vient de Dieu est la seule qui lui convienne véritablement. Ainsi il doit se glorifier exclusivement en Dieu, conformément à la parole de l'Apôtre : « *Nous nous glorifions en Jésus-Christ et ne mettons point notre confiance en la chair* » (Ph 3, 3).

Plus l'homme tend à la gloire divine, plus il se désintéresse de la gloire qui vient des hommes. C'est pourquoi l'amour de Dieu et de Sa gloire apparaît comme un moyen de délivrer l'âme de la vanité. C'est ainsi que saint Jean Climaque conseille : « *Efforçons-nous de ne goûter que la gloire d'en-haut. En effet, celui qui l'a goûtée méprisera toute gloire terrestre* ».

Il n'en reste pas moins vrai que l'antidote spécifique de la vanité est **l'humilité**. Ainsi saint Dorothee de Gaza écrit : « *Le médecin de nos âmes, c'est le Christ, qui sait tout et qui donne à chaque passion le remède approprié, je veux dire ses commandements : contre la cénodoxie l'humilité* ». Saint Jean Climaque écrit : « *Dès que la sainte humilité commence à fleurir en nous, nous nous mettons aussitôt à haïr toute gloire et toute louange humaine* ». Et saint Maxime : « *L'humilité libère l'esprit de la vanité* ». Et nous verrons par la suite que bien des moyens recommandés par les Pères pour lutter contre la vanité sont des moyens recommandés par eux pour acquérir l'humilité.

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 10 ; 5° partie, ch. 8.*

### L'orgueil



L'orgueil comporte deux formes ou composantes. L'une se manifeste particulièrement dans les rapports de l'homme avec ses semblables ; l'autre concerne davantage la relation de l'homme à Dieu.

**1. La première forme d'orgueil consiste pour l'homme à se croire supérieur aux autres hommes ou du moins à tel ou tel d'entre eux,** mais aussi à rechercher cette supériorité s'il ne pense pas déjà la posséder. Dans tous les cas l'orgueil consiste à s'élever.

S'élevant, l'orgueilleux, corrélativement rabaisse son prochain. Il le regarde de haut, le méprise et va jusqu'à « *à ne faire aucun cas de lui, comme s'il n'était rien* ». L'archétype de cette attitude nous est présenté dans l'Évangile par l'exemple du pharisien qui dit : « *Je ne suis pas comme le reste des hommes, ou même comme ce publicain* » (Lc 18, 11). L'homme par l'orgueil éprouve le besoin de se comparer, d'établir des hiérarchies, avant de conclure à sa supériorité, absolue ou relative dans tel ou tel domaine voire dans tous ceux qu'il se représente. Pour cela, il est porté notamment à juger défavorablement son prochain et à critiquer presque systématiquement sa façon de penser et de vivre.

Cette forme d'orgueil se traduit dans un certain nombre d'attitudes qui contribuent, elles aussi, à la définir. L'orgueilleux, note saint Basile, « *fait étalage de ce qu'il a et s'efforce de paraître plus qu'il n'est en réalité* ». À cette occasion comme en d'autres, il se montre arrogant, infatué et content de soi, plein d'assurance et de confiance en lui-même. À cela s'ajoute souvent la prétention de tout savoir et l'assurance quasi constante d'avoir raison, d'où procèdent la manie de se justifier

ainsi que l'esprit de contradiction, mais aussi la volonté d'enseigner et de commander. L'orgueil rend celui qu'il affecte aveugle à ses propres défauts, lui fait refuser a priori toute critique et haïr tout reproche et toute réprimande, et lui rend intolérable d'être commandé et de devoir se soumettre à qui que ce soit. Cette passion se révèle aussi dans une certaine agressivité : c'est parfois l'ironie qui en est l'expression, mais également l'aigreur dans les réponses aux questions d'autrui, le silence gardé en certaines circonstances, une animosité générale.

**2. Alors que la première forme de l'orgueil élève l'homme face à ses semblables, la seconde forme l'élève face à Dieu, le dresse contre Lui.** L'orgueil apparaît alors comme une passion d'une extrême gravité : c'est elle qui a provoqué la chute de Satan et des anges devenus démons, puis celle de l'homme lui-même.

L'orgueil se présente comme une négation ou un refus de Dieu, qui peuvent parfois, comme dans le cas de Satan, prendre pour l'homme la forme d'une révolte ouverte, mais se manifestent le plus souvent de façon moins éclatante comme « *un refus du secours divin et la présomptueuse confiance en ses propres forces* ». L'orgueilleux refuse de considérer que Dieu est l'auteur de sa nature, le principe et la fin de son être, et aussi la source de toutes les qualités et de tous les biens qu'il possède, pour se les attribuer à lui-même.

C'est la plupart du temps cette dernière forme que prend cette passion chez le spirituel. La seconde forme d'orgueil, dit saint Dorothee, consiste « *à attribuer ses bonnes œuvres à soi et non à Dieu* ». Selon saint Maxime, l'orgueilleux est celui « *qui s'enfle des biens donnés par Dieu, comme s'ils venaient de ses propres actions droites* ».

L'homme, peut-on dire, se révèle orgueilleux à quelque degré tant qu'il demeure dans un état de séparation relative d'avec Dieu ; seul le saint qui a réalisé l'union totale à Dieu et Lui est totalement transparent, échappe à cette passion, alors que tous les autres hommes en restent victimes, même s'ils l'ignorent ou le nient : « *Croire que l'on n'est pas orgueilleux est une des plus claires manifestations qu'on l'est* », fait remarquer saint Jean Climaque.

L'orgueil passe aux yeux des Pères pour une maladie « terrible », « très grande et très cruelle », une « maladie mortelle ». L'orgueil, écrit saint Grégoire le Grand, « corrompt l'âme à la manière d'une maladie contagieuse et généralisée qui corrompt le corps tout entier ».

**À quoi tient le caractère pathologique de l'orgueil ?** L'homme, nous l'avons vu, a été créé pour s'élever vers Dieu et s'unir finalement à lui dans la plénitude de l'amour et de la connaissance. Cette élévation de lui-même vers Dieu, l'homme était destiné à l'accomplir **en Dieu**, par la réalisation de la ressemblance à Dieu sur la base des vertus qui avaient été mises en germe dans sa nature, et par l'appropriation progressive de la grâce donnée par l'Esprit. Cette élévation de lui-même devait s'accomplir **en union avec son semblable**, et intégrer le cosmos tout entier de façon à l'unir en lui à Dieu. Or l'homme a perverti cette tendance naturelle, en s'auto-élevant, en s'autodéifiant, en voulant devenir, selon la promesse du Serpent, « comme un dieu », par lui-même et sans Dieu, par ses seules forces et sans la grâce.

S'affirmant et s'élevant lui-même sans Dieu, il s'est affirmé et élevé contre Dieu. D'autre part, au lieu de s'affirmer et de s'élever vers Dieu en communion avec son semblable, l'homme s'est affirmé et élevé contre lui, divisant ainsi l'unique nature humaine.

L'attitude normale de l'homme, faisant, ou constatant en lui quelque bien, est de le référer à Dieu, **d'y voir un don et de rendre grâce au Donateur**, au principe et à la fin de ce bien comme de tout bien. Le Christ lui-même nous donne l'exemple de cette attitude normale en disant à un homme qui l'appelle « bon Maître » : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul » (Mc 10, 17-18). L'orgueilleux pervertit cette attitude : il rapporte à lui-même le bien, s'en fait lui-même le principe et la fin, et s'en rend grâce à lui-même. « Qu'as-tu, demande saint Paul, que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Co 4, 7). Lorsqu'il fait quelque chose de bien, l'homme n'est en quelque sorte qu'un intermédiaire et n'a pas, de ce fait, à en concevoir de l'élévation. Saint Jean Climaque de souligner la folie d'une telle attitude : « Il y

*a de la honte à se glorifier d'un ornement qui ne nous appartient pas ; mais c'est la suprême folie de faire étalage des dons de Dieu. »*

**L'orgueilleux, méconnaît le prochain.** Au lieu, notamment, d'élever son frère en Dieu, il s'élève au contraire par lui, le réduit à n'être qu'un moyen de sa propre glorification ou un miroir qui lui reflète non l'image de Dieu, mais sa propre image, celle du moins qu'il se fait de lui-même et attend qu'on lui renvoie. Les différences et même les inégalités, au lieu d'être abolies en Dieu dans l'unité du corps, sont au contraire soulignées. Le prochain devient un rival. L'orgueil se révèle ici séparateur et diviseur, profondément perturbateur des relations entre les hommes, et en conséquence source de maux innombrables.

Rendu incapable par l'orgueil de se tourner vers Dieu et de s'ouvrir véritablement au prochain, **l'homme se replie sur lui-même, s'enferme dans l'univers restreint de son moi qu'il exalte.** Dans toutes ses réactions, il demeure prisonnier de lui-même. L'orgueil apparaît alors comme constituant une négation de la charité. L'orgueilleux aime son moi et n'aime que lui.

Tous les Pères considèrent l'orgueil comme une passion extrêmement grave. Cette gravité se manifeste notamment dans ses effets pathologiques qui s'avèrent particulièrement redoutables. Rendant l'homme étranger à Dieu, l'orgueil le prive du secours et des biens divins. Il lui fait perdre la connaissance spirituelle, puis toutes les vertus qu'il possédait. « L'orgueil est le mal culminant de l'homme et la racine et la source de tous les péchés du monde », (saint Jean Chrysostome).

L'orgueil enfante particulièrement la colère, la haine, et toute forme d'agressivité, la dureté de cœur, le jugement du prochain, la médisance et la calomnie, l'hypocrisie, la tristesse, l'envie, la jalousie, la cupidité, la luxure, et la vanité.

L'orgueil détruit la paix intérieure, et plonge l'homme dans un état de trouble permanent. L'orgueil, soulignent les Pères, porte l'homme à ne pas voir ses péchés, à les oublier, et donc à les garder, et perpétue ainsi l'état de séparation d'avec Dieu.

## L'humilité



Saint Basile, à la question : « Comment guérit-on l'orgueilleux ? » répond : « *Il se guérit par la foi en celui qui a dit : « Le Seigneur résiste aux orgueilleux et donne sa grâce aux humbles » (Jc 4, 6), autrement dit par la crainte de la sentence encourue par l'orgueil* ». Le Christ lui-même s'attache à signaler les conséquences néfastes de l'orgueil, disant à plusieurs reprises : « *Quiconque s'élève sera abaissé* » (Mt 18, 14), et indiquant que le pharisien, malgré ses vertus, ne serait pas justifié, à cause de son orgueil (cf. Lc 18, 9-14).

Parce que l'orgueil consiste en général en un élèvement de soi par rapport aux autres hommes et par rapport à Dieu, on ne pourra en guérir **qu'en s'efforçant en toutes circonstances d'éviter de s'élever**, détruisant la disposition habituelle de la passion par une déshabitude progressive de l'attitude qui la caractérise, ce qui implique que l'on fasse preuve d'une vigilance intérieure constante, mais aussi que l'on évite de fréquenter des hommes manifestement sous l'emprise de cette passion. « *On ne peut se libérer de cette passion qu'en s'abstenant de tout exercice de supériorité, comme on ne désapprend une langue ou un art qu'en cessant tout à fait non seulement de pratiquer ou de parler soi-même, mais aussi d'entendre parler et voir pratiquer d'autres* » (saint Basile).

C'est **en s'efforçant d'adopter des attitudes contraires à l'orgueil** que l'homme pourra le combattre : haine de la volonté propre, défiance de son propre jugement, renoncement à l'autojustification, blâme de soi, refus de contredire, refus d'enseigner et de commander...

Pour éviter la première forme d'orgueil qui consiste à se considérer comme supérieur aux

autres et à les mépriser, l'homme devra s'attacher avant tout à remarquer en eux ce en quoi ils lui sont supérieurs, à refuser de voir leurs défauts et à valoriser leurs qualités. C'est dans ce sens notamment que l'on peut dire avec saint Maxime que « **la charité supprime l'orgueil** ». L'homme devra même aller jusqu'à se considérer comme inférieur à tous.

Le souvenir de ses péchés contribue à lui enlever le sentiment de sa supériorité en lui révélant sa misère spirituelle. **L'acceptation des humiliations** sous diverses formes, permet également la guérison de la passion. Saint Dorothée de Gaza écrit : « *Crois que mépris et outrages sont pour ton âme des remèdes à son orgueil, et prie pour ceux qui te maltraitent, comme étant de vrais médecins* ». Vivre ignoré des hommes aide à traiter la forme d'orgueil la plus extérieure, comme le souligne saint Jean Climaque : « *L'orgueil visible se guérit par une situation obscure* ».

**Mener une vie rude et humiliante** contribue aussi à combattre cette maladie. Nous avons vu en effet, dans le chapitre consacré à l'ascèse corporelle, comment l'âme est, dans une certaine mesure, affectée par ce que fait ou subit le corps, comment, plus généralement, les conditions d'existence matérielles de l'homme ont une certaine incidence sur son état intérieur. Les peines corporelles et les diverses épreuves que l'homme peut être amené à subir dans son corps le purifient de sa passion dans la mesure où elles lui font constater sa faiblesse et sa fragilité, et réduisent l'illusion d'auto-suffisance liée à l'orgueil.

Dans la mesure où l'orgueil consiste à concevoir de l'élévation pour les qualités naturelles que l'on possède, le remède est dans **la reconnaissance que tout bien procède de Dieu**, que toute qualité a sa source dans le Créateur de notre nature. Il convient à cet égard de méditer cette parole de l'Apôtre : « *Qu'est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ?* » (1 Co 4, 7).

Et saint Jean Cassien enseigne : « *Nous pourrions échapper au filet que cet esprit nous tend dans sa malice si, à propos de chacune des vertus dans lesquelles nous avons l'impression d'avoir progressé, nous disons*

cette parole de l'Apôtre : « **Ce n'est pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi** » (1 Co 15, 10) et : « *C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis* ».

**L'humilité** constitue en vérité le principal remède de l'orgueil en tant qu'elle est la vertu qui lui est opposée et qui est appelée à se substituer à lui. Saint Grégoire de Nysse fait remarquer : « *L'humilité ruinera la superbe, la modestie guérira l'orgueil maladif* ». « *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes* » (Mt 11, 29).

Saint Jean Climaque définit l'humilité comme « *le sentiment d'une âme contrite* ». « *Le sacrifice à Dieu, c'est un esprit brisé ; d'un cœur brisé, broyé, Dieu, tu n'as point de mépris* » (Ps 51, 17).

L'humilité en général consiste pour l'homme à **reconnaître ses limites, sa faiblesse, son impuissance, son ignorance**. « *Un homme qui est parvenu à connaître la mesure de sa faiblesse a touché la perfection de l'humilité* » écrit saint Isaac le Syrien.

L'humilité dit saint Jean Chrysostome, « *consiste à se regarder comme un néant malgré la grandeur et le nombre de ses mérites* » ; et ailleurs : « *la véritable humilité consiste à s'abaisser quand on a des occasions de s'élever* ». « *L'humble en vérité* », écrit de même saint Isaac le Syrien, « *est celui qui a secrètement de quoi s'enorgueillir et ne s'enorgueillit pas, mais ne voit là rien de plus en lui-même qu'un peu de terre* ».

L'humble ne s'estime lui-même en rien et ne fait aucun cas de lui-même. « *L'humble se voit lui-même comme un homme méprisable* » écrit encore saint Isaac. L'humilité se caractérise ainsi par un « **détachement de soi en toutes choses** ».

Ce détachement de soi se traduit par un **renoncement à la volonté propre** qui va jusqu'à la haine de celle-ci et que les Pères considèrent comme une caractéristique fondamentale de l'humilité au point de la définir par lui.

Il se traduit aussi par l'absence de confiance en soi et la défiance à l'égard de son propre

jugement, qualités proches de la précédente et souvent citées avec elle, et dont découlent une obéissance sans hésitation au Père spirituel, et dans les rapports avec autrui le renoncement à se justifier et à imposer son avis, l'abandon de tout esprit de contestation et d'opposition, le renoncement à contredire et même à discuter, et par conséquent une attitude souvent silencieuse.

Spécifiquement, vis-à-vis du prochain, l'humilité consiste à **considérer les autres comme supérieurs à soi**. C'est là l'enseignement de saint Paul qui recommande : « *Que l'humilité vous fasse regarder les autres comme étant au-dessus de vous-même* » (Ph 2, 3). Les Pères disent encore que l'humilité consiste à se considérer comme inférieur à tous, à se voir comme le dernier de tous les hommes.

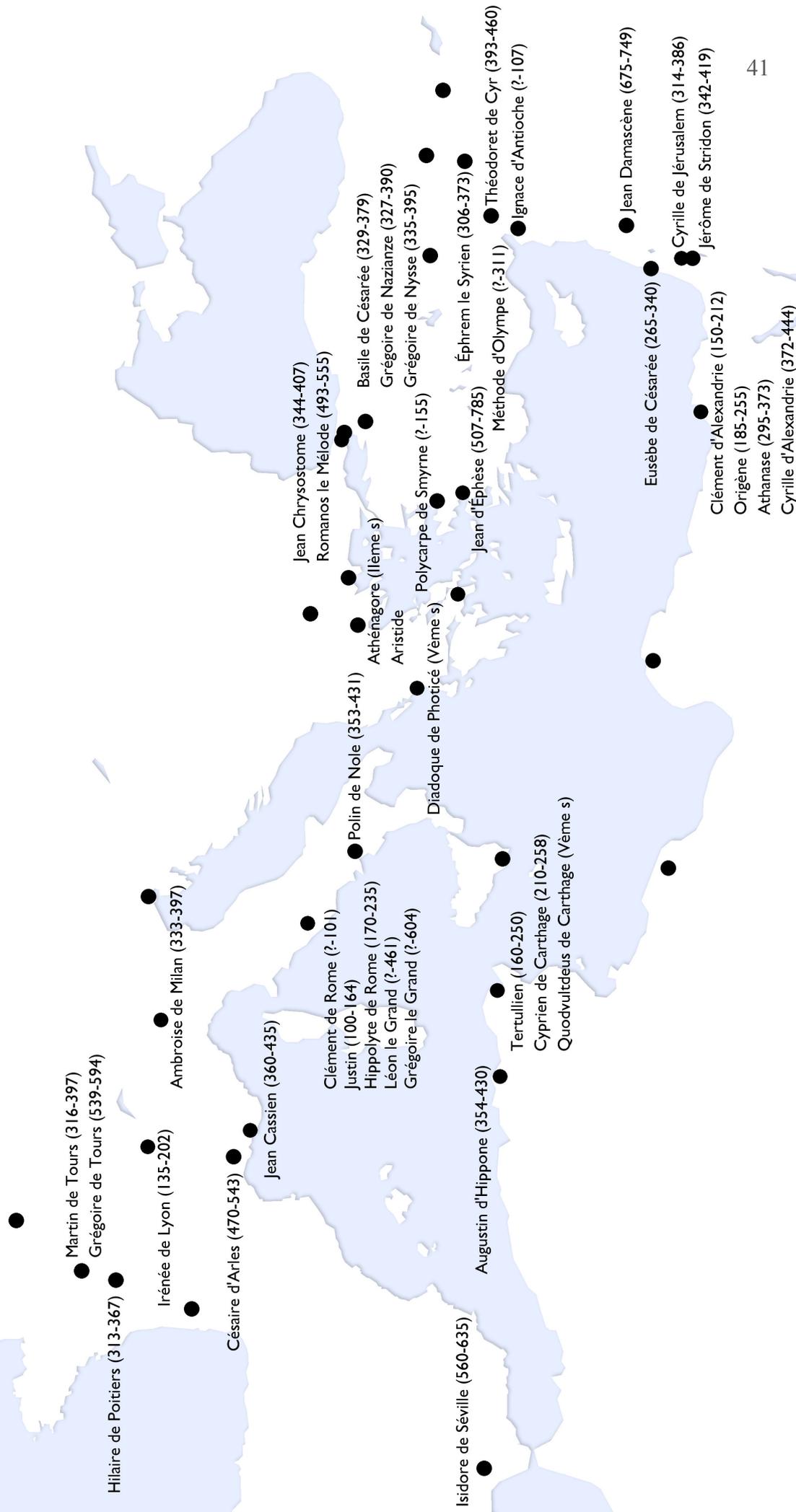
Alors que l'orgueilleux, s'estimant supérieur aux autres, les méprise, l'humble au contraire, se considérant comme inférieur à tous, se considère lui-même et lui seul comme digne de mépris, et **assume sans affliction et sans trouble toutes les formes d'humiliation venant d'autrui**. « *C'est l'humiliation qui met le cœur à l'épreuve* », note saint Jean Climaque : l'homme peut être humble dans ses pensées, mais seule l'absence de trouble lorsqu'il sera soumis à l'humiliation révélera qu'il est humble véritablement. C'est le signe d'une humilité plus grande encore que d'accepter cette humiliation avec joie.

L'humilité consiste aussi à oublier en permanence ses bonnes œuvres et à refuser de voir ses vertus éventuelles. L'humilité réalise ici un état de dépouillement, de nudité intérieure.

Elle peut être considérée comme **la seule vertu qui sauve l'homme**. Par elle l'homme peut faire face efficacement à toutes les tentations. Abba Antoine dit : « *Je vis tous les filets de l'ennemi déployés sur la terre, et je dis en gémissant : "qui donc passera outre ces pièges ?" Et j'entendis une voix me répondre : "l'humilité"* ». **Avec la charité, l'humilité** apparaît comme la vertu qui unit le plus l'homme à Dieu.

*Petits extraits du livre de J-C Larchet : 2° partie, ch. 11 ; 5° partie, ch. 8.*

# PÈRES DE L'ÉGLISE ET ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES





# LUTTER CONTRE LES PASSIONS<sup>43</sup> DÉVELOPPER LES VERTUS

PÈRES DE L'ÉGLISE, MOINES D'ORIENT ET D'OCCIDENT  
recevoir l'apport de ces générations de spirituels  
qui ont exploré l'âme humaine

2017

22 septembre

## Maladies et vertus spirituelles ?

20 octobre

### 1. Gourmandise — tempérance

17 novembre

### 2. Impureté — continence et chasteté

15 décembre

### 3. Avarice — non possession, aumône

mieux discerner les maladies de l'âme,  
mettre en œuvre une thérapeutique  
spirituelle appropriée,

identifier les vertus à cultiver,  
s'engager dans un combat spirituel

tout en laissant l'Esprit Saint  
nous configurer au Christ des Béatitudes

2018

12 janvier

### 4. Tristesse — deuil, componction, joie

16 février

### 5. Acédie, dégoût spirituel — prière

16 mars

### 6. Colère — douceur, patience

20 avril

### 7. Crainte, faiblesse — crainte de Dieu

18 mai

### 8. Vanité — abaissement

8 juin

### 9. Orgueil — humilité

#### Bibliographie

Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Éd. de l'Ancre, 1993.

Christian Poirier, *Le combat spirituel*, Éd. Salvator, 2008.

Christophe Lesniewski, *Clés spirituelles pour une plénitude de vie*, Éd. Béatitudes, 2016.



Devant le Château des Sforza, Milan, Italie, mai 2017, photo C. Auzenet

## Halte spirituelle

### > 8 h 15 adoration silencieuse

*adoration eucharistique*

*possibilité de recevoir le sacrement de réconciliation*

### > 9h messe

### > 9 h 25 Réflexion sur les passions et les vertus

*(par le P. Auzenet, curé de la paroisse Saint Aubin)*

> 9 h 50 fin. Il n'y a pas d'inscription. C'est gratuit.

02 43 47 69 32

paroisse-lachapelle@orange.fr

### Où? église de La Chapelle Saint Aubin

dix minutes du centre-ville du Mans — bus 18 et 11

### Quand? le vendredi matin

### À quelle heure? comme vous pouvez.

En cas d'absence, ou d'impossibilité de vous déplacer,  
vous téléchargez fichiers PDF et MP3 sur les sites :  
[d.auzenet.free.fr](http://d.auzenet.free.fr) et/ou [paroissesaintaubin.fr](http://paroissesaintaubin.fr)



## **Collection Spiritualité et prière**

Proposée par le P. Dominique Auzenet

978-2-900714-16-4

D'autres e-books au format .pdf  
à télécharger sur le site

[http://d.auzenet.free.fr/e\\_books\\_spiritualite.php](http://d.auzenet.free.fr/e_books_spiritualite.php)