

Saint Jean Cassien
Sa doctrine spirituelle

DU MÊME AUTEUR

La charité et l'unité. Une clé pour entrer dans la théologie de saint Augustin, Cahiers de l'École Cathédrale, n° 6, Mame, Paris, 1993.

Saint Dominique et la vie apostolique dominicaine, Cahiers de l'École Cathédrale, n° 20, Cerf-Mame, Paris, 1996.

La Règle de saint Augustin. Préface de Monseigneur P. Raffin, Éd. du Cerf, Paris, 1996.

Chercher Dieu avec les Pères du désert et leurs héritiers, Éd. Source de Vie, Vieille-Toulouse, 1996 (traduction tchèque, 1999).

Tu aimeras ton frère. À l'école des Pères du désert, Éd. Source de Vie, Vieille-Toulouse, 1997 (traduction tchèque, 1999).

Se consacrer à Dieu. Une théologie de la vie consacrée. Préface du fr. Timothy Radcliffe, Éd. Téqui, Paris, 1998.

Soeur Marie-Ancilla, o.p.

Saint Jean Cassien
Sa doctrine spirituelle

LA THUNE
MARSEILLE
2002

INTRODUCTION

Les œuvres de Cassien appartiennent au patrimoine de l'Orient et de l'Occident. Elles ont été traduites en grec dès le IX^e siècle. Il est d'ailleurs significatif que pour comprendre certains passages des *Conférences*, je me sois servi des écrits de Vladimir Lossky et de Myrrha Lot-Borodine. Le point de vue de M^{gr} Émilianos Timiadis m'a aussi beaucoup éclairée. Cassien établit un pont entre le monachisme d'Orient et celui d'Occident. Ses ouvrages occupent donc, à ce titre, une place tout à fait particulière dans la littérature monastique ancienne. Ils ont en outre une note particulière : ils transmettent une doctrine reçue. L'assimilation personnelle faite par Cassien y tient cependant une place importante. Bien qu'il ait élaboré une sorte de synthèse spirituelle, celle-ci n'est pas totalement unifiée : différentes approches du chemin vers Dieu restent apparentes. La diversité des expériences est respectée : elles n'ont pas été transformées en système.

Cassien s'est formé à l'école non seulement des moines des déserts d'Égypte, et tout spécialement de Scété – sur lesquels Évagre a exercé une grande influence – mais aussi des Pères grecs. Il dit lui-même que Jean Chrysostome lui a tout appris. Il présente en quelque sorte la démarche ascétique des moines d'Égypte en lui donnant pour fondement l'enseignement des Pères grecs. Cassien a apporté en Occident l'essentiel de la spiritualité orientale.

Actuellement, la lecture de Cassien est difficile pour ceux qui sont formés à une théologie dogmatique intellectualisée, coupée de ses sources patristiques. Il est très important de lire Cassien sans projeter sur lui des schémas intellectuels hérités de saint Thomas ou de saint Jean de la Croix, comme on l'a fait au début du siècle. Ces schémas lui étant tout à fait inconnus, ils conditionnent de façon regrettable la lecture de ses écrits. L'intérêt de son œuvre est alors réduit à de la

finesse psychologique reposant sur des fondements théologiques et spirituels flous. Et l'accusation de semipélagianisme continue encore, dans ce contexte, à être colportée.

On met aussi l'accent, souvent, sur ses dépendances à l'égard de Platon et surtout des stoïciens, sans faire attention que, s'il leur a emprunté une partie du vocabulaire qu'il utilise, il en a ajusté le sens à des fins spirituelles : il s'agit d'une inculturation. Le sens des mots, en réalité, ne peut être compris que si l'on entre dans la démarche des spirituels grecs de l'époque patristique.

De son temps, Cassien a eu un grand impact spirituel sur les moines provençaux à cause de sa connaissance du monachisme égyptien. Bénédictins, chanoines, dominicains l'ont considéré par la suite comme un maître spirituel et il est encore lu dans les milieux monastiques.

Son influence sur les dominicains est assez intéressante. Saint Dominique, saint Thomas, se sont formés à l'école de Cassien ; et tous les premiers frères de l'Ordre aussi, si l'on en croit Humbert de Romans qui place Cassien parmi les livres que le maître des novices doit faire lire au noviciat. Il explicite le profit qu'il en attend : avancer dans la science divine, dans la ferveur :

« Pour l'étude, il [le maître des novices] leur apprendra à laisser de côté toute science séculière afin de s'adonner entièrement aux sciences divines ; et, parmi celles-ci, ils s'appliqueront à celles qui sont utiles et simples plus qu'aux études plus compliquées et plus difficiles. Ils préféreront celles qui serviront davantage à les former et à les fortifier, à les faire croître en ferveur. Tels sont : le livre *De la discipline*, le livre *Du cloître de l'âme* (d'Hugues) ; les *Méditations* du bienheureux Bernard ; *Méditations* et *Oraisons* d'Anselme ; le livre des *Confessions* d'Augustin, les *Extraits* et les *Florilèges* du même ; les *Conférences* et les *Vies et paroles des Pères* ; les *Passions et légendes* des saints ; *Lettre aux frères du Mont Dieu*¹ ; de Bernard : *Des degrés de l'orgueil*, le livre *De l'amour de Dieu*, le livre *Balaam*, le *Traité des vices et des vertus*, et autres semblables. »²

Qu'attendre de Cassien, lorsqu'on est dominicain ? Une formation spirituelle, non un mode de vie monastique. Alors que la règle de saint

1. De Guillaume de Saint-Thierry.

2. HUBERT DE ROMANS, *De officiis ordinis* ; V, 18 ; dans *Opera de vita regulari*, t. II.

Augustin est l'élément fondamental de la législation de l'Ordre des Prêcheurs, Cassien est regardé comme un maître spirituel, à cause de la richesse de sa doctrine spirituelle. Les œuvres de Cassien sont le premier manuel de spiritualité de l'Occident, et elles étaient encore un ouvrage spirituel connu de tous au Moyen Âge. Cassien formait les consciences, et faisait progresser dans la vie spirituelle. Le nombre des citations des *Conférences* contenu dans le commentaire de la Règle de saint Augustin par Humbert de Romans est significatif.

Tout ceci explique pourquoi ce livre sur Cassien n'aborde que sa doctrine et non la forme de monachisme qu'il a contribué à façonner en Occident.

PREMIÈRE PARTIE

BIOGRAPHIE

Jean Cassien est une figure assez étonnante du V^e siècle. Une vaste culture et de nombreux voyages lui ont permis d'exercer une influence considérable sur son temps et dans les siècles suivants.

A. Jeunesse

Jean Cassien¹ est né vers 360 pour certains, vers 365 pour d'autres, dans l'Europe centrale, l'actuelle Roumanie.

« La patrie de Cassien doit être cherchée dans la partie Ouest du territoire dépendant de la cité d'Histria, près de la limite qui le sépare de celui d'Ulmetum, quelque part dans la vallée de la Casimcea, près du village actuel de Sheremet, soit à 40 km environ au Nord-Ouest de la ville moderne de Constantza. [...] Il apparaît que le nom de Cassien était ainsi lié à un district rural de la cité d'Histrie. Lié à la terre et non à une famille, on s'explique que son usage ait pu se maintenir pendant un siècle et plus. Du coup s'explique le nom même que porte notre Jean Cassien : on n'a pas assez observé ce qu'a de bizarre l'accouplement d'un nom chrétien à un cognomen de type classique : tout devient clair si Cassianus était non pas un nom de famille, mais en quelque sorte un ethnique, marquant l'*origo* de notre moine Scythe : *Johannes Cassianus* devrait en quelque sorte se rendre en français par "Jean le Cassien" »².

Au IV^e siècle, ce pays était un lieu de rencontre du monde latin et du monde grec. Cassien hérita donc d'une double culture. Ceci est

1. Cf. M. OLPHE-GALLIARD, « Cassien », DS, VII, col. 214-219 ; SC 42, p. 7-30 ; J-Cl. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Lethielleux, Paris, 1961, p. 11-33.

2. J-Cl. GUY, *op. cit.*, p. 14.

important pour comprendre l'influence qu'il exercera sur la tradition monastique, tant d'Orient que d'Occident. Il pourra faire passer en Gaule tout l'héritage monastique reçu en Orient – lié jusque-là à la culture grecque –, en trouvant le vocabulaire approprié pour le dire, même s'il manquait au latin parlé dans son pays la pureté de la langue.

Cassien est né dans une famille chrétienne aisée qu'il tint toujours en grande estime :

« Le souvenir de leur dévotion et de leur piété nous fortifiait beaucoup dans ce dessein [...]. Notre esprit nous représentait sans cesse la beauté de ce pays où nous sommes nés, et qui est l'ancien héritage reçu de nos ancêtres » (*Coll.*, 24, 1).

B. À Bethléem

Après avoir reçu une excellente formation classique (cf. *Coll.*, 14, 12), encore très jeune (*Coll.*, 17, 7 ; *Inst.*, Préface 4), il méprisa « le sol de sa patrie » et « les délices du monde » (*Coll.*, 1, 2) et partit avec son ami Germain avec qui il était « un esprit et une âme en deux corps » (*Coll.*, 1, 1). Ils se rendent dans un monastère de Bethléem (*Inst.*, 3, 4), dans la Province de Syrie « qui n'est pas éloigné de la grotte où Notre Seigneur a bien voulu naître de la Vierge » (*Inst.*, 4, 31 ; cf. *Coll.*, 11, 1 ; 20, 1).

Ce premier contact avec le monachisme cénobitique – qui dura seulement deux ans (*Coll.*, 19, 2) – lui permit de s'enrichir de la tradition cénobitique du monachisme palestinien. Mais il désira vivement faire l'expérience du monachisme égyptien :

« Ayant séjourné dans le monastère de Syrie, nous avons quelque peu progressé dans les premières connaissances de la foi ; nous avons alors commencé à désirer une plus grande grâce de sainteté » (*Coll.*, 11, 1).

Le monachisme palestinien n'avait pas de tradition mystique, contrairement à l'évolution apportée au monachisme égyptien par le moine Évagre. C'est ainsi que Cassien et son ami désirent se rendre en Égypte. Avec le recul donné par plusieurs années passées en Égypte, Cassien parlera de la « médiocrité du train que l'on suit » dans son monastère de Bethléem.

Cassien demande donc la permission de partir en Égypte, alors qu'il était encore adolescent (*Coll.*, 14, 9), probablement à la suite d'une visite de l'abbé Pinufe dans son monastère. Celui-ci fuyait son monastère où il était trop connu, pour se cacher :

« Nous avons connu l'abbé Pinufe, qui était prêtre dans un monastère considérable de l'Égypte, près de la ville de Panéphysis. [...] Il s'embarqua sur un vaisseau pour aller en Palestine, où il espérait mieux se cacher, parce que son nom même y serait inconnu. Lorsqu'il y fut arrivé, il se présenta à notre couvent, qui n'était pas éloigné de la grotte où Notre Seigneur Jésus Christ a bien voulu naître de la Vierge Marie. Il y resta quelque temps ; mais [...] quelques religieux de l'Égypte, qui étaient venus par dévotion visiter les lieux saints, le reconnurent et le décidèrent, par leurs instantes prières, à revenir dans son ancien couvent » (*Inst.*, 4, 30-31).

Hésitant à laisser partir Jean et Germain, leur abbé leur demande de promettre devant tous les frères qu'ils reviendront rapidement (*Coll.*, 17, 5 ; cf. *Ibid.*, 17, 2 ; 18, 2) ; ce qu'ils firent.

« Nous avons décidé de gagner les lieux les plus retirés dans le désert de la Thébàïde, et d'y rencontrer la plupart des saints dont la gloire était connue partout avec leur réputation ; nous avons le désir de les connaître, à défaut de les égaler. La traversée nous amena dans une ville d'Égypte appelée Thennésus. Elle est bordée de tous côtés, soit par la mer, soit par des lacs salés » (*Coll.*, 11, 1 ; cf. Préfaces des livres 11-17).

Le choix de ce lieu est probablement lié au fait que l'abbé Pinufe – dont l'humilité avait impressionné Cassien, lors de son passage à Bethléem – y avait son monastère.

C. En Égypte

1. Panéphysis

Cassien et Germain débarquent à Thennésus et gagnent le désert de Panéphysis, où ils vont apprendre comment se mène la vie monastique dans les communautés d'Égypte. Ils sont avides « d'être instruits

dans la science des saints », désireux d'une haute perfection (*Coll.*, 20, 2).

Cassien s'entretient avec de célèbres abbas. Il découvre, grâce à l'enseignement de l'abbé Chérémon, la beauté de la charité – c'est à lui, en effet, que Cassien attribue les conférences 11-13. Il s'entretient encore avec l'abbé Nestéros et avec l'abbé Joseph (conférences 14-15 et 16-17). L'abbé Joseph lui est d'un grand secours pour le cas de conscience qui se pose à lui et à son ami. Car une fois en Égypte, ils regrettent d'avoir promis un prompt retour à leur abbé. L'abbé Joseph libère leur conscience par son conseil : le moine, leur dit-il, ne doit pas se lier par un engagement absolu ; il doit garder sa liberté de jugement pour discerner ce qui est le meilleur (*Coll.*, 17, 25). Cassien et son ami restèrent donc en Égypte. – Seulement après sept ans ils se rendirent en Palestine pour accomplir leur promesse. Ils y restèrent peu de temps, mais ce passage leur permit de rétablir les relations de charité avec leur monastère (*Coll.*, 17, 30).

2. Diolcos

Libérés de leurs scrupules, ils se rendent donc à Diolcos, dans les bouches du Nil, où l'abbé Piamoun les instruit de la vie anachorétique :

« Après avoir connu ces trois grands vieillards, et avoir profité de leurs paroles [...], nous avons brûlé d'un plus grand désir de gagner les plus lointaines régions de l'Égypte, habitées par des saints plus nombreux et plus élevés en perfection. Nous sommes arrivés en un village nommé Diolcos bâti sur l'une des sept embouchures du Nil [...]. Là, nous avons aperçu [...] l'abbé Piamoun. C'était le plus ancien de tous les solitaires vivants en ce lieu, et de plus, il était leur prêtre » (*Coll.*, 18, 1).

3. Panéphysis

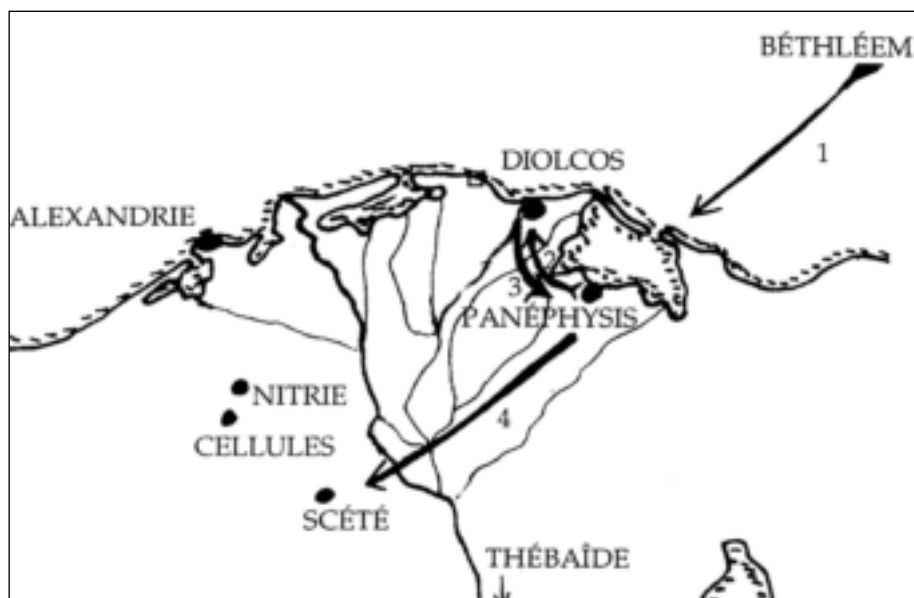
Ils reviennent ensuite dans le désert de Panéphysis où ils cherchent à rencontrer l'abbé Pinufe qui les reçoit avec beaucoup de charité. Ils entendent le célèbre sermon donné par l'abbé, à l'occasion d'une prise d'habit. Il y est justement question de la perfection :

« Pour résumer tout ce que je viens de dire et le graver plus facilement dans votre cœur, voici quelques préceptes que vous pourrez retenir comme renfermant tous les autres ; écoutez-les comme le moyen de vous élever par degrés, sans beaucoup de peine, à une grande perfection.

La crainte du Seigneur est, selon l'Écriture, le principe de notre salut et de notre sagesse » (*Pr* 1, 7). Cette crainte produit une componction salutaire. De cette componction du cœur, procède le renoncement, c'est-à-dire le mépris et l'abandon de tous ses biens. De ce renoncement, vient l'humilité ; de l'humilité, naît la mortification de la volonté. Cette mortification arrache et détruit tous les vices, et lorsque les vices sont détruits, les vertus donnent la pureté du cœur, et la pureté du cœur nous fait acquérir la perfection de la charité » (*Inst.*, 4, 43).

C'est probablement un enseignement de la même veine, entendu par Cassien à Bethléem, qui lui avait donné envie d'aller visiter les moines d'Égypte. Par ces paroles, lui et son ami découvrent la voie escarpée du renoncement le plus élevé avec, à la cime, la perfection de la charité apostolique (*Coll.*, 20, 1-3). Mais ils s'apercevront d'ici peu qu'il y a encore plus haut dans la perfection.

L'abbé Pinufe « insista beaucoup, rapporte Cassien, pour nous décider à rester dans son monastère. Mais la renommée du désert de Scété nous invitait » (*Coll.*, 20, 12).



4. Désert de Scété

Le désert de Scété était « le séjour des plus renommés parmi les Pères de l'état monastique ». Ils y rencontrent l'abbé Paphnuce, prêtre du lieu (*Coll.*, 3, 1 ; 18, 15) et de nombreux moines¹ qui leur distribuèrent leur enseignement. Leurs conférences sont rapportées dans le livre I et dans une partie du livre III (*Coll.*, 20-24). Cassien résume ainsi les bienfaits de ces rencontres :

« En nous donnant entièrement, et de tout notre cœur, à la poursuite du premier renoncement, nous avons estimé aboutir à la cime de la sainteté ; mais nous commençons à nous apercevoir que les sommets de la vie des moines nous étaient tout à fait inconnus et inimaginables. Nous avons reçu quelque enseignement, au sujet du deuxième renoncement, dans les monastères ; quant au troisième, qui dans sa perfection s'élève à tous points de vue au-dessus des deux autres, nous n'avons aucun souvenir d'en avoir jamais entendu parler » (*Coll.*, 3, 22).

Le premier renoncement consiste à quitter le monde, le deuxième dans la lutte contre les vices, le troisième dans la complète purification des pensées pour adhérer sans cesse à Dieu dans la contemplation. L'influence évagrienne est manifeste².

Un événement important marqua le long séjour de Cassien à Scété. L'évêque Théophile d'Alexandrie publie, en 399, une lettre festale annonçant la date de la fête de Pâques. Il y condamne l'anthropomorphisme. De nombreux moines avaient adhéré à cette hérésie et eurent du mal à accepter la lettre. Seul le monastère de l'abbé Paphnuce (un monastère sur quatre) la reçut :

1. Parmi eux, abba Moïse (*Coll.*, 1-2), abba Daniel (*Coll.*, 4), abba Sérapion (*Coll.*, 5), abba Théodore (*Coll.*, 6), abba Serenus (*Coll.*, 7-8), abba Isaac (*Coll.*, 9-10), abba Théonas (*Coll.*, 21-23), abba Abraham (*Coll.*, 24).

2. Originaire du Pont, puis moine dans le désert de Nitrie et ensuite aux Cellules, Évagre était un fervent disciple d'Origène. Sa doctrine spirituelle avait fortement marqué les moines de Scété.

Quelle était la doctrine spirituelle d'Évagre ? L'ascèse monastique conduit à l'*apatheia* (la maîtrise des passions) et permet de parvenir à la contemplation du Dieu invisible. Il donne une orientation contemplative à l'ascèse des moines d'Égypte. La méditation des Écritures est un facteur privilégié pour parvenir à la découverte de leur sens caché.

« La plus grande partie des moines vivant dans toute la province d'Égypte en fut amèrement irritée. C'est leur simplicité qui les avait induits en erreur. [...] Quant aux moines du désert de Scété, plus savants et plus avancés dans la perfection que tous les autres, ils repoussent cette lettre, à tel point que les prêtres — excepté l'abbé Paphnuce, prêtre de notre assemblée — qui dirigeaient les trois autres églises du désert, furent unanimes à défendre d'en faire la lecture ou de la proclamer publiquement » (*Coll.*, 10, 2 ; cf. *Ibid.*, 10, 3 ; *Inst.*, 8, 2-4).

Le séjour en Égypte avait duré à peu près dix ans.

D. Constantinople (400) - Rome (405) Antioche - Rome

Théophile, qui avait été ami d'Évagre, fait brusquement volte-face et combat l'origénisme¹, donc Évagre, qui était disciple d'Origène. Évagre venait de mourir en 399, et Cassien, Germain et leurs amis quittent l'Égypte la même année².

En 400, Théophile fait expulser les moines origénistes par la force. Les moines de Scété sont obligés de se disperser et vont se réfugier à Jérusalem, puis chez Jean Chrysostome. C'est probablement avec eux que Cassien parvint à Constantinople. Il y fut ordonné diacre par Jean Chrysostome (cf. Gennade), et Germain, prêtre. Mais l'accueil fait par Jean Chrysostome aux moines origénistes lui vaut l'hostilité de Théophile qui finit par obtenir son exil.

En 404, date de l'exil du patriarche Jean, Cassien se rend à Rome pour apporter au pape une lettre du clergé de Constantinople en faveur de leur évêque³.

À Rome, il se lie d'amitié avec le pape Innocent I^{er} qui l'estime et se confie à lui. Il y fait aussi la connaissance d'un jeune diacre qui deviendra le pape saint Léon le Grand.

1. Cf. A. DE VOGÜÉ, « Alexandrie contre Nitrie et Constantinople (400-405) », *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. 3, Coll. « Patrimoines du christianisme », Cerf, 1996, p. 77-90.

2. Cf. L. BRÉSARD, *Cours de spiritualité monastique*, 1, 1994, p. 83-84.

3. Cf. A. DE VOGÜÉ, *op. cit.*, p. 90.

C'est sans doute à Rome que meurt Germain, car après on n'en trouve plus trace.

Cassien resta-t-il à Rome ou alla-t-il à Antioche où l'évêque l'aurait ordonné prêtre, puis chargé à nouveau d'une ambassade à Rome ? Les avis sont partagés.

E. Marseille (415 ?)

1. Cassien et la vie monastique

Vers 415, on trouve Cassien à Marseille où il mourut vers 435. Il va transmettre en Occident, grâce à sa double culture grecque et latine, en l'adaptant, la doctrine spirituelle longuement assimilée en Égypte. Son expérience est, en effet, très riche. Il a vécu dans un monastère et il a partagé la vie des anachorètes dans une cellule en plein désert. Il a pu s'entretenir avec les Pères du désert les plus prestigieux. Sans compter son expérience diplomatique qui l'a mis au courant des grandes questions de l'Église de son temps.

« La région dans laquelle il s'installe connaît une vie monastique florissante ; l'évêque d'Apt, Castor, vient de fonder un monastère, Lérins, dirigé par saint Honorat, bientôt décrit comme « un monastère immense ». C'est pour tous ces moines que Cassien va écrire ses conférences et ses institutions. »¹

Une lettre apocryphe du V^e siècle rapporte qu'il fonde « deux monastères, c'est-à-dire l'un d'hommes et l'autre de femmes », qui seraient les abbayes de Saint-Victor et celle de Saint-Sauveur. « Cassien se serait vu confié par l'évêque de Marseille, Proculus, les moines que celui-ci aurait réunis autour de lui. »² Mais après avoir été longtemps considérés comme acquis, ces faits sont remis en question par les spécialistes.

1. J.-R. BOUCHET, *Aux sources de la vie monastique. Leçons*, Éd. du Cerf, 1996, p. 48.

2. Cf. L. BRÉSARD, *Cours de spiritualité monastique*, 1, 1994, p. 85.

On a cependant un témoignage de Gennade, prêtre de l'Église de Marseille qui vivait au temps du pape Gélase 1^{er} (492-496) sur l'activité de Cassien à Marseille, dans son *De viris illustribus* – qui donne une brève notice sur tous les écrivains chrétiens du V^e siècle :

« Cassien qui était scythe d'origine fut ordonné diacre par Jean le Grand, évêque de Constantinople. Près de Marseille, il fonda, lorsqu'il fut prêtre, deux monastères, l'un d'hommes, l'autre de femmes. Tous deux existent encore. Conduit par l'expérience et en homme instruit, ou pour mieux dire, trouvant les mots justes et traduisant ses propos par l'exemple, il écrivit tout ce qui est utile et nécessaire à la profession de tous les moines. Il traita en trois livres *de l'habit des moines, de la manière de prier et de psalmodier à heures régulières*, telle qu'on la respecte jour et nuit dans les monastères égyptiens. Il écrivit un livre concernant *l'origine et la nature de la vie monastique*; enfin, huit livres concernant *les huit remèdes aux huit principaux vices*; chaque livre traitant d'un remède. Il rédigea avec ordre les entretiens qu'il a eus avec les Pères de l'Égypte *sur le projet et le but du moine, sur le discernement, sur les trois vocations au service de Dieu; sur le combat de la chair contre l'esprit et de l'esprit contre la chair; sur la nature de tous les vices, sur la mort des saints et l'inconstance de l'âme, sur la qualité de la prière, la perfection, la chasteté, sur la protection divine, sur la science spirituelle, les charismes divins, sur l'amitié, sur ce qui est définissable et ce qui ne l'est pas, sur les trois sortes de moines dans l'antiquité, sur les quatre nouvelles sortes, sur l'engagement de la vie cénobitique et érémitique, sur la valeur satisfaisante de la pénitence, sur le repos de la Pentecôte, sur les anges nocturnes, sur le propos de Paul: « Je ne fais pas ce que je veux, et le mal que je ne veux pas, je le fais » (Rm 7, 19) et sur la mortification.*

Pour finir, à la demande de Léon, l'évêque de Rome, il composa une œuvre contre Nestorius, en sept livres, à propos *De l'incarnation de Notre Seigneur*. C'est en composant cette œuvre qu'il mourut près de Marseille, sous le règne de Théodose et de Valentinien. »¹

L'élément le plus marquant du séjour de Cassien en Provence est sans conteste son activité littéraire. Il rédige pour des moines – cénobites ou ermites – existant déjà dans la région², les *Institutions cénobitiques* (en 421) et les *Conférences spirituelles* (vers 426), comme le note la liste laissée par Gennade. Il ne s'agit pas simplement pour Cassien

1. GENNADE, *De viris illustribus*, PL 58, 1059-1118; trad. Yannick-Marie Escher.

2. Cf. les préfaces des *Conférences*.

de retransmettre des enseignements entendus. Il veut mettre ses lecteurs à l'école des moines d'Égypte :

« Ils s'entretiendront dans leurs cellules, grâce à ces volumes, avec ceux-là mêmes qui ont fait ces enseignements ; ils seront heureux de leur compagnie quotidienne, pour les questionner et entendre leurs réponses » (*Coll.*, Préface du livre III).

Des témoignages ont été conservés sur le titre de « saint » donné à Cassien. Le pape Grégoire le Grand mentionne saint Cassien dans une lettre à une abbesse de Marseille. Les papes Urbain VIII et Benoît XV déclarent qu'il n'est pas permis de mettre en doute sa sainteté. Et surtout, sa fête liturgique se célèbre tant en Orient (28 ou 29 février) qu'en Occident (le 23 juillet, dans le diocèse de Marseille).

2. Cassien et le mouvement provençal

Cassien apporte à Marseille les enseignements très concrets des Pères du désert avec la visée contemplative qui était celle des moines de Scété. Son enseignement se répandit à Marseille, à Lérins, dans les îles d'Hyères, et gagna l'intérieur de la Provence. Tout un groupe de moines partagea peu à peu cet idéal, Hilaire d'Arles (évêque de 430-449), Valérien de Cimiez – près de Nice – (évêque de 439-461), Vincent de Lérins et Fauste de Riez (abbé de Lérins de 434-460 et évêque de Riez jusqu'à sa mort vers 495)¹ – tous quatre ont été moines de Lérins – : on les appellera les « moines provençaux ». Il est important de remarquer que la conférence 13 de Cassien qui traite de la grâce et de la liberté, sujet qui va être à l'origine du mouvement provençal, est adressée à Honorat, fondateur de Lérins et à Eucher, moine de Lérins. C'est la théologie sur laquelle reposait implicitement leur ascèse qui donna à ces moines de faire parler d'eux.

Leur ascèse était, en effet, pétrie de la tradition spirituelle orientale, fondée sur la théologie commune des Pères grecs. Le synergisme en était le cœur. Or, le début du V^e siècle, en Occident, est marqué par la controverse qui oppose Augustin à Pélagie. Pélagie défendait l'autono-

¹. Pour leur doctrine, cf. A. SOLIGNAC, article « Semipélagien », DS, XCII-XCIII-XCIV, col. 556-568.

mie de l'homme « contre une conception pessimiste de la nature humaine. Il affirmait que, malgré la chute originelle, l'homme peut opérer son salut par ses propres forces. »¹

Augustin soutenait que seul le Christ peut délivrer l'homme du péché originel et que sans la grâce prévenante de Dieu, l'homme ne peut commencer aucune œuvre bonne², car « le péché originel a corrompu la nature humaine au point que, sans la grâce, par le libre arbitre qu'il a conservé, l'homme ne peut que choisir le mal. »³ Le « commencement de la foi »⁴ est un don de Dieu : l'homme ne peut en avoir l'initiative et cette grâce est totalement gratuite puisque ne reposant sur aucun mérite antérieur. Les moines provençaux sentirent leur ascèse mise en danger par cette théologie qui, durcie par les partisans d'Augustin, ne semblait laisser aucune place à l'homme. Si la grâce fait tout, à quoi bon l'ascèse ?

Cassien met l'accent principalement sur deux points :

a. Après le péché d'Adam et avant la venue du Christ, l'homme a une certaine autonomie. Tout l'Ancien Testament témoigne de l'existence de notre libre arbitre après la chute d'Adam (*Pr* 4, 23 ; *Ps* 118, 112 ; *Is* 52, 2 ; etc.). Les Juifs étaient naturellement capables de discerner ce qui est juste comme l'Écriture le montre⁵. Les Pères grecs ont la profonde conviction que l'image de Dieu dans l'homme a été obscurcie et non pas détruite. Même avant la rédemption, la grâce de Dieu est à l'œuvre et le désir du bien subsiste dans l'homme. Les Hébreux portaient la loi naturelle au-dedans d'eux-mêmes :

« Nous en avons une preuve manifeste dans ce fait que tous les saints, avant la Loi, avant même le Déluge, ont observé sans code, les commandements de la Loi » (*Coll.*, 8, 23).

Le Décalogue était inscrit dans leur cœur. La Loi écrite n'a été donnée à Moïse que par la suite : il lui fallait une aide extérieure, la loi naturelle ayant été altérée. C'est la reprise pure et simple de la doctrine d'Irénée.⁶

1. M. LABROUSSE, *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles*, Vie monastique, n° 3, Bellefontaine, 1995, p. 76.

2. AUGUSTIN, *Sur la prédestination des saints*, I, 2.

3. M. LABROUSSE, *op. cit.*, p. 81.

4. AUGUSTIN, *Sur la prédestination des saints*, II, 3.

5. *Coll.*, 13, 12 ; Cassien cite *Is* 42, 18-20 ; 43, 8 ; *Mt* 13, 13.

6. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, IV, 16, 4.

b. L'homme libéré par le Christ peut promouvoir le bien, même s'il a besoin de l'aide de Dieu pour mener son œuvre bonne à son achèvement.

La grâce du Christ rend l'homme à la vie, libère sa liberté, même si la nature humaine reste vulnérable, en proie à l'influence des passions. Le libre arbitre est, en effet, enclin au mal, soit par ignorance du bien, soit par séduction des passions. Il est divisé.

La grâce prévient, dirige et soutient la volonté de l'homme :

« Faisons une comparaison avec l'incomparable bonté de notre créateur, par un exemple humain. Il ne s'agit pas d'y trouver une égale tendresse, mais quelque ressemblance avec sa bienveillance. Une mère aimante et attentive garde longtemps son petit enfant sur les genoux ; elle lui apprend enfin à marcher ; à la vérité, elle lui permet d'abord de ramper. Puis, elle le met debout, le soutenant de la main droite pour qu'il s'exerce à faire des pas successifs. Bientôt, elle le lâche un peu, le reprenant aussitôt si elle le voit tituber. S'il vacille, elle le retient ; s'il tombe, elle le redresse, ou l'empêche de s'affaler, ou encore le laisse doucement tomber pour le relever après sa chute. Cependant, sa force s'affermi au cours de l'enfance, de l'adolescence, et de la jeunesse. Elle lui fait alors porter des poids, s'exercer à des travaux qui ne le fatigueront pas et lui permet de se mesurer à ses compagnons. Combien plus notre Père céleste distingue-t-il celui qu'il doit porter dans sa grâce et celui qui, en sa présence, s'exercera à la vertu par le choix de sa libre volonté ; tout en secourant celui qui peine, en exerçant celui qui l'invoque, il n'abandonne pas celui qui le cherche, et parfois le retire du danger, même à son insu » (*Coll.*, 13, 14).

Mais la grâce ne détruit pas le libre arbitre. Si l'homme ne peut pas porter l'œuvre du salut à son achèvement, il peut cependant la désirer et se disposer à l'accomplir :

« On ne doit pas penser que Dieu ait créé l'homme de telle façon qu'il ne puisse jamais accomplir, ni même vouloir le bien. Sinon il ne lui aurait pas concédé le libre arbitre s'il ne lui avait donné que de pouvoir et vouloir le mal, mais non, de lui-même le bien » (*Coll.*, 13, 12).

« Dès que Dieu a perçu en nous le moindre germe de bon vouloir, il verse en lui sa lumière, l'affermi, nous attirant au salut, faisant grandir cette semence, soit qu'il l'ait semée lui-même, soit qu'il l'ait vu pousser par notre effort » (*Coll.*, 13, 8).

Cassien reprend ici l'enseignement de son maître Jean Chrysostome : « À nous de choisir et de vouloir, à Dieu de conduire à l'achève-

ment. »¹ La volonté de l'homme, après avoir reçu la grâce du Christ, peut amorcer par elle-même l'œuvre du salut, bien qu'elle ne puisse la mener à son achèvement. Cassien prend l'exemple d'un laboureur qui cultive sa terre :

« En cela, cependant, que l'orgueil humain n'essaie d'aucune façon de s'égaliser à la grâce de Dieu, ou de s'y associer ; qu'il n'essaie pas de s'imaginer qu'il soit partie prenante dans les faveurs de Dieu comme si ses efforts étaient cause des biens répandus par Dieu. Qu'il ne se vante pas des fruits si abondants comme s'ils étaient la récompense des mérites dus à leurs travaux. Qu'il entre plutôt en lui-même pour se regarder avec vérité. Les labeurs qu'il fournit avec application, par le désir d'une riche récolte, il n'aurait pu les accomplir par ses propres forces, si, pour cela, le Seigneur ne lui avait accordé sa protection et sa miséricorde ; ainsi a-t-il pu mener à bien la culture de ses champs d'ailleurs, sa volonté même et son énergie auraient été insuffisantes, si la bonté de Dieu ne lui avait accordé l'abondance des fruits dont on est parfois privé soit par la trop grande sécheresse, soit par les pluies diluviennes » (*Coll.*, 13, 3).

C'est bien Dieu qui fait tout : l'homme n'est pas la cause de son salut, mais Dieu ne peut contraindre son amour. Il s'établit une synergie² entre la grâce de Dieu et la volonté de l'homme. Le verbe grec *sunergeô* a un sens plus fort que sa traduction latine *cooperare* employée par Cassien : il indique que l'action de Dieu est intérieure à l'action humaine. Les deux volontés, humaine et divine, ne sont pas seulement juxtaposées et concomitantes. Là encore, il ne faut pas oublier que Cassien exprime une théologie grecque en termes latins.

Ces affirmations reposent sur la doctrine de la récapitulation enseignée par tout l'Orient, à la suite d'Irénée. La liberté de l'homme enchaînée par le premier Adam, a été libérée par le second.

Le Christ, par son amour jusqu'au don de sa vie, rend l'homme à sa totale liberté : lieu où vient s'enraciner la grâce. Celle-ci n'est autre que la présence de l'Esprit, l'Esprit de filiation, qui rend l'homme libre. La restauration de l'image par la libération de la liberté et l'adoption

1. Jean CHRYSOSTOME, *Hom.12 in Hebr.* 3 ; trad. *Catholicisme*, t. V, col. 145.

2. Parler de synergisme, c'est dire que l'agir humain est au-dedans de l'agir divin.

vont de pair¹. Et plus fondamentalement, pour les orientaux, il n'y a pas d'opposition entre la nature et la grâce. La nature humaine est un don que Dieu fait à l'homme, puisque créée à son image et à sa ressemblance. « Ce don primordial suffit à marquer l'antériorité de l'action divine par rapport à toute action humaine². »

Ces fondements du synergisme ne sont pas très explicites chez Cassien car son propos est à but pratique plus que théologique, mais on peut en trouver des allusions dans ses *Conférences*. Il dit, par exemple, dans le contexte des jeûnes :

« La vraie liberté ne se trouve que là où demeure le Seigneur ; c'est encore l'apôtre Paul qui nous l'enseigne : "Le Seigneur, c'est l'Esprit ; où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté" » (*Coll.*, 21, 34).

C'est la restauration de l'image, la libération de la liberté donnée à l'homme comme un germe appelé à grandir, qui permettent que naissent dans le cœur et s'élancent vers Dieu des désirs de bien. Ces volontés de bien ne peuvent aboutir sans la grâce de Dieu, car l'âme est soumise au changement, le cœur est tiraillé entre les diverses passions.

« La grâce de Dieu coopère toujours pour le bien avec notre libre arbitre, l'aidant, le protégeant et le défendant en tout, de telle sorte que parfois même elle exige ou attend de lui certains efforts de volonté bonne. Pour ne pas paraître accorder ses dons à un dormeur ou à un homme totalement oisif, elle cherche, pour ainsi dire, les occasions grâce auxquelles, ayant secoué la torpeur de l'homme, la munificence de son don ne semblera pas déraisonnable, puisqu'il sera accordé en semblant satisfaire un désir ou un effort. Et néanmoins, la grâce de Dieu demeure toujours gratuite, puisque, avec une générosité inestimable, elle accorde à quelques pauvres petits efforts la gloire de l'immortalité et le don de la béatitude éternelle. En effet, ce n'est pas parce qu'a précédé la foi du brigand sur la croix qu'il faut affirmer que le bonheur du Paradis ne lui a pas été promis gratuitement [...]. L'homme, dans sa faiblesse, aura beau faire tous les efforts qu'il voudra, il ne pourra pas s'égaliser à la récompense future ; et avec tous ses efforts, il ne diminue pas la grâce divine, en sorte qu'elle ne demeurerait pas toujours gratuite. C'est pour cela que le docteur des Gentils, bien qu'il affirme avoir reçu par la grâce de Dieu son degré d'Apôtre

1. M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, Bibliothèque œcuménique/9, Éd. du Cerf, 1970, p. 220-222.

2. A. SOUIGNAC, article « Semipélagien », DS, XCII-XCIII-XCIV, col. 565.

– “Par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis”, dit-il – proclame pourtant qu’il a répondu à la grâce divine : “et sa grâce en moi ne fut pas vaine, mais j’ai travaillé plus abondamment que tous les autres, non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi” (1 Co 15, 10). Lorsqu’il dit *J’ai travaillé*, il désigne l’effort de sa liberté ; et en disant *non pas moi, mais la grâce de Dieu*, il montre la force de la protection divine. Et quand il ajoute *avec moi*, il déclare que la grâce a coopéré non pas avec un homme tranquille dans son oisiveté, mais avec quelqu’un qui a réellement peiné »¹ (*Coll.*, 13, 13).

L’ascèse, dans ce contexte, aide la volonté faible de l’homme à se redresser et à fortifier la volonté vers le bien, avec l’aide de Dieu. La grâce du Christ a remis l’homme debout. Il suffit à l’homme de vouloir et de « suer » et la grâce de Dieu fera le reste. Dieu ne refuse pas sa grâce à celui qui fait ce qui est en son pouvoir. Il ne faut pas voir là une inspiration stoïcienne, comme certains le prétendent².

Cassien résume sa doctrine en trois points essentiels :

« Ainsi est-il défini par les Pères catholiques (eux qui ont appris la perfection intérieure par les actes et non par les vaines disputes verbales) :

Tout d’abord, le désir qui naît en chacun de toute sorte de bien, est le don de Dieu ; mais de telle façon que la volonté garde son entière liberté pour aller vers l’un ou l’autre côté.

Deuxièmement, c’est encore un don de Dieu qui rend efficaces les exercices des vertus, mais sans éteindre la puissance du libre arbitre.

Troisièmement, c’est Dieu qui accorde encore la grâce de persévérer dans la vertu, quand nous l’avons atteinte, mais de façon que notre liberté en s’y livrant, se sente sans contrainte.

Ainsi devons-nous croire que le Dieu de l’univers fait tout en tous, c’est-à-dire qu’il inspire, accompagne, fortifie, sans ôter le libre arbitre qu’il nous a donné une fois pour toutes » (*Coll.*, 13, 18).

Cassien et les moines provençaux ont été taxés de semipélagiens –et beaucoup de catholiques le pensent encore : les recherches des spécialistes n’ont pas atteint le grand public. Avant de voir d’où vient la méprise, il faut d’abord constater que ce mot ne date que du XVII^e siècle. Il est donc très postérieur à Cassien ! Mais il trouve ses racines, il est vrai, dans le canon 5 du Concile d’Orange (589). Ce texte

1. Trad. J.-Cl. GUY, *op. cit.*, p. 139-140 (trad. retouchée).

2. M. LABROUSSE, *op. cit.*, p. 81.

condamne quiconque affirme que « le commencement de la foi ne nous est pas donné par la grâce, c'est-à-dire par l'inspiration du Saint-Esprit, mais nous est inhérent par nature ». Les moines provençaux, dont Cassien, étaient visés par cette condamnation. Or, on ne trouve aucune trace, dans les écrits de Cassien, d'un propos semblable. Mais les Occidentaux, affrontés à la crise pélagienne, ont désarticulé la théologie des Pères grecs qui était celle de Cassien. Ils ont rapproché certaines de leurs formulations de textes écrits par Pélage. Celui-ci insiste beaucoup, en effet, sur le libre arbitre, véritable grandeur de l'homme. Il écrit, par exemple, à Démitriade :

« Chaque fois qu'il me faut parler de l'éducation des mœurs et de la conduite d'une vie sainte, je m'attache en premier lieu à mettre en relief la force et la grandeur de la nature humaine et à montrer ce qu'elle est capable d'accomplir. »

Cassien aussi, comme Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse et les Pères grecs, exalte le libre arbitre. Mais il faut tenir compte du contexte théologique qui est le leur. Les Pères grecs ont une vision optimiste de l'homme : la liberté, qui fait la beauté et la grandeur de l'homme, a été donnée par Dieu et ne peut être perdue par l'homme. Ils ne nient pas l'affaiblissement de la liberté dû au péché, mais ce n'est pas le point qui accroche avant tout leur attention :

« Parce que la grâce ne détruit pas la nature mais la révèle à elle-même, il est parfaitement légitime de découvrir et de prêcher la présence et l'action positive d'une humanité qui reste elle-même (et n'est-elle pas la grâce des grâces?) à la lumière et sous la mouvance de Dieu. »¹

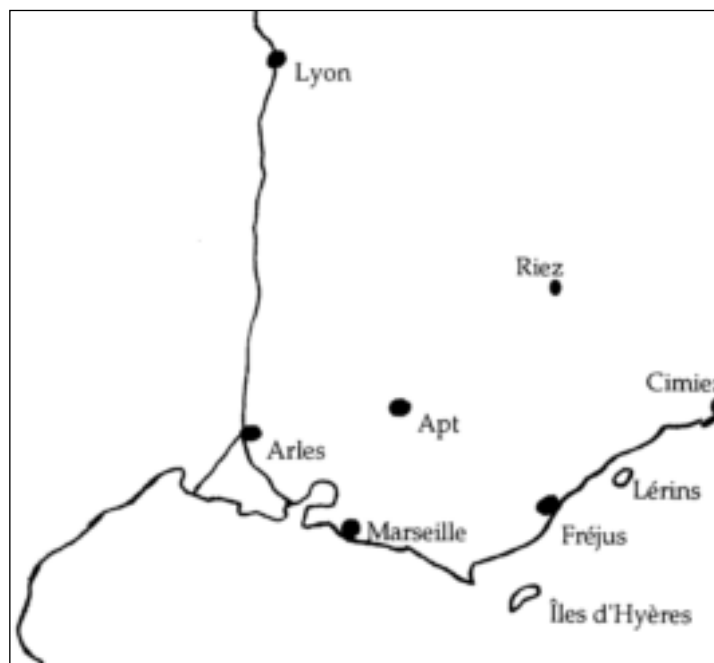
Comme le suggère A. Solignac, il serait urgent d'entreprendre une réflexion sur la véritable portée du concile d'Orange. L'enjeu ne concerne pas simplement le passé. Car la spiritualité de l'Occident gagnerait à retrouver l'approche des Pères grecs, si importante pour remettre l'homme debout.

¹ M. JOURJON, *Jean Chrysostome, Homélie de saint Paul*, « Les Pères dans la foi », DDB, 1980, p. 16.

DEUXIÈME PARTIE

**PRÉSENTATION
DES ŒUVRES**

L'œuvre de Cassien se compose des *Institutions cénobitiques* – qui décrivent les façons de vivre des cénobites – et des *Conférences* – qui rapportent l'enseignement reçu des Pères du désert. Ces ouvrages ont été écrits à la demande d'évêques ou de moines de Provence. Les préfaces¹ donnent de précieux renseignements sur leur composition et leurs destinataires.



1. J. LEROY, « Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien », *RAM*, t. XIII, 1966, n° 166, p. 157-180.

CHAPITRE I

LES INSTITUTIONS CÉNOBITIQUES

Les *Institutions cénobitiques* ont été écrites en 421¹. Ce volume est adressé à Castor, évêque d'Apt de 419-426. Il comporte douze livres.

Cassien se propose « de dire en peu de mots les moyens de corriger nos mœurs et d'arriver à la perfection » (Préface).

Castor voulait que Cassien lui mette par écrit le mode de vie mené dans les monastères d'Orient et tout particulièrement en Égypte pour l'aider dans l'orientation qu'il désirait donner à son nouveau monastère. En effet, « il voulait établir un monastère semblable à ceux de l'Orient et surtout de l'Égypte » (*Inst.*, préface).

Les quatre premiers livres sont consacrés aux institutions des cénobites et se terminent par le célèbre discours de Pinuphe pour une prise d'habit. Ils traitent du « côté extérieur et visible de la vie des moines » (*Coll.*, Livre 1, préface) : le vêtement monastique (Livre 1), l'office de nuit (Livre 2), l'office de jour (Livre 3), les institutions des monastères (Livre 4).

Cassien rajoute au travail demandé par l'évêque un petit traité en huit livres sur les moyens de combattre les huit vices. Ce sont les huit derniers chapitres de l'ouvrage (*Inst.*, Livres 5-12).

Plan des « INSTITUTIONS »

I. Les institutions des cénobites en Orient (*Inst.*, 5, 1)

Le vêtement monastique (Livre 1)

L'office de nuit (Livre 2)

1. Cf. L. BRÉSARD, *Cours de spiritualité monastique*, 1, 1994, p. 85.

L'office de jour (Livre 3)

Les institutions des monastères (Livre 4)

(Cassien traite « des moyens que prend celui qui renonce au monde pour arriver, par une humilité véritable et une obéissance parfaite, au plus haut degré des autres vertus », *Inst.*, 4, 23)

A. § 1-2. Introduction

(Cassien se propose d'exposer les commencements de la vie monastique, fondement de la perfection).

B. Les préparations

§ 3. Les épreuves

§ 4-5. Se dépouiller de ses richesses

§ 6. Le vêtement

§ 7. Une année de préparation à l'hôtellerie

C. La formation après l'admission

§ 8. Avant tout apprendre au novice à renoncer à sa volonté propre

§ 9. Ouverture du cœur

§ 10. L'obéissance en tout

D. Les pratiques

§ 11. Austérité dans la nourriture

§ 12. Obéissance

§ 13-15. Usage des biens matériels (ne rien s'approprier, ne se servir du fruit du travail que pour se procurer le nécessaire, prendre garde au relâchement dans la pauvreté)

§ 16. Pénitences publiques

§ 17-18. Les repas (lecture au réfectoire, ne rien manger en dehors des repas)

§ 19-22. Le service des frères

E. Quelques anachorètes proposés en exemple

§ 23-26. L'abbé Jean de Lycopolis (Thébaïde)

§ 27-28. L'abbé Patermutus

§ 30-35. L'abbé Pinufe (son humilité, son exhortation à un frère admis dans la communauté. Il retrace là tout le parcours de la vie monastique qui conduit à la perfection).

II. Moyens de combattre les huit esprits (*Inst.*, 5, 1)

La gourmandise, l'impureté, l'avarice, la colère, la tristesse, l'acédie, la vaine gloire, l'orgueil.

CHAPITRE II

LES CONFÉRENCES

Les *Conférences* sont divisées en trois livres, écrits vers 426¹.

Livre I (Coll., 1-10)

Le livre I, comme les *Institutions*, été écrit à la demande de l'évêque Castor. Mais celui-ci meurt avant que l'ouvrage ne soit achevé. Cassien l'envoie donc à son ami Léonce, évêque de Fréjus (419-432) et à un ermite, Helladius. Ce livre est composé de dix conférences mises par écrit avant celles rapportées dans le livre II, bien que Cassien les ait entendues dans le désert de Scété, donc après les conférences du second livre.

Elles traitent de la vie solitaire et décrivent les « dispositions de l'homme intérieur, invisibles aux regards », qui conduisent à la contemplation.

Ces conférences sont attribuées à des anachorètes du désert de Scété (Moïse, Paphnuce, Daniel, Sérapion, Serenus), excepté Théodore (*Coll.*, 6) qui était du « désert des Cellules, distant de cinq milles des monastères de Nitrie » (*Coll.*, 6, 1).

Ces conférences, comme l'indique la préface, rapportent les institutions des anachorètes.

Livre II (Coll., 11-17)

Les conférences 11 à 17 sont dédiées à Honorat et à Eucher qui « préside une communauté dans un énorme *coenobium* de frères ». Honorat est le fondateur du monastère de Lérins. Il en était l'abbé, puis fut évêque à Arles (426).

1. Cf. L. BRÉSARD, *Cours de spiritualité monastique*, 1, 1994, p. 85.

Eucher, moine à Lérins, embrassa la vie solitaire avant d'être évêque de Lyon vers 435.

Ces conférences ont été données par trois Pères (Chérémon, Nestéros et Joseph) rencontrés dans le désert situé dans le delta du Nil. Elles livrent, elles aussi, une doctrine anachorétique. Leur but est de compléter les ouvrages précédents.

Livre III (Coll., 18-24)

Les dernières conférences (18 à 24), envoyées aux moines des îles Stochades (îles d'Hyères), sont destinées à des cénobites. Leur premier destinataire, Théodore, avait fondé dans les provinces gauloises cette « si sainte et excellente discipline cénobitique, avec toute la rigueur des anciennes vertus ». Les trois autres, Jovinien, Minervus et Leontius, vivent dans des monastères où les moines mènent une vie cénobitique, mais ont la solitude en grande estime.

Ceci explique la place importante faite à la vie cénobitique dans ces dernières conférences. Alors que cinq conférences sont mises dans la bouche de cénobites, deux seulement sont dues à des anachorètes : Piamoun qui habitait Diolcos (*Coll.*, 18), près des monastères de l'embouchure du Nil, et Abraham. Ces derniers rapportent d'ailleurs une doctrine anachorétique qui peut convenir à des cénobites.

Dans ce troisième livre, Cassien propose donc un double enseignement monastique : l'un pour la vie cénobitique, et l'autre pour la vie anachorétique.

PREMIER LIVRE¹ : Coll., 1-10

Conférences postérieures à celles du livre II

But : Les dispositions de l'homme intérieur (Préface)

n°	Auteur	Lieu	Contenu
1-2	Moïse	Dans le désert de Scété	Coll., 1 : But et fin de la vie monastique (qui donnent sens aux observances) : pureté de cœur ou charité, et contemplation. Est-ce possible ici-bas ? Pour y parvenir, il faut s'adonner aux exercices spirituels et pratiquer le discernement : examiner la nature de nos pensées. Coll., 2 : Long développement sur la discrétion : elle consiste à garder le juste milieu.
3	Paphnuce Prêtre de Scété	Dans le désert de Scété	Les trois vocations Les trois sortes de richesses Les trois renoncements La grâce et le libre arbitre : sans l'aide de Dieu, on ne peut parvenir au but.
4	Daniel Diacre de Scété	Dans le désert de Scété	Lutte entre la chair et l'esprit (Ga 5, 17) : les deux portent à des excès dangereux. Il faut garder l'équilibre.
5	Sérapion	Dans le désert de Scété	Les huit vices : ils sont reliés les uns aux autres et doivent être combattus selon une technique précise.
6	Théodore	Dans le désert des Cellules à l'occasion d'un événement public : le « meurtre des saints » de Thécué.	La vertu tire profit de toutes les circonstances, favorables ou contraires. (Cf. Coll., 2 et 4)
7-8	Serenus	Dans le désert de Scété	Les puissance démoniaques
9-10	Isaac	Dans le désert de Scété Coll., 10 : en 399, dans le contexte de la controverse anthropomorphe ; fin du séjour de Cassien en Égypte.	Coll., 9 : La prière continue. Les quatre formes de la prière conduisent à l'oraison dominicale et à la prière de feu. Coll., 10 : • Tentations concernant le sommeil ou la nourriture. • Long développement sur le verset : « Dieu, viens à mon aide [...] ».

1. Cf. A. DE VOGÜÉ, « Pour comprendre Cassien. Un survol des *Conférences* », in *Collectanea cisterciensia*, 39, 1977, p. 250-272.

DEUXIÈME LIVRE : Coll., 11-17

*But : Compléter les ouvrages précédents
au sujet de la perfection (Préface)*

n°	Auteur	Lieu	Contenu
11-13	Chérémon	Aux bouches du Nil Arrivée en Égypte	Coll., 11 : La perfection, c'est la charité, couronnée par la crainte filiale. (complète la <i>Coll.</i> , 1). Trois étapes pour y parvenir : la crainte, l'espérance et la charité (<i>Cf. Coll.</i> , 3). Coll., 12 : La chasteté véritable – à ne pas confondre avec la continence – est un cas particulier de ce qui a été dit dans la conférence 11. Pas de chasteté sans discrétion en matière de sommeil et de nourriture (<i>Cf. Coll.</i> , 2). Coll., 13 : La grâce et la liberté (<i>Cf. Coll.</i> , 3).
14-15	Nestéros	Aux bouches du Nil Arrivée en Égypte	Coll., 14 : La science spirituelle, ou connaissance spirituelle de l'Écriture. Elle est préparée par la science pratique et conduit à la contemplation. Coll., 15 : Se purifier des vices et acquérir les vertus l'emportent sur les charismes (<i>Cf. Coll.</i> , 7-8).
16-17	Joseph	Aux bouches du Nil Arrivée en Égypte	Coll., 16 : La vertu est le fondement de l'amitié entre les frères (<i>Cf. Coll.</i> , 1). Coll., 17 : Condamnation des engagements absolus. Il ne faut jamais se départir d'un sain discernement (<i>Cf. Coll.</i> , 2).

TROISIÈME LIVRE : Coll., 18-24

But : « Instruire plus totalement » les cénobites et les anachorètes
(Préface)

n°	Auteur	Lieu	Contenu
18	Piamun (anachorète)	À Diolcos, après le débarquement à Panéphysis	Les diverses sortes de moines, principalement les cénobites et les anachorètes. La vie monastique vit de l'idéal de charité des apôtres au sein de l'Église primitive, alors que la vie des chrétiens s'est relâchée. La patience fondée sur l'humilité s'acquiert dans la vie commune, avant d'embrasser la vie solitaire.
19	Jean (30 ans cénobite, 20 ans anachorète, puis de nouveau cénobite)	À Diolcos, après le débarquement à Panéphysis	Fin de l'anachorète : la contemplation ; fin du cénobite : l'obéissance et la désappropriation.
20	Pinufe (abbé d'un très grand monastère)	À Archebius Près de Panéphysis Avant ou après l'arrivée à Diolcos ?	La fin de la pénitence : ne pas revenir sur les péchés de son existence antérieure, car un piège peut s'y cacher : il faut se tourner vers le progrès dans la vertu, vers le royaume.
21-23	Théonas (moine dans le monastère de l'abbé Jean)	À Scété ? (Coll., 20, 12) Début du séjour en Égypte (Coll., 21, 11)	Coll., 21 : Éloge du renoncement évangélique de Théonas qui était marié. La vie monastique répond pleinement à la vie selon l'Évangile ; elle est « sous la grâce » et non « sous la loi » (Rm 6, 14) ; de plus, elle rend le moine libre même à l'égard des lois du jeûne de l'Église. Coll., 22 : Un aspect disciplinaire de la chasteté : l'influence des illusions nocturnes sur la fréquence de la communion. Coll., 23 : Peut-on parvenir ici-bas à l'absence de péché ? Non, car la liberté humaine ne peut totalement éviter le péché et ne peut donc pas parvenir à une contemplation continue.
24	Abraham (anachorète)	À Diolcos ? (On va chercher l'eau au loin)	Encouragement pour ne pas fuir la vie austère du désert et mise en garde contre des tentations. Cette conférence sert de conclusion à l'ouvrage.

TROISIÈME PARTIE

DOCTRINE

Dans les siècles postérieurs à Cassien, sa doctrine spirituelle a été considérée comme pouvant aussi servir de guide à ceux qui menaient un genre de vie très différent de celui décrit dans les *Institutions cénobitiques*. Très tôt en Orient, les fidèles laïcs se formèrent à la vie spirituelle par les écrits du moine marseillais. En Occident, Cassien exerça une grande influence sur les cisterciens, les victorins, les dominicains. Son enseignement servit de base à la formation spirituelle de religieux enracinés dans un monachisme qui ne se rattachait pas directement aux Pères du désert. Ce fut le cas des Ordres qui vivaient sous la règle de saint Augustin.

Le premier biographe de saint Dominique, Jourdain de Saxe, nous a laissé un témoignage du rôle joué par la doctrine spirituelle de Cassien sur la formation spirituelle du fondateur de l'Ordre des Prêcheurs :

« Il [Dominique] passait souvent la nuit en prière et, la porte fermée, il priait son Père. Au cours de ses oraisons, et entre elles, il avait l'habitude d'émettre des cris, des paroles dans le gémissement de son cœur à tel point qu'il ne pouvait se contenir et que ses cris étaient nettement entendus au-dessus. Il demandait fréquemment et spécialement que Dieu daigne lui accorder une charité vraie et efficace pour prendre soin du salut des âmes et pour le leur apporter. Il pensait qu'il ne serait un vrai membre du Christ qu'en se donnant tout entier, de toutes ses forces, au salut des âmes, comme le Sauveur de tous, le Seigneur Jésus, s'est offert tout entier pour notre salut.

Il lisait le livre *Collationes patrum*, qui traite des vices et de tout ce qui touche à la perfection spirituelle. Il y cherchait les chemins du salut, et, de toute sa volonté, s'efforçait de les suivre. Avec l'aide de la grâce,

ce livre le conduisit à une grande pureté de conscience, à une grande connaissance de la contemplation et à la cime de la perfection¹. »²

Saint Thomas d'Aquin aussi s'est nourri de la doctrine de Cassien, comme le rapporte son biographe, Guillaume de Tocco :

« Par cette lecture, je renouvelle ma dévotion, après quoi je m'élève plus facilement aux spéculations doctrinales. »

Étudier la doctrine spirituelle de Cassien, c'est revenir aux sources de la spiritualité occidentale.

Nous rechercherons tout d'abord ce qu'est la perfection pour Cassien, puis quel est l'homme qui tend vers elle, et enfin le chemin proposé pour y parvenir : la science pratique et la science théorique. Nous terminerons par un chapitre sur la prière : la perfection de la prière et les voies qui y acheminent.

1. Humbert de Romans utilise un vocabulaire encore plus proche de Cassien : « Avec l'aide de la grâce, par la lecture fréquente de ce livre, le disciple du Christ atteint une grande pureté de cœur, le faite de la contemplation et la perfection de la science spirituelle totale » (HUMBERT DE ROMANS, *Légende de saint Dominique*, 9).

2. Jourdain de SAXE, *Libellus*, 13 ; dans M.-TH. LAURELHE, *Saint Dominique et ses fils*, Fayard, 1956, p. 44. Pour un commentaire de ce paragraphe de Jourdain de Saxe, cf. sœur MARIE-ANCILLA, « Cassien, maître spirituel de Dominique et des premiers Prêcheurs », dans *Sources*, janvier-avril 1996, p. 11-22.

CHAPITRE I

TENDUS VERS LA PERFECTION

Un mot revient souvent dans l'œuvre de Cassien : « perfection ». Tel est bien ce qui l'a conduit à se mettre à l'école des Pères du désert, tel est ce qu'il se propose de transmettre. Mais qu'entend-il par perfection ? Il faut en dire quelques mots, car ce terme a un contenu très fluide chez lui.

Cassien recherchait le chemin de la perfection, de la plus haute perfection. Mais comment y parvenir ? Qu'est-ce que la perfection ? C'est la réponse à ces questions qu'il a cherchée auprès des moines d'Égypte. Il reçut des abbas consultés des réponses différentes, mais complémentaires. Nous allons essayer de nous mettre à leur école pour mieux cerner en quoi consiste la perfection.

A. La perfection

La perfection est fondamentalement la vie chrétienne parfaite que menait la première communauté de Jérusalem. Cassien vit dans une Église qui occupe une place honorable dans la société et y devient influente. Mais, par contrecoup, les mœurs païennes contaminent les chrétiens. On comprend que l'Église primitive, dont l'influence avait très tôt gagné l'Égypte — du moins, le croyait-on¹ — ait été pour les moines un idéal qu'ils cherchaient à retrouver avec toute son exigence.

1. On pensait, au IV^e siècle, que la vie des thérapeutes dont parle Philon avait été influencée par la vie de la première Église de Jérusalem. Eusèbe de Césarée s'en fait le témoin dans son *Histoire ecclésiastique*. Cf. Eusèbe de CÉSARÉE, *Hist. eccl.*, II, 17, 3-6 ;

« Le genre de vie des cénobites commença dès l'époque de la prédication des apôtres. Car les *Actes des Apôtres* décrivent ainsi la vie de cette foule de fidèles de Jérusalem : "La multitude de ceux qui étaient croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme, et nul ne considérait comme sa propriété l'un quelconque de ses biens ; au contraire, ils mettaient tout en commun. [...] Ceux qui possédaient terres ou maisons les vendaient [...] et chacun en recevait une part selon les besoins. [...] Nul parmi eux n'était indigent". Telle était alors l'Église, et il est bien difficile maintenant d'en trouver le spectacle dans les lieux habités par les cénobites.

Mais quand les apôtres eurent disparu, l'ensemble des fidèles perdit de sa ferveur première, ceux-là surtout qui se convertissaient à la foi du Christ parmi les gentils, de bien des peuples. [...] Les néophytes, venant des nations autant que du pays, se multipliaient chaque jour, et l'ardeur de la foi diminuait ; non seulement chez les nouveaux venus, mais aussi chez ceux qui gouvernaient l'Église, le relâchement de la rigueur première se répandit [...].

Se rappelant la perfection des premiers temps, ceux qui brûlaient encore en leur cœur de cette ferveur s'éloignèrent alors des cités, refusant la société de ceux qui s'accommodaient de mœurs plus relâchées, soit pour eux-mêmes, soit pour l'Église de Dieu². »

1. Signification du mot perfection

La fréquence de l'emploi du mot perfection dans l'œuvre de Cassien a intrigué nombre de ceux qui se sont penchés sur elle. Quelle est donc cette perfection recherchée ? Nous allons préciser le sens du mot à partir des indications données dans les préfaces.

– Cassien annonce dans la préface de son premier ouvrage, *Les Institutions cénobitiques*³, qu'il se propose de parler de la vie parfaite et des chemins qui y conduisent. Et le livre IV, qui clôt la première partie de cet ouvrage, rapporte un célèbre « discours de vêture » qui se termine en présentant les degrés de la perfection en un bref résumé :

« Pour résumer tout ce que je viens de dire et le graver plus facilement dans votre cœur, voici quelques préceptes que vous pourrez retenir comme renfermant tous les autres ; écoutez-les comme le moyen de vous

SC 31, p. 72-73 ; A. GUILLAUMONT, « Philon et les origines du christianisme », dans *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme chrétien*, « Spiritualité orientale », n° 30, Bellefontaine, 1979, p. 25-37.

2. *Coll.*, 18, 5 ; cf. *Inst.*, 7, 18.

3. *Inst.*, Préface, 8.

élever par degrés, sans beaucoup de peine, à une grande perfection. “La crainte du Seigneur est, selon l’Écriture, le principe de notre salut et de notre sagesse” (*Pr* 1, 7). Cette crainte produit une componction salutaire. De cette componction du cœur procède le renoncement, c’est-à-dire le mépris et l’abandon de tous les biens. De ce renoncement vient l’humilité ; de l’humilité naît la mortification de la volonté. Cette mortification arrache et détruit les vices, et lorsque les vices sont détruits, les vertus portent leurs fruits et se développent. Cette fécondité des vertus donne la pureté du cœur, et la pureté du cœur nous fait acquérir la perfection de la charité apostolique¹. »

Crainte, componction, renoncement, humilité, mortification des volontés, rejet des vices et croissance des vertus, pureté du cœur, perfection de la charité : voilà le chemin de la perfection au terme duquel se trouve « la plus haute perfection » qui est « la perfection de la charité apostolique ». Ce même enseignement se retrouve en conclusion de la deuxième partie des *Institutions*² et Cassien y ajoute que sans ces vertus « notre cœur ne peut être la demeure du Saint-Esprit ». Être rempli du Saint-Esprit, telle est donc la plus haute perfection.

— Dans la préface du premier livre des *Conférences*, Cassien avertit le lecteur qu’il désire l’instruire de « la vie qu’il doit mener sur ces sommets de sainteté » que constitue la vie orientée vers la contemplation³. Ici, un lien est établi entre perfection et contemplation.

— Dans la préface du second livre des *Conférences*, Cassien se propose de fournir des éléments qui « suppléent ce qui dans ses opuscules antérieurs a peut-être été laissé dans l’obscurité ou a été passé sous silence au sujet de la perfection. »⁴ Pour cela, il commence par une conférence sur la perfection (Conférence 11) qui montre comment par la charité, on parvient à l’adoption filiale, à l’image et à la ressemblance et, au sommet, à la crainte de l’amour.

Que conclure ?

Cassien établit un lien entre perfection et contemplation, perfection et charité. Par la charité, le libre arbitre trouve sa stabilité dans le bien ; l’âme adhère totalement à Dieu et vit de ce qui demeurera pour l’éternité. Mais il est une autre réalité qui comblera l’âme dans l’au-delà : la

1. *Inst.*, 4, 43 ; cf. *Coll.*, 20, 12.

2. *Inst.*, 12, 31-33.

3. *Coll.*, Livre I, Préface.

4. *Coll.*, Livre II, Préface.

contemplation continuelle qui est l'activité propre du *voûç*¹. Charité et contemplation sont une anticipation de la vie éternelle, du Royaume :

« Dans le siècle à venir, [...] tous laisseront la multiplicité, c'est-à-dire les œuvres de la vie active, pour accéder, dans une éternelle pureté de cœur, à l'amour divin et à la contemplation des divines réalités » (*Coll.*, 1, 10).

Mais alors que la charité – la sainteté – est donnée à tous, la contemplation n'est accordée qu'à quelques-uns ici-bas.

Cassien en tire des conclusions pour la vie monastique : cénobitique et érémitique, dans sa conférence 19. La vraie perfection est très rare, dit-il. Elle suppose de savoir supporter les autres en toutes choses et de garder constamment son regard fixé sur Dieu. Les cénobites sont plus entraînés au premier aspect de la perfection, les ermites au second, mais peu nombreux sont ceux qui sont vraiment parfaits :

« Rare est donc la perfection, accordée par Dieu, gratuitement, à bien peu de personnes ! Pour être vraiment parfait, et non en partie seulement, le moine doit assumer aussi grandement la dureté de la solitude dans le désert, que la faiblesse de ses frères dans le *cœnobium*. C'est pourquoi il est si difficile d'en découvrir un qui soit parfait dans l'une et l'autre condition » (*Coll.*, 19, 9).

Voilà pourquoi, les grands du désert : Moïse, Pafnuce, et les deux Macaire, sont cités comme des exceptions².

2. La perfection de la charité

Il faut reprendre ici la conférence 11. Elle montre comment s'élever de la foi – ou crainte³ qui nous rend esclaves – jusqu'à la charité, en passant par l'espérance qui « retire notre cœur des réalités présentes, nous fait mépriser les plaisirs du corps par l'attente des biens du ciel. »⁴ Celui-là d'esclave est devenu mercenaire⁵.

1. *voûç* vient d'une racine qui signifie « flair ». Ce terme indique la capacité qu'a l'homme de pénétrer au-delà des apparences pour accéder à la vérité des êtres.

2. *Coll.*, 19, 9.

3. *Coll.*, 11, 6.

4. *Coll.*, 11, 6.

5. *Coll.*, 11, 7.

« Il y a plusieurs degrés dans la perfection : car le Seigneur nous attire à gravir des sommets de plus en plus élevés. Ainsi, quiconque est devenu heureusement parfait dans la crainte de Dieu ira "de vertu en vertu" ainsi qu'il est écrit, et d'une perfection à une autre, autrement dit : il s'élèvera avec joie de la crainte à l'espérance ; enfin, il sera invité à l'état le plus saint, qui est celui de la charité. S'étant montré "serviteur fidèle et prudent", qu'il passe à l'amitié du compagnon et à l'adoption du fils » (*Coll.*, 11, 12).

Cette grâce de l'adoption filiale est le dessein éternel de Dieu pour l'homme. Elle nous est donnée par le baptême et caractérise le chrétien. Elle est rendue visible, en quelque sorte, par l'attitude du Père à l'égard de l'enfant prodigue, dans la parabole de *Lc 15* :

« Le prodigue n'ose plus espérer (cette libéralité) car il a perdu les richesses de son père et jusqu'à son nom de fils : "Je ne suis plus digne, dit-il, d'être appelé ton fils". Après qu'on lui eut refusé de se rassasier des gousses des porcs (c'est-à-dire la nourriture affreuse des vices), il revient en lui-même, frappé d'une peur salutaire, et commence à se dégoûter de l'impureté détestable des porcs, mais il craint les supplices terribles de la faim. Devenu esclave, en quelque sorte, il se rappelle désormais le salaire gagné par les mercenaires, il le désire et il dit : "Combien de mercenaires, dans la maison de mon père, ont abondance de pain ! Quant à moi, ici, je meurs de faim. Je vais retourner chez mon père, et je lui dirai : Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils : agis envers moi comme envers un mercenaire" (*Lc 15*, 17-19).

Mais le père, bondissant à sa rencontre, reçoit cette parole d'humble pénitence avec une tendresse plus grande que celle de son fils, et refusant de lui concéder de moindres biens, il le fait sans retard accéder à la dignité filiale, sans s'arrêter aux degrés inférieurs. Pour nous, il nous faut aussi nous élever à ce troisième degré où les fils estiment les biens du Père comme étant à eux ; montant ainsi par la grâce de la charité sans faille, nous mériterons de recevoir en nous l'image et la ressemblance du Père céleste ; et avec le Fils véritable, nous pourrons proclamer : "Tout ce qui est au Père est à moi !" [...]. Les préceptes du Sauveur nous poussent aussi à cette ressemblance : "Soyez parfaits, dit-il, comme votre Père céleste est parfait" (*Mt 5*, 48) » (*Coll.*, 11, 7).

Celui qui ressemble au Père, pour avoir accueilli sa miséricorde, lui ressemble ensuite en étant rempli de compassion pour le prochain :

« Celui qui aura atteint par la charité l'image et la ressemblance de Dieu, aimera désormais le bien pour l'amour du bien lui-même. Il aura les mêmes sentiments de patience et de douceur, ne s'irritant plus des fautes des pécheurs ; dans sa pitié et sa compassion pour leurs infirmités, il suppliera Dieu de leur donner le pardon ; se souvenant qu'il a subi l'assaut de semblables passions, jusqu'à ce que la miséricorde divine l'en eût délivré ; il ne s'est pas arraché à ces vices charnels par ses propres

efforts, mais par le secours du Seigneur. Par suite, il comprendra qu'il faut ressentir de la miséricorde, au lieu de la colère, pour les égarés ; et dans la grande paix du cœur, il chantera : "C'est toi qui a rompu mes liens ; je t'offrirai un sacrifice de louange" (*Ps 115*) et aussi : "Si le Seigneur ne m'avait soutenu, il s'en fallait de peu que je tombe en enfer" (*Ps 93*).

Persévérant dans cette humilité du cœur, il sera capable d'obéir à ce précepte de perfection évangélique : "Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui ont de la haine contre vous, priez pour vos persécuteurs, pour ceux qui disent du mal de vous" (*Mt 5,44*) »¹.

Il peut ainsi recevoir le titre de fils : « Vous serez ainsi, est-il dit, fils de votre Père du ciel » (*Mt 5, 45*)².

Celui qui est devenu fils est rempli de miséricorde et de compassion, comme le Seigneur³.

Cassien rejoint ce qu'il disait dans sa première conférence où, commentant 1 Co 13, 8 : « La charité ne passera jamais », il écrivait :

La charité « travaille pour nous non seulement dans le monde présent, mais aussi dans le futur. Une fois que la charge de la nécessité corporelle sera tombée, elle demeurera plus efficace et plus excellente : aucune altération ne pouvant plus la corrompre, elle adhèrera à Dieu par une incorruptibilité perpétuelle, plus brûlante et plus attentive. »⁴

Il y a cependant un degré plus excellent encore : « la crainte d'amour ». Il ne s'agit plus de la crainte des commençants, mais de l'amour qui bannit la crainte (1 *Jn 4, 17*), de « la liberté plénière de la charité et de la confiance des amis et des fils de Dieu. »⁵

3. La contemplation

Le sommet de la contemplation consiste en la vue de Dieu seul⁶, selon la promesse du Seigneur : « Heureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. »⁷ Ce n'est pourtant pas la vision de son essence qui reste

1. *Coll.*, 11, 9 ; cf. *Ibid.*, 11, 10.

2. *Coll.*, 11, 9.

3. *Coll.*, 11, 10.

4. *Coll.*, 11, 11.

5. *Coll.*, 11, 7.

6. *Coll.*, 1, 8.

7. *Coll.*, 11, 8.

objet d'une promesse : Dieu n'est vu ici-bas qu'en de pures intuitions. Mais bien que ce sommet soit rarement atteint, un avant-goût en est donné par des approches contemplatives diverses :

« Quant à la contemplation de Dieu, on peut la comprendre diversement car Dieu n'est pas uniquement connu par son essence admirable et incompréhensible [ce qui est encore caché au cœur de notre espérance]; mais il est saisi encore dans sa splendide création, dans la vue de sa justice, dans la providence dont il dispose tout chaque jour. C'est ainsi que nous observons d'un cœur pur les merveilles dont il a comblé tous les saints à travers les siècles, que nous admirons, avec une crainte intérieure, comment sa puissance gouverne tout avec modération, comme il connaît tout d'une science infinie, lui dont le regard perce le secret des cœurs; c'est ainsi, nous nous en souvenons, qu'il a fait le compte des grains de sable de la mer, qu'il en a mesuré les flots, qu'il garde en sa présence chaque goutte de pluie, les heures et les jours qui composent la suite des siècles, ce qui a été et ce qui sera. Il en est encore ainsi quand nous méditons, remplis d'admiration, l'indicible compassion qu'il manifeste à l'égard des innombrables crimes perpétrés continuellement devant lui, sans qu'il en soit lassé; quand nous pensons à son appel, s'adressant à nous sans que nous l'ayons aucunement mérité, mais par une pure miséricorde; aux chances de salut par lesquelles il nous a proposé son dessein de nous faire bénéficier de l'adoption filiale [...]; enfin quand il inaugure, pour nous sauver, le merveilleux ouvrage de son Incarnation, par où il prodigue à tous les peuples les dons de ses admirables mystères » (*Coll.*, 1, 15).

Cependant, Cassien n'a pas vraiment défini avec précision ce qu'il entend par contemplation. Elle est une activité de l'esprit, mais elle est aussi de l'ordre des sentiments. Nous y reviendrons lorsque nous parlerons de la perfection de la prière.

4. Charité : scopos ; Royaume, contemplation : telos

Toute la première conférence de Cassien dans laquelle se sent l'influence d'Évagre, est consacrée au but et à la fin du moine. Il prend l'exemple de la profession de laboureur pour faire comprendre la distinction entre les deux termes :

« Tout art et toute profession ont un but [*scopos*] spécial, une fin [*telos*] particulière, et ceux qui s'y consacrent acceptent généreusement,

pour y parvenir, toutes les fatigues, les dangers et les dépenses imaginables. Le laboureur ne craint pas les rayons brûlants du soleil ou les froids et les glaces de l'hiver ; il est infatigable à creuser la terre et à la diviser sans cesse avec le soc de sa charrue ; son but est de la débarrasser des ronces et de l'herbe, afin d'avoir une récolte abondante et de riches moissons. Il n'épargne ni sa peine, ni ses sueurs pour augmenter sa fortune et pour jouir ensuite d'une vie tranquille. Il ne craint pas de retirer de son grenier les semences qu'il doit confier à la terre ; il sait que l'avenir le récompensera au centuple de cette perte présente. »¹

De même pour le moine :

« La fin de notre profession est, selon l'Apôtre, la vie éternelle, car il dit : « Vous avez pour fruit la sanctification de vos âmes, et pour fin la vie éternelle » (*Rom 6, 22*) Le *scopos* est la pureté du cœur, qui est la vraie sanctification de l'âme, sans laquelle nous ne pouvons arriver à cette fin. C'est comme si l'Apôtre avait dit : « Vous avez pour *scopos*, pour but, la pureté du cœur, et pour fin la vie éternelle ». Dans un autre endroit, saint Paul, parlant sur le même sujet, s'exprime plus nettement : « J'oublie ce qui est derrière, et je m'avance vers ce qui est devant moi, afin d'atteindre le but et de gagner la récompense promise aux vainqueurs » (*Ph 3, 13*). Le grec porte *κατα σκοπὸν διώκω*, comme s'il disait : « À cause de ce but, j'oublie le passé, c'est-à-dire les vices du vieil homme, et je m'efforce de mériter la couronne du ciel ». Nous devons donc faire tout ce qui peut conduire à ce but, c'est-à-dire à la pureté du cœur, et nous devons fuir tout ce qui peut nous en éloigner. »²

Le but, c'est donc la pureté du cœur qui « sera le but vers lequel tendent toutes nos actions et tous nos désirs ; c'est pour cela que nous devons supporter la solitude, les jeûnes, les veilles, les travaux, les privations et les longues études, et que nous devons nous exercer à toutes les vertus. »³ Ce but n'est autre que la charité :

« Lorsqu'un homme se procure les instruments de son art, il ne s'imagine pas que leur simple possession suffira pour le faire réussir, et il sait bien que ce sont seulement des moyens pour aider son adresse et pour exceller dans son art. De même dans notre état, les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la pauvreté, la privation de toutes choses, ne sont pas la perfection, mais les instruments de la perfection ; la fin de

1. *Coll.*, 1, 1.

2. *Coll.*, 1, 5.

3. *Coll.*, 1, 6.

notre profession, mais les moyens d'y parvenir. Celui qui verrait dans ses exercices le souverain bien, et y bornerait ses efforts, serait dans l'erreur ; il posséderait les instruments de sa profession ; mais il n'en connaîtrait pas la fin véritable, qui seule mérite la récompense. Ainsi tout ce qui peut troubler la paix et la pureté de notre âme doit être évité, quelque utile et nécessaire qu'il nous paraisse. C'est la règle sûre pour éviter toute erreur et ne pas nous écarter de la ligne droite que nous devons suivre pour arriver à la fin désirée. »¹

Cassien parle alors de Marthe et Marie :

« Le Seigneur a mis le bien principal dans la *theoria*, c'est-à-dire dans la contemplation divine. Ainsi toutes les autres vertus, quelque utiles et nécessaires qu'elles nous paraissent, ne doivent être estimées qu'au second rang, parce qu'elles servent seulement à acquérir la principale.

Quand Notre Seigneur dit : « Tu t'agites et tu te troubles pour beaucoup de choses, quoiqu'il y en ait peu et qu'une seule même qui soit nécessaire, » il place le souverain bien, non pas dans l'action, quelque louable et profitable qu'elle soit, mais uniquement dans la simple contemplation de lui-même. Il déclare que peu de choses sont utiles pour arriver à cette parfaite béatitude, à cette *theoria* que nous enseigne l'exemple de quelques saints. Le progrès consiste à les imiter, en s'appliquant à contempler Dieu en eux, jusqu'à ce que, avec l'aide de la grâce, nous nous élevions au-dessus de leurs grandes actions pour jouir de la vue et de la beauté de Dieu même. Marie a donc choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas enlevée, il faut remarquer qu'en disant : « Marie a choisi la meilleure part », Notre Seigneur ne parle pas de Marthe et ne paraît pas la blâmer, il loue seulement sa sœur, et il lui donne le second rang. Quand il ajoute : « Cette part ne lui sera pas enlevée », il montre que la part de Marthe ne lui sera pas conservée, car les actions extérieures cesseront avec la vie de l'homme, tandis que la contemplation de Marie ne finira jamais.²

La fin, qui est la vie éternelle, est déjà atteinte en quelque sorte par la contemplation, anticipation du Royaume. C'est déjà l'amour qui voit Dieu.

Cette conférence ne se rattache pas à la même tradition spirituelle que la conférence 11.

1. *Coll.*, 1, 6.

2. *Coll.*, 1, 9-10.

5. Une mystique

Cassien présente la contemplation comme la perfection à laquelle parvient la vie de charité. Mais il parle souvent aussi d'une expérience de Dieu de type plus affectif, sentie, proche de celle du Pseudo-Macaire.

Lorsque l'Esprit Saint visite l'âme, le cœur est rempli de flots de lumières divines. Le commentaire d'un verset du *Cantique des cantiques* montre le caractère mystique de l'expérience d'union à Dieu. Il commente ainsi cette phrase dite par l'épouse : « Sa main gauche est sous ma tête et sa droite m'étreint » (*Ct 2, 9*) :

« Quant à la droite, elle désire en être réchauffée et conservée par un perpétuel embrassement qui l'unira indéfectiblement à son époux » (*Coll., 6, 10*).

Cassien parle aussi de la joie spirituelle produite par la visite du Saint-Esprit¹ :

« Au cours de ces visites, nous nous sentons fréquemment remplis soudain de parfums bien plus délicieux que ceux de l'art des hommes ; ainsi l'âme s'anéantit dans ce bonheur, elle est transportée dans un transport excessif et perd tout souvenir de la chair » (*Coll., 4, 5*).

La prière de feu dont nous parlerons plus loin est aussi d'ordre mystique, et peut se produire à toute étape de la vie spirituelle. Ainsi pour Cassien, l'union à Dieu par l'amour, sentie, expérimentée, n'est pas le but : la vision de Dieu reste pour lui le sommet. Il diffère en cela de Grégoire de Nysse pour qui l'expérience la plus profonde de Dieu n'est pas de l'ordre de la vision, puisque la vision de l'essence de Dieu est impossible. L'expérience la plus profonde est pour lui une expérience de la présence de Dieu, une relation d'amour au-delà de toute intelligence. La charité qui réalise l'union de l'âme avec Dieu est supérieure, pour Grégoire, à toute illumination. Il est dommage cependant que Cassien n'ait pas accordé plus de place dans son œuvre à l'expérience mystique décrite par Grégoire de Nysse.

1. *Coll., 4, 4*.

B. Le chemin de la perfection

Cassien se propose de rappeler dans ses écrits le chemin de la vie chrétienne intégrale, le chemin de la perfection. Mais il est sûr que la voie indiquée est marquée par la radicalité de sa démarche spirituelle, toute pétrie par le milieu monastique où il a vécu, spécialement érémitique.

Nous rechercherons comment il présente ce chemin et quelle est la nature de la perfection à laquelle il conduit.

Le chemin de la perfection – de l’ascension spirituelle – comporte des degrés. Le terme « degrés » évoque des étapes à franchir qu’il faut apprendre à connaître. Le but se situe au terme d’un long parcours.

Cassien revient plusieurs fois sur cette question, mais il semble se contredire, car il mentionne tantôt deux degrés, tantôt trois. En réalité, il se fait l’écho de plusieurs approches proposées par la tradition orientale, qu’il a assimilées d’une façon très personnelle¹. Nous essayerons de comprendre la synthèse faite par Cassien, après avoir examiné chacune de ses sources pour elle-même.

1. Les sources

■ *Jacob et Israël (Philon)*

Philon distingue la vie pratique et la vie contemplative.

Les philosophes grecs employaient déjà le mot *praktikos*, mais toujours pour désigner une vie à caractère profane. Ils distinguaient en effet la vie contemplative, la vie pratique et la vie active – qui était assez méprisée : il s’agit du faire, des œuvres extérieures. La vie pratique était la vie du bon citoyen, ce qui requiert un certain nombre de vertus, les vertus morales qui font de bon citoyen dans la cité : la tempérance, la justice, la prudence, le courage. Mais pour être un bon citoyen, il faut le loisir qui permet de s’occuper des choses de la cité. Il faut être libéré de bien des choses pour se cultiver, étudier, réfléchir, se former soi-même, accéder à la vie contemplative. L’homme adonné à

1. Pour les sources, cf. « Définition de la *praktikè* », SC 170, p. 38-63.

l'étude, celui qui prenait le temps de regarder, menait la vie contemplative. Les Pères appelleront vie pratique la vie du bon citoyen du ciel !

Pour la première fois, chez Philon, la vie « pratique » désigne l'ascèse que pratiqua Jacob avant de devenir Israël, « celui qui voit Dieu »¹. Cette ascèse est de nature principalement morale et religieuse, et elle est directement ordonnée à la recherche de la vision de Dieu.

Dans la préface du premier livre de ses *Conférences*, Cassien reprend la même allégorie de Jacob et Israël à propos de la vie monastique :

« Quiconque a déjà lu l'ouvrage précédent et s'est acquis le nom de Jacob, spirituellement, en déracinant les vices de la chair, que celui-là reçoive les leçons qui sont celles des Pères plus que de moi-même, et qu'il atteigne pour ainsi dire à la dignité d'Israël, en contemplant la divine pureté, et en apprenant à observer ce qu'il doit vivre à ces sommets de perfection. »²

Cassien distingue donc deux degrés dans l'ascension spirituelle du moine : la victoire sur les vices et la contemplation. Mais il n'assimile pas la victoire sur les vices à la « vie pratique ». Celle-ci a chez lui un contenu plus vaste.

Cassien dépend donc de Philon. Mais tout en donnant un caractère moral à l'activité de Jacob, il n'a pas retenu le contenu donné par Philon au mot ascèse. Il l'a remplacé par une activité spirituelle caractéristique des moines de son époque, comme son interprétation allégorique de Marthe et Marie va le montrer.

■ *Marthe et Marie (Origène)*

Presque toute la première conférence de Cassien est consacrée à la relation entre la vie « pratique » et la contemplation. « La *praktikè* » est identifiée à l'ascèse monastique : jeûne, veilles, méditation des Écritures, nudité, privation de toutes les ressources. C'est, en un mot, la description des « instruments de la perfection ». Il s'agit là d'efforts qui doivent être poursuivis sans relâche en vue d'atteindre un but : la pureté du cœur, c'est-à-dire la charité. Cette vie d'ascèse est entièrement ordonnée à la deuxième étape : la contemplation. En effet, « notre prin-

1. PHILON, *De praeterniis et paenis*, § 51, éd. Beckaert, Paris, 1961, p. 66-67, cité dans SC 170, p. 42.

2. *Coll.*, Préface du livre I.

cial effort, la pensée fixe de notre cœur est de nous occuper sans cesse de Dieu et des choses divines. »¹

Cassien illustre ses propos par l'interprétation allégorique de Marthe et Marie. Marie est censée être établie dans la contemplation divine, alors que Marthe se livre à l'action². La vie pratique de Marthe apparaît comme le service du prochain, auquel se livraient les moines.

Cette allégorie vient d'Origène. Le didascale d'Alexandrie avait vu en Marthe et Marie le symbole de la vie active – vie au service du prochain – et de la vie contemplative – vie consacrée à la contemplation pure.³

Pour Origène, il ne s'agit pas d'étapes, mais de deux voies pratiquées ensemble.

Lorsqu'il prend l'exemple de Marthe et Marie dans sa première conférence, Cassien a donc modifié, ici encore, le sens de « vie pratique » contenu dans sa source. Il y inclut « les travaux des jeûnes, la persévérance dans la lecture, les œuvres de miséricorde, la justice, la tendresse fraternelle et l'hospitalité »⁴, selon la parole de Jésus en Mt 10, 42. Il s'agit de tout ce qui constitue le mode de vie des cénobites.

■ **Les Proverbes, l'Éclésiaste et le Cantique (Évagre)**

Dans la troisième conférence (§6) de Cassien, apparaissent trois degrés dans l'ascension spirituelle. Il s'agit cette fois de trois renoncements :

« Les trois livres de Salomon s'appliquent à ces trois renoncements. En effet, les *Proverbes*, sont adaptés au premier parce qu'ils veulent supprimer l'amour des richesses et la volupté ; dans l'*Éclésiaste*, tout ce qui existe sous le soleil est défini comme vanité ; dans le *Cantique des cantiques*, l'âme atteint au troisième, transcendant toutes choses visibles afin de s'unir déjà par la contemplation aux mystères divins du Verbe de Dieu » (*Coll.*, 3, 6).

Évagre – Origène avant lui – utilisait les mêmes livres de Salomon pour caractériser les trois voies de la vie spirituelle : la contemplation

1. *Coll.*, 1, 8.

2. *Ibid.* ; cf. *Coll.*, 23, 3.

3. Cf. ORIGÈNE, Fr 72, Lc 10, 38 ; SC 87, p. 521-522.

4. Cf. *Coll.*, 1, 9. 10.

pratique (*praktikè*), la contemplation physique, et la théologie. La première conduit à l'*apatheia* ou parfaite pureté et charité, par l'observation des commandements. La seconde conduit « au bon usage de toutes choses au moyen d'une considération religieuse du monde et la persuasion de la vanité de tout le visible »; enfin, la troisième a pour objet « la contemplation du divin ». Mais l'originalité d'Évagre est de parler à des hommes totalement consacrés à la contemplation. La *praktikè* concerne donc pour lui des contemplatifs. Elle englobe l'exercice des vertus et surtout la lutte contre les « pensées ». En effet, le moine qui vit dans la solitude n'est plus sollicité par les « objets » qui excitent ordinairement les passions. Dans la solitude, ce sont les « pensées » qui sont l'occasion du combat intérieur. « Pensées » est à entendre principalement des pensées inspirées par le démon.

Ici encore, Cassien a retouché sa source. Il mentionne bien trois renoncements, mais en fait les deux premiers peuvent se regrouper car ils ont en commun de nous faire sortir de la demeure de « notre premier père », le diable (cf. *Jn* 8, 44), dans laquelle le vieil homme nous retient.

« Donc, après l'avoir abandonné, passant des choses visibles aux invisibles, nous serons capables de dire avec l'Apôtre : [...] Notre cité à nous est dans les cieux, d'où nous attendons comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire [...] » (*Coll.*, 3, 7).

■ La foi, l'espérance et la charité (Basile)

La division tripartite de la vie spirituelle se retrouve dans la onzième conférence de Cassien. La vie spirituelle y est mise en lien avec trois dispositions différentes : la crainte — ou foi — l'espérance et l'amour¹. Cette distinction vient des *Grandes Règles* de Basile :

« Je distingue trois dispositions différentes qui nous portent inévitablement à obéir : ou bien nous nous détournons du mal par crainte du châtement, et nous sommes dans la disposition de l'esclave ; ou nous poursuivons l'appât de la récompense en accomplissant les commandements pour l'avantage que nous en retirons, et ainsi nous ressemblons aux mercenaires ; ou enfin, c'est pour le bien lui-même et l'amour de Celui qui

1. Chez Basile aussi, crainte et foi sont synonymes (cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris, 1944, p. 24, note 1).

commande, que nous obéissons, heureux d'avoir été trouvés dignes de servir un Dieu si glorieux et si bon, et nous sommes alors dans la disposition des enfants. »¹

Le sommet, ici, est la perfection de la charité, et non la contemplation. Cassien, dans sa conférence sur la perfection, reste dans la ligne de sa source, mais va développer beaucoup plus largement le thème de la filiation adoptive qui trouve sa plénitude dans la crainte d'amour.

2. Une synthèse originale

Cassien a largement assimilé la tradition spirituelle de l'Orient chrétien, mais en une synthèse personnelle, bien que la plupart de ses commentateurs voient dans son œuvre une mosaïque d'éléments sans lien réel.

Le paragraphe précédent montre que Cassien distingue la *praktikè* (ascèse) et la *theoria* (contemplation), chacune de ces voies comportant d'ailleurs des degrés². La *praktikè* conduit à la *theoria*; mais tandis que la *praktikè* peut exister seule, la *theoria* doit être obligatoirement précédée de la *praktikè*³. La *praktikè*, qui trouve son sommet dans la pureté de cœur ou charité, peut se vivre dans différentes formes de vie⁴ alors que la *theoria*, pour être vécue avec le maximum de plénitude, demande des conditions très particulières, qui ne se trouvent que dans la vie anachorétique. Elle est seulement ponctuelle dans la vie cénobitique: c'est le contenu de la conférence 19. Elle doit cependant être recherchée par les cénobites, comme le montrent les *Institutions cénobitiques*⁵.

Comme Évagre, Cassien ne se contenta pas du propos de la vie cénobitique: renoncer à sa volonté propre par l'obéissance, au sein d'une communauté fraternelle, ni du propos des ermites décrit dans la

1. BASILE, GR, prologue; dans SAINT BASILE, *Les règles monastiques*, Maredsous, 1969, p. 37-38.

2. Pour les degrés de la *praktikè*, cf. *Coll.*, 14, 3; pour ceux de la *theoria*, cf. *Coll.*, 1, 15.

3. *Coll.*, 14, 2.

4. Dans la *Coll.*, 14, 12, Cassien énumère les ermites, les cénobites, la vie consacrée au soin des malades, des pauvres, etc.

5. *Inst.*, 4, 35.

Vie de saint Antoine : résister aux attaques du démon par l'acquisition des vertus. Disciples d'Origène, ils aspirent tous les deux à la vision de Dieu, à la contemplation, comme un but recherché. Cela va donner un nouvel essor à la vie ascétique¹. Mais alors qu'Évagre écrit pour des ermites entièrement adonnés à la vie contemplative, Cassien introduit cet idéal contemplatif dans la vie cénobitique. Il reste cependant réaliste : la vie cénobitique, même si elle doit tendre à la contemplation, ne permet pas ordinairement de s'y adonner d'une façon aussi continue que la vie érémitique².

Cassien a donc rendu accessible à beaucoup ce qui jusque-là était considéré comme le propre des intellectuels (cf. les Alexandrins) ou d'un état de vie très particulier (la vie érémitique).

Cette brève étude nous permet de mesurer l'importance de Cassien pour la spiritualité occidentale. Par lui, toute une recherche contemplative qui avait lentement vu le jour en Orient, a été introduite en Occident. Et il a su enrichir la contemplation plutôt intellectualiste de ses précurseurs – Origène et Évagre – par la mystique du cœur du Pseudo-Macaire, en donnant pour fondement à l'ensemble une solide théologie puisée principalement auprès de Jean Chrysostome.

1. Cf. V. LOSSKY, *Vision de Dieu*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962, p. 85-87.

2. *Inst.*, 8, 18, 1.

CHAPITRE II

SANTÉ ET MALADIE DE L'HOMME

L'homme qui mène le combat spirituel a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est-à-dire en bonne santé. Mais, ayant péché, il est tombé malade. Nous allons donc voir ce qu'est pour l'homme la bonne santé – le salut¹–, quelles sont ses maladies, quels sont les « membres » qui sont atteints par la maladie et comment celle-ci atteint chacun d'une façon particulière².

A. La santé de l'homme : à l'image et à la ressemblance de Dieu

L'image et la ressemblance ont une double dimension chez les Pères. Elles peuvent servir à décrire la dimension ontologique de l'homme ou bien sa vocation.

Cassien ne parle presque jamais de la première. Deux passages cependant peuvent en donner un aperçu. La partie la plus précieuse de l'âme, dit-il, porte en elle l'image de Dieu et sa ressemblance (cf. 1 Co 11, 7 ; Col 3, 10), c'est-à-dire : elle possède en soi seule toute la puissance raisonnable (Coll., 1, 14). Il voit aussi l'image et la ressemblance liées au double don de l'intelligence et de la liberté que Dieu a fait à l'homme lors de la création (Inst., 12, 18). Cette deuxième perspective

1. *Salus* (salut) signifie santé.

2. Une partie de ce chapitre a été utilisée dans l'article : Sœur MARIE-ANCILLA, « Ennéagramme et éthique chrétienne », *La Vie spirituelle* (à paraître).

est la plus fréquente : elle conditionne toute l'aventure spirituelle qu'il décrit dans son œuvre.

Image et ressemblance : une vocation de l'homme

Cassien s'intéresse à la perfection que l'image et la ressemblance ont reçue dès la création de l'homme par une participation de la vie de Dieu et par grâce.

L'image, dit-il, était inviolée avant la chute (*Coll.*, 5, 6) ; et, après la chute, l'image et la ressemblance sont détériorées. On peut l'entendre ainsi : en perdant sa « ressemblance » avec Dieu, c'est-à-dire la stabilité dans les vertus et la perfection de la charité, l'homme a sali l'image : elle n'est plus ressemblante. Le péché n'a pas détruit l'image, mais l'homme a perdu les vertus que Dieu lui avait données au paradis. Cependant, leurs germes sont encore présents en lui et, sous l'effet de la grâce apportée par le Christ, ils peuvent se développer. L'homme retrouve alors l'image et la ressemblance : le paradis est retrouvé lorsqu'il s'est purifié de ses vices et qu'il est revêtu des vertus. La réconciliation avec la création en découle :

« Nous devons nous appliquer avant tout à corriger nos défauts et à réformer nos mœurs. Car, lorsque nous l'aurons fait, nous pourrions vivre facilement, non seulement avec les hommes, mais encore avec les bêtes féroces, comme il est dit dans le livre de Job : "Les bêtes de la terre s'adouciront pour vous" (*Jb* 5, 23) » (*Inst.*, 9, 8).

Parler de retour au paradis ne doit pas faire oublier le dynamisme de la ressemblance. C'est par le Christ que l'homme la possède dans sa perfection. Par lui, il reçoit l'adoption filiale, la dignité de fils — sommet de la charité. De mercenaire, il devient fils à l'image du Fils, parfaitement ressemblant au Père, parfait comme le Père est parfait. Il peut approcher de Dieu avec la confiance filiale — *parrhêsia* — la plus totale, habitée par la crainte qui naît de l'amour.

Mais le Christ ne nous donne pas la plénitude de la ressemblance sans nous. C'est par notre action vertueuse que la ressemblance atteint sa perfection. Le Seigneur ne dit-il pas, nous invitant à la ressemblance avec le Père : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt* 5, 47) ? (*Coll.*, 11, 7). Tel est le dessein éternel de Dieu pour l'homme.

Cassien est proche des Pères grecs. Un texte de Basile le montre bien :

« “Créons l’homme à notre image et à notre ressemblance”. Nous possédons l’une par la création, nous acquérons l’autre par la volonté. [...] Par la volonté se forme en nous l’être à la ressemblance de Dieu. Ce qui relève de la volonté, notre nature le possède en puissance, mais c’est par l’action que nous nous le procurons. [...] “Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait”. Vois-tu en quoi le Seigneur nous donne ce qui est à la ressemblance? “Car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons [...]”. Si tu aimes tes frères et leur es compatissant, tu ressembles à Dieu¹. »

Il y a un dynamisme dans la conception de l’image et de la ressemblance de Cassien. Elle traduit une synergie entre la grâce de Dieu et l’activité du libre arbitre. On comprend dès lors pourquoi l’acquisition des vertus tient une si large place dans sa doctrine spirituelle. Par elles, l’homme retrouve l’image et la ressemblance qui lui avaient été données lors de la Création. Et plus : il en déploie toutes les virtualités ; il devient fils dans le Fils. Ainsi le dessein éternel de Dieu est accompli : faire des hommes ses fils adoptifs.

Il y a un lien étroit entre image et ressemblance et don du libre arbitre – tout l’enseignement de Cassien sur l’ascèse en découle. C’est par l’exercice de son libre arbitre que l’homme opte pour la vertu, avec l’aide de Dieu. Et c’est parce que l’homme a choisi le mal que son libre arbitre n’a plus été au service de sa vocation de fils adoptif, par la perfection de la charité. Il est devenu fragile, attiré par les passions.

B. Le péché d’Adam : l’homme malade

1. Une liberté ambiguë

Le créateur a fait don à l’homme de la liberté², d’une volonté libre et indépendante, à l’image de Dieu. Ce don lui permet de vivre dans un rapport de communion avec Dieu, de faire le bien par une décision

1. BASILE, *Sur l’origine de l’homme*, Hom. 1, 16-17 ; SC 160, p. 207. 209.

2. Cf. M. OLPHE-GALLIARD, *op. cit.*, t. VIII, col. 227 ; A. SOLIGNAC, « Liberté », DS LXII-LXIII, col. 809-813.

responsable. La liberté apparaît comme naturelle à l'homme : chez les Pères grecs, la nature et la grâce ne s'opposent pas, car la nature humaine est elle-même considérée comme un don de Dieu du fait qu'elle est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Dans ce contexte, la distinction nature - surnature n'a pas de sens.

La liberté de l'homme a quelque chose d'ambigu : étant créée, elle ne possède pas le bien par nature, elle le reçoit de Dieu et peut donc le perdre. Le péché d'Adam manifeste la réalité de cette possibilité. Par une sorte de marché conclu avec le démon, mettant en œuvre le pouvoir de sa liberté – son libre arbitre –, il s'est vendu, lui et ses descendants, et s'est trouvé enchaîné au péché et aux vices. Il a entraîné tous les hommes dans la mort. Il n'a pas perdu pour autant son libre arbitre, bien que celui-ci soit devenu « instable ». S'il n'avait plus de libre arbitre, comment pourrait-il se convertir ?

2. Le libre arbitre

Outre la liberté, en effet, Dieu a fait don à l'homme du libre arbitre, le rendant ainsi apte à rechercher ce qui lui convient, à choisir et à faire le bien ou le mal. Le don de la liberté et du libre arbitre confère à l'homme une certaine autonomie¹.

Le libre arbitre appartient à la dimension morale de l'homme, non à sa structure ontologique.

« Dieu "a fait l'homme droit" (*Eccl* 7, 29, LXX), c'est-à-dire pour jouir uniquement et continuellement de la science du bien². » Pour cela, il a fait à l'homme le don du libre arbitre qui lui permet de choisir le bien – privilège de la créature raisonnable³ – et d'avoir le désir des vertus⁴. Il peut ainsi adhérer par amour au Bien par excellence qu'est Dieu et aux vertus. Il s'engage ainsi dans la voie des vertus – qui redonnent à l'âme « déformée » sa beauté⁵ –, à la suite d'une délibération qui

1. Cette affirmation se retrouve aussi chez certains Pères latins comme Tertullien. Celui-ci présente lui aussi le libre arbitre comme un bien qui « émancipe » l'homme de Dieu. Il peut ainsi choisir soit le bien soit le mal (cf. DS, t. LXII-LXIII, col. 812). Le maître de Cassien était Jean Chrysostome, il ne faut pas l'oublier.

2. *Coll.*, 13, 12.

3. Cf. *Coll.*, 13, 12.

4. *Coll.*, 3, 12.

5. *Coll.*, 3, 8.

aboutit à un choix libre, avec l'aide de la grâce, car le libre arbitre est instable¹. Il retrouve ainsi la santé, la guérison de ses maladies que sont les vices et le péché.

C. Les membres malades

Cassien parle de l'homme en fonction du combat spirituel et de la contemplation à laquelle il est appelé. Il faut donc commencer par préciser quelle est son anthropologie, quel est l'homme qui mène le combat spirituel. Qu'est-ce qui en l'homme a été contaminé par les vices ?

L'homme est composé d'une âme et d'un corps. L'âme désigne l'âme animale, le principe vital. Elle vivifie le corps – son « domicile » –, et le fait âme vivante.

Mais Cassien utilise volontiers l'anthropologie biblique². Il parle du cœur, des entrailles, de la poitrine.

Nous commencerons par essayer de saisir ce qu'il entend par « cœur ». Puis, nous réfléchirons sur la relation du cœur avec le *voûς*, mot puisé dans l'héritage platonicien. Nous essayerons aussi de comprendre la portée de l'expression paulinienne : la chair et l'esprit (*spiritus*). Chez Cassien comme chez les spirituels grecs, toutes ces expressions ne sont pas à prendre avec la précision que les Pères grecs peuvent leur donner. Il ne s'agit pas d'une structure de l'homme mais de diverses approches de l'homme dont tout l'être est appelé à devenir une habitation de Dieu.

1. Le cœur

Le cœur, pour Cassien a une résonance biblique et plus particulièrement paulinienne ; il désigne l'homme intérieur. On peut établir une

1. *Coll.*, 13, 12.23.

2. Cf. J. SERR et O. CLÉMENT, *La Prière du cœur*, « Spiritualité orientale », n° 6 bis, Bellefontaine, 1977, p. 15-19 ; A. GUILLAUMONT, « Le cœur chez les spirituels grecs à l'époque ancienne », dans « Cor et cordis affectus », DS XIV-XV, col. 2281-2288 ; « Les sens des noms du cœur dans l'antiquité » et « Le "cœur" chez les spirituels grecs à l'époque ancienne », dans *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, « Spiritualité orientale », n° 66, Bellefontaine, p. 13-68 ; 69-80.

équivalence entre la perfection du cœur et la perfection de l'homme intérieur¹. Les sémites situent dans le cœur la vie affective, intellectuelle, et spirituelle. Le cœur, c'est le centre de l'être humain, la racine des facultés actives de l'intelligence² et de la volonté. Il est principalement le lieu de la vie morale, de la grâce et du péché. Le cœur est bien « la part la plus précieuse de nous-mêmes³ », il est ce qu'il y a de plus profond dans l'homme. Cassien utilise des images très suggestives : « les replis du cœur⁴ », « ses secrets détours⁵ », « ses retraites⁶ ».

a. Le cœur, lieu du combat spirituel

Le Seigneur a promis : « Heureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu » (Mt 5, 8). Mais chacun est responsable de la pureté de son cœur : « Vous voyez donc que nous possédons le pouvoir de disposer en nous-mêmes des ascensions [...], ou des chemins qui descendent » (Coll., 7, 4). Lutter contre les maladies du cœur⁷, rechercher la pureté de cœur, sera le principal souci de celui qui désire voir Dieu :

« Notre intention, c'est-à-dire notre but, est la pureté du cœur, sans laquelle personne ne peut atteindre la fin (le royaume des cieux). C'est vers ce but que nous fixons notre attention, afin de nous diriger selon un tracé bien déterminé, par une course toute droite. Et si notre pensée s'en écarte quelque peu, par ce regard nous rectifions aussitôt notre route, comme par une règle » (Coll., 1, 4).

« La source et l'origine du péché »⁸, c'est le cœur. Les diverses sortes de passions y sont cachées – l'amertume, la colère qui y jette les ténèbres du trouble, la tristesse, la jactance, la superbe, l'acédie⁹ –, des mouvements impurs l'agitent, des pensées très variées en émergent et le rongent, des influences contraires se disputent la place, des maladies le dégradent¹⁰. Le diable y imprime le péché comme un feu, il le crible

1. Coll., 16, 22 ; 4, 2 ; 19, 6 ; 4, 12 ; 13, 18.

2. Jb 12, 3 ; Jr 5, 21 ; Os 7,11 ; Pr 6, 32 ; 7, 7 ; 10, 21.

3. Inst., 5, 21.

4. Coll., 5, 26.

5. Coll., 5, 14.

6. Coll., 5, 10 ; Inst., 9, 4.

7. Inst., 11, 17.

8. Coll., 23, 1 ; SC 64, p. 139.

9. Coll., 1, 7 ; 16, 16 ; 9, 12 ; Inst., 8, 1.6 ; 8, 1.12 ; 10, 1 ; Coll., 16, 15 ; 8, 1.10. Inst., 2, 4 ; Coll., 1, 20 ; 2, 10.11 ; Inst., 4, 9 ; Coll., 11, 8 ; Inst., 11, 17.

de ses traits, et si nous lui donnons accès à notre cœur par nos péchés, il y entre. Les affections de notre cœur sont attachées à tous ces maux. Et par le cœur, les vices sont ensuite engendrés dans la chair¹.

Il faut donc expulser du cœur le venin répandu par la morsure de l'ennemi. La confession des fautes empêche à l'ennemi de se cacher dans le cœur ; elle fait passer des ténèbres du cœur à la lumière de Dieu. Cassien donne un exemple, celui d'un moine bouleversé et pris de remords en entendant une conférence sur la gourmandise :

« J'éclatai bientôt en sanglots et en larmes ; je tirai de mon sein, qui avait si souvent recelé mon vol, le petit pain que j'avais pris pour le manger comme à l'ordinaire ; je le montrai, déclarant que j'en mangeais en cachette un semblable tous les jours ; je me prosternai par terre, confessant ma faute aux assistants, leur demandant pardon, et implorant avec larmes leurs prières, afin qu'ils obtiennent de Dieu ma délivrance de cette dure captivité. "Aie confiance, mon enfant, me dit le saint vieillard, tu n'as pas besoin de ma parole, ta confession t'a déjà délivré ; tu as triomphé aujourd'hui de l'ennemi qui t'avait vaincu. Ton aveu l'a plus abattu que ton silence ne t'avait abattu toi-même. [...] À peine le saint vieillard avait-il cessé de parler, qu'une flamme ardente parut sortir de mon sein et remplit la cellule d'une odeur de soufre, et l'infection en était si grande, qu'on pouvait à peine y rester. »²

Le combat spirituel met un terme au règne exercé par le diable sur notre cœur et le Christ commence à y inaugurer son règne :

« Il en est ainsi quand le diable est vaincu par l'extinction des vices fétides dont il remplissait notre cœur, et que Dieu inaugure son règne en nous, y répandant le parfum des vertus » (*Coll.*, 9, 19).

b. Le cœur, lieu des vertus

Dieu a disposé le cœur de l'homme pour que les vertus s'y épanouissent, mais les vices, comme des étrangers, se sont emparés d'un domaine qui n'était pas à eux (cf. *Coll.*, 5, 24).

Il nous faut donc livrer aux vertus « tous les replis de notre cœur » (*Coll.*, 5, 26), mais cela ne peut se faire qu'avec la coopération du Seigneur : c'est lui qui le dirige au bien (*Coll.*, 3, 12). Dieu peut faire jaillir une étincelle de bonne volonté, de la dure pierre de nos cœurs !

1. *Coll.*, 7, 8 ; 2, 13 ; *Inst.*, 8, 9 ; *Coll.*, 20, 5 ; 23, 1.

2. *Coll.*, 2, 11.

(*Coll.*, 23, 7 ; cf. 3, 20 ; 9, 30). Nous avons là le thème de l'endurcissement du cœur qui revient si souvent dans l'Écriture.

Le cœur doit être « dilaté » (*Coll.*, 16, 27) pour que les vertus y trouvent un large espace : le renoncement, la contrition, la componction, l'humilité, la charité. Il devient ainsi invulnérable à toute passion mauvaise¹ et la tranquillité, l'allégresse, la ferveur en jaillissent. Le cœur ainsi affermi dans le bien peut être dit « parfait » : cette perfection est celle de l'homme intérieur² :

La « fécondité des vertus donne la pureté du cœur et la pureté du cœur nous fait acquérir la perfection de la charité apostolique » (*Inst.*, 4, 43).

Mais pour que le cœur reste le domaine des vertus, il faut exercer une continuelle garde du cœur³ : cette expression d'origine scripturaire (*Pr* 4, 23) se rencontre déjà dans la vie de saint Antoine et chez Évagre⁴. Il s'agit d'exercer une continuelle vigilance sur son cœur.

c. *Le cœur, une image de l'univers*

Notre cœur ressemble à une terre que nous devons jalousement entretenir pour que n'y germent pas épines et chardons. Il faut surveiller qui la piétine, et la labourer avec soin :

« Il nous faut examiner tous les replis de notre cœur avec grande attention, pour y découvrir avec sagesse les traces de ce qui monte en lui ; car il se peut qu'une bête spirituelle, lion ou serpent, y ait imprimé en passant quelque vestige dangereux, qui permettrait à toutes les autres de pénétrer dans les arcanes de notre cœur, secrètement, si nous n'étions vigilants dans ce domaine de nos pensées.

Ainsi donc, en labourant la terre de notre cœur à chaque instant, par la charrue évangélique qui représente la mémoire continuelle de la croix du Seigneur, nous serons capables de chasser les fauves de leurs antres, et les serpents venimeux de leurs retraites cachées » (*Coll.*, 1, 22).

Les épines des péchés, du remords, déchirent notre cœur, le transpercent. Il faut donc en déraciner tous les vices et toutes les pensées mauvaises (*Coll.*, 9, 15. 33 ; 23, 20 ; 24, 3).

1. *Coll.*, 3, 7 ; 1, 1 ; 3, 4 ; 9, 36 ; 12, 4 ; 20, 7 ; 16, 13 ; 1, 7.

2. *Coll.*, 16, 22 ; 4, 2 ; 19, 6 ; 4, 12 ; 13, 18.

3. *Inst.*, 12, 6 ; *Coll.*, 1, 7.

4. ATHANASE, *Vie de saint Antoine*, 21 ; ÉVAGRE, *Centuries*, 6, 52 ; *Ad virgines*, 58.

C'est sur la terre du cœur (*Coll.*, 9, 2 ; 4, 3) que se fait la construction de la tour spirituelle des vertus. On peut y lire en filigrane la parabole de la maison bâtie sur le roc :

« Il s'agit d'abord d'achever l'expulsion de tous les restes de nos vices et de nous purifier de toute racine des passions, avant de placer sur la terre vivante et ferme de notre cœur, c'est-à-dire sur la pierre dont parle l'Évangile (*Mt* 7, 24-25), les solides fondations de la simplicité et de l'humilité, sur lesquelles cette tour, que nous bâtirons par le moyen des vertus spirituelles, puisse s'élever avec stabilité, et pleine de confiance, se dresser jusqu'aux cieux. Assurée sur de tels fondements, elle pourra subir les pires tempêtes des persécutions, des passions, les torrents pourront la frapper violemment comme par des coups de bélier, les terribles orages des ennemis pourront bien se déchaîner sur elle : bien loin de s'écrouler, elle ne sera pas même ébranlée par le choc » (*Coll.*, 9, 2).

Le cœur ressemble encore à une eau poissonneuse et chacun doit se transformer en pêcheur attentif pour déceler quels sont les poissons qui y nagent (*Coll.*, 24, 3).

d. *Le cœur à l'image du corps : les sens spirituels*

Notre homme intérieur, comme notre corps, a des membres. Et comme le corps a des sens pour entrer en relation avec le monde extérieur, l'homme intérieur est doué de sens qui lui permettent d'entrer en relation avec Dieu. Grâce à ces sens spirituels, le Seigneur peut faire l'objet d'une expérience de la part de l'homme, un certain contact direct avec Dieu est possible. L'homme jouit de Dieu, il s'en délecte¹. Ce vocabulaire du plaisir est fréquent chez Cassien.

Le cœur a donc des yeux : le regard de notre cœur se dirige vers la contemplation des réalités spirituelles qui sont son objet propre ; mais l'y garder fixé de façon constante est presque impossible. Cassien dit encore que le regard purifié du cœur contemple les mystères cachés. Il est même possible de déjà contempler en son cœur la béatitude promise². Mais les yeux du cœur peuvent être obscurcis par la colère.

1. Cf. M. CANÉVET, « Sens spirituels », DS XCII-XCIII-XCIV, col. 598-604.

2. *Coll.*, 1, 13 ; 10, 14 ; 12, 8. 11 ; 14, 9 ; 7, 3 ; 23, 5 ; *Inst.*, 5, 17.

Le cœur a des oreilles : il peut entendre l'enseignement donné dans les conférences spirituelles pour conduire au salut (*Coll.*, 11, 4). Il est aussi sensible à la grâce qui le touche et se répand en lui.

Il a encore très certainement un nez, car lors des visites de la grâce, « des parfums dépassant en suavité ceux que composent l'art du parfumeur » se font sentir¹. Il a aussi une bouche, puisqu'il est capable de goûter Dieu (*Coll.*, 10, 7).

Assimilant quelquefois l'âme au cœur, Cassien lui attribue des pieds pour la course spirituelle (*Inst.*, 1, 9) !

e. Le cœur, lieu de la prière

Le cœur doit être sans cesse occupé à méditer l'Écriture, à en enfanter les paroles (*Coll.*, 10, 11). Cette méditation se fait en harmonie avec ce que prononce la bouche (*Inst.*, 2, 15). Cassien compare le cœur à une meule qui broie du grain : au meunier d'y mettre du bon grain !

« La méditation de l'Écriture est une « activité du cœur qui peut être justement comparée aux meules que fait tourner le courant des eaux d'un canal, par son impétuosité. Ces meules n'ont pas le pouvoir de s'arrêter, car elles sont forcées de tourner par l'impulsion de ces eaux. Cependant, le maître a la possibilité de choisir du blé, de l'orge ou de l'ivraie, à faire moudre. À la vérité, il est certain que les meules moudront seulement ce que leur aura fourni celui qui en a la charge [...]. Et la parole du Seigneur, notre Sauveur, se vérifiera en nous : où sera le trésor de nos œuvres et de nos buts, là aussi nécessairement demeurera notre cœur (*Mt* 6, 21) » (*Coll.*, 1, 18).

Notre cœur doit s'appliquer à la prière, repasser en lui-même le bien de la contemplation.

f. Le cœur, lieu de l'habitation de Dieu

Selon la parole de saint Paul : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui habite en nous » (*Rm* 5, 5). « Ce qui équivaut à dire : Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui habite en nous² ». Cassien revient souvent sur l'habitation du Saint-Esprit dans le cœur³. Nous ne citerons qu'un passage :

1. *Coll.*, 4, 5.

2. *Coll.*, 16, 13.

3. *Inst.*, 5, 21-22 ; 6, 15 ; 8, 12 ; 9, 3 ; cf. *Coll.*, 14, 10.

« La peine corporelle, jointe à la contrition du cœur, est un sacrifice agréable à Dieu, et elle lui prépare en nous un sanctuaire et une demeure très pure. Mais si [...] notre âme se laisse aller à de coupables convoitises, [...] nous serons souillés dans la partie la plus précieuse de nous-mêmes, dans notre âme, par laquelle nous devenons le temple du Saint-Esprit ; car ce n'est pas une chair corruptible, mais c'est un cœur pur qui devient la demeure de Dieu et le temple du Saint-Esprit [...]. Il faut que l'homme intérieur s'abstienne des aliments qui peuvent lui nuire ; c'est lui surtout qui doit être pur pour se rendre digne de recevoir le Christ comme le recommande l'Apôtre : "C'est dans l'homme intérieur que le Christ doit habiter par la foi de vos cœurs" (Ep 3, 17) » (*Inst.*, 5, 21-22).

Le Saint-Esprit présent dans le cœur l'illumine de son éblouissante lumière¹.

2. Relation entre le cœur et le νοῦς

L'esprit (νοῦς, mens), pas plus que le cœur, n'est de l'ordre de la structure de l'homme. Il ne se rajoute pas à l'âme, au corps, au cœur. L'esprit ne constitue pas une partie de l'homme : la conception trichotomique de l'homme (esprit, âme, corps) rencontrée chez les Pères grecs n'est pas de l'ordre de la structure. L'esprit qualifie à la fois le psychique et le charnel de l'homme : il les rend spirituels. Le νοῦς, c'est la partie de l'homme tournée vers Dieu, l'organe de la connaissance spirituelle.

Souvent le cœur et le νοῦς semblent se confondre. Le cœur pense, le cœur contemple. Ce qui est le propre du νοῦς. Cela vient de ce que le νοῦς est dans le cœur.

Chez Cassien – comme chez les spirituels grecs –, on trouve une influence stoïcienne : le cœur est pour eux le lieu de l'intellect lui-même (le νοῦς). Placer l'intelligence dans le cœur correspond d'ailleurs aussi à la pensée sémitique.

L'esprit est « le lieu de l'image », « la partie la plus précieuse de l'homme » celle qui adhère à Dieu, qui accueille la grâce. L'esprit est la faculté qu'a l'homme de contempler Dieu ; il est doué de puissances de connaître (*sensus intellectuales*²) : le jugement, la sagesse, l'intellect directement illuminé par la lumière divine. L'esprit permet à l'homme de

1. *Inst.*, 8, 12.

2. *Coll.*, 7, 12.

participer à Dieu de manière ontologique. Il est fait pour être illuminé : il confère à l'homme la faculté de connaître Dieu, d'entrer en relation avec le Christ par son Esprit.

Comme les stoïciens, Cassien place encore la *principale cordis*¹, qui traduit le vieux terme stoïcien ἡγεμονικόν (*egemonikon*), dans le cœur. C'est la faculté dirigeante du cœur : elle domine le petit cosmos qu'est l'homme. La *ratio*², qui traduit λόγος, est un terme équivalent. La *ratio* n'est pas à entendre au sens de raison discursive, mais dans un sens mystique. Cette faculté, la première faculté de l'homme – la faculté raisonnable, λογικόν, *rationalabile*, source de l'activité de l'intelligence –, est une participation au Verbe et à la sagesse de Dieu, comme l'avaient déjà perçu les auteurs sapientiaux³. Elle permet à l'homme de contempler le Logos, le Verbe, et tous les êtres en Dieu. Ce n'est que par suite du péché qu'elle est tournée vers le cosmos, et non plus vers le Verbe.

Le νοῦς est encore le siège de la pensée (*dianoia*). Le νοῦς de l'homme spirituel a reçu le νοῦς du Christ. Il possède en lui la pensée (*dianoia*) même du Christ. Commentant 1 Co 2, 16, Jean Chrysostome explique :

« Vaine était déclarée notre raison, puisque tous les artifices de la philosophie étaient incapables de la conduire à de telles hauteurs. Combien ne nous importait-il pas de nous faire les disciples de l'Esprit ? Là, les leçons les plus faciles et les plus lumineuses. "Pour nous, nous avons reçu l'Esprit (νοῦς) du Christ", supérieur, divin, n'ayant rien de l'homme. Ce n'est pas la pensée de Pythagore ou de Platon, c'est la pensée même du Christ qui s'est emparée de notre âme. »⁴

3. Les trois facultés de l'âme

L'âme est le siège de trois facultés⁵ (*Coll.*, 8, 4), selon le tripartisme platonicien. Mais il s'agit moins chez les Pères grecs d'une structure de

1. *Coll.*, 6, 10; *Inst.*, 8, 22.

2. *Inst.*, 8, 10.27.

3. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, note 176, p. 172.

4. Jean CHRYSOSTOME, *Hom. in 1 Co 7*, 6.

5. « Facultés » traduit le latin *affectus*.

l'âme que d'un vecteur : vecteur de salut, si les trois facultés sont tournées vers Dieu, vecteur de perdition si elles sont tournées vers le monde. La distinction entre les trois facultés de l'âme, qui est un héritage platonicien, explique probablement l'emploi du mot âme par Cassien. Car nous avons vu qu'il dit ailleurs que la faculté raisonnable est dans le cœur, selon l'héritage stoïcien. Quoi qu'il en soit, le vocabulaire prend une consonance spirituelle chez lui.

La première faculté est la faculté raisonnable (λογικόν) ou « raison » dont nous avons déjà parlé. Elle permet à l'homme de chercher Dieu, de le contempler.

La deuxième, la puissance irascible ou agressive (θυμικόν) désigne une impulsion violente, l'énergie qui rend l'amour actif, amour de Dieu ou amour des réalités terrestres. Elle lutte pour que la raison demeure dans la contemplation de Dieu.

La troisième, la puissance concupiscible (ἐπιθυμητικόν) est la puissance du désir : elle est faite pour désirer Dieu et en jouir. D'où l'importance attachée au plaisir, comme nous l'avons vu en parlant des sens spirituels du cœur.

Mais depuis la chute, l'équilibre est rompu entre les diverses facultés de l'âme. Les puissances concupiscible et agressive ont soumis à leur tyrannie la puissance raisonnable qui dirigeait la force vitale de l'âme en l'ordonnant à la vertu. [La « vivacité de la *mens* » ne peut se maintenir en repos : elle est toujours affectée par quelque sentiment « de désir ou de crainte, de joie ou de tristesse » (*Coll.*, 12, 5)].

La passion mauvaise touche toutes les facultés, les enfermant dans le créé ; d'où l'inclination spontanée au vice, aux tendances peccamineuses.

C'est dans le νοῦς que naissent les pensées bonnes ou mauvaises. Ceci aura une très grande importance dans le combat spirituel :

« Le νοῦς, ou la *mens*, est qualifié de "ἀεκίνητος καὶ πολυκίνητος", ce qui veut dire : "toujours et extrêmement agité". Dans le livre de la Sagesse (dit de Salomon), ceci est exprimé en d'autres termes : "L'habitation terrestre appesantit l'esprit occupé par de nombreuses sollicitations". Sa condition naturelle ne lui permet pas de rester en repos. [...] Ce n'est pas du fait de notre nature, ni du Dieu qui nous a créés, que notre cœur se répand ainsi. Vraie est la parole de l'Écriture : "Dieu a fait les hommes droits ; mais ils ont recherché une foule de pensées". Par conséquent, c'est de nous que dépend la qualité de nos pensées » (*Coll.*, 7, 4).

Les pensées mauvaises (*logismos* traduit par vice) naissent donc dans le νοῦς et excitent le désir, l'agressivité ou la raison :

« Unique est la source, la cause de tous les vices ; cependant, ils se diversifient, selon les passions de l'âme, eu égard au membre lésé, et à la nature de cette partie. Il en est de même pour les maladies corporelles qui en sont l'image : en effet, ces maladies, à la vérité, viennent du même principe, mais elles sont diversifiées, selon les organes qu'elles attaquent, en différentes affections.

Si l'humeur mauvaise atteint la tête, (c'est-à-dire la citadelle), elle provoque la céphalée ; si elle s'attaque aux oreilles ou les yeux, c'est l'otite ou l'ophtalmie [...]. Pour tant d'appellations variées, une seule origine existe.

Transposant du visible à l'invisible, nous pensons que la force de chaque vice se loge dans les diverses parties ou membres de l'âme. Or les hommes les plus sages y observent trois facultés, c'est-à-dire la raisonnable (λογικόν), l'irascible (θυμικόν) et la concupiscible (ἐπιθυμητικόν). Il est donc sûr qu'une invasion du vice dans l'une d'entre elles va la corrompre. Lorsque le mal attaque l'une de ces facultés, un nom particulier est donné au vice d'après l'altération qu'il y causera. Si ce fléau envahit la raison, il y engendrera la vanité, la prétention, l'orgueil, la présomption, l'agressivité, l'hérésie. S'il s'agit de l'irascible, il enfante la colère, l'impatience, la tristesse, l'acédie, l'étroitesse d'esprit, la méchanceté. S'il atteint le concupiscible, alors il générera la gourmandise, l'esprit de fornication, l'amour de l'argent, la cupidité, et tous les désirs mauvais et terrestres » (*Coll.*, 24, 15).

4. La chair et l'esprit

Un dernier terme est souvent utilisé : *spiritus*. Il désigne le principe de la vie morale, surnaturelle ou, le plus souvent, les bons désirs de l'âme. Il est alors opposé à chair. Comme dans l'anthropologie de saint Paul ou d'Origène, la distinction chair - esprit faite par Cassien est liée au combat spirituel. Il ne faut pas voir, là encore, une structure ontologique de l'homme. Il précise d'ailleurs lui-même que, parmi toutes les significations que peut revêtir le mot chair, il retient « la volonté de la chair et les mauvais désirs ». « L'esprit ne désigne pas non plus la substance de l'âme, mais ses bonnes et spirituelles aspirations » (*Coll.*, 4, 11). Il s'appuie en cela sur *Ga* 5, 16-17.

Ces bons et mauvais désirs sont encore appelés « concupiscence de l'esprit » et « concupiscence de la chair ». Les premiers correspondent

aux désirs de la puissance raisonnable de l'âme : la *mens* « se nourrit de vertu », et les seconds aux désirs de l'irascible et du concupiscible ; mais avec une nuance particulière. Les uns et les autres ont tendance à ne pas garder la mesure et à vouloir s'exclure mutuellement :

« Les désirs de la chair et les désirs différents de l'esprit habitent le même homme ; d'où vient qu'en nous existe une guerre continuelle ? Alors que la convoitise charnelle est attirée violemment par les vices et se délecte dans les plaisirs du repos terrestre, le désir de l'esprit y répugne au contraire ; car il voudrait s'adonner entièrement aux choses spirituelles, jusqu'à se détourner même si c'était possible, des besoins de la chair. L'esprit souhaite tellement s'occuper de ces choses spirituelles qu'il désirerait même ne donner aucun soin à la fragilité du corps. La chair se complaît dans la luxure et la volupté, tandis que l'esprit ne se prête pas même aux désirs conformes à la nature » (*Coll.*, 4, 11).

La volonté de l'âme, entre ces désirs contraires, reste souvent hésitante : elle ne se laisse pas aller aux vices, mais elle ne désire pas pour autant faire les efforts nécessaires pour satisfaire les désirs de l'esprit et acquérir les vertus dans lesquelles la *mens* se délecte. Elle est « tiède » et son libre arbitre ne sait où se fixer. Cependant, de ce combat né d'une lutte entre les deux concupiscences, résulte un équilibre : l'âme est obligée à tenir la balance égale entre l'esprit et la chair. Nous acquérons la pureté du cœur, non dans la paix et le repos, mais par les sueurs, les larmes et les épreuves !

« Un juste équilibre succède à [ce] combat, et trace une voie saine et modérée entre l'une et l'autre vertu : route royale où s'avance toujours le soldat du Christ » (*Coll.*, 14, 12).

D. Influence des démons. Les pensées

Origène, dont Cassien reprend la doctrine, a mis en lumière le conflit avec les puissances du mal¹. Les démons ne sont pas responsables des instincts mauvais de l'homme – « Chacun est tenté par sa propre convoitise » (*Jc* 1, 14) – mais ils les excitent.

1. R.P. DANIÉLOU, *Le Troisième siècle, Origène*, Institut catholique de Paris, p. IV-VII.

Origène – et Cassien, à sa suite – se réfère à un texte du Pasteur d'Herma. Nous avons une relation particulière avec deux anges ; l'un est bon et l'autre mauvais, c'est un démon¹. Avant le baptême, ce démon est tout puissant en nous. Mais lorsque nous nous convertissons et sommes baptisés, le démon vaincu ne lâche pas le baptisé : il cherche à le ramener sous sa coupe. C'est, pour Origène, la source des multiples tentations. Elles sont suscitées par les démons, et un incessant combat en résulte.

Origène s'appuie sur la théorie rabbinique du *yéssér* (penchant). Il y a deux penchants dans l'homme, le bon et le mauvais. Ce sont deux forces qui le poussent à faire le bien ou le mal. C'est le thème des deux « voies » si fréquent dans l'Écriture ou des deux « esprits ». Peu à peu le *yéssér*, pris au sens péjoratif, en est venu à désigner l'esprit mauvais qui habite l'homme et le pousse au mal². Cassien, à travers Évagre et Origène, a été marqué par cette approche de la tentation :

« L'âme, dans le cours de la vie présente, et sous la pression continue des passions, ne reste jamais vide de pensées » (*Coll.*, 1, 18).

Ces pensées peuvent être de Dieu, du démon ou de nous-mêmes :

« Nous devons savoir avant tout que nos pensées peuvent avoir trois principes qui les mettent en mouvement : Dieu, le démon et nous-mêmes. [...] L'enchaînement de nos pensées vient du diable lorsqu'il essaie de nous faire défaillir par la séduction des vices, ou encore par des pièges cachés ; il déguise le mal en bien, avec une adresse fautive et très subtile en se présentant à nous sous l'aspect d'un ange de lumière. [...] Il faut toujours examiner avec un sage discernement cette triple cause des pensées qui naissent dans notre cœur ; en découvrir tout d'abord la source et la cause ; et reconnaître de qui elles viennent, afin de nous conduire à leur égard selon le mérite de ceux qui les inspirent. C'est ainsi que, selon le précepte du Seigneur, nous deviendrons d'habiles changeurs. Ils savent distinguer avec une adresse et une science merveilleuse l'or le plus pur d'avec celui qui a été moins épuré par le feu. Leur prudence n'est pas trompée par un vil denier de cuivre imitant une monnaie précieuse sous l'aspect et l'éclat de l'or. Leur science leur fait discerner non seulement les monnaies qui sont marquées de l'image

1. *Coll.*, 8, 17 ; cf. ORIGÈNE, *Princ.*, III, 2, 4.

2. Cf. SC 170, p. 53-63. Cf. ORIGÈNE, *In Cant.*, 3 : « Il faut entendre les dispositions humaines corporellement de ce qui procède du cœur de l'homme, invisiblement de ceux qui suggèrent aux hommes des dispositions mauvaises et perverses. »

des tyrans ; mais celles mêmes qui, portant l’empreinte du roi légitime, ont été contrefaites. Dans leur grande sagesse, ils recourent enfin à l’épreuve de la balance pour s’assurer que rien n’ait été retranché à leur poids légal » (*Coll.*, 1, 19-20).

Il faut apprendre à distinguer les diverses sortes de pensées qui s’agitent dans notre cœur et envahissent notre esprit. Les combattre, c’est étouffer le vice à sa racine. Car c’est d’elles que proviennent toutes nos chutes :

« Imaginons quelqu’un, à l’image d’un pêcheur expert, cherchant sa pitance selon l’enseignement des apôtres. Immobile, attentif, il captera la foule de ses pensées, nageant dans les tranquilles profondeurs de son cœur. Et scrutant avidement, comme d’un rocher surélevé, il jugera avec discernement : Quelles sont les pensées salutaires à tirer de lui ? Quelles sont les mauvaises et dangereuses qu’il faut éloigner ? » (*Coll.*, 24, 3).

Les pensées, ne sont donc que les moyens utilisés par les démons pour faire la guerre aux moines. Les vrais adversaires sont les démons :

« Nous n’avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés, les puissances, contre les maîtres de ce monde de ténèbres, contre les mauvais esprits répandus dans les airs » (*Ep* 6, 12, cité en *Coll.*, 8, 2).

« Il faut lutter ici non contre des adversaires visibles, mais invisibles, et impitoyables. Le combat est continu et spirituel, de jour et de nuit, de plus il ne s’exerce pas contre un ou deux ennemis, mais des armées nombreuses ; enfin l’issue en est d’autant plus à craindre que notre adversaire est plus mauvais, et son approche plus cachée » (*Coll.*, 2, 11).

Les démons ne peuvent pas savoir ce qui se passe dans le cœur et si les pensées qu’ils suggèrent sont accueillies, mais par « les mouvements de l’homme extérieur », ils connaissent le mouvement intérieur :

« Supposons qu’ils ont évoqué la gourmandise ; voient-ils le moine tourner curieusement les yeux du côté de la fenêtre, ou vers le soleil, ou encore se soucier de l’heure, ils comprennent que le désir de la gourmandise a trouvé place en lui » (*Coll.*, 7, 15)¹.

1. Cf. ÉVAGRE, *Traité pratique*, 47.

Pour attaquer, les démons lancent leurs suggestions mauvaises, adoptant la tactique des voleurs :

« Il y a des voleurs qui savent détecter les objets cachés dans l'obscurité de la nuit, quand ils ont dessein de cambrioler des maisons silencieusement : ils lancent avec précaution de minuscules grains de sable fin ; ils reconnaissent alors les trésors invisibles à leurs yeux par le son qu'ils font naître au contact du sable. Le bruit leur fait deviner exactement les divers objets et les métaux différents. Ainsi les démons jettent en nos cœurs le sable fin de leurs tentations pernicieuses ; ils se rendent compte alors, en chaque occasion, de la réaction de notre sensibilité, comme d'une vibration qui serait produite dans une pièce fermée ; c'est ainsi qu'ils reconnaissent ce qui est enfermé dans le secret de l'homme intérieur » (*Coll.*, 7, 16).

Le démon jette ainsi ses suggestions dans le cœur « comme des traits enflammés » pour nous porter au péché :

« Le serpent, notre ennemi le plus perfide, est toujours sur nos pas pour nous dresser des embûches, et, jusqu'à notre dernier jour, il s'efforce de nous faire tomber » (*Inst.*, 4, 37).

Il dépend de chacun d'accueillir ou de rejeter les suggestions des démons. Celui qui y acquiesce met en place le début d'une habitude. Il laisse envahir son cœur :

« Rappelons-nous sans cesse le précepte du Seigneur : "Gardez votre cœur avec tout le soin possible" (*Gn* 3, 15), et tâchons, nous aussi, de briser la tête du serpent, c'est-à-dire de découvrir le principe des pensées mauvaises qui pourraient se glisser dans notre âme ; car, si la tête du démon pénètre dans notre cœur par notre négligence, son corps y serait bientôt tout entier par notre consentement » (*Inst.*, 6, 13).

Celui qui entre en connivence avec le diable dans le vice, ouvre son cœur à son royaume (cf. *Coll.*, 1, 13)¹. Mais « l'athlète du Christ » qui mène le combat, peut repousser les bataillons des puissances démoniaques « par la vertu de la croix, étendard du salut », et avec l'équipement de combat indiqué par saint Paul :

1. Cassien dépend d'Origène. Cf. ORIGÈNE, *Hom. Num.*, 6, 3 ; SC 29, p. 125-126.

« Prenez le bouclier de la foi contre lequel viendront s'éteindre les traits enflammés du méchant » (*Ep 6, 16*). « Portons la cuirasse de la foi et de la charité et le casque de l'espérance du salut » (*1 Th 5, 8*). « Prenez encore le casque du salut et le glaive de l'esprit qui est la parole de Dieu » (*Ep 6, 17*)¹.

Celui qui se couvre de ces armes ne sera jamais esclave des pensées mauvaises :

« Celui qui lutte dans l'arène ne sera couronné que s'il a bien combattu (*2 Tm 2, 5*). Et celui qui désire éteindre les désirs naturels de la chair, doit d'abord surmonter les vices qui sont en dehors de notre nature. Si nous voulons, en effet, éprouver la vérité de ce que dit l'Apôtre, nous devons connaître, avant tout, les lois et la règle de ces luttes publiques, afin que nous puissions comprendre, par la comparaison qu'il emploie, les enseignements qu'il a voulu nous donner pour nos combats spirituels.

Dans ces combats, où, selon l'Apôtre même, les vainqueurs n'obtiennent qu'une couronne corruptible, celui qui aspire à cette gloire et aux privilèges qu'elle donne, doit, avant de subir les dernières épreuves, montrer, dans les jeux Olympiques, comment il s'est exercé, et la force acquise pendant ses premières années. C'est là que les jeunes gens qui désirent suivre cette carrière, se soumettent au jugement de celui qui préside ces jeux, et aux suffrages du peuple entier pour savoir s'ils sont dignes d'être admis comme athlètes [...]. Comparons maintenant à ces combats du monde les combats spirituels que nous avons à soutenir, afin de bien comprendre l'ordre et la règle. Il faut d'abord montrer que nous sommes libres de l'esclavage de la chair, car tout homme est esclave de celui qui l'a vaincu (*2 P 2, 19*), et quiconque commet le péché est esclave du péché (*Jn 8, 34*) » (*Inst., 5, 12-13*).

L'aide du Père spirituel est indispensable. Car le fait même d'exprimer les pensées, de les mettre à la lumière, leur fait perdre une partie de leur virulence :

« Observe toujours bien la tête du serpent, c'est-à-dire le commencement de ses tentations, et fais-les connaître sur-le-champ à ton ancien.

1. Versets cités en *Coll.*, 7, 5.

Tu briseras sa tête, tu déjoueras toutes ses ruses, si tu ne rougis pas de découvrir ainsi toutes les pensées qu'il te présente » (*Inst.*, 4, 37).

« Dès qu'une pensée mauvaise est apparue à la lumière, elle perd toute son acuité. Avant même que le discernement ait pu en juger, l'horrible serpent, poursuivi hors de sa caverne ténébreuse et souterraine, et tiré en pleine lumière par la vertu de l'aveu, s'enfuit pour ainsi dire, comme déshonoré; et ses suggestions pernicieuses n'ont sur nous d'empire qu'autant qu'elles demeurent cachées au fond du cœur » (*Coll.*, 2, 10).

CHAPITRE III LA PRACTIKÈ

Celui qui aspire à la perfection, à la vision de Dieu, doit commencer par se livrer à la science « pratique », la *praktikè*. Un double travail, véritable combat, se présente au moine qui s'engage dans la vie pratique :

« La perfection dans nos actions consiste en deux choses : tout d'abord, il s'agit de connaître la nature de tous les vices et la manière d'en guérir. Puis, il faut savoir l'ordre entre les vertus, et y appliquer si bien notre esprit, en perfection, qu'il ne soit pas contraint et forcé, comme par violence, de leur obéir; il s'y complaira comme dans un bien naturel, il s'en nourrira, gravissant allègrement cette voie étroite et malaisée » (*Coll.*, 14, 3).

Nous allons donc examiner successivement les deux éléments qui composent la science pratique : la lutte contre les vices et l'acquisition des vertus.

A. La lutte contre les vices

1. Une médecine spirituelle

Tout le monde est envahi par les vices et en subit les attaques, mais « tout le monde les ignore » (*Inst.*, 5, 2).

Le grand travail, c'est de connaître – pour les guérir – les maladies de l'âme, les vices affectant notre âme. Pour cela, les Pères ont étudié

une médecine appropriée. Leur longue expérience leur a appris à connaître le cœur de l'homme. Aussi commencent-ils à avertir les jeunes des maladies qui sont les leurs, avant même qu'ils aient pris conscience de leurs effets néfastes¹ :

« J'ai cru qu'il était nécessaire de parler (des vices), afin qu'en voyant la force des tentations et la tactique de ces passions qui tourmentent nos âmes, nous puissions, grâce à ces enseignements et à ces exemples, être plus sur nos gardes et éviter les pièges que l'ennemi multiplie sous nos pas. Les Pères de l'Égypte exposent ainsi toutes les tentations des vices qu'ils ont souffertes ou que peuvent souffrir les plus jeunes, comme s'ils les souffraient encore, afin de mieux dévoiler les illusions des passions et de faire connaître aux commençants qui sont pleins d'ardeur, tous les secrets de leurs luttes, de telle sorte qu'ils puissent considérer comme dans un miroir la cause des vices qui les attaquent et les remèdes pour y résister. Formés ainsi à l'avance à leurs futurs combats, ils sauront prévoir, lutter et vaincre. Les plus habiles médecins ne se contentent pas de soigner les maladies déclarées, ils vont au devant de celles qui menacent, et savent les prévenir par leurs conseils et leurs remèdes ; de même les vrais médecins des âmes combattent par leurs avis spirituels les maladies qui peuvent corrompre les cœurs. Ils les arrêtent par des antidotes célestes dans les jeunes moines, en leur découvrant les causes des passions qui les menacent et les moyens de les guérir » (*Inst.*, 11, 16).

Comme pour la médecine corporelle, la médecine spirituelle demande de faire attention aux signes visibles, de façon à pouvoir porter un diagnostic, appelé « discernement » lorsqu'il s'agit de la vie spirituelle. La maladie étant connue, il sera alors possible d'y apporter les remèdes nécessaires.

« Si on n'expose pas d'abord les différentes sortes de maladies, si on n'explique pas leur origine et leurs causes, il sera impossible de donner les bons remèdes aux malades et de conserver la santé de ceux qui se portent bien. Les supérieurs parlent ainsi et en disent bien davantage pour instruire les novices dans leurs conférences, parce qu'ils savent par expérience dans combien de fautes tombent les moines. Leurs explications et leurs avertissements nous font souvent reconnaître en nous les mêmes passions qui nous tourmentent, et nous en guérissons sans en recevoir de honte, parce que nous apprenons en même temps les causes et les remèdes de nos défauts secrets, dont nous n'aurions pas osé parler par crainte de nos frères » (*Inst.*, 7, 13).

1. Cf. *Inst.*, 7, 13 ; *Coll.*, 19, 13.

La présence des autres est une aide précieuse pour aider à découvrir les maladies du cœur ; contrairement à ce que l'on serait porté à croire, ils ne sont pas causes de nos maladies, mais en sont les révélateurs.

« Ce ne sont pas toujours les défauts des autres qui nous troublent, mais nous avons en nous les causes de nos chagrins et les semences de tous les vices qui se développent et portent leurs fruits, lorsque la pluie des tentations vient à tomber sur nos âmes. La conduite du prochain ne nous porterait jamais au péché, si nous n'avions dans notre cœur le principe de toutes les fautes » (*Inst.*, 9, 5-6).

2. Les huit vices

Pourquoi les vices sont-ils au nombre de huit ? Cassien est ici dépendant de ses devanciers. Et tout d'abord d'Origène¹, pour qui, à chaque vice, correspond un esprit ou démon particulier. Lui-même dépend d'une tradition judaïque dont le *Testament des douze patriarches* se fait l'écho : « Il faut reconnaître un Satan dans chaque homme pécheur ».

Dans le *Traité pratique*, Évagre s'inspire de cette doctrine et rattache toutes les pensées mauvaises – ou vices – à des pensées primordiales. Son originalité est d'avoir dressé un catalogue de huit pensées principales – encore appelées démons – qui engendrent toutes les autres pensées² :

« Huit sont en tout les pensées qui comprennent toutes les pensées : la première est celle de la gourmandise, puis vient celle de la fornication, la troisième est celle de l'avarice, la quatrième celle de la tristesse, la cinquième celle de la colère, la sixième celle de l'acédie, la septième celle de la vaine gloire, la huitième celle de l'orgueil. Que toutes ces pensées troublent l'âme ou ne la troublent pas, cela ne dépend pas de nous ; mais qu'elles s'attardent ou ne s'attardent pas, qu'elles déclenchent les passions ou ne les déclenchent pas, voilà qui dépend de nous³. »

1. Cf. ORIGÈNE, *Hom. Jos.*, 15, 5. 6 ; SC 71, p. 349. 353 ; cf. *Coll.*, 7, 17.

3. Cf. « Théorie des huit pensées », SC 170, p. 63-84

4. ÉVAGRE, *Traité pratique*, 6, SC 171, p. 507-509.

Cassien reprend cette classification, mais rend le caractère péjoratif de « pensées » en employant le mot « vices »¹ :

« Huit vices combattent tout le genre humain : c'est d'abord la gourmandise, ou glotonnerie ; puis la luxure ; le troisième est l'avarice, qui est l'amour de l'argent ; le quatrième, la colère ; le cinquième la tristesse ; le sixième est l'acédie (ou l'inquiétude ou le dégoût du cœur) ; le septième est la vaine gloire (ou la jactance) ; le huitième, l'orgueil. Ces vices peuvent se répartir en deux sortes ; car les uns sont naturels, comme la gourmandise, les autres ne le sont pas, comme l'avarice. Quant à leurs actions, ils se subdivisent en quatre groupes. En effet, certains ont besoin du support du corps, ainsi la gourmandise et la luxure ; mais pour d'autres cela n'est pas nécessaire, comme pour l'orgueil et la vaine gloire. Certains reçoivent l'impulsion d'une cause extérieure : ainsi de l'avarice et de la colère, mais d'autres sont éveillés par des motions intérieures, ce qui est le cas de l'acédie et de la tristesse » (*Coll.*, 5, 2-3).

Évagre, dans son traité *Des huit principaux esprits de malice*, emploie une autre terminologie : il utilise « esprit » comme synonyme de « pensée ». Cassien s'en fait l'écho dans les *Institutions*, lorsqu'il traite successivement de l'esprit de gourmandise, de l'esprit de fornication, etc.

À la suite d'Origène, Cassien identifie les huit vices aux nations de Canaan qui ont été exterminées par Josué lors de la conquête de la terre promise. D'après *Dt 7, 1*, ces peuples étaient au nombre de sept. D'où la question : pourquoi y a-t-il huit vices qui font la guerre à l'âme ? Cassien trouve un artifice : la première nation dont les Hébreux avaient été délivrés, c'est l'Égypte qui symbolise la gourmandise. Les Israélites avaient, en effet, regretté les marmites de viande de l'Égypte². Mais une lecture attentive de l'Écriture fait apparaître un autre problème : Dieu a promis à Abraham de donner la terre de dix nations à sa postérité. Cassien trouve, là encore, une solution. Les deux nations supplémentaires sont « l'idolâtrie et le blasphème, dont sont esclaves » ceux qui ne connaissent pas Dieu et n'ont pas reçu la grâce du baptême³. Cette conquête sur les vices est une reconquête car, à l'origine, le cœur de l'homme était occupé par les vertus et non par les vices :

1. *Coll.*, 5, titre ; *Inst.*, préface, 7.

2. *Coll.*, 5, 15-18.

3. *Coll.*, 5, 22.

« C'est aux vertus, et non aux vices, que la volonté du Seigneur a donné la possession naturelle de notre cœur. Après la faute d'Adam, elles en furent expulsées par ces vices insolents, ces Cananéens ! Mais par la grâce de Dieu, nos travaux et notre application, elles rentrent dans leurs droits, et loin de conquérir des terres étrangères, on doit juger qu'elles retournent chez elles » (*Coll.*, 5, 24).

Les huit vices peuvent se répartir en deux groupes suivant les trois facultés de l'âme. Le premier groupe, qui comprend les six premiers vices, englobe le concupiscible et l'irascible. La vanité et l'orgueil forment un groupe à part car ils relèvent de l'esprit¹. Ce sont les passions les plus dangereuses, car elles touchent la profondeur de l'âme. Cette classification est importante car elle fait apparaître les tendances mauvaises qui s'opposent aux quatre vertus cardinales de tempérance, de force, de justice et de prudence.

Tous les vices sont liés les uns aux autres comme par un lien de parenté. Ils ressemblent à un « arbre géant qui étend au loin son ombre malfaisante ». Pour le faire mourir, il suffit de mettre à nu ses racines et de les couper ! Mais il faut toujours se souvenir que c'est Dieu qui donne la victoire.

Chacune des huit souches engendre de nombreux rejetons :

« Les orgies et l'ivrognerie viennent de la gourmandise ; les grossièretés, les bouffonneries, les moqueries et les sottises, naissent de la luxure ; l'avarice engendre le mensonge, la tromperie, le vol, les faux témoignages, la recherche de gains malhonnêtes, les violences, la dureté, la cupidité ; la colère suscite homicides, clameurs, indignations ; la tristesse enfante la rancune, l'amertume, la pusillanimité, le désespoir ; l'acédie fait naître l'oisiveté, la somnolence, l'importunité, l'agitation inutile, le vagabondage, l'inconstance, corporelle ou spirituelle, le bavardage, la curiosité ; la vaine gloire est la mère des querelles, des sectes, de l'arrogance, du parti pris pour les nouveautés ; quant à l'orgueil, il produit le mépris, l'envie, l'insoumission, les blasphèmes, les critiques, le dénigrement » (*Coll.*, 5, 16).

Les huit vices sont présents dans le cœur de chacun ; ils font « la guerre à tout le genre humain », mais il ne faut surtout pas essayer de les combattre tous à la fois, car tous ne présentent pas le même dan-

1. *Coll.*, 5, 22.

ger. En chacun, il y a un vice plus virulent que les autres. C'est celui qu'il faut combattre d'abord, et les autres perdront, par le fait même, de leur vigueur : tous sont, en effet, solidaires.

« Chacun doit discerner le vice qui est son plus grand adversaire, celui qu'il combattra le plus vigoureusement, celui contre lequel il agira constamment. Une fois libéré d'une telle passion, il faut rentrer en soi-même, et discerner de nouveau celle qui semble la plus maléfique. Alors, rassemblant toutes les forces spirituelles, on commencera à l'abattre, en utilisant les armes de l'esprit. Ainsi, partant des vices les plus anciens, chacun luttera jusqu'à triompher plus facilement des autres ; en effet, devenue plus affermie dans ces victoires successives, et rencontrant désormais de plus faibles adversaires, l'âme, en de tels combats, ira de victoire en victoire » (*Coll.*, 5, 14).

C'est la tactique des gladiateurs dans l'arène qui :

« portent toujours les premiers coups contre les animaux qu'ils estiment les plus puissants et les plus féroces, parce qu'ils espèrent qu'ayant vaincu ceux-là, il leur sera aisé de se défaire des autres. Ainsi, en combattant d'abord les passions les plus fortes, et n'en trouvant ensuite que de plus faibles, nous serons assurés, sans peine, d'une victoire parfaite » (*Coll.*, 5, 14).

3. Conclusion

Cassien apparaît comme un témoin de la tradition spirituelle, juive et patristique, dont il rassemble et organise plusieurs éléments. Il a introduit la liste des vices en Occident, et une doctrine du combat spirituel.

B. Un petit traité de « sémiologie » spirituelle

Cassien a analysé chacun des vices ; il a constitué en quelque sorte un petit traité de sémiologie spirituelle. Un principe sous-tend sa présentation : c'est par l'analyse de l'homme extérieur qu'on peut connaître l'homme intérieur.

1. L'esprit de gourmandise

« Le premier vice est la gourmandise¹ ou la concupiscence de la bouche. » Le premier combat concerne la maîtrise de l'appétit. Ce vice se consomme avec la participation du corps : il est lié « autant aux penchants du corps qu'aux dérèglements de l'âme » (*Inst.*, 5, 11). Il faut donc joindre l'abstinence aux remèdes spirituels. Mais chacun doit tenir compte de la capacité de résistance de son corps, de sa santé :

« Il est difficile de garder pour le jeûne une règle uniforme, car la force du corps est variable dans tous les hommes, et ce n'est pas avec l'âme seulement qu'on pratique l'abstinence, comme les autres vertus. L'énergie de la volonté ne suffit pas, il faut aussi que la santé le permette. Voici la tradition à ce sujet : le moment du repas, la quantité et la qualité des aliments doivent varier selon la santé, l'âge ou le sexe. Chacun cependant doit avoir pour règle de mortifier et de vaincre sa volonté. [...] Mais tous, malgré ces différences, suivent une seule règle, celle de ne jamais dépasser leurs besoins et de ne pas céder à la gourmandise. Ce n'est pas seulement la qualité, mais aussi la quantité qui émousse la vigueur de l'âme. L'esprit s'appesantit avec la chair par l'excès de la nourriture, qui allume malheureusement en nous le foyer de tous les vices » (*Inst.*, 5, 5).

Même un malade peut pratiquer l'abstinence, en prenant la nourriture en tenant compte de sa santé et non de son désir. Il faut manger pour soutenir le corps tout en restant sur sa faim :

« L'infirmité du corps n'est pas un obstacle à la pureté du cœur, lorsque, pour la nourriture, on obéit à ses besoins plutôt qu'à son plaisir. [...] La faiblesse du corps n'empêche pas d'avoir le mérite de la tempérance, lorsqu'en profitant de ce qui est accordé à la maladie, on cesse de manger avant d'être pleinement rassasié. La règle est de prendre ce qui suffit pour vivre, et non pas tout ce que demande notre appétit. Les aliments plus nourrissants qui servent à rétablir la santé ne nuisent pas à la pureté, dès qu'on les prend avec modération. Ce qu'ils ont de plus fortifiant est absorbé par la faiblesse et le travail de la maladie. Il n'y a pas d'état où on ne puisse pratiquer la tempérance, et conserver par conséquent la pureté » (*Inst.*, 5, 7).

1. Pour ce paragraphe, voir *Inst.*, 5 et *Coll.*, 5.

Il y a trois sortes de gourmandise : la première conduit à devancer l'heure des repas ; la deuxième dévore, quelle que soit la qualité des aliments ; la troisième recherche les mets délicats.

Cassien donne quelques conseils :

« Le moine qui désire livrer les combats intérieurs doit d'abord s'imposer pour règle de ne pas se laisser aller aux plaisirs de boire et de manger, et de ne jamais rien prendre hors du réfectoire, avant ou après l'heure des repas de la communauté » (*Inst.*, 5, 20).

Le combat contre la gourmandise est important. Car seul celui qui arrive à soumettre sa chair est libre, et pourra mener les combats plus difficiles contre les autres vices :

« Il serait impossible à celui qui cède à la gourmandise, de soutenir les combats de l'homme intérieur. Comment celui qui succombe à la moindre attaque, serait-il digne de résister à des dangers plus redoutables ? » (*Inst.*, 5, 13).

Pour mener ce combat, Cassien conseille de se mortifier « non seulement par les jeûnes, mais par les veilles, les lectures et le regret continu des fautes où nous nous rappelons être tombés par surprise ou par faiblesse » (*Inst.*, 5, 14). L'âme occupée à ces pensées ne cherchera plus sa jouissance dans la nourriture :

« Nous ne pourrons jamais repousser les tentations de la gourmandise, si notre âme ne trouve pas, en s'appliquant à la contemplation divine, une joie plus grande dans l'amour des vertus et dans la beauté des choses célestes. Celui qui méprise comme périssables les choses présentes et qui regarde sans cesse celles qui sont immuables et éternelles, pourra déjà goûter en lui-même, quoiqu'il soit encore dans une terre fragile, le bonheur qui l'attend au ciel » (*Inst.*, 5, 14).

Mais il faut joindre à la restriction des aliments visibles, le jeûne de l'âme :

« Ne croyons pas que la seule abstinence des choses matérielles puisse suffire à la perfection du cœur et à la pureté du corps, si nous n'y joignons pas l'abstinence de l'âme. L'âme aussi a des aliments qui lui nuisent, et quand elle en est trop chargée, elle n'a pas besoin d'autre nourriture pour tomber d'elle-même dans l'impureté. La médisance est un de ces aliments qui la tente. La colère en est un autre, et ce n'est pas le moins lourd. Elle s'en nourrit avec plaisir ; mais elle trouve dans sa douceur un

poison mortel. L'envie est un aliment qui corrompt l'âme par l'âcreté de son jus, et la rend misérable en lui montrant sans cesse le bonheur d'autrui. La vaine gloire est un aliment qui lui plaît et la flatte quelque temps, mais qui bientôt l'appauvrit et la dépouille de toute vertu, la rend stérile et incapable de porter aucun fruit spirituel, tellement que non seulement elle perd tous les mérites de ses anciens efforts, mais qu'elle s'expose encore aux plus grands malheurs. Tout désir déréglé, tout égarement du cœur, est un aliment pour l'âme, et lorsqu'elle s'en nourrit, elle se dégoûte bien vite du pain céleste et de la bonne nourriture. [...] Si notre âme se laisse aller à ces coupables convoitises, [...] nous sommes souillés dans la partie la plus précieuse de nous-même, dans notre âme, par laquelle nous devenons le temple du Saint-Esprit » (*Inst.*, 5, 21).

Cassien rapporte la célèbre parole de l'abbé Jean :

« Lorsque le vénérable Jean, abbé d'un grand monastère et d'une nombreuse communauté, vint visiter le vieux solitaire Paesius qui demeurait au fond du désert, il lui demanda, comme à son ancien compagnon, ce qu'il avait fait depuis ces quarante années qu'ils s'étaient séparés, dans cette solitude où personne ne venait lui parler. « Jamais, dit-il, le soleil ne m'a vu prendre mon repas ». – « Et moi, répartit l'abbé Jean, jamais il ne m'a vu en colère » » (*Inst.*, 5, 27).

Le jeûne est inséparable de la charité :

« Un des solitaires qui me recevait m'invitait à manger encore un peu, et comme je lui répondais que je ne pouvais le faire : « Et moi, dit-il, voilà six fois que je me mets à table pour recevoir des frères, et je prends quelque chose pour les encourager. Cependant j'ai encore faim, et toi qui manges pour la première fois, tu dis que tu ne peux déjà plus rien prendre » » (*Inst.*, 5, 24).

« L'abstinence devient plus pure et plus belle par son union à la charité. La privation est une offrande agréable à Dieu, lorsqu'elle a pour but des œuvres de charité » (*Inst.*, 5, 35).

2. L'esprit de fornication

Le second ennemi est l'esprit de fornication. Comme sa force lui vient du corps et de l'âme, il faut lutter contre lui sur un double front. La modération dans la nourriture est nécessaire, mais elle doit s'accompagner

d'une prière persévérante, de la méditation continue des Écritures, du travail manuel qui empêche l'esprit de divaguer¹. Le Seigneur nous a indiqué la source de ce vice : le cœur impur. Car c'est de là que sortent mauvaises pensées et adultères (Mt 15, 19)². La solitude est un bon remède, car elle permet la réflexion et la purification du regard intérieur³.

La garde du cœur, surtout, est nécessaire selon la parole de l'Écriture : « Garde ton cœur avec tout le soin possible » (Pr 4, 25 ; LXX). Car les mauvais désirs sont conçus d'abord dans le cœur avant de se propager par le regard, selon la parole du Seigneur : « Celui qui regarde une femme avec un mauvais désir, a déjà commis l'adultère dans son cœur » (Mt 5, 2)⁴.

Celui qui mène le combat contre l'esprit de fornication ne recherche pas simplement la continence, mais la chasteté, qui va de pair avec la perfection de la charité. C'est elle que nous donnent en exemple les deux saints Jean, Élie, Jérémie et Daniel⁵. Saint Paul a aussi exalté la chasteté (1 Th 4, 3 - 8 ; 2 Co 13, 3) :

« Vous voyez combien l'Apôtre exalte la pureté par ses paroles et ses louanges, puisqu'il lui attribue d'abord notre propre sanctification, qu'il assure ensuite qu'elle délivre notre corps de toute souillure, et qu'après avoir éloigné la honte, elle le conserve dans l'honneur et la sainteté ; enfin, ce qui est le comble du bonheur et de la récompense, il déclare que c'est par elle que l'Esprit Saint vient habiter notre âme » (Inst., 6, 15).

Mais il faut toujours se rappeler qu'il n'est pas possible de posséder la chasteté sans avoir placé dans son cœur l'humilité⁶.

3. L'esprit d'avarice

Le troisième vice est l'esprit d'avarice⁷ qui n'est autre que l'amour des richesses. Elle n'est pas naturelle à l'homme, mais procède de sa volonté corrompue.

1. *Inst.*, 6, 1.

2. *Inst.*, 6, 2.

3. *Inst.*, 6, 3.

4. *Inst.*, 6, 12.

5. *Inst.*, 6, 4.

6. *Inst.*, 6, 18.

7. Pour ce paragraphe, cf. *Inst.*, 7 ; *Coll.*, 5, 8 ; 4, 21.

« Cette guerre est extérieure et ne vient pas de notre nature. [...] Les tentations des autres vices sont comme inhérentes à la nature humaine ; elles semblent naître avec nous, se développer avec notre corps, et devancer en nous le discernement du bien et du mal [...]. La maladie de l'avarice, au contraire, se développe plus tard ; elle est comme étrangère à l'âme. [...] Si on la laisse pénétrer une fois dans le cœur, elle devient plus dangereuse que les autres et plus difficile à guérir ; elle devient une racine de tous les maux qui porte bientôt les fruits de tous les vices » (*Inst.*, 7, 1-2).

L'avarice se manifeste d'abord pour de petites choses et de nombreuses occasions d'avoir besoin d'argent se présentent au moine avare : ne faut-il pas prévoir les soins qu'une éventuelle maladie pourrait nécessiter ? Prévoir un vêtement de rechange ? Prévoir la somme indispensable au voyage qui serait nécessaire s'il voulait changer de lieu ? Prévoir la vieillesse ?¹ Le moine avare cherchera alors à se procurer de l'argent.

Il tombe ensuite dans le mensonge, le vol, la colère. L'or devient un dieu pour lui. Le progrès dans les vertus s'évanouit. Le murmure et l'indignation le remplacent. Le régime commun du monastère ne lui convient plus, il a hâte de partir. Il travaille avec acharnement, alors qu'auparavant le moindre travail lui semblait trop pénible !²

Cassien rapporte la réflexion insolente d'un moine avare à son abbé qui voulait le corriger de son avarice :

« Toi qui as de quoi nourrir tant de monde, pourquoi me défends-tu d'avoir aussi quelque chose ? » (*Inst.*, 7, 12).

Pour ne pas tomber dans le piège de l'avarice, le moine doit éviter tout penchant pour l'argent :

« La victoire complète sur l'avarice consiste à ne garder aucun désir qui serait comme un feu caché dans notre cœur, bien persuadés que jamais nous ne pourrions parvenir à l'éteindre, si nous en conservons en nous la moindre étincelle » (*Inst.*, 7, 28).

1. Cf. *Inst.*, 7, 7.

2. Cf. *Inst.*, 7, 8-10.

4. L'esprit de colère

La colère¹ – quatrième vice – « obscurcit de ses épaisses ténèbres notre regard intérieur » et empêche « d'acquérir la clarté du discernement et d'arriver à la vraie contemplation ». L'Écriture met souvent en garde contre les méfaits de la colère. Cassien cite *Pr* 11, 14. 15 LXX; *Jc* 1, 20². Saint Paul donne un conseil : « Que le soleil ne se couche pas sur votre colère, et ne donnez pas prise au diable » (*Ep* 4, 10). Cependant la colère est bonne lorsqu'elle s'en prend à nos mauvais désirs. La faculté agressive de l'âme a été donnée à l'homme pour cela :

« Il nous est ordonné de nous mettre en colère, mais contre nous-même, et contre les désirs mauvais qui nous tourmentent, et il nous est défendu aussi de céder à la tentation. C'est ce qu'explique clairement ce qui suit : « Ce que vous dites dans vos cœurs, repentez-vous en dans votre repos », c'est-à-dire : corrigez-vous ; ayez un regret salutaire des pensées qui auront troublé votre cœur, lorsque vous serez comme dans le lit de votre repos en calmant, par une sage modération, les mouvements de la colère » (*Inst.*, 8, 8).

Cassien distingue trois sortes de mauvaise colère :

« La première est un feu qui brûle intérieurement ; on l'appelle en grec θυμός. La seconde s'extériorise par des paroles et des actes ; elle se nomme ὀργή. De ces deux genres, l'Apôtre dit : « Maintenant débarrassez-vous de tout cela : la colère, la rancœur ». Quant à la troisième, elle n'éclate pas pour s'éteindre aussitôt mais elle demeure très longtemps. Son nom est μήνις » (*Coll.*, 5, 11).

Le Seigneur nous demande de mettre un terme à notre colère avant d'aller offrir notre sacrifice (*Mt* 5, 23). Mais saint Paul demande de prier sans cesse. Alors comment concilier les deux ? en ne priant jamais, ou en mettant rapidement un terme à sa colère³ ?

Plusieurs illusions peuvent être prises comme des remèdes à la colère :

« Quelquefois, après avoir cédé à l'orgueil et à l'impatience, nous voulons nous corriger de nos emportements, et nous nous prenons à

1. Pour ce paragraphe, cf. *Inst.*, 8 ; *Coll.*, 5, 11 ; 16, 25-27.

2. *Inst.*, 8, 1.

3. Cf. *Inst.*, 8, 12.

désirer la solitude, parce que rien ne nous y empêcherait d'acquérir la vertu qui nous manque. Nous excusons ainsi notre négligence, et nous attribuons nos chutes, non pas à notre impatience, mais aux défauts de nos frères. Tant que nous accuserons ainsi les autres de nos défauts, nous ne pourrons jamais arriver à la patience et à la perfection.

Ne plaçons pas notre progrès et notre paix dans la volonté des autres, qui n'est pas soumise à notre pouvoir, mais cherchons-le plutôt en nous-même. Pour ne pas nous mettre en colère, nous ne devons pas nous servir de la perfection du prochain, mais de notre vertu ; et cette vertu ne s'acquiert pas par la patience des autres, mais par notre propre douceur.

[...] Un homme peut se croire humble et patient, tant qu'il ne vit avec personne ; mais il retrouve bien vite le vieil homme, dès qu'une occasion de trouble se présente. Tous les défauts qui se cachaient en lui reparaissent aussitôt, semblables à ces chevaux indomptés qui sont plus dangereux lorsqu'ils ont été longtemps à ne rien faire, et qui s'élancent alors pour tout perdre et tout briser. Nos vices que nous n'avons pas corrigés, s'irritent dans l'isolement et l'éloignement des hommes, et cette ombre de patience que nous nous imaginions posséder, lorsque nous vivions avec nos frères, que nous respections et que nous craignions, nous la perdons dans le sommeil et le calme de la solitude » (*Inst.*, 8, 15-17).

Le seul remède efficace contre la colère, c'est de ne jamais s'irriter, de ne jamais chercher à se faire justice :

« Il faut que l'athlète du Christ qui veut bien combattre, déracine en lui la colère. Le remède le plus parfait pour guérir cette maladie, est de croire d'abord qu'il ne nous est jamais permis de nous irriter pour des causes justes ou injustes ; car nous devons savoir que nous perdrons la lumière de la discrétion, la sûreté du conseil, l'honnêteté même et le sentiment de la justice, dès que cette passion aveuglera notre cœur. Elle troublera bientôt la pureté de notre âme qui ne pourra plus être le temple du Saint-Esprit. Il ne nous sera plus permis de prier, et Dieu ne nous écoutera pas, tant que nous serons en colère » (*Inst.*, 8, 21).

5. L'esprit de tristesse¹

« Le cinquième ennemi dont nous avons à repousser les attaques est la tristesse qui consume le cœur. Si dans les événements incertains et variés de la vie, nous la laissons envahir notre esprit, elle nous éloigne à chaque instant de la contemplation divine. Elle affaiblit notre

1. Pour ce paragraphe, cf. *Inst.*, 9 ; *Coll.*, 5, 11.

âme et lui fait perdre cette pureté qu'elle devrait avoir. Elle ne lui permet plus de faire ses prières avec la ferveur accoutumée. Elle la détourne des lectures saintes qui lui seraient utiles. Elle nous empêche d'être calmes et doux à l'égard de nos frères, et nous rend impatients et désagréables dans tous nos actes et devoirs religieux. Après nous avoir fait perdre la lumière des bons conseils et l'énergie du cœur, elle nous jette dans une sorte d'ivresse et de folie. Elle nous brise et nous précipite dans l'abîme du désespoir » (*Inst.*, 9, 1).

Cassien distingue deux causes de tristesse :

« Les causes de la tristesse sont quelquefois un mouvement de colère, que nous avons eu, un désir trompé, un profit perdu, le regret de n'avoir pas obtenu ce que nous avons espéré. Quelquefois, sans aucune cause apparente qui puisse nous faire tomber dans cet état fâcheux, la malice du démon nous jette tout à coup dans un tel abattement, que nous ne pouvons plus recevoir avec notre joie ordinaire les personnes que nous aimons le mieux » (*Inst.*, 9, 4).

C'est donc une illusion de croire que mettre un terme à des relations guérit de la tristesse :

« Dieu, le créateur de toute chose, qui connaît mieux que nous le moyen de guérir son œuvre et qui sait très bien que les racines, les principes de nos fautes sont en nous-même et non pas dans les autres, ne nous ordonne pas de fuir la société de nos frères et d'éviter ceux que nous avons blessés ou que nous croyons nous avoir offensé. Mais il veut que nous cherchions à les apaiser, parce qu'il sait bien que la perfection du cœur s'acquiert bien moins par la fuite des hommes que par la vertu de patience. Et une fois que cette vertu est affermie en nous, elle peut nous faire conserver la paix au milieu même de ceux qui la détestent. Mais si elle nous manque, nous pourrions nous irriter contre ceux qui sont parfaits et bien meilleurs que nous. Les occasions de trouble qui nous feraient fuir les hommes, ne nous manqueront jamais dans nos rapports avec eux ; mais en nous en séparant, nous n'éviterons pas les causes de notre tristesse ; nous en changerons seulement » (*Inst.*, 9, 7).

Une forme extrême de la tristesse est le désespoir qui peut conduire au suicide :

« Il y a encore une tristesse plus détestable, c'est celle qui, au lieu de porter l'âme coupable à régler sa vie et à fuir le vice, la jette dans

l'abîme du désespoir: c'est elle qui empêcha Caïn de se repentir après son fratricide, et qui empêcha Judas de réparer son crime après sa trahison, et l'entraîna à se pendre » (*Inst.*, 9, 9).

Mais toute tristesse n'est pas mauvaise. Elle est même bonne quand elle a pour cause le repentir de ses fautes :

« La tristesse ne nous est utile que quand elle nous vient du repentir de nos fautes, du désir de notre perfection ou de la pensée du bonheur qui nous attend au ciel. C'est de cette tristesse que l'Apôtre a dit: "La tristesse qui est selon Dieu, produit une pénitence efficace pour notre salut, tandis que la tristesse du siècle donne la mort" (2 Co 7, 10). La tristesse sainte qui produit une pénitence efficace est soumise, affable, humble, douce et patiente, parce qu'elle vient de l'amour de Dieu, comme de sa source. Le désir de la perfection fait que l'âme accepte avec empressement les souffrances du corps, et qu'elle s'excite sans cesse à la contrition du cœur. Elle est heureuse cependant et se nourrit de ses espérances. Elle conserve toujours l'onction de la douceur et de la bonté, parce qu'elle possède tous ces fruits de l'Esprit Saint dont parle l'Apôtre: "Le fruit de l'Esprit est charité, joie, humanité, bonté, bienveillance, foi, douceur, continence" (Co 5, 22) » (*Inst.*, 9, 10-11).

Puisque le plus souvent la tristesse a pour cause la privation d'un bien aimé, le meilleur remède est de garder devant les yeux les biens éternels, les biens véritables, ceux du Royaume. L'espérance qui soulève le cœur et le remplit de joie, est le meilleur remède à la tristesse :

« Nous devons détruire en nous cette dangereuse passion de telle sorte que notre âme puisse se nourrir de ses saintes espérances et de la pensée du bonheur qui lui est promis. C'est ainsi que se dissipent toutes les tristesses qui viennent d'un accès de colère, de la perte d'un gain, d'un tort qu'on nous fait ou d'une injure que nous n'avons pas méritée. Nous surmonterons aussi ces tristesses sans cause qui troublent notre âme et nous portent au désespoir. La vue des biens éternels nous remplira d'une joie sainte et nous rendra fermes et persévérants. Nous ne nous laisserons point abattre par le malheur ou enivrer par la prospérité parce que nous verrons que toutes les choses de ce monde sont fragiles et passagères » (*Inst.*, 9, 13).

6. L'esprit d'acédie

L'acédie est le sixième vice :

« Notre sixième combat est contre l'acédie, qui est un ennui, un engourdissement du cœur ; elle a par conséquent beaucoup de rapport avec la tristesse, et elle attaque surtout les moines qui vivent dans l'inconstance et l'isolement » (*Inst.*, 10, 1).

On traduit souvent acédie par paresse, mais en réalité le contenu en est beaucoup plus vaste. Il reste vrai cependant que l'acédie rend paresseux, elle fait perdre le goût pour le travail, tant manuel que spirituel :

« Lorsque l'acédie s'empare d'un pauvre moine, elle lui inspire l'horreur de son couvent, le dégoût de sa cellule, le mépris de ses frères qu'il trouve négligents et peu spirituels. Elle le rend sans force et sans ardeur pour tout ce qu'il doit faire dans sa cellule ; elle ne lui permet pas d'y rester et de s'y appliquer à la lecture. Il se plaint souvent de ne pas faire de progrès, depuis si longtemps qu'il est dans la communauté ; mais il dit en soupirant qu'il ne peut espérer aucun avancement, tant qu'il sera en pareille compagnie. Il gémit de perdre ainsi le fruit de ses peines, de ne pouvoir édifier personne par ses exemples et ses conseils, lui qui pourrait conduire les autres et être utile à tant d'âmes. Il loue les monastères qui sont éloignés du sien, et déclare que c'est là qu'il serait plus facile de faire son salut. Il vante la société édifiante et douce des moines qui s'y trouvent, tandis que rien n'est plus fâcheux que tout ce qui l'entoure. Non seulement il ne voit aucun sujet d'édification parmi ses frères, mais encore il prétend qu'il lui faut beaucoup travailler pour se procurer la nourriture du corps. Il ne croit pas pouvoir se sauver dans un pareil lieu ; il veut quitter la cellule, car sa perte est certaine, s'il y reste davantage ; il doit en conscience aller ailleurs.

Il éprouve tant de fatigue et un tel besoin de manger vers la onzième ou douzième heure, qu'il lui semble avoir fait un long chemin, un travail excessif ou n'avoir rien pris depuis deux ou trois jours. Il regarde de tous les côtés, et il soupire après quelques visites pour se distraire. Il sort de sa cellule et il y rentre sans cesse. Il interroge à chaque instant le soleil et s'étonne qu'il soit si lent à se coucher. Son esprit est dans un trouble incroyable et comme rempli d'un épais brouillard ; il est tellement inutile et incapable de bien faire, qu'il ne voit pas d'autre remède pour sortir de cet état que d'aller causer avec quelqu'un ou de s'abandonner au sommeil.

Sa maladie lui fait multiplier les visites d'honnêteté et de charité, et il aime aller voir les malades qui sont très éloignés de lui. Il pratique par paresse d'autres bonnes œuvres. Il s'informe des personnes qui peuvent

être ses parents, pour avoir des occasions plus fréquentes de les voir. S'il y a une femme pieuse et consacrée au service de Dieu, qui n'a pas de famille, il s'imagine que c'est un acte très méritoire de la visiter souvent et de lui procurer tout ce qui peut lui manquer dans son abandon. Il se persuade qu'il vaut bien mieux s'occuper de ces œuvres extérieures de charité que de rester inutile dans sa cellule, sans aucun profit pour son âme.

Ce malheureux est tellement fatigué des obsessions continuelles de l'ennemi qu'il cède à l'acédie en s'abandonnant au sommeil ou en quittant sa cellule pour aller faire des visites et combattre l'ennemi qui le tourmente. Mais ce remède augmente le mal au lieu de le guérir. Le démon attaque plus souvent et plus cruellement ceux qui n'osent pas lui résister en face et qui pensent beaucoup plus à la fuite qu'à la victoire. Il poursuit sans cesse le paresseux, il le chasse peu à peu de sa cellule, et lui fait oublier le but de sa profession, qui est la contemplation divine et la pureté parfaite qu'on acquiert seulement dans le silence de la solitude et par une méditation persévérante » (*Inst.*, 10, 2-3).

L'acédie finit par engendrer l'instabilité :

« Dès que ce vice s'est emparé d'un moine, on le voit rester oisif dans sa cellule, sans y faire le moindre progrès spirituel ; ou bien il en sort sans motif et sans but, errant de cellule en cellule dans tout le monastère. Il est incapable de remplir ses devoirs, et sa seule préoccupation est le premier repas qu'il doit prendre. L'esprit du paresseux ne veille que pour penser à ce qu'il va manger, à moins qu'il ne rencontre quelqu'homme, quelque femme, aussi portés que lui à perdre le temps et qu'il se mêle de leurs affaires. Il s'embarrasse si bien dans ces relations dangereuses, qu'il y est enlacé comme par des serpents, et qu'il lui devient impossible de s'élever désormais à la perfection du saint état qu'il avait embrassé » (*Inst.*, 10, 6).

Le travail manuel est un excellent remède contre l'acédie, comme saint Paul l'a enseigné :

« Saint Paul, ce grand médecin des âmes, connaissait dès l'origine cette contagion de l'acédie qui pouvait les atteindre, et l'Esprit Saint lui révéla sans doute qu'elle ferait des ravages parmi les moines. Aussi se hâte-t-il de la combattre par les conseils les plus salutaires. En écrivant aux Thessaloniens, il commence comme un habile médecin, à traiter doucement ses malades et à les encourager par de bonnes paroles. Il les loue d'abord de leur charité, afin de calmer ainsi l'inflammation du mal et de pouvoir leur appliquer des remèdes plus énergiques, lorsque l'irritation de l'amour-propre ne sera plus à craindre.

Il cherche à guérir par ses conseils salutaires ses enfants malades, en leur disant : "Nous avertissons ceux qui vivent (dans l'oisiveté) et nous

les conjurons, par Notre Seigneur Jésus-Christ, de manger leur pain, en travaillant paisiblement" (2 Th 3, 12). Par ce précepte du travail, cet admirable médecin des âmes guérit toutes les plaies que cause l'acédie ; il sait bien que toutes les autres maladies qui naissent sur cette tige maudite, disparaîtront dès que leur racine sera détruite » (*Inst.*, 10, 7. 14).

D'où le conseil si répandu dans la vie monastique de ne jamais rester oisif :

« Les solitaires d'Égypte ne souffrent pas que les moines, et surtout les jeunes, restent jamais oisifs. Ils mesurent à leur application au travail les dispositions de leurs cœurs et leurs progrès dans la patience et l'humilité. Non seulement ils ne leur permettent pas de recevoir de quelqu'un ce qui est nécessaire à leur nourriture, mais ils veulent encore soulager, par leurs travaux, les étrangers et les voyageurs. Ils envoient jusque dans les régions de la Lybie, désolées par la stérilité et la famine, et aux prisonniers qui languissent dans les villes, des vivres et des aumônes abondantes, offrant ainsi à Dieu, du travail de leurs mains, un sacrifice juste et véritable » (*Inst.*, 10, 22).

Il ne faut surtout pas prendre la fuite lorsque l'acédie fait sentir son atteinte mais il faut lui résister :

« Dans les premiers temps de ma vie au désert, je dis à l'abbé Moïse, l'un des plus saints solitaires, que la veille, j'avais éprouvé un grand accès de paresse, et que je n'avais pu m'en délivrer qu'en allant promptement trouver l'abbé Paul : "Ne crois pas, me dit-il, t'être délivré de l'acédie ; tu t'y es au contraire livré davantage. L'ennemi t'attaquera maintenant avec plus d'insolence, comme un déserteur qui a fui pour éviter le combat, à moins qu'à la première rencontre, tu aimes mieux repousser ses fureurs, non plus en désertant ta cellule, ou en t'abandonnant au sommeil, mais en combattant avec énergie et courage. L'expérience prouve que l'acédie est un ennemi dont on triomphe non par la fuite, mais par la résistance" » (*Inst.*, 10, 25).

7. L'esprit de vaine gloire¹

Le danger de la vaine gloire – septième vice – est sa capacité à se métamorphoser : lorsqu'elle n'a pu obtenir la victoire par un artifice, elle en utilise un autre.

1. Pour ce paragraphe, cf. *Inst.*, 11 ; *Coll.*, 5, 11-12.

« Le septième ennemi que nous avons à combattre est la vaine gloire ; ses attaques sont si habiles, si variées, si nombreuses, que les yeux les plus exercés peuvent à peine non seulement les déjouer, mais même les découvrir et les apercevoir.

« Cet ennemi, en effet, n'attaque pas seulement le moine, comme les autres vices, dans la région inférieure de son être, mais dans la partie spirituelle ; il s'insinue dans l'âme avec la ruse la plus perfide, tellement que ceux qu'il n'a pu tromper par les tentations de la chair sont profondément blessés dans leurs vertus mêmes, et ces combats sont d'autant plus à craindre qu'ils sont plus difficiles à reconnaître et à éviter. Les autres vices nous font une guerre ouverte et déclarée, et lorsque nous leur résistons avec énergie, l'ennemi s'affaiblit et attaque ensuite, avec moins de force, son vainqueur. Mais lorsque la vaine gloire a tenté l'âme par quelque côté grossier et qu'elle a été repoussée, elle invente de nouvelles ruses, elle change de moyens, et elle prend des apparences de vertu pour perdre ceux qui lui ont résisté.

« Les autres vices n'ont, pour ainsi dire, qu'une forme dans leurs tentations ; mais celui-ci sait les varier et les multiplier : il attaque de tous les côtés celui qui l'a déjà vaincu ; il cherche à blesser le soldat du Christ, en louant sa conduite, sa tenue, sa manière de marcher, sa voix, ses actions, ses veilles, ses jeûnes, ses prières, son recueillement, ses études, sa science, son silence, son obéissance, son humilité, sa persévérance. La vaine gloire est un écueil caché sous le mouvement des flots, qui menace d'un naufrage subit et déplorable ceux qui ont un vent favorable et qui s'y attendent le moins.

« La vanité que le démon n'a pu donner avec un vêtement neuf et bien fait, il cherche à l'inspirer avec un vêtement pauvre et grossier. Celui que n'a pas troublé les honneurs, se complaît quelquefois dans son humilité ; celui qui ne s'est pas enorgueilli de sa science et de son éloquence, devient fier de son silence prolongé. Un jeûne public peut donner de la vanité, et l'on en ressent aussi d'un jeûne qu'on cache pour n'être pas loué. Le moine qui évite de prier longtemps devant ses frères, pour n'être pas remarqué, s'admire ensuite intérieurement de s'être ainsi caché » (*Inst.*, 11, 1-4).

Ce vice est difficile à vaincre, car il s'attaque aussi bien aux vices qu'aux vertus. Il est en quelque sorte omniprésent !

« Nos Pères ont très bien comparé ce vice au bulbe d'un oignon ; dès qu'on retire une pelure, on en trouve une autre, et on a beau continuer, on en trouve toujours.

Ceux qui se retirent dans la solitude, pour éviter la vaine gloire, ne sont pas à l'abri de ses poursuites, et souvent même, plus on fuit le monde, plus on est exposé à ses attaques. L'ennemi tente celui-ci parce

qu'il est persévérant dans le travail, celui-là parce qu'il est prompt à obéir, cet autre parce qu'il est plus humble que ses frères ; les uns à cause de leur science, les autres à cause de leurs études, d'autres à cause de leurs longues veilles. Il cherche à blesser les âmes par leurs vertus et à leur faire trouver la mort dans les éléments mêmes de leur vie.

Ceux qui veulent marcher dans la voie de la piété et de la perfection, rencontrent dans cette voie les pièges destinés à les tromper, selon cette parole de David : "Dans la voie même où je marchais, ils m'ont tendu des pièges secrets" (*Ps 141, 4*). Oui, dans ce chemin des vertus, où nous marchons pour atteindre les célestes récompenses, ils nous excitent à avancer, afin que nos pieds s'embarrassent dans les filets de la vaine gloire et nous fassent tomber. Nos adversaires n'avaient pu nous terrasser dans le combat, et nous allons être vaincus par notre propre triomphe. Ils nous trompent encore d'une autre manière, en nous excitant à la pénitence au-delà de nos forces, pour que la faiblesse de notre corps soit un obstacle à notre persévérance » (*Inst., 11, 5-6*).

La vaine gloire a encore comme caractéristique propre de ne pas se laisser affaiblir par les victoires remportées sur elle. Elle trouve toujours le moyen de renaître là où on ne s'y attend pas :

« Les autres vices disparaissent quand on les surmonte. Leurs défaites les affaiblissent de jour en jour ; les lieux et les circonstances leur font perdre de leur violence, et la pratique des vertus qui leur sont contraires rend de plus en plus facile la victoire. Mais la vaine gloire se relève avec plus de force, lorsqu'elle est terrassée ; et lorsqu'on la croit morte, elle renaît plus vivante que jamais. Les autres vices n'attaquent guère que ceux qu'ils ont déjà vaincus ; mais celui-là redouble de violence contre ses vainqueurs, et plus il a été abattu, plus il poursuit avec ardeur la victoire ; et la grande ruse de l'ennemi est de vaincre, avec ses propres armes, le soldat du Christ dont il n'a pu triompher avec des armes étrangères » (*Inst., 11, 7*).

« Les autres vices, comme nous l'avons dit, s'apaisent, selon les lieux, et s'affaiblissent ordinairement lorsque la matière du péché, les moyens et l'occasion viennent à manquer ; mais la vaine gloire vous poursuit dans les profondeurs du désert. La distance ne saurait l'arrêter, ni l'occasion lui manquer ; car elle trouve un moyen dans les vertus et les progrès de ceux qu'elle attaque. Le temps affaiblit et dissipe à la longue les autres vices ; mais pour celui-ci, la vieillesse même, si elle n'est pas affermie par une sage et prudente discrétion, non seulement ne détruit pas la vaine gloire, mais elle en favorise les développements.

Les autres passions combattent les vertus qui leur sont contraires, et parce qu'elles les attaquent au grand jour, il est plus facile de les

vaincre ; mais la vaine gloire se glisse parmi les vertus pour les détruire, comme dans les ombres de la nuit, et elle triomphe plus cruellement des imprudents qui ne sont pas sur leurs gardes » (*Inst.*, 11, 8-9).

La vaine gloire tire profit de tout, en particulier des qualités naturelles, aussi bien réelles que supposées. L'imagination lui est un précieux auxiliaire :

« Ceux qui commencent et qui sont encore peu avancés dans la science et dans la vertu, sont tentés de vanité pour de bien petites choses. Ils se prennent à aimer le son de leur voix, la perfection de leur psalmodie, leur extérieur austère, la vigueur de leur santé, la fortune et la noblesse de leurs parents, leur renoncement à la carrière militaire ou aux honneurs. Ils s'imaginent, bien à tort souvent, que s'ils étaient restés dans le monde, ils auraient acquis facilement de grandes richesses et des dignités importantes, s'abusant ainsi dans leurs rêves chimériques, et se glorifiant d'avoir méprisé des choses qu'ils n'auraient jamais possédées.

Quelquefois, la vaine gloire met dans l'esprit du solitaire le désir de la cléricature et l'ambition d'être élevé au diaconat et à la prêtrise. Il pense que si on l'y forçait, il en remplirait les fonctions avec tant de zèle et de sainteté, qu'il pourrait servir de modèle aux autres prêtres, et qu'il convertirait bien du monde, non seulement par ses exemples, mais encore par sa doctrine et ses discours. Souvent, du fond de sa solitude, et sans sortir de sa cellule, il visite en esprit les monastères et les maisons de ceux qu'il connaît, et il se persuade qu'il y ferait le plus grand bien par ses exhortations. Cette pauvre âme est tellement abusée par ces projets de vaine gloire, tellement enivrée du charme de ces rêves, qu'elle ne s'aperçoit plus de la présence et des actes de ses frères. Ce sont des songes qui l'occupent tout éveillée, et elle en jouit comme s'ils étaient des réalités » (*Inst.*, 11, 13-14).

Un des rejetons très pernicieux de la vaine gloire est l'envie, la jalousie. Celui qui en est atteint est malheureux en voyant le bonheur des autres. En fait, il se compare et trouve toujours que l'autre a plus que lui. Il s'en prend à Dieu, réagissant comme s'il n'avait pas reçu de lui tout ce dont il avait besoin :

« On doit savoir que le mal de l'envie guérit plus difficilement que tous les vices. Je dirais presque qu'aucun remède n'existe pour celui qui en est infesté. Ce fléau est mentionné par le prophète à l'aide de cette comparaison : Je lâche contre vous des vipères insensibles au charmeur ; elles vous mordront. C'est à bon droit que le prophète parle du mortel

poison de l'envie comme du venin du serpent; en effet, c'est par là que déchut l'auteur de tous les poisons, et par là qu'il fit périr [...]. Ils sont torturés, non par la faute de ceux qu'ils envient, mais bien par leur bonheur. Ils n'osent pas exhiber alors la vérité à la lumière, donc ils inventent des prétextes sans valeur et des raisons stupides pour s'en fâcher. Tout cela étant faux, la guérison s'avère impossible, puisque le poison de mort demeure caché dans leurs moelles, sans qu'ils veuillent le manifester. [...] Ce fléau est incurable, à tel point qu'il s'exaspère dans l'amabilité, s'aggrave avec les complaisances, déteste les présents [...]. Quand les autres progressent dans l'humilité qui s'abaisse, dans la vertu de la patience, ou dans une glorieuse libéralité, l'envieux souffre davantage dans sa passion, dont les tourments lui font désirer seulement la ruine ou la mort de celui qu'il envie. Rappelez-vous les onze patriarches: leur jalousie ne fut nullement diminuée par la douceur de leur frère innocent, comme le rapporte l'Écriture: "Ses frères le jalousaient, car son père l'aimait, et ils ne pouvaient lui parler pacifiquement". À ce point que leur envie ne put supporter ni les gentillesses ni son obéissance; mais au contraire, désirant sa mort, elle fut à peine assouvie par sa vente en esclavage. Il est donc avéré que l'envie est le plus pernicieux et le plus incurable de tous les vices, puisqu'il s'enflamme davantage par les remèdes qui apaisent les autres [...]. Comment agir donc, avec quelqu'un qui s'irrite d'autant plus qu'il te voit plus humble et plus doux? [...]. Car il est exaspéré seulement par la chance et par le bonheur d'autrui. Qui donc pourrait croire plaire à un envieux en se détournant de son bonheur, en abandonnant sa prospérité, en acceptant quelque malheur? [...]. En effet, par le venin de l'envie (comme par celui du basilic), la religion et la foi sont atteintes jusque dans leurs racines avant qu'on ait pu s'en apercevoir au dehors. Car c'est bien contre Dieu qu'il blasphème, celui qui ne peut reprocher à l'homme autre chose que les jugements de Dieu, puisqu'il blâme sa félicité » (*Coll.*, 18, 16).

Le meilleur remède à la vaine gloire : l'humilité.

« Nous devons éviter, dans nos rapports avec nos frères, tout ce qui pourrait nous faire remarquer et nous attirer l'estime particulière des hommes » (*Inst.*, 11, 18).

8. L'esprit d'orgueil¹

Il existe deux sortes d'orgueil. L'un s'en prend aux débutants, l'autre aux spirituels. Le premier concerne davantage les hommes et

1. Pour ce paragraphe, cf. *Inst.*, 12; *Coll.*, 4, 20.

le second, Dieu lui-même. L'orgueil est particulièrement redoutable car il attaque toutes les vertus.

L'orgueil spirituel est rare... car les hommes parfaits sont rares ! Il dresse contre Dieu, mettant dans le cœur le désir d'atteindre le salut, la perfection, par ses propres forces, sans le secours de Dieu. L'orgueil des débutants est beaucoup plus fréquent. Cassien en a dressé un portrait plein de piquant :

« Celui qui se laisse aller au relâchement [...] se complaît dans ses anciens désirs ; [...] son cœur devient pour toujours incapable d'acquiescer, dans la simplicité et la vérité, l'humilité du Christ, puisqu'il se glorifie de la noblesse de sa famille, de la position qu'il avait dans le monde et qu'il n'a quittée que de corps ; il s'enorgueillit de l'argent qu'il retient pour sa ruine et qui l'empêche de se soumettre à la règle de la maison et à la direction des anciens. Celui dont l'esprit est corrompu par la maladie de l'orgueil, non seulement ne veut pas se soumettre à l'obéissance, mais ne peut même pas entendre parler de perfection. Le dégoût des entretiens spirituels grandit tellement dans son âme, que, s'il assiste par hasard à une conférence, il ne sait plus rester en place, et ses yeux hébétés s'égarer de tous les côtés, et se fixent sur quelque objet, d'une manière anormale. [...] Il joue avec ses doigts, et les remue comme quelqu'un qui écrit ou qui peint. Tous les membres de son corps s'agitent dans tous les sens, tant que dure la conférence, et il semble qu'il est dévoré par les vers ou qu'il est assis sur des pointes aiguës. Il s' imagine que ce qu'on dit pour l'édification de tous est uniquement dirigé contre lui. Il est si préoccupé de cette pensée que, pendant tous ces entretiens sur la vie spirituelle, bien loin d'en tirer quelque profit, il cherche en lui-même pourquoi on dit ces choses, et comment il pourrait se justifier de ses défauts au lieu de penser à s'en corriger.

Aussi, non seulement ces conférences ne lui servent en rien, mais elles lui nuisent au contraire, en le rendant plus coupable. Car, lorsqu'il est intérieurement convaincu qu'on parle de lui, il s'obstine davantage ; son cœur s'endurcit et se remplit de colère. Sa voix s'élève, ses paroles deviennent dures, et ses réponses aigres et menaçantes. Sa démarche est orgueilleuse et turbulente ; sa langue légère et active ne sait pas se taire, à moins que ce ne soit comme preuve de la haine qu'il nourrit dans son cœur contre son frère ; et alors son silence ne vient pas de sa componction et de son humilité, mais bien de son orgueil et de sa colère, de telle sorte qu'il est difficile de dire s'il faut lui reprocher davantage sa dissipation bruyante, sa loquacité ou sa taciturnité haineuse et sombre. Ses paroles inconséquentes et ses éclats de rire frivoles, indiquent une enflure de cœur sans motifs et sans retenue, tandis que son silence montre une colère sourde et violente. Il le garde non pour montrer sa patience et son humilité, mais pour persévérer plus

longtemps dans sa rancune contre le prochain. Quoique, entraîné par son orgueil, il contriste souvent les autres, il ne daigne pas faire des excuses à ceux qu'il offense, et quand on lui en fait à lui-même, il les repousse et les méprise. L'abaissement d'un frère, au lieu de le toucher et de l'adoucir, l'irrite au contraire davantage, parce qu'il se sent surpassé par son humilité. Et aussi cette humilité, cette soumission qui triomphe ordinairement des tentations du démon, le jette dans une plus grande colère » (*Inst.*, 12, 27).

Pour échapper à l'orgueil, l'édifice spirituel doit reposer sur la crainte de Dieu, l'humilité, la douceur et la simplicité de cœur. Un renoncement profond doit avoir été posé dès le début. Et le souvenir de la passion du Seigneur et de ses souffrances ne doit pas quitter l'esprit tout au long du chemin.

C. L'acquisition des vertus¹

Le second point de la perfection « pratique » consiste « à discerner l'ordre des vertus et à ce que notre esprit soit formé par leur perfection » (*Coll.*, 14, 3). Après avoir lutté contre les vices, c'est-à-dire après avoir quitté la terre d'Égypte, « nous passons au désert des vertus, de manière à être sauvés » (*Coll.*, 21, 28).

1. Vertu et vertus

Parler de vertus, c'est parler de la ressemblance avec Dieu. Celle-ci comporte une participation à la vie de Dieu par grâce. L'homme est appelé à participer aux biens divins, aux biens de la grâce que sont les vertus comme la pureté, la béatitude, l'éternité, la tranquillité, la paix, la beauté, la bonté, l'incorruptibilité, l'immutabilité, l'*apatheia*, et surtout la charité. Nous ne nous attarderons que sur les trois dernières, qui sont les plus développées par Cassien. La charité tient une place de

1. Pour ce chapitre, consulter M. OLPHE-GALLIARD, « Cassien », DS VII-VIII, col. 253-256 ; L. BOUYER, *La vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif* « Spiritualité orientale », n° 22, Bellefontaine, 1977 ; M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, « Bibliothèque œcuménique », 9, Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 114-126.

choix : elle souligne la relation avec Dieu que permet la transformation de l'âme par les vertus. Parler ainsi implique de prendre « vertus » dans le sens ontologique qui était celui de Plotin¹ : ce sont des réalités qui transforment l'âme. Ces vertus se déploient dans toutes les autres vertus qui sont les fruits de la grâce : l'humilité, la douceur, etc.

Les vertus prises dans un sens ontologique sont une participation à la vie divine, donnée à l'homme par grâce lors de sa création et retrouvée par grâce après la chute. L'homme « ne les obtient pas par sa nature, mais elles sont accordées par la participation de son Créateur et par grâce » (*Coll.*, 23, 3).

Donc, par les vertus, la ressemblance avec Dieu est formée en nous, ressemblance au Dieu immuable et bon, qui possède la bonté par nature, qui ne peut être que bon². Par elles, l'homme est restauré dans sa nature primitive, telle qu'elle est sortie des mains de Dieu. Ce retour au paradis s'effectue dans et par le Christ qui nous donne « la forme de la perfection et les exemples des vertus » (*Coll.*, 11, 13). Elles sont en nous l'avènement du Royaume :

« Quand le diable est vaincu par l'extinction des vices fétides dont il remplissait notre cœur, [...] Dieu inaugure son règne en nous, y répandant le parfum des vertus » (*Coll.*, 9, 19).

« Quand l'esprit est délivré du pouvoir du diable, quand il n'est plus l'esclave des vices, alors vient en nous le règne de Dieu. "Le règne de Dieu ne vient pas d'une manière observable et l'on ne dira point : Il est ici, ou : Il est là, car voici que le règne de Dieu est parmi vous". Or, il n'est pas d'autre alternative, en nous, que de connaître la vérité, ou de l'ignorer, d'aimer le vice ou la vertu ; ainsi la royauté, dans notre cœur, appartient ou au diable, ou au Christ » (*Coll.*, 1, 13).

Cassien dit encore que « le Seigneur se délecte dans la bonne odeur des vertus » (*Coll.*, 20, 12). En imitant les « vertus apostoliques » (*Coll.*, 24, 7), nous marchons, immaculés, dans les voies du Christ (*Coll.*, 14, 16).

La vertu est une, bien que se subdivisant en de nombreuses espèces aux noms différents qui constituent les vertus. Cassien prend la comparaison de l'or utilisé par l'orfèvre :

1. *Enn.*, 1, 2, 5 ; cf. P. DANIÉLOU, *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, Institut catholique de Paris, p. 64-90.

2. Cf. *Coll.*, 6, 16.

« Toutes les vertus, malgré leurs noms et leurs caractères différents, ont une même nature, comme la substance de l'or reste la même, quels que soient le nombre et la variété des ouvrages auxquels le talent de l'orfèvre l'emploie » (*Inst.*, 5, 11)¹.

La vertu est la seule réalité qui puisse être tenue pour « absolument bonne, elle qui, à l'aide d'une foi véritable, nous oriente vers les choses de Dieu, et fait que nous soyons en continuelle communion au Bien immuable » (*Coll.*, 6, 3). Vertu est donc synonyme de perfection : par elle, nous sommes unis à Dieu.

On peut en tirer plusieurs conséquences :

– Toutes les vertus sont solidaires entre elles. « Aussi celui qui pèche contre une de ces vertus n'en possède aucune parfaitement » (*Inst.*, 5, 11). Il n'est pas vraiment fixé dans le bien.

– Toutes les vertus sont vraiment bonnes et en toutes réside « le bien essentiel² ». Un bien est un bien essentiel, « s'il est bon par lui-même et non par quelque chose d'autre ; s'il est nécessaire à cause de lui-même et non à cause d'autre chose ; s'il est un bien de façon immuable et sans fin, et si conservant perpétuellement sa qualité, il ne peut se transformer en son contraire » (*Coll.*, 21, 16).

En toute âme, Dieu a mis les semences des vertus. En ce sens, elles lui sont naturelles car Dieu a mis en l'homme le goût du bien, la capacité de le désirer³. Mais ces germes de volontés bonnes, pour parvenir à la perfection des vertus, ont besoin du secours de la grâce de Dieu⁴. Cependant, à cause du péché qui a blessé la volonté de l'homme, le développement des vertus nécessite un effort :

« Les graines naturelles des vertus sont étouffées sous les pointes des épines et des chardons, de sorte que nous ne puissions manger le pain qui vient du ciel et affermit le cœur de l'homme qu'à la sueur de notre visage » (*Coll.*, 23, 11).

Il faut cependant deux fois moins de travail pour acquérir les vertus que pour chasser les vices, aux dires de Cassien⁵.

1. Cf. ÉVAGRE, *Traité pratique*, 98.

2. *Coll.*, 21, 15 ; cf. *ibid.*, 6, 3.

3. Cf. *Coll.*, 13, 12 ; cf. 5, 24 ; 14, 3.

4. Cf. *Coll.*, 13, 9.

5. *Coll.*, 14, 3.

2. Un ordre des vertus ?

« Les vices sont plus nombreux que les vertus » (*Coll.*, 5, 16), écrit Cassien. Mais il parle aussi des vices et de leur vertu contraire (cf. *Coll.*, 24, 26), ce qui semble indiquer que le nombre est égal. Les vertus sont liées les unes aux autres comme les vices, mais d'une manière beaucoup moins rigoureuse. Ceci explique que Cassien ne donne pas une liste des vertus aussi précise que celle des vices. Il rend compte de leur lien organique avec les images de la maison, du temple¹.

Il connaît deux groupes de vertus, qui ont déjà pris forme à son époque. Ils correspondent à ce que nous appelons les vertus théologiques et les vertus cardinales. Mais cette terminologie peut prêter à confusion, car les vertus sont toutes à comprendre dans le contexte synergiste des Pères grecs.

La foi (ou crainte de Dieu) est mentionnée par deux fois avec l'espérance et la charité². Elles ont un effet commun : empêcher les vices de pénétrer dans le cœur et le protéger des attaques de l'ennemi. Leur ordre ne doit pas faire croire qu'il s'agit d'une succession. La charité est bien le sommet de la vie « pratique », mais elle doit accompagner toutes les vertus : c'est elle qui les qualifie, et sans elle il n'est pas possible de les voir fructifier (cf. 1 Co 13, 3)³. La foi et l'espérance accompagnent aussi tout le progrès dans les vertus ; comme la charité, elles sont des dons de Dieu, mais l'homme doit apporter sa coopération pour les faire croître⁴. La charité est qualifiée de vertu acquise et de vertu divine⁵ : ici encore se vérifie le synergisme, clef de la spiritualité de Cassien.

L'autre groupe comprend la justice, la prudence, la force et la tempérance⁶.

Cassien propose d'autres classifications. L'une d'elles est particulièrement célèbre. Il s'agit de la finale d'un sermon prononcé à l'occasion de la prise d'habit d'un moine. Abba Pinufius présente au novice

1. *Coll.*, 9, 2 ; 24, 6.

2. Cf. *Coll.*, 7, 5 ; 11, 6.

3. Cf. *Coll.*, 1, 6 ; 24, 6 ; 11, 6.

4. Cf. *Coll.*, 3, 16.18.

5. *Coll.*, 3, 8 ; 16, 13.

6. *Coll.*, 21, 12.13.

un résumé de l'itinéraire monastique dans lequel il s'engage. Les vertus proprement dites sont donc mêlées aux œuvres vertueuses, telles que le renoncement. Notons que la componction, l'humilité et la charité sont explicitement mentionnées (*Inst.*, 4, 33).

Au fondement de l'édifice spirituel, Cassien place tantôt la crainte de Dieu (ou foi)¹, tantôt l'humilité²:

« Il faut placer (d'abord) les solides fondations de la simplicité et de l'humilité, sur lesquelles cette tour, que nous bâtirons par le moyen des vertus spirituelles, puisse s'élever avec stabilité, et pleine de confiance, se dresser jusqu'aux cieux » (*Coll.*, 9, 2).

Dans le premier cas, le fondement mystique de la vie spirituelle est mis en relief, dans le second, la part qui revient à l'homme.

Une autre classification s'appuie sur 2 Co 6, 5-6. Cassien lit dans ces versets une liste de vertus, dans l'ordre de leur acquisition. Ici encore, il mêle vertus et œuvres vertueuses :

« Comme il voulait composer la liste entière de ses vertus, mais aussi en exposer l'enchaînement, et préciser quelle était la naissance de chacune et quelle en était la conséquence, il [saint Paul] continue, après quelques mots : « dans les veilles, les jeûnes, par la pureté, la science, la bonté, par l'Esprit Saint, l'amour sans feinte ». En rattachant ainsi les vertus l'une à l'autre, il est certain qu'il a voulu nous enseigner à passer des veilles et des jeûnes à la pureté, de la pureté à la science, puis à la patience, à la bonté, de la bonté à l'Esprit Saint, jusqu'à la possession d'un amour sans feinte. Lorsque, donc, tu seras parvenu toi aussi, selon cette discipline et dans cet ordre, jusqu'à la science spirituelle [...] » (*Coll.*, 14, 16).

L'ordre des vertus est très variable d'un texte à l'autre, et les diverses classifications proposées n'ont pas de lien entre elles. Il ne faudrait pas voir là un manque de synthèse. Mais cela met en lumière que si le combat contre les vices peut se mener de façon méthodique, l'acquisition des vertus échappe à toute méthode systématique.

1. *Coll.*, 6, 4.

2. *Coll.*, 9, 2 ; 15, 7 ; 19, 2.

3. Les principales vertus

a. L'immutabilité

Dieu seul est stable, immuable¹, rien ne peut lui être ajouté ou enlevé². L'homme, par contre, est changeant. Il ne s'identifie pas au bien : il le reçoit de Dieu et peut donc le perdre. Comment va-t-il pouvoir porter en lui-même l'image de l'immutabilité divine ?

La source de sa stabilité, participation à l'immutabilité divine, est dans l'attachement à la vertu. Lorsque celle-ci a pénétré jusqu'à la racine de l'être, lorsque le bien est aimé sans partage et que le cœur est tendu vers lui constamment et lui est attaché sans partage, la stabilité dans le bien devient la trame de fond de l'existence³. L'attachement aux vices, par contre, porte le cœur vers un attachement à des biens divers qui le dispersent ; il est source d'un incessant tumulte intérieur et d'une mobilité constante⁴.

Mais l'homme n'est pas immuablement stabilisé dans le bien, puisqu'il n'est pas le bien par nature. Il peut cependant rester stable dans le bien en étant toujours en progrès dans la vertu : l'immobilité étant impossible à l'homme⁵, il ne peut que croître ou diminuer dans la vertu⁶. « Nulle vertu ne peut être possédée par l'homme de façon immuable » (*Coll.*, 6, 16).

Cassien est très proche de Grégoire de Nysse :

« L'Écriture déclare que nous, qui sommes mobiles par nature, ne devons pas verser dans le péché par cette mobilité mais que, par une croissance perpétuelle vers le meilleur, nous faisons du changement même un moyen de notre ascension vers le bien, que nous réalisons par la mutabilité de notre nature l'immutabilité à l'égard du mal⁷. »

Ce que Cassien dit des anges peut aider à comprendre. Parce que créatures, donc n'ayant pas la stabilité par nature, ils sont soumis au

1. *Coll.*, 23, 3.

2. *Coll.*, 6, 14.

3. *Coll.*, 11, 7-8.

4. *Coll.*, 11, 8.

5. *Coll.*, 6, 13.

6. *Coll.*, 6, 4.

7. Grégoire de NYSSE, *Cat.*, 44 ; cf. P. DANIELOU, *op. cit.*, p. 80-84.

changement, et doivent constamment progresser dans le bien pour y rester stables. Ils doivent faire un continuel effort, en synergie avec la grâce de Dieu¹. Toute persévérance dans la stabilité dans le bien vient d'une coopération entre la grâce de Dieu et le libre choix de la créature, pour les anges comme pour les hommes.

L'immutabilité de l'homme est une participation de Dieu lui-même, fruit d'une présence substantielle et assimilatrice de Dieu qui se communique : elle est une grâce.

b. *La tranquillité ou apatheia*

Cassien n'emploie jamais le terme *apatheia* – « passion impassible » –, mais des équivalents tels que paix, tranquillité², pureté de cœur. L'*apatheia* est en définitive pour Cassien un équivalent de la charité : c'est l'état de celui qui a maîtrisé les passions et dont la charité – passion par excellence – est la seule passion.

L'image et la ressemblance impliquent une stabilité dans l'attachement au bien que les passions ne peuvent altérer. Cette tranquillité est participation à l'impassibilité de Dieu. Rien, en effet, ne peut troubler Dieu³. Il possède une parfaite perfection morale qui découle de sa nature immuable, qui ne connaît pas de changement.

c. *La charité*

La charité est la source des vertus (*Coll.*, 3, 8). Elle est cette vertu qui « est propre à Dieu et à ceux qui ont accueilli en eux-mêmes l'image et la ressemblance divine. Car il n'appartient qu'à cet être souverain de faire toujours le bien, sans aucune crainte, et sans l'espoir d'aucun avantage, mais pour le seul amour de la bonté : "Le Seigneur a tout fait pour sa fin", dit Salomon (*Pr* 16, 4). Dans la prévision de sa bonté, il accorde toute l'abondance des biens aux dignes comme aux indignes. Car aucune injustice ne peut le fatiguer, aucune faute des hommes ne peut le faire souffrir, puisque sa bonté parfaite et sa nature immuable demeurent toujours » (*Coll.*, 11, 9).

1. *Coll.*, 6, 16.

2. *Coll.*, 9, 2.6; 12, 6.11; 19, 6.

3. *Inst.*, 8, 4.

Posséder la charité de Dieu, l'aimer pour son amour, c'est posséder l'image et la ressemblance :

« Quiconque est parvenu, par la charité, jusqu'à l'image et à la ressemblance de Dieu, se réjouit du bien à cause de la saveur du bien lui-même » (*Coll.*, 11, 9).

Celui-là imite Dieu : il fait le bien pour l'amour du bien lui-même.

d. *La discrétion*

Le Seigneur a comparé la discrétion à l'œil et à la lampe du corps (*Mt* 6, 22-23) (*Coll.*, 2, 2). Cette vertu est « la mère, la gardienne et la modératrice de toutes les vertus » (*Coll.*, 2, 4), elle en est aussi la source et la racine en quelque sorte (*Coll.*, 2, 9) : sans elle, aucune vertu ne peut être parfaite, et l'ensemble des vertus ne peut former un tout harmonieux.

On ne peut la tenir que de la largesse de Dieu (*Coll.*, 2, 1), mais il faut mettre tous ses soins à l'obtenir par une vraie humilité (*Coll.*, 2, 10), par un renoncement à son jugement propre (*Coll.*, 2, 5.13) et la consultation des anciens pour les mauvaises pensées refoulées (*Coll.*, 2, 12).

Elle permet de connaître avec certitude la volonté de Dieu. Elle donne le sens de la mesure (*Coll.*, 1, 23), de la vérité. Elle garde des excès contraires (*Coll.*, 2, 16) ; elle fait conserver le juste milieu entre les extrêmes. Elle est bien la voie royale qui préserve le cœur de la présomption dans la vertu et du relâchement qui fait prospérer les vices.

La discrétion est encore le don du discernement des esprits. Cassien en connaît quatre formes. Pour les mettre en lumière, il prend, à la suite d'Origène, la comparaison d'un habile changeur qui réalise diverses opérations (cf. *Coll.*, 1, 20). Si l'or s'avère faux, il faut écarter immédiatement les pensées qui se revêtent de l'apparence de la piété mais qui ne sont que mensonge (*Coll.*, 1, 22).

e. *L'humilité*

L'humilité est la mère de toutes les vertus ; elle est le fondement de l'édifice spirituel (*Coll.*, 9, 3 ; 19, 2) . L'humilité est le fondement sans lequel « on ne peut jamais triompher entièrement d'aucun vice » (*Inst.*, 6, 1).

« Il s'agit d'abord d'achever l'expulsion de tous les restes de nos vices et de nous purifier de toute racine des passions, avant de placer sur la terre vivante et ferme de notre cœur, c'est-à-dire sur la pierre dont parle l'Évangile (Mt 7, 24-25), les solides fondations de la simplicité et de l'humilité, sur lesquelles cette tour, que nous bâtirons par le moyen des vertus spirituelles, puisse s'élever avec stabilité, et pleine de confiance, se dresser jusqu'aux cieux. Assurés sur de tels fondements, elle pourra subir les pires tempêtes des persécutions, des passions, les torrents pourront la frapper violemment comme par des coups de bélier, les terribles orages des ennemis pourront bien se déchaîner sur elle : bien loin de s'écrouler, elle ne sera pas même ébranlée par le choc » (Coll., 9, 2).

Elle « vient de la douceur et de la simplicité du cœur » (Inst., 12, 31). Elle est un don, tout en étant acquise :

« L'humilité est la maîtresse de toutes les vertus, elle est le fondement très ferme de l'édifice céleste, elle est le don propre et magnifique du Sauveur » (Coll., 15, 7).

Par la vertu d'humilité, le moine cherche à imiter le Christ, en s'abaissant jusqu'à sa nudité et à sa pauvreté (Inst., 4, 5), son humilité qui est la noblesse véritable (Inst., 4, 29).

L'humilité est aussi le fondement sans lequel « on ne peut triompher entièrement d'aucun vice » (Inst., 6, 1). Elle se manifeste aussi bien à l'égard du prochain qu'à l'égard de Dieu (Inst., 12, 23).

Envers le prochain, la véritable humilité du cœur se traduit par la patience (Coll., 18, 11). L'humble refuse de contrister ses frères ou de les offenser (Inst., 12, 32) ; il se juge en-dessous des autres et se soumet au jugement des anciens, leur révélant ses pensées les plus cachées, sans aucune fausse honte (Inst., 4, 9). Rougir de révéler une pensée, c'est le signe qu'elle vient du diable (Inst., 4, 9). Elle bannit les comportements et les paroles affectées, elle ne s'abaisse pas en paroles auxquelles personne n'ajoute foi, mais elle supporte les injures qui lui sont faites en toute égalité d'âme (Coll., 18, 11).

Cassien a rassemblé dix degrés d'humilité :

- « Un moine prouve son humilité :
- 1° s'il mortifie en tout sa volonté ;
- 2° s'il ne cache jamais à son supérieur, non seulement ses actions, mais encore la moindre de ses pensées ;

3° s'il ne se confie pas à son propre jugement, mais s'il suit en tout celui de son supérieur, dont il écoute les avis avec joie et empressement ;

4° s'il est pour tout le monde plein d'obéissance, de douceur et d'une grande patience ;

5° si, bien loin de blesser quelqu'un, il ne se plaint pas, ne s'attriste pas des injures que lui font les autres ;

6° s'il ne fait rien, n'entreprend rien qui ne soit conforme à la règle et à l'exemple des anciens ;

7° s'il est content de tout ce qui l'abaisse, et si, dans tous les ordres qu'il reçoit, il se regarde comme un mauvais ouvrier, un indigne serviteur ;

8° s'il se croit le dernier de tous et s'il le dit, non pas du bout des lèvres, mais dans le fond de son cœur ;

9° s'il retient sa langue et n'élève jamais la voix ;

10° s'il ne se laisse pas aller facilement au rire et à la joie. C'est à ces signes et à d'autres semblables qu'on reconnaît une humilité sincère » (*Inst.*, 4, 39).

L'humilité implique « un renoncement sincère, par lequel nous nous dépouillerons complètement de tous nos biens. Ce renoncement doit être fondé sur l'amour du Christ » (*Inst.*, 12, 32).

L'humilité envers Dieu consiste à être intimement persuadé que sans le secours de sa grâce nous ne pouvons faire aucun progrès dans la vertu. Comprendre cela est déjà, d'ailleurs, un don de Dieu.

f. *Le renoncement*

Le renoncement¹ est « le signe de la mortification et de la croix » (*Inst.*, 4, 34). Il se fonde sur le détachement des richesses terrestres (*Coll.*, 3, 6), impliquant de quitter la vie du siècle. C'est mettre en pratique le commandement fait par le Seigneur à Abraham : « Sors de ton pays, de ta parenté et de la maison de ton père » (*Gn* 12, 1). Le moine s'en remet ainsi à la communauté, pour tout ce qui concerne sa vie corporelle (*Inst.*, 4, 5). Mais ce n'est là que le premier degré du renoncement, qui est suivi de deux autres.

Le second renoncement fait renoncer aux vices et à tous les désirs de la chair, le troisième détourne l'esprit de tous les biens visibles, pour ne plus avoir d'attrait que pour les biens éternels et invisibles (*Coll.*, 1, 6.7).

La vertu du renoncement est présente à chaque étape du progrès spirituel.

1. Pour ce paragraphe, voir *Inst.*, 12, 25 ; 4, 34 ; *Coll.*, 1, 6 ; 3, 6.7 ; 4, 19.

g. *L'obéissance*

Cassien a dégagé les principaux éléments de l'obéissance telle qu'il la conçoit, et a su mettre en lumière leur profonde cohérence.

L'obéissance apprend avant tout à « vaincre sa volonté », à faire ce qui est contraire à ses inclinations (*Inst.*, 4, 8). Elle regarde ce qui est commandé « comme si Dieu lui-même le disait » (*Inst.*, 4, 10). L'obéissance est une obéissance du jugement : les jeunes « respectent trop leur supérieur pour penser que ses ordres ne sont pas raisonnables » (*Inst.*, 4, 10). Cette obéissance est une soumission totale, elle vient de la foi (cf. *Inst.*, 4, 24).

Les moines préfèrent l'obéissance « au travail des mains, à l'étude, au silence et à la paix de la cellule » (*Inst.*, 4, 12).

Cette pédagogie de l'obéissance permet au moine de se soumettre avec foi à la volonté de Dieu dans tous les détails de la vie – sans se faire illusion –, à travers la soumission à la volonté de l'abbé, regardé en quelque sorte comme le représentant de Dieu, selon l'expression qui sera celle de la *Règle de saint Benoît*.

L'obéissance apparaît donc comme étant de toute première importance pour faire l'éducation spirituelle du moine. Elle va envelopper toute sa vie quotidienne, dans les moindres détails. Le moine doit, en effet, s'appliquer à garder avec fidélité la règle de l'obéissance en toute chose. Et Cassien présente quelques moines exemplaires qui contribueront à stimuler les jeunes à la pratique d'une obéissance parfaite (*Inst.*, 4, 23). Nous retiendrons ici l'obéissance héroïque d'un nommé Jean :

« Ce bienheureux solitaire, depuis sa jeunesse jusqu'à l'âge mûr, servit son supérieur et le soigna tant qu'il vécut avec une humilité si grande, que ce bon vieillard lui-même s'étonnait de son obéissance. Pour l'éprouver et voir si cette vertu venait d'une foi véritable et d'une grande simplicité de cœur, ou d'une certaine affection et soumission complaisante pour celui qui commandait, il lui ordonnait souvent de faire des choses inutiles et même impossibles.

Son supérieur prit dans son bûcher un petit bâton qui avait été autrefois coupé pour la cuisine et qui, n'ayant pas servi, était non seulement sec, mais presque pourri. Il l'enfonça en terre en présence de Jean, et lui commanda d'aller chercher deux fois par jour de l'eau pour l'arroser, afin que l'humidité lui fit reprendre racine, qu'il reverdit, que son feuillage charmât les yeux, et que son ombrage fût agréable à ceux qui viendraient s'y reposer pendant les chaleurs de l'été. Le disciple

reçut cet ordre avec son respect ordinaire, sans penser à l'inutilité de son obéissance. Il allait tous les jours chercher de l'eau à près de deux milles, et ne manqua jamais d'arroser le bâton pendant toute une année; la maladie, les fêtes, les occupations les plus pressantes, qui pouvaient l'excuser, et les rigueurs même de l'hiver ne l'empêchèrent pas une seule fois de faire ce qui lui avait été commandé. Le vieillard observait en silence l'assiduité de son disciple, et voyait qu'il obéissait avec une grande simplicité de cœur, une humilité sincère, comme si cet ordre lui était venu du ciel, sans aucun trouble sur son visage, sans murmurer ou raisonner; il eut enfin compassion de ce travail si pénible qui avait duré toute une année, et s'approchant du bâton: « Jean, dit-il, cet arbre pousse-t-il des racines? » et comme celui-ci répondait qu'il n'en savait rien, il parut vouloir examiner la chose et constater si le bâton tenait bien sur ses racines; il l'arracha facilement et le jeta, en lui recommandant de ne plus l'arroser » (*Inst.*, 4, 24).

Ce cas extrême d'obéissance aveugle peut étonner. Mais celle-ci est en fait le signe d'un renoncement total à soi-même, jusqu'à son jugement propre, pour suivre en tout la volonté de Dieu, à travers la volonté de celui qui a reçu un charisme particulier de discernement.

h. *La componction*¹

La componction, comme le nom l'indique, est un transpercement du cœur (*Coll.*, 2, 11). Elle est un recueillement fait de tendresse et de douleur:

« Souvent mes larmes coulaient en me souvenant de mes fautes. J'étais alors rempli de la joie ineffable dont tu parles, vivifié par la visite du Seigneur, et la grandeur de cette joie m'avertissait que je ne devais pas désespérer pour le pardon de mes fautes » (*Coll.*, 9, 28).

1. Cf. *Coll.*, 9, 27-29; 20, 10; 21, 8; *Inst.*, 12, 15. Comparer avec Jean Climaque: « Aussi bien dans la nature que dans la componction, il faut distinguer ce qui meut spontanément et ce qui reçoit son mouvement d'ailleurs. Lorsque notre âme, sans aucun effort délibéré de notre part, se sent fondre en larmes et se voit toute attendrie et apaisée, courons! Car le Seigneur est venu sans y être invité, et il nous présente l'éponge de la tristesse qui lui est chère et l'eau rafraîchissante des larmes agréables à Dieu pour effacer la cédula de nos crimes (cf. *Col* 2, 14). Garde ces larmes comme la prune de ton œil jusqu'à ce qu'elles se retirent. Grande est en effet la puissance de cette componction, bien supérieure à celle qui naît de nos efforts et de notre réflexion » (Jean CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, 28, « Spiritualité orientale », n° 24, Bellefontaine, 1978).

La componction fait couler d'abondantes larmes (*Coll.*, 9, 27-28); elle met dans le cœur une affliction qui fait naître la pénitence et procure un salut stable (*Coll.*, 21, 8). Elle secoue la somnolence spirituelle, la torpeur de l'esprit et fait monter du cœur une ardente prière (*Coll.*, 9, 26).

Le désir des vertus et du Royaume sont plus efficaces pour exciter à la componction que le souvenir des vices (*Coll.*, 20, 10). Ceux qui ont acquis la pureté de cœur sont remplis de componction, car celle-ci fait croître dans la conscience de sa faiblesse :

« La pureté de cœur qu'ils avaient acquise, ne leur faisait que mieux connaître le fardeau de leurs fautes, et la douleur qu'ils ressentaient de leurs imperfections, augmentait de jour en jour, à mesure qu'ils avançaient dans cette pureté. Ils gémissaient sans cesse intérieurement de ne pouvoir éviter ces taches que leur causait la multitude de leurs pensées » (*Inst.*, 12, 15).

i. *La patience*¹

Le mot de patience vient de « passions » et de « support » (*Coll.*, 18, 13). La patience garde l'âme dans l'immobilité sous l'assaut des tentations (*ibid.*).

La patience s'acquiert plus facilement dans la vie cénobitique (*Coll.*, 18, 11 ; 19, 11). On y formait les jeunes dès leur arrivée ainsi qu'à l'humilité (*Inst.*, 4, 37). La patience a d'ailleurs l'humilité pour fondement (*Coll.*, 18, 11) :

« La vraie patience et la tranquillité ne sont acquises et conservées que par une profonde humilité de cœur » (*Coll.*, 18, 13 ; cf. 18, 11).

Elle est elle-même le signe de la présence de l'humilité (*Coll.*, 18, 11 ; *Inst.*, 4, 39). L'humble, en effet, supporte les injures sans broncher : si on le frappe sur une joue, il tend l'autre (*Coll.*, 16, 22), et le moine patient reste impassible lorsqu'on l'accuse et il supporte « avec mansuétude et l'âme égale, les injures subies » (*Coll.*, 18, 11). La patience s'accompagne de douceur (*Coll.*, 12, 6), d'une constance qui ne se trouble jamais (*Inst.*, 8, 17.18) et elle reste inébranlable (*Coll.*, 18, 11).

La patience a des contrefaçons. Tel moine, par exemple, s'abaissait devant les autres et s'accusait de nombreux péchés. Mais il suffisait

1. *Inst.*, 6, 3 ; 8, 18 ; 9, 7 ; *Coll.*, 12, 6 ; 14, 22 ; 18, 11.13 ; 19, 11.

qu'un ancien lui fasse une remarque pour qu'il se sente piqué au vif et s'impatiente : sa patience était tout en paroles, mais pas dans son cœur ! (*Coll.*, 18, 11 ; cf. 16, 22). L'adversité est donc très utile pour apprendre à développer la patience (*Inst.*, 6, 3).

La patience est « le remède le plus énergique du cœur » (*Coll.*, 12, 6). Elle permet de le purger de tous les vices (colère, tristesse, etc.) (*ibid.*).

Un conseil : il ne faut pas croire que ses progrès dans la patience dépendent de celle des autres (*Coll.*, 18, 16).

Cassien rapporte un exemple de patience :

« Je veux vous citer [un] exemple de patience. Une sainte femme s'appliquait tant à cette vertu, que non seulement elle ne fuyait pas les occasions de la pratiquer, mais qu'elle les recherchait même, afin de mieux l'acquérir. Elle était d'une grande famille, et habitait Alexandrie, où elle vivait chrétiennement dans une maison que lui avaient laissée ses parents. Elle vint trouver l'évêque Athanase, de pieuse mémoire, et lui demanda de lui donner à nourrir une des veuves dont avait soin l'Église. Elle lui exprima son désir, eu disant : « Donnez-moi une sœur avec laquelle je puisse être patiente. » Le saint évêque loua son zèle pour les œuvres de miséricorde, et donna l'ordre de lui choisir une veuve que son caractère et ses mœurs rendraient recommandable entre toutes les autres dans la crainte que la charité de cette dame ne fût vaincue par les défauts de celle qui en était l'objet, et qu'au lieu de la récompense qu'elle cherchait, en secourant cette pauvre femme, elle ne trouvât dans sa conduite qu'une occasion d'affaiblir sa foi. Cette dame conduisit la veuve chez elle, et l'entoura de soins.

Elle remarqua bientôt qu'elle était d'une modestie, d'une douceur extrêmes, et qu'elle se confondait, à chaque instant, en actions de grâces, pour tous les services qu'elle recevait. Quelques jours après, elle alla retrouver le saint évêque, et lui dit : « Je vous avais demandé de vouloir bien me donner une veuve que je puisse nourrir, et envers laquelle je puisse être charitable. » L'évêque ne comprit pas d'abord ce que voulait dire cette dame, et pensa qu'on avait mal exécuté l'ordre qu'il avait donné de satisfaire sa demande ; et comme il s'en plaignait un peu vivement, il apprit qu'on avait choisi la meilleure de toutes les veuves. Il recommanda alors en secret de donner à cette dame, la veuve la plus méchante, la plus coléreuse, la plus bavarde, la plus violente, la plus orgueilleuse. On n'eut pas de peine à la trouver, et on la conduisit au logis de cette dame qui la servit avec la même charité que l'autre, et l'entoura même de plus de soins ; mais au lieu d'en recevoir des remerciements et de la reconnaissance, elle n'en reçut que des injures et des reproches. Si elle l'avait demandée à l'évêque, lui disait-elle, ce n'était pas pour lui faire du bien,

mais pour la tourmenter ; et en venant chez elle, où elle avait espéré être mieux, elle s'était, au contraire, trouvée beaucoup plus mal. Sa violence alla jusqu'à frapper sa bienfaitrice ; mais celle-ci redoublait de soins, et ne cherchait pas à la vaincre en lui résistant, mais en lui donnant les preuves d'une humilité plus profonde ; elle ne répondait à ses mauvais traitements que par une plus grande douceur. Lorsqu'elle se fut ainsi bien exercée à la vertu, et qu'elle eut acquis la patience qu'elle désirait, elle alla retrouver le saint évêque et le remercia de la sagesse de son choix, puisqu'on lui avait donné une très bonne maîtresse de patience, dont les injures et les mauvais traitements fortifiaient chaque jour son âme, comme l'huile fortifie les lutteurs. "Enfin, mon Père, lui dit-elle, vous m'avez donné le moyen de faire la charité, tandis que la première m'honorait et me nuisait par toutes ses prévenances." La vertu de cette dame doit non seulement nous édifier, mais encore nous confondre, si nous ne pouvons être patients qu'en étant séparés et renfermés dans nos cellules, comme des bêtes féroces » (*Coll.*, 18, 14).

j. L'amitié

Cassien consacre toute une conférence à l'amitié (*Coll.*, 16) : il attache, en effet, une grande importance à cette vertu, se situant dans la ligne de la tradition philosophique et mystique des anciens.

L'amitié (διάθεσις) est une des formes de la charité (ἀγάπη). Alors que la charité doit être exercée à l'égard de tous, l'amitié est une affection qui lie deux personnes d'une façon particulière (*Coll.*, 16, 14).

Il existe beaucoup de motifs qui peuvent lier deux êtres dans une profonde amitié : des goûts semblables, le désir de s'enrichir, la solidarité dans le mal, etc. (*Coll.*, 16, 2). Mais une seule amitié est solide : celle qui est fondée sur le même amour de la vertu (*Coll.*, 16, 3).

« Telle est la dilection vraie et que rien ne peut briser : celle qui grandit par la perfection et la vertu jumelle des amis » (*ibid.*).

Si le progrès dans la vertu ne grandit pas chez les deux amis de façon semblable, la faiblesse de celui qui est tiède finira par rompre l'amitié (*ibid.*). Pour que l'amitié soit solide, il faut que les amis aient un unique (*unum*) propos, et une seule volonté (*ibid.*).

Pour parvenir à cette amitié, Cassien indique un « sentier » (*Coll.*, 16, 6). Nous allons en rappeler les étapes (*Coll.*, 16, 6) :

1° Mépriser les biens du monde et tout ce qu'on possède, car rien ne doit être préféré à l'amour du frère (cf. *Ac* 4, 32).

2° Chacun doit retrancher ses volontés (cf. *Jn* 6, 38).

3° N'estimer rien aussi utile et nécessaire que le bien de la charité et de la paix (*Jn* 13, 35).

4° Croire que des causes justes ou injustes ne justifient pas de se mettre en colère (*Mt* 5, 23-24).

5° Si le frère conçoit de la colère contre soi, même sans raison valable, désirer le guérir, car la tristesse de l'autre est aussi pernicieuse pour soi que la sienne propre à moins qu'on ne cherche à l'expulser de l'esprit de son frère.

6° Avoir conscience que, chaque jour, on peut sortir de ce monde : cette pensée permet de déraciner tous les vices.

Voilà les points fondamentaux qui permettent de ne jamais être cause de discorde.

En un mot : « Rien ne doit être placé avant la charité » (*Coll.*, 16, 7), car la charité est Dieu lui-même (*Jn* 4, 16), elle est divine ; c'est le Saint-Esprit qui la répand dans nos cœurs (*Rm* 5, 5).

Cassien parle ensuite longuement des travers de la charité fraternelle qui peuvent exister entre les frères dans une communauté.

k. *La chasteté*

Cassien distingue la continence et la chasteté (*Inst.*, 6, 4 ; *Coll.*, 12, 11). Alors que la continence n'exclut pas tout attrait pour la volupté, mais en obtient la maîtrise par la persévérance dans une vie austère, la chasteté « subsiste par l'amour qu'on a pour elle et par la dilection de sa pureté particulière » (*Coll.*, 12, 10).

« La perfection de la chasteté se distingue des commencements d'une laborieuse continence, par une tranquillité continuelle. Tel est en effet le véritable accomplissement de la chasteté. Elle ne lutte pas contre les mouvements de la concupiscence charnelle, mais les déteste avec une horreur entière et elle garde une pureté ininterrompue et inviolable, ce qui n'est autre que la sainteté. Cela arrive quand la chair, renonçant à convoiter contre l'esprit, s'accorde aux désirs de celui-ci et à la vertu » (*Coll.*, 12, 11).

Cassien décrit l'unification de l'être naturel : les impulsions vitales d'ordre sexuel, par un don de Dieu (*Coll.*, 12, 15) accèdent à l'univers spirituel. Cette chasteté n'est pas « humaine et terrestre », mais « céleste et angélique » (*Coll.*, 12, 14). Cassien sait que ceci paraît, à certains, impossible.

Le don de la chasteté couronne la plénitude de la charité et l'union des deux est si grande qu'on peut la comparer à une alliance (*Coll.*, 12, 1).

I. L'impeccabilité

L'*anamarteton* ou impeccabilité des saints (*Coll.*, 23), est une vertu impossible à atteindre en ce monde (*Coll.*, 23, 19), car elle suppose une union à Dieu sans faille, que rien ne vient distraire, même un instant. Les saints qui s'efforcent de fixer toute leur attention sur la contemplation de Dieu et d'y trouver leur joie, ont un regard beaucoup plus perçant que d'autres. Aussi, ils sont sensibles aux plus petites distractions, aux moindres pensées qui traversent leur cœur et le blessent ; ils versent des larmes devant l'impossibilité où ils sont d'atteindre à l'impeccabilité. Leur conscience est extrêmement affinée :

« Plus la *mens* avance et parvient à une pureté de contemplation plus limpide, plus elle se voit davantage impure dans le miroir de sa pureté » (*Coll.*, 23, 19).

Plus on s'approche de Dieu, plus on perçoit les imperfections qui séparent de lui.

CHAPITRE IV LA THEORETIKÈ

La *praktikè* conduit à la *theoretikè*, à la connaissance spirituelle des Écritures, selon ces paroles de l'Écriture : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (Mt 5, 8) et « Allumez en vous la lumière de la science, tandis qu'il en est temps » (Os 10, 12, LXX) (Coll., 14, 9). La pureté de cœur affine les sens spirituels, tout particulièrement la vue, en réorientant toutes les facultés de l'âme vers Dieu — le désir et l'agressivité ne cherchent plus alors à détourner l'intelligence de la contemplation de Dieu.

« Notre disciple religieuse concerne deux sciences : la première *πρακτική*, ce qui signifie « pratique », s'applique entièrement à réformer les mœurs et à expurger les vices ; la seconde *θεωρητική*, théorique, se définit par la contemplation des mystères divins et la connaissance des sens les plus sacrés.

Quelqu'un voudrait-il parvenir à la *θεωρητική*, il est nécessaire qu'il atteigne d'abord la science pratique, avec toute son ardeur et son énergie. En effet, cette *πρακτική* peut être possédée sans la théorique, mais la théorique ne peut être atteinte d'aucune façon sans la science pratique. Ces degrés, en effet, sont ordonnés et distincts de telle sorte que la faiblesse humaine puisse monter vers ce qui est sublime » (Coll., 14, 1).

C'est donc après s'être exercé à la science pratique en ses deux degrés (purification des vices et acquisition des vertus) qu'on peut parvenir à la science théorique qui est contemplation, connaissance mystique des Écritures.

A. L'Écriture¹, instrument spirituel

L'Écriture, dans une première étape, nourrit la prière et aide le moine à mener le combat spirituel.

1. La méditation

Toute la doctrine spirituelle de Cassien est fondée sur l'Écriture et s'appuie sur l'Écriture. C'est elle qu'il faut méditer sans cesse :

« C'est pourquoi il faut lire sans cesse et confier à sa mémoire les saintes Ecritures » (*Coll.*, 14, 10).

Cassien appuie toujours son enseignement sur un ou plusieurs versets, et il se réfère à l'Écriture pour résoudre des points difficiles ou les contradictions qu'elle paraît présenter. Il cherche à pénétrer leur sens profond. Il en appelle à l'autorité du Seigneur pour garantir la vérité de ses paroles. Il propose encore comme exemples à suivre des personnages bibliques : Abraham, David, Paul, et par-dessus tout, le Seigneur lui-même. C'est auprès d'eux qu'on peut apprendre le chemin de la perfection, en se familiarisant avec l'Écriture.

L'Écriture nourrit la vie ascétique. Elle est un « instrument spirituel² » indispensable à qui veut acquérir la science pratique. Toute la vie spirituelle, dès son point de départ, doit en être imprégnée : la terre du cœur est labourée par l'Écriture comme par une charrue³ ; les pensées spirituelles sont conçues par le souvenir d'une parole d'Écriture⁴. Nous trouvons en elle un abri contre nos ennemis et nous pouvons y trouver un refuge comme le hérisson sous un rocher⁵.

La méditation de l'Écriture accompagne le travail du moine et l'association de l'effort de l'âme et de celui du corps⁶ permet d'acquérir une grande lumière de science. Réciter un psaume ou un autre passage

1. Pour ce paragraphe, se reporter principalement à *Coll.*, 14. Consulter J.-Cl. GUY, *op. cit.*, p. 44-49 et l'article « Écriture sainte et vie spirituelle », DS XXV, col. 163-164.

2. *Coll.*, 1, 7.

3. *Coll.*, 1, 22.

4. *Coll.*, 1, 17.

5. *Coll.*, 10, 11.

6. *Inst.*, 2, 14.

de l'Écriture par cœur, accompagne non seulement le travail, mais les repas, et même le sommeil :

« Il arrive que notre esprit, tout en revenant souvent à certaines lectures, en essayant de les retenir dans notre mémoire, n'ait pu les comprendre tout de suite, car il se trouvait occupé. Mais plus tard, quand nous sommes dégagés de l'influence de nos occupations, de la séduction de ce que nous voyons, surtout au cours de nos méditations nocturnes et silencieuses, nous les saisissons plus clairement. Ainsi nous est dévoilée, étant engourdis, au plus profond de notre sommeil, l'intelligence de sens tout à fait cachés, dont nous n'avions pas la moindre idée durant le jour » (*Coll.*, 14, 10).

Plus la lecture et la méditation de l'Écriture accaparent l'esprit et le cœur, plus les pensées deviennent spirituelles. Mais il faut un long apprentissage, car l'esprit est spontanément vagabond et a du mal à se fixer :

« Aussitôt que nous commençons à penser à quelque verset d'un psaume, il s'échappe insensiblement, et nous nous étonnons nous-mêmes que nous passions si vite d'un endroit de l'Écriture à un autre. Quand notre esprit commence encore à s'y appliquer, avant que nous ayons pu l'approfondir, notre mémoire est emportée par un autre passage qui se présente, et qui nous fait perdre la méditation de celui qui précédait.

De celui-là, l'esprit tombe encore dans un autre, et roulant de psaume en psaume, de l'Évangile à saint Paul, des apôtres aux prophètes, des livres de morale aux livres historiques, il ne fait qu'errer et que courir par toute l'étendue des Écritures. Il ne peut rien retenir ou rejeter à son choix. Il n'examine rien à fond. Lorsque notre esprit s'est appliqué à quelque verset d'un psaume, il s'aperçoit que sans le savoir, et comme engourdi, il l'a insensiblement laissé échapper, en passant à un autre texte. Il se met à le méditer, mais aussitôt s'élève le souvenir d'un autre passage, qui repousse l'autre. Il palpe, il goûte les sens spirituels, mais il n'en produit aucun, n'en assimile aucun » (*Coll.*, 10, 13).

Le silence est indispensable pour que la lecture de l'Écriture porte du fruit :

« Appliquez-vous, si vous voulez que vos lectures et votre ardeur pour le travail ne soient pas stériles, à vous imposer à vous-même un grand silence. C'est le premier pas à faire dans la vie de la science pratique. N'est-il pas dit : « Tout le travail de l'homme est à régler sa bouche ? » (*Si* 6, 7). Pour bien écouter les enseignements des anciens, il faut savoir les

écouter de tout cœur et en silence, les retenir avec soin dans son âme, et se hâter beaucoup plus de les pratiquer que de les enseigner aux autres » (*Coll.*, 14, 9).

La lecture de l'Écriture est entièrement orientée vers la pureté de cœur¹. C'est donc à l'Écriture que Cassien se réfère constamment dans les *Institutions* pour guider dans le combat spirituel, dans l'acquisition des vertus. Mais elle reste présente à toutes les étapes de la vie spirituelle, car chacun la comprend selon les dispositions dans lesquelles il se trouve.

2. Choisir un modèle

Un enfant qui apprend à écrire commence par regarder des modèles de lettres et cherche à les reproduire. Il faut aussi avoir un modèle pour parvenir à la contemplation. Ce modèle, Cassien l'a trouvé dans l'Écriture. C'est le verset de psaume : « Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, viens vite à mon secours ! » Ce texte très court nous met en situation de prière. Il est un cri vers Dieu, vers l'Autre, de qui nous recevons tout. La prière, en effet, est un dialogue et elle jaillit des profondeurs de la misère de l'homme. Elle est confession de sa pauvreté et confiance en Dieu ; lui, notre secours dans l'adversité :

« Pour garder toujours en vous le souvenir de Dieu, voici la formule de prière que vous vous proposerez constamment : « Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, viens vite à mon secours ! » Ce n'est pas sans raison que ce court verset a été choisi particulièrement dans toute l'Écriture Sainte. Car il est propre à exprimer toutes les affections dont notre âme est susceptible, et il convient admirablement à tous les états et à toutes les tentations. On y voit l'invocation de Dieu contre toutes sortes de dangers, l'humilité d'une sincère confession, la vigilance que produisent une frayeur et une crainte continuelles, la considération de notre fragilité, l'espérance d'être exaucé et la confiance en la bonté de Dieu qui est toujours présent et proche de nous. Car celui qui invoque sans cesse son protecteur est assuré qu'il lui est toujours présent. Enfin, on y voit le feu de l'amour fervent, l'appréhension des pièges qui nous environnent, la crainte des ennemis qui nous assiègent nuit et jour, dont l'âme reconnaît qu'elle ne peut se délivrer que par le secours de son défenseur [...].

1. *Coll.*, 1, 7.

Je me trouve quelquefois attaqué par la gourmandise, je désire des mets que le désert ne produit point et dans une âpre solitude, je sens l'odeur des viandes qui paraissent sur la table des rois ; je me sens même entraîné à les désirer, que puis-je faire alors que de dire : « Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, viens vite à mon secours ! » [...].

Je veux m'appliquer à la lecture afin de fixer ma pensée, je sens un mal de tête qui m'en empêche, ou dès la troisième heure, la somnolence fait tomber ma tête sur la page sacrée, et je suis forcé de dépasser le temps du repos, ou à le prévenir ; la violence du sommeil que je ne puis vaincre me fera entrecouper les psaumes et les prières canoniques de nos assemblées. Il me faut encore crier de même : « Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, viens vite à mon secours ! » [...].

Je suis tenté de vaine gloire et d'orgueil, et je sens dans mon esprit quelque secrète complaisance, en pensant à la tiédeur et à la négligence de mes frères ; comment puis-je repousser une tentation si dangereuse, sinon en disant avec une grande contrition de cœur : « Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, viens vite à mon secours ! »

Si j'ai obtenu la grâce de l'humilité et de la simplicité, en abandonnant toute enflure d'orgueil, par une incessante componction de l'esprit, je dois m'écrier de toutes mes forces : « Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, viens vite à mon secours ! » pour que « le pied de l'orgueilleux ne s'approche plus de moi, et que ne m'atteigne la main du pécheur ». Car je serais plus profondément blessé par la fierté de ma victoire.

Que le sommeil vous ferme les yeux sur la méditation de ce court verset, jusqu'à ce que votre âme en soit tellement possédée, qu'elle le redise même pendant la nuit. Que ce soit la première chose qui, avant toute autre pensée, vous vienne dans l'esprit le matin à votre réveil. Qu'elle vous fasse en sortant du lit mettre les genoux par terre, et vous conduise ensuite d'action en action dans tout le cours de la journée. Enfin, qu'en tout temps, ce verset vous accompagne partout » (*Coll.*, 10, 10).

On pourrait trouver que ce verset est bien pauvre pour entretenir une prière continue en toutes circonstances. Mais il permet justement d'enraciner dans le cœur une attitude essentielle, celle de mendiant de Dieu (*Ps* 39, 18 ; *LXX*) ; car comment attendre quelque chose de Dieu si on a le cœur rassasié ? Dieu lui-même éclairera de sa lumière celui qui prie comme un mendiant :

« Quelle pauvreté peut être plus grande et plus sainte que la pauvreté de celui qui, reconnaissant qu'il n'a aucune ressource en lui-même, sachant qu'il n'a aucune force, espère chaque jour de la libéralité d'autrui ce qui lui est nécessaire pour vivre et qui, comprenant que sa vie et sa subsistance dépendent à tous moments de la seule bonté de Dieu qui la soutient, fait profession d'être un misérable pauvre du Seigneur, et lui

crie sincèrement tous les jours : "Pour moi, mon Dieu, je suis un mendiant et un pauvre : mon Dieu, assiste-moi !" » (*Coll.*, 10, 11).

Mais comme notre esprit vagabond supporte difficilement de rester constamment appliqué à un seul verset d'Écriture, Cassien suggère de prendre ses sujets de méditation ça et là, librement, dans toute l'Écriture, sans s'enchaîner à un verset particulier.

À force de ruminer les versets des psaumes, l'âme s'en imprègne ; les sentiments du psalmiste deviennent les siens propres. Elle a l'impression que les psaumes ont été écrits pour elle ! L'Écriture finit peu à peu par la façonner à son image.

Il arrive un moment où la psalmodie réveille en nous des souvenirs : notre vie se reflète dans les psaumes comme dans un miroir. L'expérience spirituelle suffit pour nous faire comprendre ce qui est écrit. Notre vie devient une histoire sainte : l'Écriture lui donne son sens, au double sens du terme. Il nous semble que nous aurions pu écrire les psaumes nous-mêmes ; nous les « enfantons à l'intérieur de notre cœur »¹ en quelque sorte.

B. Quelques conseils

Cassien met en garde contre une étude qui viserait uniquement à acquérir des connaissances. Elle peut engendrer l'orgueil :

« Il est impossible à un esprit qui n'est pas pur d'acquérir le don de la science spirituelle. Évitez donc avec soin que vos études, au lieu de vous acquérir la lumière de la science et la gloire qui est promise à ceux qui l'obtiennent, ne deviennent des instruments de perdition par l'orgueil qu'elles feront naître » (*Coll.*, 14, 10).

Certains moines de Scété pensaient que l'exégèse origénienne était la voie royale pour parvenir à la connaissance de l'Écriture et risquaient de minimiser le rôle de la pureté du cœur :

1. Pour tout ce paragraphe, voir *Coll.*, 10, 11.

« Avoir la parole facile et un langage brillant, c'est bien différent que d'entrer jusqu'au fond des paroles divines, et d'en admirer, d'un regard intérieur tout limpide, les secrets et profonds mystères. Aucune doctrine humaine ne possédera cette connaissance, aucune culture profane ne la donnera » (*Coll.*, 14, 9).

« Une âme impure ne saurait jamais recevoir la science spirituelle, même si elle s'adonne avec zèle à la lecture. Personne, en effet, ne verse un parfum exquis, un miel extra-fin, une liqueur précieuse dans un récipient à l'odeur infecte. Le vase imprégné de relents affreux contaminera de son odeur la myrrhe la plus odorante, plus facilement qu'il n'en recevra lui-même quelque suavité. Car ce qui est pur se corrompt plus vite que ne se purifie ce qui est corrompu. De même, s'il n'est entièrement purifié de toute la repoussante influence des vices, le vase de notre cœur ne conservera pas la science spirituelle intacte, ni les oracles des Écritures » (*Coll.*, 14, 14).

Cassien rappelle que seule la pureté de cœur en ouvre l'intelligence¹ :

« Celui qui désire acquérir l'intelligence des Écritures ne doit pas se fatiguer à lire un grand nombre de commentaires ; il vaut mieux qu'il s'applique à purifier son cœur de tous les vices de la chair. Dès qu'ils en sont bannis, les yeux de l'âme, dégagés du voile des passions, pénètrent comme naturellement les secrets des saintes Écritures. Le Saint-Esprit ne nous les a pas donnés pour qu'ils restent obscurs et inexplicables ; ce sont nos péchés qui en cachent le sens aux yeux de notre cœur. Dès que nous en sommes purifiés, une simple lecture nous suffit souvent pour en avoir une parfaite intelligence, sans avoir recours à une foule de commentaires ; les yeux de notre corps n'ont besoin des leçons de personne pour voir, lorsque rien ne les obscurcit et ne les aveugle » (*Inst.*, 5, 34)².

Il conseille de lire et relire l'Écriture, pour s'en pénétrer jusqu'à devenir semblable à l'arche d'alliance qui contenait les tables de la Loi :

« Il faut ensuite faire tous vos efforts pour vous dégager de tous les embarras et de toutes les pensées de la terre, afin de vous livrer aux lectures saintes, avec assiduité et sans relâche, jusqu'à ce que cette méditation continuelle pénètre votre esprit et le transforme, pour ainsi dire, et le rende semblable à l'Arche d'alliance. Il renfermera aussi les deux Tables

1. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t. 3, Coll. « Patrimoines du christianisme », Éd. du Cerf, Paris, 1996, p. 81.

2. Cf. *Pasteur d'Hermas*, Vision II, 1-4.

de pierre, symboles de la force éternelle des deux Testaments ; l'urne d'or d'une mémoire pure et fidèle, qui contient toujours la douceur de la manne spirituelle et la nature céleste des vérités saintes ; et enfin, la verge d'Aaron qui nous représente l'étendard du salut, le signe du Souverain Pontife, Notre-Seigneur Jésus-Christ [...] » (*Coll.*, 14, 9.10).

C. L'intelligence spirituelle

L'intelligence directe de l'Écriture, donnée au cœur pur par un don gratuit de Dieu, constitue la science théorique. L'Écriture est désormais connue d'une façon nouvelle, par une intelligence spirituelle, c'est-à-dire donnée par l'Esprit Saint. Il s'agit de découvrir ce que l'Esprit Saint a mis dans l'Écriture. Cette connaissance est une véritable contemplation des choses divines. Les divers sens de l'Écriture deviennent alors visibles :

L'Écriture est, en effet, comme « un terrain riche et fertile. Ce terrain produit et fait croître certains éléments utiles à l'alimentation des hommes sans passer par la cuisson. Pour d'autres, ils seraient inadaptés aux usages humains, ou même dangereux, si la chaleur du feu ne leur permettait de transformer et d'adoucir toute leur âpreté naturelle. Par ailleurs, quelques-uns sont naturellement propres aux deux formes : ainsi ils ne déplaisent point s'ils sont absorbés crus, ils ne font aucun mal. Mais si on les cuit, la chaleur les rend encore meilleurs. Plus nombreuses sont les productions bonnes pour les animaux sans raison ; [...] elles ne pourraient être utilisées pour les hommes, mais sont très utiles à l'entretien des animaux domestiques, même sans l'action du feu » (*Coll.*, 8, 3).

Les Écritures sont ce « fertile paradis » qui renferme des sens divers, comme autant de nourritures variées pour l'homme. Cassien retient quatre sens qui — sauf le premier — ne se dévoilent qu'aux cœurs purifiés, car « ce qui est perçu est adapté aux facultés humaines (de ceux qui les lisent) et apparaîtra terrestre pour les charnels ou divin pour les spirituels » (*Coll.*, 14, 11).

Cette doctrine, dite du quadruple sens de l'Écriture, se trouve pour la première fois chez Cassien¹. Elle est, en fait, un héritage origéniste.

1. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 1, Aubier, 1959, p. 198.

Origène avait découvert dans la *lettre aux Hébreux* une exégèse à structure ternaire : l'ombre, l'image et la vérité. L'ombre, c'est le sens corporel ou littéral ; l'image et la vérité sont le sens spirituel qu'il distingue lui-même en trois aspects : « L'être du mystère chrétien (Christ - Église), l'agir vertueux que cet être entraîne, la consommation de cet être et de cet agir dans le Royaume eschatologique. »¹ La tradition postérieure parlera des sens allégorique, tropologique et anagogique². C'est pourquoi Cassien subdivise la *theoretikè* en deux parties : « L'interprétation historique et l'intelligence spirituelle ». Et il subdivise encore la science spirituelle en trois : « La tropologie, l'allégorie et l'anagogie » (*Coll.*, 14, 8). Cassien ne les mentionne pas toujours dans le même ordre (*ibid.*).

L'histoire est définie comme « la connaissance des choses visibles et passées ». Nous apprenons, par exemple, dans l'Écriture qu'Abraham eut deux fils, que Jérusalem a été prise par David, que Salomon a fait bâtir le Temple, etc. Ce n'est donc pas ce que les exégètes modernes appellent le sens littéral : sens voulu par l'auteur humain du texte inspiré. Il s'agit tout simplement du sens « qui résonne à travers les mots ». Par exemple, le Sinaï est une montagne d'Arabie (cf. *Coll.*, 14, 8).

L'allégorie permet de découvrir dans ce qui est arrivé réellement la figure d'un autre mystère. Elle permet de découvrir dans une chose réellement arrivée dans l'Ancien Testament, la figuration d'un autre mystère à venir. Jérusalem, au sens allégorique, est l'Église du Christ (cf. *Coll.*, 14, 8). L'allégorie était une méthode de lecture familière aux Juifs.

La tropologie est l'explication morale tirée des Écritures qui vise à la réforme des mœurs et l'enseignement ascétique. Jérusalem est alors l'âme humaine (cf. *Coll.*, 14, 8). Le sens tropologie est omniprésent dans l'œuvre de Cassien. L'Écriture est la source de la morale : elle « nous fait discerner avec prudence les choses qui sont utiles et honnêtes ».

1. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 1, *Les Pères orientaux*, Éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 120-121.

2. Anagogie vient du grec *anagô* qui indique un mouvement vers le haut.

L'anagogie est un sommet, elle est contemplation, car elle permet de s'élever à un sens plus sublime et jusqu'aux secrets du Royaume des cieux. Au sens anagogique, Jérusalem représente la cité céleste (cf. *Coll.*, 14, 8).

Cassien ne présente pas ici une méthode d'exégèse. Il indique un chemin pour s'imprégner de l'Écriture jusqu'à parvenir à leur intelligence spirituelle. Cette intelligence est donnée par « l'illumination du Saint-Esprit » (*Coll.*, 14, 9) à ceux qui, après une longue fréquentation de l'Écriture, sont parvenus à la perfection de la charité (*Coll.*, 14, 10).

Celui que la pureté du cœur et la charité ont ainsi conduit à la connaissance des « secrets des sens spirituels » (cf. *Coll.*, 14, 16) peut alors enseigner les autres sans risque de vaine gloire :

« Je vous affirme que votre enseignement ne sera pas vide et stérile, mais porteur de vie et de fruit. Le grain de la parole salutaire, que vous aurez semé dans le cœur de vos auditeurs, sera dès lors arrosé à profusion de l'eau de l'Esprit Saint pour être fécondé, selon la parole du Prophète : "Il donnera la pluie pour la semence que tu auras semée en terre ; et le pain que produira la terre sera succulent et nourrissant" (Is 30, 23) » (*Coll.*, 14, 16).

Deux obstacles peuvent rendre inefficace l'enseignement des choses spirituelles :

« Ou celui qui parle n'a aucune expérience de ce qu'il dit, et alors ses paroles ne sont qu'un vain bruit pour ses auditeurs ; ou celui qui écoute est esclave du vice et a le cœur fermé aux doctrines les plus salutaires de la vie spirituelle » (*Coll.*, 14, 18).

Pour Cassien, comme pour les Pères, l'expérience est fondamentale.

CHAPITRE V

LA PRIÈRE

Comme tous les anciens, Cassien est préoccupé par une exigence de saint Paul : « Priez sans cesse » (1 *Th* 5, 17). La prière continuelle, telle est bien la perfection du moine. Plusieurs chemins y conduisent. Ce sont eux que nous allons explorer maintenant.

A. Les quatre formes de la prière

Cassien découvre dans la première lettre aux Thessaloniens de saint Paul quatre formes¹ de prière : « Je demande avant toutes choses qu'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces » (1 *Tm* 2, 1). Il est, ici encore, héritier d'Origène (*Traité sur la prière*, 14).

Ces quatre formes de prière pouvant être mêlées, il faut veiller à ne pas établir de cloisons entre elles :

« La première forme de prière se rapporte spécialement, semble-t-il, aux débutants, que leurs vices blessent encore, et qui en ressentent le remords. La deuxième est appropriée à ceux qui, ayant déjà progressé, ayant déjà pratiqué les vertus, élèvent déjà leur âme vers les hauteurs. La troisième est pour ceux qui réalisent par leurs actes la perfection de leurs désirs et sont poussés dans leur charitable affection à intercéder pour

1. *Coll.*, 9, 9-16 ; cf. ORIGÈNE, *De orat.*, 14 ; ÉVAGRE, *Cent.*, Supplément, 29-33. Cf. A.-G. HAMMAN, « Jean Cassien, Conférences, Livres IX et X », *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 12, DDB, Paris, 1983, p. 15.

d'autres dont ils connaissent la faiblesse. La quatrième forme s'adresse à ceux que n'atteint plus l'aiguillon pénible du remords ; ils se remémorent avec tranquillité, dans leur esprit purifié, les merveilles et les miséricordes du Seigneur prodiguées dans le passé, accordées dans le présent, préparées pour l'avenir ; dans leur cœur brûlant, ils sont emportés vers une prière enflammée que ne peut dire la parole humaine » (*Coll.*, 9, 15).

- Les supplications

Supplier, c'est la prière qui monte du cœur devant la découverte de son péché : « rempli de componction, [le pécheur] demande le pardon pour ses péchés présents ou passés » (*Coll.*, 9, 11).

« Encore remplie de crainte et de terreur par l'appréhension d'une épreuve et d'un châtement, l'âme est sur l'heure pleine de repentir. [...] Selon la parole du Seigneur, elle conçoit un plus grand amour, sachant qu'un plus grand pardon lui a été donné » (*Coll.*, 9, 13).

- La prière ou vœu

La prière est l'acte par lequel on fait un don à Dieu. D'où l'assimilation par Cassien de la prière aux vœux¹ de l'état monastique. La traduction du grec *ευχη* par *votum* l'a certainement conduit à regarder les promesses des moines comme une prière :

« Nous prions lorsque, renonçant au monde, nous nous engageons à nous mortifier en toute chose pour servir Dieu de tout notre cœur. Nous prions, lorsque nous promettons de mépriser tous les honneurs du siècle et toutes les richesses de la terre pour nous attacher à Dieu, dans toute la componction de l'âme et dans l'esprit de pauvreté. Nous prions lorsque nous promettons de conserver une chasteté parfaite, une inaltérable patience, et d'arracher de notre cœur les racines de la colère ou de cette tristesse qui cause la mort. Et si nous nous laissons aller au relâchement, si nous retombons dans nos anciennes fautes, nous serons infidèles à nos prières et à nos vœux ; et on pourra nous dire : "Il vaut mieux ne pas faire de vœux que d'en faire sans les accomplir" (*Si* 5, 4) ; c'est-à-dire, selon le grec : "Il vaut mieux ne pas prier que de prier sans y être fidèle" » (*Coll.*, 9, 12).

- Les demandes

Les demandes, ce sont les prières d'intercession qui élargissent le cœur aux dimensions du monde :

1. Les vœux dont parle Cassien ne doivent pas être assimilés aux trois vœux religieux modernes.

« En troisième lieu viennent les demandes que nous adressons à Dieu, lorsque nous sommes pleins de ferveur, pour les autres, pour nos amis, pour la paix et le salut de tout le monde, priant, selon la recommandation de saint Paul, "pour tous les hommes, pour les rois, et pour ceux qui sont élevés en dignité" » (*Coll.*, 9, 13).

- Les action de grâces

Alors que la supplication était la première attitude du pécheur face à Dieu, l'action de grâces est celle de celui qui a reconnu l'intervention de Dieu dans sa vie, dans la vie des hommes. Il sait que Dieu est toujours à l'œuvre dans le monde pour y répandre ses bienfaits :

« L'âme, contemplant les faveurs de Dieu déjà accordées, ou celles du présent, ou encore considérant les dons qu'il prépare à ceux qu'il aime, cette âme rend à Dieu d'ineffables transports d'actions de grâces. De plus, l'orientation de son esprit provoque parfois en elle de plus riches prières ; en effet, en plongeant des regards très purs vers les récompenses préparées pour les saints dans l'avenir, notre esprit est provoqué à exprimer d'indicibles remerciements, avec une joie infinie » (*Coll.*, 9, 14).

Ces quatre formes de prières sont particulièrement recommandables, parce que le Seigneur lui-même les a pratiquées (*Coll.*, 9, 17).

B. Le Notre Père

Pour les Pères, le *Notre Père* est la perle précieuse qui trouve place au cœur de tout traité sur la prière. Le commentaire de la prière du Seigneur est un sommet et un passage obligé lorsqu'on parle de la prière. Deux traditions se sont développées, chez les Pères grecs et chez les Pères latins. Cassien se situe dans la ligne des Pères grecs dont le chef de file est Origène¹.

La prière du *Notre Père* est la prière par excellence :

« La prière la plus parfaite et la plus élevée est celle qu'inspirent la contemplation de Dieu et l'ardeur de la charité, lorsque l'âme, absorbée dans l'amour qu'elle a pour son Créateur, lui parle tendrement et familiè-

1. Cf. ORIGÈNE, *De orat.*, 18-30 ; dans ORIGÈNE, *La Prière*, Coll. « Pères dans la foi », DDB, Paris, 1980.

rement comme à un père. [...] Cette prière paraît contenir en elle toute la plénitude de la perfection, comme ayant été prononcée et demandée par le Seigneur lui-même [...] » (*Coll.*, 9, 18.25).

- « Notre Père » (*Mt* 6, 9)

Dire: Notre Père, c'est « reconnaître que nous sommes passés de la condition d'esclave à celle des enfants adoptifs » (*Coll.*, 9, 18).

Nous ajoutons: « qui es aux cieux », nous rappelant ainsi que notre vie sur la terre est un exil, puisqu'elle nous sépare de notre Père vers lequel doivent tendre tous nos désirs. Rien ne peut davantage nous stimuler à ne rien faire qui soit indigne de notre divine adoption et qui pourrait nous priver de l'héritage de notre Père.

- « Que ton nom soit sanctifié » (*Mt* 6, 10)

Comme pour le Christ, la gloire du Père est tout notre désir, toute notre joie:

« Quand nous serons élevés et établis dans ce degré sublime d'enfants de Dieu, nous nous sentirons aussitôt enflammés de cette tendresse dont brûlent les véritables enfants; et n'étant plus occupés de nos propres intérêts, nous chercherons uniquement la gloire et l'honneur de notre Père en disant: "Que ton nom soit sanctifié!" Nous témoignons par là que tout notre désir et toute notre joie se trouvent dans la gloire de notre Père » (*Coll.*, 9, 18).

Cette demande du *Notre Père* jaillit du cœur plein de charité, qui ne cherche pas son intérêt (cf. 1 Co 13, 5).

- « Que ton règne vienne » (*Mt* 6, 10)

Celui qui a purifié son cœur, celui en qui règne le Père, ne peut que désirer voir ce règne arriver en tous:

« La seconde prière de l'âme pure est de souhaiter que le règne de son Père arrive promptement, c'est-à-dire que le Christ règne tous les jours dans les saints; qu'il chasse le démon et détruise les vices dont il infecte nos cœurs, et que Dieu devienne le maître de nos âmes, toutes remplies de la bonne odeur des vertus, en remplaçant l'impureté par la chasteté, la colère par la paix, et l'orgueil par l'humilité » (*Coll.*, 9, 19).

Cette seconde demande peut aussi concerner la venue du Seigneur au dernier jour.

- « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (*Mt 6, 10*)

Une première interprétation est possible. Le Seigneur nous invite, en priant ce verset, à désirer que les hommes fassent la volonté du Père comme les anges la font dans le ciel. Cette prière est impossible si l'on ne croit pas que tout ce qui nous arrive, d'heureux ou de contraire, concourt à notre bien.

On peut aussi comprendre que la volonté de Dieu est que tous les hommes soient sauvés (1 *Tm 2, 4*). On demande alors au Père le salut de tous les hommes, par la connaissance de son saint Nom (*Coll., 9, 20*).

- « Donne-nous aujourd'hui notre pain supersubstantiel » (*Mt 6, 11*)

Nous demandons au Père de nous donner la nourriture céleste dont nous avons à nous nourrir chaque jour : il ne suffit pas de l'avoir reçue hier. Chaque jour nous avons à fortifier notre cœur (*Coll., 9, 21*).

- « Remets-nous nos dettes comme nous avons remis à ceux qui nous doivent » (*Mt 6, 12*)

Dieu nous indique le moyen d'être exaucés : en pardonnant, nous le « forçons » à nous pardonner ! Ce sont les entrailles de miséricorde de Dieu qui se dévoilent ici. Cette prière nous invite à regarder si nous ne considérons pas les injures qui nous sont faites avec plus de sévérité que celle que nous faisons à Dieu (*Coll., 19, 22*). On comprend que certains préfèrent se taire quand ils arrivent à ce verset de l'oraison dominicale.

- « Ne nous induis pas en tentation » (*Mt 6, 13*)

Cette demande est obscure au premier abord. Comment progresser dans la constance et la vertu, si nous ne sommes jamais tentés ? Il faut la comprendre autrement. Nous demandons à Dieu de ne pas permettre que nous soyons vaincus par la tentation (*Coll., 9, 23*).

- « Mais délivre-nous du mal » (*Mt 6, 13*)

Sans la force donnée par Dieu, nous ne pouvons pas triompher de la tentation.

C. La prière pure

Parler de la pureté de la prière peut avoir une portée purement morale ou une portée intellectuelle, comme nous allons le voir.

La prière pure est d'abord la prière qui est le fruit de la pureté de cœur :

« Il ne serait pas insensé de comparer l'âme à une plume très fine et très légère. Si elle n'est pas atteinte par quelque humidité qui la pénètre, cette plume s'élève vers les hauteurs, à l'aide du plus léger souffle d'air, grâce à sa mobilité, comme naturellement. Si, au contraire, elle est arrosée ou trempée, elle s'alourdira ; alors non seulement sa légèreté naturelle ne lui servira plus pour s'envoler dans les airs mais encore le poids de l'eau qui la pénètre l'entraînera jusqu'à terre.

Il en est ainsi de notre âme. Si aucun vice, aucun souci terrestre ne l'alourdissent, si nulle passion mauvaise ne l'accable, le plus léger souffle d'inspiration spirituelle l'élèvera vers le ciel, comme si elle était soulevée par sa pureté naturelle ; abandonnant les intérêts terrestres, elle sera transportée vers les biens célestes invisibles [...].

Si nous voulons faire monter notre prière jusqu'aux cieux, et plus haut que les cieux, ayons soin de purifier notre âme de tous vices, de la libérer de la boue des passions » (*Coll.*, 9, 4).

Mais la prière pure est aussi la prière qui exclut tout concept, toute multiplicité, tout raisonnement. Cassien rapporte à ce sujet une parole d'Antoine :

« Il a formulé cette parole céleste, plus qu'humaine, au sujet du sommet de la prière : "Il n'a pas atteint la perfection de la prière, dit-il, le moine qui garde conscience qu'il prie" » (*Coll.*, 9, 31).

La prière pure ne comporte aucune représentation :

« Non seulement cette prière n'est habitée par aucune image, mais encore elle se fait sans le moyens des paroles ou des expressions ; elle s'élance toute de feu, dans une continuelle vivacité de l'esprit, une tension de l'âme avec un indicible transport. Emportée en dehors des sens, et de toute chose visible, elle s'écoule vers Dieu par des soupirs et d'ineffables gémissements » (*Coll.*, 10, 11).

La prière pure est la perfection de la prière. C'est la paix absolue, le repos, la tranquillité (*Coll.*, 9, 2). Tout plongé dans la joie et l'allé-

gresse du Saint-Esprit, l'esprit « est ravi en quelque extase et oublie qu'il séjourne dans la chair » (*Coll.*, 4, 5). L'homme sort de lui-même et ne sait plus s'il est dans son corps ou dans la vie éternelle.

D. La prière de feu

La *mens* est le lieu de la prière pure ; celle-ci se situe donc au-delà des sentiments qui ont leur siège dans l'*anima*. En cela, Cassien est disciple d'Évagre. Mais il connaît aussi une autre forme de prière parfaite : la prière de feu. Le feu de la grâce répandue dans le cœur par le Saint-Esprit embrase le cœur et illumine tout l'être : il s'agit d'une expérience à caractère affectif, qui entraîne aussi hors de soi.

« La prière que Notre-Seigneur nous a enseignée [...] élève ceux qui lui sont fidèles à un état supérieur [...] et elle les conduit à cette prière de feu que bien peu connaissent, et qu'on ne saurait expliquer, parce qu'elle dépasse les sens de l'homme. Ce n'est pas le son de la voix, le mouvement de la langue, et la réunion des paroles qui la forment ; l'âme éclairée par une lumière céleste n'emploie aucun langage humain, mais elle déborde d'affections, comme une fontaine abondante, et elle s'élève vers Dieu d'une manière ineffable, lui disant tant de choses à la fois qu'elle ne peut les dire et se les rappeler, quand elle revient à elle-même » (*Coll.*, 9, 25).

La prière de feu peut jaillir en de multiples circonstances : un verset de psaume, un entretien spirituel, le souvenir de ses négligences, etc. Le feu n'est pas une simple image : il traduit l'expérience du Dieu qui brûle le cœur par une étincelle de son amour. Saint Jean Climaque écrira : « Tu as blessé mon âme, ô Amour, et mon cœur ne peut souffrir tes flammes »¹.

E. L'état de prière

La prière parfaite est une anticipation du Royaume. Prier, c'est « atteindre déjà, dans notre existence corporelle, à une certaine res-

1. Sur la prière de feu, voir A. ÉGRON, moniale bénédictine, *La Prière de feu*, Coll. « Épiphanie-tradition monastique », Éd. du Cerf, Paris, 1995.

semblance avec la béatitude qui est promise aux saints dans le siècle futur, afin que "Dieu soit tout en tous", parole accomplie en nous » (*Coll.*, 10, 6).

Prier, c'est devenir semblable à Dieu, c'est une participation à l'Amour qui est Dieu lui-même. La prière est donc bien une fin, tout comme le Royaume. La dixième conférence présente cela en s'appuyant sur la prière sacerdotale du Seigneur :

« Alors s'accomplira parfaitement en nous la prière de notre Sauveur, disant au Père, pour ses disciples : "Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et eux en nous" (cf. *Jn* 17, 26) ; et encore : "Afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en Toi, afin qu'eux aussi soient un en nous" (*Jn* 17, 21). Ainsi l'amour divin parfait, dont "lui-même nous a aimés le premier" (1 *Jn* 4, 19), deviendra aussi le sentiment de notre cœur, par la réalisation de cette prière du Seigneur, qui ne peut rester sans effet, selon notre foi. Ceci arrivera quand Dieu sera devenu tout notre amour, notre désir, notre goût, notre zèle, notre pensée, notre vie, notre parole, notre respiration ; et l'unité du Père avec le Fils, du Fils avec le Père, sera transférée en notre esprit et en notre sentiment ; c'est-à-dire que Dieu nous aimant d'une charité véritable, pure, indissoluble, nous aussi l'aimerons dans l'indissoluble unité d'une dilection parfaite ; nous lui serons tellement unis que nous serons devenus lui, dans tout notre souffle, toute notre pensée, toutes nos paroles ; ainsi atteindrons-nous cette fin dont nous avons parlé, et que le Seigneur souhaitait pour nous dans sa prière : "Afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient parfaitement un" (*Jn* 17, 22-23), et encore : "Père, je veux que là où je suis, ceux que tu m'as donnés soient aussi avec moi !" (*Jn* 17, 24).

Tel doit être le but du solitaire ; c'est à quoi doit tendre tout son effort : mériter de posséder dès cette vie, une image de la future béatitude, et d'avoir comme un avant-goût, dans son corps mortel, de la vie et de la gloire du ciel. Tel est, dis-je, le terme de toute la perfection : que l'âme soit à ce point délestée des pesanteurs charnelles, qu'elle monte chaque jour vers les sublimes réalités spirituelles, jusqu'à ce que toute sa vie, tout le mouvement du cœur deviennent une prière unique et ininterrompue » (*Coll.*, 10, 7).

La prière parfaite est une vie d'union à Dieu dans l'amour, elle est divinisation. N'est-ce pas ce que signifie : « nous serons devenus lui [Dieu] » ? Elle est un « état de prière¹ » (*Coll.*, 10, 14). Un état ne peut

1. Cf. I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, « *Orientalis christiana analecta* », Roma, 1960, p. 138-141.

désigner quelque chose de passager ; il implique stabilité, tranquille possession (*Coll.*, 9, 2. 6). L'état de prière n'est pas constitué par une succession d'actes de prière ; c'est une disposition habituelle de l'âme. Cassien l'appelle encore état de perfection, état d'impassibilité, de paix, de ressemblance avec les anges (*Coll.*, 9, 6). L'état de prière est le sommet auquel conduisent les diverses formes de prière proposées par l'Écriture :

« À ces divers genres de prière, succédera un état plus élevé et plus excellent encore ; c'est là que l'esprit s'anéantit, et s'élance dans l'amour, conversant avec Dieu dans une intime familiarité, comme avec son propre père, par une piété toute spéciale. C'est ce que nous enseigne à demander et à rechercher la formule même de l'oraison dominicale par l'expression : « Notre Père » » (*Coll.*, 9, 18)¹.

La prière parfaite se traduit dans le quotidien par le « souvenir de Dieu », par une profonde union de l'âme avec Dieu (*Coll.*, 24, 6)². « La mémoire, c'est la faculté qui rend durable et permanent ce qui sans elle serait fugitif³ ». Toute une école spirituelle, qui se rattache à Philon, met le souvenir de Dieu au cœur de sa visée spirituelle. Ce thème se trouve chez le Pseudo-Macaire, Évagre, Basile.

Le souvenir de Dieu englobe toute la vie. Mais pour le raviver et le soutenir, Cassien conseille le verset d'Écriture dont nous avons vu le commentaire : « Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, viens vite à mon secours ! » (*Coll.*, 10, 8. 10).

1. *Status* est employé en *Coll.*, 9, 18 et 25, donc avant et après le commentaire du *Pater*. L'état de prière est bien l'état de ceux qui vivent dans une grande familiarité avec leur Père.

2. Sur le souvenir de Dieu, consulter I. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 156-162 ; J. KIRCHMEYER, « Grecque Église », *DS* XLII-XLIII, col. 848-850 ; H.-J. SIEBEN, « Mnèmè Theou », *DS* LXVIII-LXIX, col. 1408-1410.

3. J. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 157.

CONCLUSION

ACTUALITÉ DE LA DOCTRINE DE CASSIEN

On peut se demander ce que nos contemporains ont à faire d'un auteur qui pense en grec, invite à la *praktikè* et à la *theoretikè*, utilise une anthropologie marquée par le platonisme, etc.

Un premier aspect de l'actualité de Cassien est son importance au plan œcuménique. Il est reconnu comme un maître spirituel tant par les orthodoxes que par les catholiques. Et s'il pense en grec, il écrit en latin. Il est un pont entre les deux traditions de l'Église.

Mais il est un autre aspect de son actualité qu'il ne faut pas négliger. À une époque où on cherche à amalgamer la psychologie à la spiritualité chrétienne, en récupérant les écrits des Pères, Cassien est un auteur très utile pour opérer un discernement dans l'abondante littérature psychomystique qui voit le jour aujourd'hui et met la vie spirituelle en danger par son naturalisme.

Cassien a une très fine connaissance du cœur de l'homme, et bien des aspects de sa doctrine font appel à une grande finesse psychologique. Comment en effet parler de l'œuvre de Dieu en nous, sans que l'intelligence, la volonté, la psychologie, le corps, ne soient concernés ? Cassien cherche à discerner, à travers les effets des vices ou de la grâce sur toutes les dimensions de notre être, ce qui vient de Dieu ou non.

La déesse psychologie s'impose aujourd'hui en maîtresse. Elle remplace la morale, la raison, les règles classiques du discernement spirituel. Et, opérant une révolution copernicienne dans la spiritualité, elle permet pour la première fois de créer des doctrines à la fois pélagienne et quiétiste et d'introduire la raison dans des domaines qui jusque-là relevaient de la foi. L'explication de l'effet du péché originel

par l'ennéagramme en est un exemple typique. On pourrait aussi évoquer la néo-interprétation de la connaissance de soi qui n'est qu'un repli sur soi marqué par l'individualisme et le subjectivisme.

Revenir à Cassien implique un retour aux Pères de l'Église, car toute sa doctrine spirituelle est fondée sur la réflexion des grands théologiens de l'Orient: Irénée, Origène, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome. Sa spiritualité est fondée sur l'expérience de la foi. Les Pères n'auraient jamais pu imaginer qu'une spiritualité soit liée à l'émotionnel, au témoignage personnel, au senti: ils avaient compris que ce que nous avons en commun, ce que nous pouvons partager, c'est ce qui est universel. Ce qui m'est si personnel dans mon expérience de Dieu que personne ne pourra jamais le partager, n'a pas lieu d'être écrit: c'est manquer à la pudeur comme l'écrivait Louis Lavelle:

« Si je ne vous parle que de moi, de ce qu'il y a en moi de proprement individuel, des sentiments que j'éprouve, des circonstances où je me trouve placé et des événements qui m'arrivent, je me sépare de vous au lieu de m'unir à vous, je vous propose d'entrer dans une partie de moi-même qui doit demeurer séparée, qui est strictement unique et incommunicable; il y a une sorte d'indécence et de bassesse à le faire » (Louis LAVELLE, *Conduite d'autrui*. VI. Puissance de la conversation, 1957).

Cela, Cassien l'avait bien compris. Chacun peut reconnaître son propre chemin dans ses écrits, bien qu'il ne parle jamais directement de son « expérience spirituelle profonde », comme on dirait aujourd'hui.

Dans un monde où la technique, le faire, ont occulté le chemin de l'intériorité, Cassien permet de retrouver le chemin du cœur, pour y mener un combat qui conduit à la rencontre de Dieu.

Il est très bon pédagogue pour former la conscience morale, pour réconcilier les jeunes — et moins jeunes — avec la morale. Pour lui comme pour les Pères de l'Église, théologie, morale, spiritualité, ne sont pas dissociées. La morale est donc intégrée dans une expérience globale de la vie chrétienne. Elle n'est pas une obligation imposée de l'extérieur, mais elle repose sur l'amour du bien et a pour fin la ressemblance avec Dieu qui est le vrai bonheur de l'homme.

BIBLIOGRAPHIE

A. JEAN CASSIEN, ŒUVRES ET ÉTUDES

- GIANFRANCESCO, A., *La Contemplation selon Jean Cassien. Aspects du monachisme ancien*, Université de Provence, 1989.
- GUY, J.-Cl., *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Lethielleux, Paris, 1961.
- HAMMAN, A.-G., « Jean Cassien, Conférences, Livres IX et X », *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 12, DDB, Paris, 1983, p. 10-18.
- JEAN CASSIEN, *Les Institutions (Inst.)* dans CASSIEN, *Institutions*, trad. par E. Cartier, Librairie Poussièlque Frères, Paris, 1872.
– *Les Institutions*, SC 109.
– *Les Conférences (Coll.)*, PL 49, 77 à 1328 [traduction de Sœur Marie-Véronique Nicolas, o.p.]
– *Conférences*, t. I et II, trad. par E. Cartier, Librairie Poussièlque Frères, Paris, 1868.
– *Conférences*, SC 42 ; 54 ; 64.
- LEROY, J., « Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien », dans *RAM*, t. XLII, 1966, p. 157-180.
- MÉNAGER, A., « La doctrine spirituelle de Cassien. La contemplation », dans *La Vie spirituelle*, 1923, p. 183-212.
- OLPHE-GALLIARD, M., « Cassien », dans *DS*, t. VII et VIII, col. 214 à 276.
– « Vie contemplative et vie active d'après Cassien », dans *RAM*, 1935, p. 252-298.
– « La pureté de cœur d'après Cassien », dans *RAM*, 1936, p. 28-60.
– « La science spirituelle d'après Cassien », dans *RAM*, 1937, p. 141-160.
- PICHERY, E., « Les Conférences de Cassien et la doctrine spirituelle des Pères du désert », dans *La Vie spirituelle*, 1920, t. 3, p. 289-298 ; 434-450.
- VOGÜÉ, A. (de), « Pour comprendre Cassien. Un survol des Conférences », dans *Collectanea cisterciencia*, 39, 1977, p. 250-272.
– « Monachisme et Église dans la pensée de Cassien », dans *Théologie de la vie monastique. Étude sur la tradition patristique*, Aubier, Paris, 1961, p. 213-240.

B. AUTRES ŒUVRES

BASILE, *Règles monastiques*, Maredsous, 1963.

– *Sur l'origine de l'homme*, SC 160.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, SC 170 et 171.

– « *Traité de l'oraison* », dans *RAM*, t. XV, 1934.

GENNADE, *De Viris illustribus*, PL 58, 1059-1118.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Catéchèse de la foi*, Coll. Les Pères dans la foi, D.D.B., 1978.

HUMBERT DE ROMANS, « *Expositio Regulae beati Augustini* », dans *Opera de vita regulari*, t. I, Rome, 1888.

– *De Officiis ordinis*, dans *Opera de vita regulari*, t. II, Rome, 1889.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Éd. du Cerf, Paris, 1984.

JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*; « *Spiritualité orientale* », n° 24, Bellefontaine, 1978.

LAVAUD, B., *Antoine le Grand, Père des moines*, Éditions de la Librairie de l'université, Fribourg, 1943.

ORIGÈNE, *La Prière*, Coll. Les Pères dans la foi, D.D.B., Paris, 1980.

– *Homélie sur les Nombres*, SC 29.

– *Homélie sur Josué*, SC 71.

C. ÉTUDES DIVERSES

BARDY, C., « *Jean Chrysostome (saint)* », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 8, col. 660-690.

BOUCHET, J.-R., *Aux Sources de la vie monastique. Leçons*, Éd. du Cerf, Paris, 1996.

BOUYER, L., *La Vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, « *Spiritualité orientale* », n° 22, Bellefontaine, 1977.

BRÉSARD, L., *Cours de spiritualité monastique*, t. 1 et 2, 1994.

CANÉVET, M., « *Sens spirituels* », dans *DS XCII-XCIII-XCIV*, col. 598 à 617.

COLLECTIF, *Monumenta Historica S.P.N. Dominici (fasc. II)*; dans *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum, Historica*, Tomus XVI, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Romae, Ad S. Sabinae, 1935.

CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956.

R.P. DANIELÉLOU, *Le Troisième Siècle. Origène*, Institut catholique de Paris.

– *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, Institut catholique de Paris.

ÉGRON, A., moniale bénédictine, *La Prière de feu*, Coll. « *Épiphanie-tradition monastique* », Éd. du Cerf, Paris, 1995.

- GUILLAUMONT, A., « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité » et « Le "cœur" chez les spirituels grecs à l'époque ancienne », dans *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, « Spiritualité orientale », n° 66, Bellefontaine, p. 13-68 ; 69-80.
– « Philon et les origines du monachisme », dans *Aux Origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine, 1979, p. 25-37.
- HAUSHERR, I., *Noms du Christ et voies d'oraison*, « Orientalia christiana analecta », Roma, 1960.
- JOURJON, M., *Jean Chrysostome. Homélie de saint Paul*, « Les Pères dans la foi », DDB, 1980.
- KIRCHMEYER, J., « Grecque Église », dans DS XLII-XLIII, col. 809 à 872.
- LABROUSSE, M., *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles*, « Vie monastique », n° 3, Bellefontaine, 1995.
- LAUREILHE, M.-TH., *Saint Dominique et ses fils*, Fayard, 1956.
- LOSSKY, V., *Vision de Dieu*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962.
- LOT-BORODINE, M., *La Déification de l'homme*, « Bibliothèque œcuménique », n° 9, Éd. du Cerf, Paris, 1970.
- LUBAC, H. (de), *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 1, Aubier, Paris, 1959.
- MARGERIE, B. (de), *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 1, *Les Pères orientaux*, Éd. du Cerf, Paris, 1980.
- MARIE-ANCILLA, (Sœur), « Cassien, maître spirituel de Dominique et des premiers Prêcheurs », dans *Sources*, janvier-avril 1996, p. 11 à 22.
– « Ennéagramme et éthique chrétienne », dans *La Vie spirituelle* (à paraître).
- MELLONI, J., *Les Chemins du cœur. La connaissance spirituelle dans la Philocalie*, Préface d'Olivier Clément, Coll. Théophanie, D.D.B., Paris, 1995.
- SERR, J. et CLÉMENT, O., *La Prière du cœur*, « Spiritualité orientale », n° 6 bis, Bellefontaine, 1977.
- SIEBEN, H.-J., « Mnème Theou », dans DS LXVIII-LXIX, col. 1408-1410.
- SOLIGNAC, A., « Semipélagien », dans DS XCII-XCIII-XCIV, col. 556-568.
– « Liberté », dans DS LXII-LXIII, col. 809-824.
- VOGÜÉ, A. (de), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t. 3, Coll. Patrimoines du christianisme, Éd. du Cerf, Paris, 1996.

TABLE

Introduction	5
--------------------	---

PREMIÈRE PARTIE :

Biographie

A. Jeunesse	11
B. Bethléem	12
C. En Égypte	13
1. Panéphysis.....	13
2. Diolcos	14
3. Panéphysis.....	14
4. Désert de Scété	16
D. Constantinople (400) - Rome (405) - Antioche - Rome.....	17
E. Marseille (415?)	18
1. Cassien et la vie monastique.....	18
2. Cassien et le mouvement provençal	20

DEUXIÈME PARTIE :

Présentation des œuvres

CHAPITRE I : Les institutions cénobitiques	31
CHAPITRE II : Les conférences	33

TROISIÈME PARTIE :

Doctrine

CHAPITRE I : Tendus vers la perfection	43
A. La Perfection	43
1. Signification du mot perfection	44
2. La perfection de la charité	46
3. La contemplation	48
4. Charité : <i>scopos</i> ; Royaume, contemplation : <i>telos</i>	49
5. Une mystique	52
B. Le chemin de la perfection	53
1. Les sources	53
2. Une synthèse originale	57
CHAPITRE II : Santé et maladie de l'homme.....	59
A. La santé de l'homme : à l'image et à la ressemblance de Dieu	59
B. Le péché d'Adam : l'homme malade.....	61
1. Une liberté ambiguë	61
2. Le libre arbitre.....	62
C. Les membres malades	63
1. Le cœur.....	63
2. Relation entre le cœur et le <i>voûς</i>	69
3. Les trois facultés de l'âme	70
4. La chair et l'esprit.....	72
D. Influence des démons. Les pensées	73
CHAPITRE III : La Practikè	79
A. La lutte contre les vices.....	79
1. Une médecine spirituelle.....	79
2. Les huit vices.....	81
3. Conclusion.....	84
B. Un petit traité de « sémiologie » spirituelle.....	84
1. L'esprit de gourmandise.....	85
2. L'esprit de fornication	87
3. L'esprit d'avarice	88
4. L'esprit de colère	90
5. L'esprit de tristesse	91
6. L'esprit d'acédie	94
7. L'esprit de vaine victoire	96
8. L'esprit d'orgueil	100

C. L'acquisition des vertus	102
1. Vertu et vertus	102
2. Un ordre des vertus ?	105
3. Les principales vertus	107
CHAPITRE IV : La Theoretikè	119
A. L'Écriture, instrument spirituel.....	120
1. La méditation	120
2. Choisir un modèle	122
B. Quelques conseils	124
C. L'intelligence spirituelle	126
CHAPITRE V : La prière	129
A. Les quatre formes de la prière.....	129
B. Le <i>Notre Père</i>	131
C. La prière pure	134
D. La prière de feu	135
E. L'état de prière	135
CONCLUSION : Actualité de la doctrine de Cassien.....	139
BIBLIOGRAPHIE	141

Catalogue LA THUNE

SANCHEZ Jean-Michel

Une Eglise de Marseille depuis le XVII^e siècle : la Mission de France

Photographies de Richard Mas. Préface de René Quan Yan Chui. Un vol. 15 x 21 cm de 125 p. La Thune, Marseille, 1996.

Prix : 14 €

ISBN : 2-9509917-0-X

REYNAUD Félix

Ex-voto marins de Notre-Dame de la Garde

Préface de Bernard Cousin. Postface de René Quan Yan Chui. Un vol. 16 x 24 cm de 192 p., avec de nombreuses illustrations en noir et blanc et un cahier de 16 p. en couleurs. La Thune, Marseille, 1996.

Prix : 23 €

ISBN : 2-9509917-1-8

AMARGIER Paul

Marseille au Moyen Age

Un vol. 16 x 24 cm de 123 p. La Thune, Marseille, 1996.

Prix : 14 €

ISBN : 2-9509917-2-6

LORENZATO Bernard

Aux sources de l'Eglise en Provence. Introduction aux Pères de l'Eglise provençaux
Préface de M^{gr} Panafieu. Un vol. 13 x 20,5 cm de 96 p., La Thune, Marseille, 1996.

Prix : 13 €

ISBN : 2-9509917-3-4

GENCE André

Sur la terre comme au ciel

Edité et préfacé par René Quan Yan Chui. Un vol. 16 x 24 cm de 239 p., La Thune, Marseille, 1997.

Prix : 21 €

ISBN : 2-9509917-4-2

Marseille. Ex-voto

Recueil de 12 sérigraphies par Jean Bellissen, Jean-Jacques Ceccarelli, Yvan

Daumas, Jean-Paul Portes, Jean-Jacques Surian et Pascal **Verbena**. Un porte-folio de 35 x 50 cm. Tirage limité, épreuves numérotées et signées par les artistes. La Thune, Marseille, 1997.

Prix sur demande.

ISBN : 2-9509917-5-0

BERTRAND Régis

Les compagnies de pénitents de Marseille (XVI^e-XX^e siècles)

Un vol. 16 x 24 cm de 160 p., avec nombreuses illustrations en noir et blanc. La Thune, Marseille, 1997.

Prix : 19 €

ISBN : 2-9509917-6-9

REYNAUD Félix

Ex-voto de Notre-Dame de la Garde. La vie publique

Un vol. 16 x 24 cm de 160 p., avec nombreuses illustrations en noir et blanc et un cahier en couleurs de 16 p. La Thune, Marseille, 1997.

Prix : 23 €

ISBN : 2-9509917-7-7

LORENZATO Bernard & PETY Olivier

Premiers pas de l'Eglise. I : Jérusalem, Antioche, Asie Mineure, Rome. Parcours historique

Préface de Jean Guyon. Un vol. 14 x 21 cm de 160 p. La Thune, Marseille, 1998.

Prix : 19 €

ISBN : 2-9509917-9-3

REYNAUD Félix

Cinq générations de Marseillais : les Reynaud

Un vol. 16 x 23,5 cm de 160 p. La Thune, Marseille, 1998.

Prix : 19 €

ISBN : 2-9509917-8-5

BLES Adrien & BERTRAND Régis

La statuaire religieuse des maisons de Marseille
Photographies d'Adrien Blès, préface de René

Quan Yan Chui. Un vol. 15 x 21 cm de 176 p. dont 96 photos en noir et blanc. La Thune, Marseille, 1998.

Prix : 20 €

ISBN : 2-84453-000-1

VILLARD Madeleine

Protestants à Marseille. Histoire d'un groupe social

Un vol. 16 x 24 cm de 144 p. dont 16 planches en noir et blanc. La Thune, Marseille, 1998.

Prix : 20 €

ISBN : 2-84453-001-X

AMARGIER Paul

Marseille au V^e siècle

Un vol. 16 x 24 cm de 96 p. La Thune, Marseille, 1998.

Prix : 16 €

ISBN : 2-84453-002-8

Bicentenaire de la paroisse Saint-Victor.

Actes du colloque historique [18 octobre 1997]
Un vol. 16 x 24 cm de 160 p. avec 16 planches en noir et blanc. La Thune, Marseille, 1999.

Prix : 19 €

ISBN : 2-84453-003-6

Bicentenaire de l'Œuvre Jean-Joseph Allemand, Marseille 1799-1999.

Contributions de R. **Bertrand**, G. **Cholvy**, G. **Grange** & D. **Javel**. Un vol. 15 x 21 cm de 80 p. La Thune, Marseille, 1999.

Prix : 11 €

ISBN : 2-913847-00-5

Figures et Transcendance. Catalogue André Gence.

Contributions de P.-E. **Labrosse**, C. **Massu**, F. **Nourissier**, G. **Plazy**, R. **Quan Yan Chui**, H. **Raynal**.

Un vol. 20 x 28 cm de 112 p. dont 48 planches hors-texte en couleurs. La Thune, Marseille, 1999.

Prix : 23 €

ISBN : 2-913847-01-3

Echos de Chine.

Recueil d'articles extraits principalement de *China News Analysis*. Sélectionnés et édités par René Quan Yan Chui. Traduits avec le concours de la rédaction d'*Églises d'Asie*, de M^{me} A. Méquin, M. P. Franchi & J.-M. Zanga, o.p. Un vol. 16 x 24 cm, 224 p. La Thune, Marseille, 1999.

Prix : 21 €

ISBN : 2-913847-02-1

ROFFIDAL-MOTTE Émilie

Les stalles et la chaire de la basilique de Saint-Maximin

Préface de M^{me} G. Bresc-Bautier. Notices d'histoire dominicaine par Paul **Amargier**, o.p. Un vol. 16 x 24 cm de 144 p. dont un cahier de 16 p. d'illustrations en noir et blanc. La Thune, Marseille, 2000.

Prix : 20 €. Épuisé.

ISBN : 2-913847-04-8

BEY Simon

Entre-deux-pères

Préface et dessins d'André Gence. Un vol. 14 x 21 cm de 48 p. La Thune, Marseille, 2000.

Prix : 11 €

ISBN : 2-913847-05-6

GENCE André

Etre créateur

Un vol. 14 x 21 cm de 112 p. La Thune, Marseille, 2001.

Prix : 17 €

ISBN : 2-913847-09-9

BOBICHON Max

Catholiques étrangers aux mille visages en France (petit lexique)

Un vol. 16 x 24 cm de 192 p. La Thune, Marseille, 2001.

Prix : 19 €

ISBN : 2-913847-10-2

VAN AERDE Michel

Quand Dieu nous surprend

Préface de Timothy Radcliffe, o.p.. Un vol. 16

x 24 cm de 176 p. La Thune, Marseille, 2001.

Prix : 19 €

ISBN : 2-913847-11-0

***Actes du chapitre général électif de
Providence (2001) de l'Ordre des
Frères Prêcheurs***

Un vol. 16 x 24 cm de 280 p. La Thune,
Marseille, 2002.

Prix : 15 €

ISBN : 2-913847-12-9

RANQUET Jean-Gabriel

Brèves leçons de vie chrétienne

Un vol. 14 x 21 cm de 144 p. La Thune,
Marseille, 2002.

Prix : 17 €

ISBN : 2-913847-13-7

Cet ouvrage a été composé en FUTURA BOOK
Corps 11 interligné 14 points

Achévé d'imprimer en juin 2002
sur les presses de

HORIZON
G R O U P E

200, avenue de Coulin
13420 Gémenos

pour le compte des
éditions LA THUNE
30, rue Thubaneau
13001 Marseille
tél./fax : (33) 04 91 91 52 48

N° imprimeur : 0204-047

Dépôt légal : Juin 2002