

Le combat spirituel. « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. » (3)*

7. Ascèse et maturité spirituelle

D'après ce que nous avons dit jusqu'ici, il est évident que, pour la tradition monastique, l'ascèse, dans sa relation au corps et au cœur, est profondément orientée vers une pleine maturité spirituelle. Grâce à un exercice discipliné de toutes les composantes de la personnalité, se réalise cet état existentiel qu'est la vigilance. C'est justement la vigilance (le fruit d'une ascèse du cœur et du corps) qui permet de préserver sa vie de ces réalités ambiguës qui s'en prennent à nos désirs les plus authentiques (les pensées, *logismoi*) et qui favorisent cette idolâtrie de soi qui est la racine de tout péché. La tradition monastique a donné deux noms à cette idole sans cesse aux aguets en nous : la *philautie*, amour immodéré de soi (cette tendresse déraisonnable envers soi-même, cette « complaisance à soi-même », comme la définit Maxime le Confesseur⁵¹) et la *volonté propre*⁵² (*idion tēlēma*), cette volonté passionnelle, cette tendance non raisonnée et

* Le début de cette étude est paru dans *Collectanea Cisterciensia* 78 (2016), p. 5-24 ; 115-128.

51. Les deux expressions sont de Maxime le Confesseur ; cf. *Centurie* II, 8, dans *Philocalie des Pères Neptiques. Maxime le Confesseur*, fascicule 6, Abbaye de Bellefontaine, 1985, p. 33 ; *Ad Thalassium*, dans MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, IX, « Au prêtre et higoumène Thalassios » (*Sagesses Chrétiennes*), Paris, Cerf, 1998, p. 111-113. Voir Thomas ŠPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique (Orientalia Christiana Analecta 206)*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1978, p. 254. Le thème de la philautie chez Maxime le Confesseur a été étudié par Irénée HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur (Orientalia Christiana Analecta 137)* Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1952.

52. Cet aspect est très bien développé par Dorothée de Gaza, dans ses *Instructions*, qui en présente aussi un exemple typique dans la *Vie de Dosithée (Sources Chrétiennes 92)*, Paris, Cerf, 2001). Cf. Thomas ŠPIDLIK, « *Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothée de Gaza* », dans *Studia Patristica XI (TU 108)*, Berlin, Akademie Verlag, 1972, p. 72-78. Saint Benoît, dans sa règle, insiste beaucoup sur la volonté propre ; au premier chapitre, quand il parle des moines gyrovagues et des sarabaïtes, il les présente comme des exemples du désastre spirituel auquel peut être conduit celui qui est atteint par ces maladies.

instinctive à suivre ce que la pensée suggère. À partir des mécanismes étouffants de la philautie et du manque progressif de liberté provoqué par la volonté propre, nous pouvons comprendre le sens profond du combat spirituel (et de l'ascèse dans ce combat) : en mettant en lumière dans les pensées mauvaises les manifestations diversifiées par lesquelles la philautie porte atteinte à notre vie, le combat spirituel veut conduire l'homme, sous la mouvance de l'Esprit, à la maturité personnelle et au déploiement de la liberté. Cette lutte contre l'hypertrophie du moi n'est donc pas un masochisme spirituel, mais le dur chemin vers une ouverture du moi à la vie véritable et à l'*agapè*, tout en cherchant à garder un équilibre et une santé spirituelle (ce qui pourrait être le sens de l'*apatheia*)⁵³. Ce n'est que sur le terrain de la vigilance qu'une telle lutte se présente.

Dans la vigilance, en effet, le croyant apprend à résister pour empêcher la tension et la vivacité de sa propre existence d'être aplaties et alourdies par les séductions mondaines ; dans la vigilance, le croyant sait maintenir, à un niveau qui soit « selon l'esprit », la qualité de la vie et des relations au service de la logique du don et de la communion ; dans la vigilance, le croyant garde son cœur de tout ce qui obscurcit son regard et amoindrit sa capacité d'écoute ; dans la vigilance, le corps lui aussi est mis en syntonie avec l'esprit et devient sacrement de la rencontre. Celui qui sait se maintenir constamment dans cette attitude structure de façon mûre et solide sa personnalité humaine et spirituelle. Pour Basile, dans la conclusion de ses *Règles morales*, c'est là l'attitude décisive de la vie du chrétien. « Quel est le propre du chrétien ? Veiller chaque jour et à toute heure, et être prêt à accomplir parfaitement ce qui plaît à Dieu, sachant que le Seigneur viendra à l'heure où l'on n'y pensera pas. La vigilance, matrice du discernement, est l'attitude humano-spirituelle de lucidité, de sobriété, d'attention à l'histoire, à la vie, à l'aujourd'hui, aux autres : c'est la passion pour le Seigneur et le rejet des idoles, c'est la présence à soi et l'attention à la présence du Seigneur⁵⁴. »

Nous voudrions maintenant énumérer brièvement certains domaines de la vie spirituelle où l'ascèse, unie à la vigilance, joue un rôle important comme chemin de maturité. Dans la relation au corps, en particulier, ascèse et vigilance forment un binôme fondamental pour affronter de façon réaliste le combat spirituel. Et maintenir un

53. Cf. Enzo BIANCHI, *Lessico della vita interiore. Le parole della spiritualità*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 2004, p. 36.

54. Luciano MANICARDI, *Il tempo e il cristiano (Meditazioni 96)*, Bose/Magnano, Qiqajon, 2000, p. 27. SAINT BASILE, *Les Règles morales et portrait du chrétien*, Maredsous, 1969, p. 186-188.

équilibre entre ces éléments signifie prendre conscience d'un fait d'importance capitale : le corps participe activement, dans ce combat, à la vie selon l'Esprit. Comme l'écrit Olivier Clément :

C'est uniquement dans la perspective du corps qui ressuscite que l'on peut comprendre le sens du désir et le sens de l'ascèse. L'ascèse est l'effort, à travers un abandon actif à la grâce, pour éliminer les maquillages appliqués sur notre visage, les personnages névrotiques collés sur notre personne, pour laisser remonter en soi dans la confiance et l'humilité, dans l'obéissance de la foi, la vérité du désir. Nous passons ainsi, peu à peu, du corps possessif qui voit dans le monde et dans l'autre une proie, au corps célébrant qui s'unit à la liturgie de l'Église, et à travers elle, à la liturgie cosmique⁵⁵.

L'*homo asceticus* est le croyant qui a pris au sérieux l'incarnation de son Dieu et qui comprend que le corps, la « chair », à travers un exercice en accord avec l'action de l'Esprit, devient lieu de transfiguration, de *theôsis*.

7.1 Ascèse, désir, liberté

Désir

Saint Benoît, au chapitre 49 de la Règle (celui qui est consacré au cheminement du Carême, où il parle explicitement d'un engagement ascétique), marque chaque option ascétique d'un équilibre, apporté par la *discretio*, et d'une « spontanéité » caractérisée par la « joie de l'Esprit saint ». C'est justement dans ce chapitre sur le Carême que Benoît va jusqu'à faire mention à deux reprises de la joie : v. 6 : « avec la joie de l'Esprit saint » et « avec la joie du désir spirituel » (v. 7). La joie du désir inspiré par l'Esprit oriente vers une attente (la Pâque, le passage de la mort à la vie) et suggère ces chemins de libération que comporte toute ascèse. Ce style pascal, joyeux (on pourrait le mettre en relation avec les larmes qui engendrent la joie au septième degré de l'Échelle sainte de Jean Climaque) nous fait comprendre comment toute ascèse devrait être surtout libérante. Certes, elle comporte toujours un aspect « mortifiant », mais celui-ci n'a pas sa fin en soi, et n'a pas pour but une maîtrise de soi autonome et fermée. Les « non » de la renonciation sont en lien avec un « oui » plus grand, le « oui » de la liberté et de la suite du Christ. Cela paraît clairement si l'on regarde attentivement toutes les thérapies que la tradition monastique conseille dans la lutte contre les pensées mauvaises.

⁵⁵. Olivier CLÉMENT – Albert ROUET, *Il Signore è per il corpo (Meditazioni 64)*, Bose/Magnano, Qiqajon, 1995, p. 11.

Liberté

En proposant comme « cure » radicale le chemin de l'humilité, on place du même coup toute autre thérapie sur le terrain de la vérité. Concrètement, cela signifie libérer les désirs les plus vrais de la tyrannie de l'idolâtrie qui, justement, les déforme et les empoisonne. Donc, plutôt que substituer un désir à un autre, il s'agit de transfigurer les désirs qui habitent notre cœur. La gourmandise se combat par un désir et une « faim » plus profonde, la faim de Dieu ; la luxure peut se vaincre par un amour plus grand, celui du Christ ; l'avarice se détruit si on place dans le cœur un trésor plus précieux, celui du Royaume. Et ainsi de suite. Ici, on trouve aussi la délicatesse de la tâche du père spirituel : il ne doit pas introduire dans le cœur de son fils d'autres désirs, fussent-ils plus saints et plus pieux, mais il doit écouter les désirs qui se meuvent dans le cœur du fils et les orienter vers la vie selon l'Esprit. Significative, à cet égard, est la réponse de l'abbé Palamon au jeune Pacôme qui lui demandait d'être son disciple et de le guider sur la voie monastique : « Nous serons disposés, autant que notre faiblesse le permettra, à peiner avec toi jusqu'à ce que tu arrives à te connaître toi-même⁵⁶. »

Telle est l'œuvre du père spirituel selon la grande tradition du désert : se tenir aux côtés du frère, sans prétendre faire le maître, sans proposer des modèles stéréotypés de sainteté, sans s'attacher les autres, mais en étant prêt à partager la souffrance et la peine de qui cherche la volonté de Dieu sur soi-même⁵⁷.

C'est seulement si l'ascèse conduit à une authentique liberté intérieure qu'elle peut devenir un lieu de vigilance, une arme contre l'ennemi et une occasion de discernement.

7.2 Ascèse, discipline, discrétion

Discipline

La liberté intérieure à laquelle tend l'ascèse, passe par un usage discipliné de toutes les activités qui concourent à la croissance spirituelle, mais aussi de toutes les dimensions qui favorisent une maturation humaine. Une ascèse et une discipline qui ne seraient pas équilibrées ou libérantes risquent de créer une situation si opprimante qu'on devient une proie facile pour le vide existentiel que les anciens moines appelaient l'acédie. Combien de fois, de fait, un épuisement

56. Le texte se trouve dans la *Vie bohairique* de saint Pacôme, dans *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, traduite du copte par A. Veilleux (*Spiritualité orientale* 38), Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 28.

57. *Detti inediti di Padri del deserto*, cur. L. Cremaschi, Bose/Magnano, Qiqajon, 1986, p. 51-52.

spirituel et ascétique, surtout quand il y a une tendance au scrupule qui porte à multiplier les gestes, les efforts, les observances pour être plus sûrs d'une solide vie spirituelle, conduit, d'une certaine manière, à un dégoût et à un rejet de la vie spirituelle elle-même !

Discrétion

C'est seulement si l'ascèse est régulée par la *discretio* qu'elle peut rester ancrée dans un cheminement d'humilité et de liberté. Un des secrets de la vie spirituelle est de tout faire au moment et dans la mesure qui conviennent.

Et cela, accompli au moment et dans la mesure qui conviennent ; car ce qui est immodéré et inopportun dure peu, et ce qui dure peu est plus nuisible qu'utile⁵⁸.

La *discretio*, tellement recommandée par le monachisme antique, dont la règle de saint Benoît est un excellent témoin, permet de donner à la vie personnelle, humaine et spirituelle, une mesure en fonction de ses propres possibilités et d'y être fidèle. C'est une réelle sagesse, qui naît de la connaissance personnelle de ses propres limites et des possibilités présentes en nous :

L'abbé Antoine disait : « Certains ont broyé leur corps dans l'ascèse, mais, n'ayant pas de discernement, ils se sont trouvés loin de Dieu⁵⁹. »

Dans cette perspective, toute la personne, ses composantes et sa vie deviennent « disciplinées » et structurées solidement, profondément, existentiellement. En ce sens, l'ascèse engendre la profondeur de la foi en tant qu'elle réalise une expérience de toute la personne. Et une vie disciplinée et ascétique est une vie libérée de la pesanteur qui fait obstacle à une réelle vigilance.

7.3 Ascèse, maturation, temps

Maturation

Dans l'expérience de la maturation humaine, pour grandir, il faut « enlever » tout ce qui caractérise l'âge précédent : combien de détachements s'effectuent dans une personne pour rejoindre une pleine maturité humaine et combien de fois est-il nécessaire de dire « adieu » aux expériences, qui pourtant, avaient été si enrichissantes pour sa propre vie, mais qui doivent être abandonnées pour atteindre de nouveaux objectifs. Si ce passage douloureux fait défaut, s'il

58. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine (Spiritualité orientale 67)*, Abbaye de Bellefontaine, 1996, 15, p. 100 (cf. *Sources Chrétiennes* 171, p. 537-539).

59. Antoine 8, dans *Les Sentences des Pères du Désert*, collection alphabétique, Solesmes, 1981, p. 15.

manque une véritable ascèse qui se réalise en plusieurs étapes de la vie, chaque étape de la vie humaine restera privée de fruit, stérile, fermée sur une nostalgie ou dans une fuite vers un futur irréel.

C'est ce qui se produit aussi dans la vie spirituelle. On pourrait exprimer ce dynamisme avec les paroles de saint Paul en 1 Co 13, 10-11 :

Quand adviendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait disparaîtra. Quand j'étais un enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant. Mais, parvenu à l'âge d'homme, j'ai abandonné ce qui était de l'enfant.

Dans la vie spirituelle, on doit effectuer un continuel « arrachement » de ce qui appartient à l'âge précédent pour libérer l'homme intérieur et le faire parvenir à la pleine stature du Christ. « Ce n'est pas chose facile de faire devenir moine l'homme intérieur » disait Hésychius, parce que l'homme intérieur atteint un cœur « moine » seulement au prix d'un déracinement continuel des certitudes et des sécurités, même spirituelles, qui risquent d'entraver sa croissance. Si un courage de ce type vient à manquer, la vie spirituelle elle-même reste prisonnière de comportements infantiles et adolescents, incapable d'accueillir le fruit que l'Esprit fait mûrir.

C'est justement la relation entre ascèse et maturation humaine qui nous incite à prêter attention à un autre type de relation : celle de l'ascèse et du temps.

Temps

De fait, la maturation nécessite du temps (temps humain et temps de l'Esprit saint). Quels sont les fruits d'une ascèse du temps ? L'ascèse et la discipline du temps personnel devraient aider à découvrir des dimensions, des rythmes, qui sont fondamentaux surtout dans la vie spirituelle : la patience (*hypomonè*) comme capacité d'attente, tout en demeurant dans le temps et l'espace qui nous sont donnés ; la persévérance, comme capacité de durer dans le temps de façon responsable et engagée, avec disponibilité et ténacité ; la résistance comme capacité de reprendre le chemin après chaque chute ; la recherche, comme ouverture dans le temps à une vérité nouvelle. Voici ce qu'écrivit Isaac le Syrien :

[La vie dans l'Esprit] requiert, en premier lieu, temps et fidélité. En fait, il n'est pas possible à quelqu'un d'apprendre les arts du monde sans persister longtemps dans la fidélité de leur commerce – et ce n'est qu'alors que la pensée saisit l'objet de l'art qu'il a décidé d'apprendre et comment le pratiquer – à combien plus forte raison cela est-il valable pour nous. Si un art visible pour les yeux exige tant de temps et de fidélité, combien plus l'art de l'Esprit, que l'œil ne peut voir, pour lequel on ne sait même pas de qui on pourrait

l'apprendre, et qui nécessite une si grande pureté ! En ceci, le maître c'est l'Esprit, et l'art est caché⁶⁰.

Un temps où l'on peut acquérir ces attitudes et ce rythme intérieur, c'est le quotidien : demeurer dans le quotidien, sans « rêver » la vie, ni fuir en quelque sorte sa précarité et sa fragilité ; c'est une ascèse réelle qui nous rend plus forts et nous discipline. Elle nous apprend à goûter le temps qui nous est donné et à ne pas chercher celui que nous ne pouvons posséder (le passé ou l'avenir) ; elle nous habitue à accepter les étapes de la vie avec leurs limites constructives et leurs richesses. L'ascèse du quotidien est une véritable sagesse : « Apprends-nous la vraie mesure de nos jours, que nos cœurs pénètrent la sagesse » (Ps 89, 12).

7.4 Ascèse et prière

Nous avons déjà fait allusion à la profonde relation entre vigilance, combat spirituel et prière. Mais, d'après notre expérience la plus quotidienne, nous savons aussi combien il est pénible de prier et toutes les difficultés qu'on rencontre sur ce chemin ; nous sommes conscients qu'il s'agit d'un exercice dur, parfois stressant, pour entrer et demeurer dans la prière. Nous devons aussi reconnaître que mettre en relation ascèse et prière peut désorienter. En effet, unir une dimension de l'expérience chrétienne qui exige l'effort, l'exercice, la pratique et l'apprentissage difficile, avec une dimension plus charismatique comme celle de la prière, peut laisser perplexe. Et ce malaise augmente si – et c'est souvent ce que l'on ressent – on place la prière dans la catégorie de la spontanéité, là où l'on est libre de toute règle ou de toute discipline contraignante. Il est inévitable alors, que surgissent des interrogations. La prière est-elle un art, qui s'acquiert par un effort continu, ou bien un don pour lequel il faut supplier le Seigneur ? Est-ce qu'on devient homme de prière par l'exercice ou par charisme ? La pédagogie de la prière est-elle, précisément, une ascèse ou bien une expérience « mystique⁶¹ » ? Ces questions, et éventuellement d'autres, tendent, de fait à poser le problème en termes d'opposition ou de conflit. La prière est comme un art : elle exige apprentissage et exercice pour être assimilée. C'est la dimension ascétique qui prépare la voie par laquelle on entre dans la prière. Mais, à l'intérieur de cet espace, le chemin lent et progressif de la lutte ne cesse jamais pour que la dimension

60. ISACCO DI NINIVE, *Un'umile speranza (Padri della Chiesa. Volti e voci)*, Bose/Magnano, Qiqajon, 1999, p. 124-125.

61. Cf. TULLO GOFFI, « Asceti come educazione alla preghiera », dans *La preghiera cristiana*, a cura di Ermanno Ancilli, Rome, Teresianum, 1975, p. 202. ID., dans *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienza storiche*, II, a cura di Ermanno Ancilli, Rome, Teresianum, 1988, p. 27.

pneumatologique, la créativité et la gratuité de la prière prennent forme et se concrétisent dans l'expérience de celui qui prie. En ce sens, l'ascèse n'est pas un prélude à la prière, mais elle fait partie de sa dynamique interne. On pourrait éclairer cette relation entre ascèse et prière par un apophtegme :

Les frères interrogèrent encore Abba Agathon : « Quelle est, parmi les bonnes œuvres, la vertu qui comporte le plus d'effort ? » Il leur dit : « Pardonnez-moi, je crois qu'il n'y a pas d'effort comparable à celui de prier Dieu. Chaque fois en effet que l'homme désire prier, les ennemis veulent l'en arracher. Car ils savent qu'ils n'entraveront sa marche qu'en le détournant de la prière. Pour toute autre œuvre bonne qu'un homme entreprend, en y persévérant, il acquiert de la facilité. Mais pour la prière, jusqu'au dernier soupir il a besoin de lutter⁶².

Il est fondamental, pour une authentique vie spirituelle, d'être formé à demeurer dans cet effort et à accueillir la « sueur » de la prière, selon une expression forte d'Isaac de Ninive⁶³. La prière exige une conversion, elle est recherche incessante de la face de Dieu, elle est acceptation de notre propre réalité de créature et de toutes les dimensions qui caractérisent notre expérience historique et que nous ne pouvons pas fuir : le temps, l'espace, le corps, la complexité de la vie, etc. Toutes ces réalités du vécu humain entrent dans la prière pour devenir partie constitutive de sa dynamique, de son devenir, de sa structure. C'est ici, précisément, que se situe l'ascèse. Isaac de Ninive écrit :

Au moment où l'homme prie, supplie Dieu et Lui parle, en se faisant violence pour recueillir de partout tous les mouvements et toutes les pensées, il s'ouvre à Dieu seul et Dieu remplit son cœur⁶⁴.

62. Agathon 9, dans *Les Sentences des Pères du Désert*, collection alphabétique, p. 39. Nous rapportons également deux autres paroles qui soulignent cette dimension de lutte qui caractérise la prière. Elles sont attribuées à Évagre le Pontique, et se trouvent dans la collection systématique, chap. XII. La première se trouve aussi en ÉVAGRE, *Rerum monachalium rationes* 11 (PG 40, col. 1264 B) : « Le Père Évagre a dit : "Si tu perds courage, prie, comme il est écrit. Prie cependant avec crainte, tremblement, peine, sobriété et vigilance. C'est ainsi qu'il faut prier, surtout à cause de nos ennemis mauvais et invisibles qui, toujours orientés vers le mal, s'efforcent de nous mettre des obstacles avant tout sur ce point." » La seconde parole souligne aussi comment la prière est une lutte contre les ennemis qui lui font obstacle. « Il disait encore : "Quand une pensée adverse te vient au cœur, ne cherche pas autre chose dans la prière, mais aiguise contre celui qui te combat l'épée des larmes." » Sur la parole d'Abba Agathon, cf. G.M. COLOMBAS, *Il monachesimo delle origini*, II (*Complementi di Storia della Chiesa*), Milan, Jaca Book, 1990, p. 316-318.

63. Quand il décrit l'agonie de Jésus à Gethsémani, Isaac écrit : « Notre Seigneur, au cours de la nuit où il a sué, a transformé la sueur du travail exercé sur une terre faisant croître épines et chardons, en sueur qui accompagne la prière, pour que l'homme sue dans le travail de la justice » (ISACCO DI NINIVE, *Discorsi spirituali ed altri opuscoli*, a cura di P. Bettio, Bose/Magnano, Qiqajon, 1990, p. 247).

64. ISAAC DE NINIVE, 32^e discours, dans ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles. Les 86 discours ascétiques. Les Lettres*, Paris 1981, p. 202 (il s'agit de la version grecque des *Discours*, qui présente plusieurs variantes par rapport à la version syriaque).

L'ascèse dans la prière est, justement, « se faire violence pour recueillir de partout » toutes les dimensions qui composent sa propre personne et son existence propre. En prendre conscience signifie regarder en face non seulement les efforts et les difficultés qu'on rencontre quand on s'apprête à prier, mais encore la prière elle-même comme lutte.

C'est seulement en acceptant cette pauvreté que l'on entre dans la prière et qu'on fait l'expérience de sa gratuité. Il ne suffit pas d'éliminer les difficultés, en pensant entrer ensuite dans une prière « parfaite ». Tout cela se présente, de fait, comme présomption et illusion ; on aurait alors une prière « désincarnée », « monophysite ». Le chemin à faire est tout différent : dans la difficulté elle-même la prière mûrit, puisque, si elle reste dans la lutte et à travers elle, elle sait intégrer toutes ses fragilités, elle se transforme en authentique cheminement à la recherche de la face de Dieu. Soulignant les nécessités de cette expérience de faiblesse dans la prière, André Louf écrit ceci :

Essayons de décrire une étape très importante de la prière, étape, en réalité, que tout le monde craint : l'inutilité de nos efforts nous fait finalement prendre conscience, à nos frais, que la prière nous est impossible ! Alors, certains s'agitent comme ils peuvent et s'efforcent de faire de leur mieux par leur générosité, leur ferveur et leur dévouement envers les autres. Toutes choses qui sont, au fond, plus faciles que de faire l'expérience de notre radicale impuissance devant Dieu.

Que faire alors dans cette impasse ? La réponse à cette question est des plus simples : avant tout, ne pas s'agiter, mais simplement demeurer dans l'impasse, ce qui signifie ne pas fuir, sous aucun prétexte. C'est justement là, dans cette impasse dans laquelle nous nous débattons sans gloire, que nous devons être libérés et guéris de notre impuissance. Nous avons dit : être libérés, au passif, c'est essentiel. Il ne s'agit pas de nous libérer par nous-mêmes, mais bien d'être libérés par un autre. Ceci veut dire ne plus être à même de gérer la situation, rester dans notre impuissance pour que, justement là, et non ailleurs, la force de Dieu vienne nous prendre. La prière, en fait, est également expérience du salut ; elle doit devenir l'illustration concrète des paroles de Paul : « Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort, afin que la puissance de Dieu se manifeste dans la faiblesse » (2 Co 12, 9-10)⁶⁵.

7.5 L'ascèse de la faiblesse

Le texte de 2 Co 12, 9-10, cité par André Louf, peut nous introduire à une autre relation qui donne de l'authenticité au pénible

65. André LOUF, *Sotto la guida dello Spirito (Spiritualità occidentale)*, Bose/Magnano, Qiqajon, 1990, p. 142.

chemin de l'ascèse et à l'expérience du combat spirituel : la relation avec notre fragilité, avec notre faiblesse, comme lieu où se manifeste « la puissance de Dieu ». Une ascèse qui ne se confronte pas avec le concret de l'existence personnelle à travers le symbole du corps et qui ne fait pas l'expérience d'une acceptation sereine de la fragilité qui l'habite risque de devenir un défi continu à l'humanité elle-même, engendrant cet effort titanesque qui est la porte ouverte à l'orgueil. La progression de l'ascèse ne va pas automatiquement de pair avec la progression dans la maturité spirituelle si on n'accepte pas humblement ses limites et surtout si on n'est pas conscient qu'on ne se sauve pas par ses propres efforts. Comme le note encore André Louf :

Tout effort naturel est, pour ainsi dire, destiné depuis le début à se détacher de soi-même, à se vider de soi, pour atteindre un point zéro où l'homme ne peut plus avancer ni faire un seul pas de plus sur la voie qui mène à Dieu. Au contraire, en ce point zéro, l'effort devra mourir à soi-même pour être rendu capable de s'ouvrir et de s'abandonner à la puissance de la grâce de Dieu. L'effort de l'ascète chrétien est donc, de par sa nature, destiné à l'épuisement et à la mort, sans jamais pouvoir atteindre son but. Mais c'est justement à ce point zéro, là où échoue tout effort humain, que la puissance de Dieu le remplace et le porte à un résultat que l'homme n'aurait jamais espéré atteindre par ses propres forces⁶⁶.

On ne parvient pas à la perfection par un détachement stoïque des choses, par une maîtrise de soi héroïque, par une acquisition pharisaïque des vertus. La figure du Pharisien de la parabole de Luc 18 peut être considérée comme un symbole de cette perfection atteinte de façon autonome. Il est le juste, content de soi (il est intéressant de noter que la direction de sa prière est lui-même : « il priait devant lui-même »), satisfait de son effort ascétique, sans la moindre blessure d'imperfection, la moindre expérience de fragilité. C'est à cette figure qu'on oppose celle du publicain, si cher à la tradition monastique et mentionné en *RB* 7, 65 comme icône de l'humilité. Le publicain représente la véritable ascèse, non par sa conduite de vie ou par son engagement formel à une pratique ascétique, mais par le courage à reconnaître sa propre vérité devant Dieu et à ouvrir sa vie à sa Miséricorde. Telle est l'ascèse qui plaît à Dieu : l'ascèse du cœur contrit et humilié, comme offrande à Dieu de son propre échec et comme accueil complet de sa grâce. « À quoi s'exerce-t-on dans l'ascèse ? Pas à ses propres forces, mais à la grâce de Dieu, au plaisir de sa grâce⁶⁷. »

66. A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, p. 77-78.

67. A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, p. 82.

7.6 Une ascèse dans la grâce et dans la charité

L'expérience de sa propre faiblesse, que l'on rencontre dans un cheminement ascétique authentique, est la voie qui ouvre à la grâce, c'est-à-dire à la conscience que c'est la puissance de Dieu qui triomphe dans la lutte contre le mal qui est en nous. « Éteindre le mal à la racine » est le fruit de la synergie entre la libre volonté de l'homme (l'effort ascétique) et la grâce de Dieu. C'est ce qu'écrivit le Pseudo-Macaire dans une de ses homélies :

Toutefois, pour ce qui est de déraciner le péché et le mal qui l'accompagne, seule la puissance divine peut y arriver. Car il est absolument impossible à l'homme de déraciner le péché par ses propres forces. Lutter, résister, donner et recevoir des coups, cela te revient ; mais Dieu seul peut déraciner. Car si tu en étais capable, à quoi aurait servi l'avènement du Seigneur ? Pas plus que l'œil ne peut voir sans lumière, qu'on ne peut parler sans langue, entendre sans oreilles, marcher sans pieds et travailler sans mains, on ne peut être sauvé ou entrer dans le royaume des cieux sans Jésus⁶⁸.

Toute ascèse, comme ouverture à la grâce et disponibilité à l'action de l'Esprit saint, se transforme en une conscience continue de la relation avec le Christ, avec celui qui a été tenté dans notre chair et qui lutte en nous et avec nous. C'est là le sens de ces paroles que Benoît disait au moine Martin, un ermite renommé pour ses prouesses ascétiques. Ayant appris que cet ermite vivait attaché par une chaîne de fer fixée au rocher, « il lui fit dire par un de ses disciples : “Si tu es serviteur de Dieu, ne sois pas retenu par une chaîne de fer, mais par la chaîne du Christ”⁶⁹ ». L'ascèse ne peut être pratiquée qu'en Jésus Christ, dans la logique de sa suite et de la Pâque⁷⁰, et il n'est possible de demeurer dans la lutte qu'elle comporte que si le regard du cœur est constamment orienté vers le Christ (cf. He 12, 2).

Dans la logique de la Pâque du Christ, l'ascèse devient une expérience continue du passage de la mort à la vie, de la logique mortelle de la philautie à la logique vivifiante de l'*agapè*. C'est le sens que le chapitre 7 de la règle de saint Benoît donne à l'échelle de l'humilité : reconnaître progressivement sa propre réalité libère de tout orgueil (l'arme mortelle de la philautie) et fait parvenir à la pleine maturité du Christ, à « cet amour de Dieu qui, parfait, chasse dehors la crainte » (RB 7, 67). S'il manque ce point d'arrivée, si l'as-

68. *Les homélies spirituelles de saint Macaire (Spiritualité orientale 40)*, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 103-104.

69. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II, Livre III, XVI (*Sources Chrétiennes 260*), Paris, Cerf, 1979, p. 335.

70. Cf. A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, p. 73-77.

cèse n'ouvre pas à la logique de communion, si elle n'est pas liberté pour aimer, encore une fois, elle devient une porte ouverte pour l'orgueil, la pauvre illusion d'avoir atteint la perfection. Contre tout ceci, la tradition monastique a mis en garde, comme le montrent ces sentences :

Un vieillard a dit : « Acquérons la principale des vertus, la charité. Le jeûne n'est rien, la veille n'est rien, toute peine n'est rien, si la charité est absente. Il est écrit en effet : "Dieu est charité" »⁷¹.

L'abbé Hyperéchios disait : « Il vaut mieux manger de la viande et boire du vin plutôt que de dévorer par des médisances la chair de tes frères »⁷².

Toute ascèse dont la charité est absente est étrangère à Dieu⁷³.

Et, en ce sens, l'ascèse devient pédagogie de la charité, en tant qu'elle tend à libérer toute la personne (corps et cœur) de l'esclavage de l'égoïsme, du repli sur soi, pour la faire devenir instrument de don et de rencontre de l'autre. L'aventure d'une rencontre, d'une relation, même au niveau humain, exige inévitablement des renoncements, des sacrifices, de la patience, des limites posées, l'acceptation de l'autre dans sa différence. C'est bien là, la lutte contre la tyrannie du propre « moi », comme l'écrit Enzo Bianchi :

De plus, l'ascèse est au service de la révélation chrétienne qui atteste que la liberté authentique de l'homme se manifeste lorsqu'il devient capable de don de soi, par amour de Dieu et du prochain, lorsqu'il s'ouvre au don prévenant de Dieu. Elle tend ainsi à libérer l'homme de la philautie, c'est-à-dire de l'amour de soi, de l'égoïsme, et à transformer un individu en personne capable de communion et de gratuité, de don et d'amour⁷⁴.

Conclusion :

En tant que chemin de libération progressive et de dépouillement en synergie permanente avec l'action de l'Esprit, l'aventure du combat spirituel, ainsi que la tradition monastique nous l'a rapporté, a comme point d'arrivée une totale purification de la personne au feu de la charité. L'*homo asceticus*, l'homme qui entreprend humblement la lutte dans et avec l'Esprit, dans cette perspective, est l'homme qui s'est rendu disponible à l'action de la grâce à travers un abandon progressif de tout ce qui n'est pas selon Dieu ; et c'est pour cela qu'il

71. Collection systématique grecque, XVII, 31, dans *Les sentences des Pères du Désert*, troisième recueil & tables, Solesmes, 1976, p. 99.

72. Hyperéchios 4 dans *Les Sentences des Pères du Désert*, collection alphabétique, Solesmes, 1981, p. 316.

73. MAXIME LE CONFESSEUR, *Liber asceticus*, 36 : PG 90, col. 941 D ; dans Placide DESEILLE, *L'Évangile au désert*, Paris 1964, p. 182. Cf. I. HAUSHERR, *Philautie*, p. 124.

74. Enzo BIANCHI, *Lessico della vita interiore. Le parole della spiritualità*, p. 21.

est transfiguré en beauté spirituelle et en harmonie d'humanité. Et également tout ce qui se fait – dans la simplicité des gestes et dans la quotidienneté des actions, dans l'espace et dans le temps qui sont donnés –, tout devient beauté et harmonie. Il me semble que nous pouvons trouver tout cela justement dans la première sentence de la Série alphabétique des Apophtegmes :

Le saint abba Antoine, alors qu'il demeurait dans le désert, fut en proie à l'acédie et à une grande obscurité de pensées. Il dit à Dieu : « Seigneur, je veux être sauvé, mais mes pensées ne me lâchent pas ; que faire en mon affliction ? Comment être sauvé ? » En allant un peu dehors, Antoine voit un homme semblable à lui assis à travailler, puis levé de son travail pour prier, et à nouveau assis pour tresser une corde, puis encore debout pour la prière. C'était un ange du Seigneur envoyé à Antoine pour le corriger et l'affermir. Et il entendit l'ange lui dire : « Fais ainsi et tu seras sauvé. » Entendant ces paroles, il éprouva beaucoup de joie et de courage ; et faisant ainsi, il fut sauvé⁷⁵.

Antoine, dans la solitude, fait l'expérience d'un profond désarroi, une tristesse qui submerge le cœur et le plonge dans la ténèbre. Il est confronté à une lutte difficile (c'est justement le combat spirituel) et il ne réussit pas à trouver une lumière dans l'épaisse ténèbre des pensées qui rendent son cœur tout replié sur lui-même. Sans la lumière de l'Esprit, notre vie est repliée sur elle-même, sans joie, continuellement au bord de l'abîme du non-sens (tristesse qui n'est autre que l'acédie). Tant qu'on reste prisonnier de son monde intérieur, tellement ambigu et confus, sans parvenir à accomplir un réel discernement, on ne peut entreprendre aucun chemin de salut (« mes pensées ne me lâchent pas »).

« Seigneur, crie Antoine, je veux me sauver... Que puis-je faire ? » La vie spirituelle commence toujours par un appel au secours, en demandant au Seigneur cette « bonne chose » qui peut nous conduire au salut, cette présence mystérieuse qui nous conduit par la main au lieu de la joie et de la paix.

Le premier pas qu'Antoine est invité à faire est sortir de soi-même, regarder en dehors de soi, regarder au-delà de « l'épaisse obscurité de pensées ». Et que voit-il ? — « Un autre semblable à lui. » Il ne voit aucune présence étrangère. Il se revoit lui-même, mais différemment. Comme en un miroir, il voit son visage, mais non plus enténébré par la tristesse ; il découvre son visage comme Dieu le voit. Et c'est le

75. Antoine I, dans *Les Apophtegmes des Pères*, Collection systématique, chapitres I-IX (*Sources Chrétiennes* 387), Paris, Cerf, 1993, p. 337, cité aussi dans Gabriel BUNGE, *Akèdia (Spiritualité orientale 52)*, Abbaye de Bellefontaine, 1991, p. 28.

visage de l'homme qui vit dans la joie de l'Esprit, le visage de l'homme spirituel (« c'était un ange envoyé pour corriger Antoine »).

Et que fait donc cet « autre comme lui » de si différent pour qu'il lui soit proposé comme chemin de salut ? Simplement, il vit en plénitude ce qu'il est en train de faire, sans être replié sur lui-même, mais en présence de Dieu. Tresser des cordes et prier sont deux actions essentielles qui rythment la journée du moine (on peut dire que c'est le « *ora et labora* » de saint Benoît). Ces actions sont le symbole de l'aspect concret de la vie fécondée par l'Esprit qui prie en nous, qui transforme chacun de nos gestes en eucharistie, qui nous rend toujours attentifs au regard du Seigneur. Cette sentence nous dit que la vie spirituelle n'est rien d'autre que la vie jour après jour sous la mouvance de l'Esprit, cet Esprit qui pénètre aussi les replis les plus cachés de notre existence. Voilà pourquoi Antoine, devant cette révélation, « fut pris d'une grande joie et d'un grand courage ». C'est le courage d'entreprendre chaque jour ce chemin avec l'Esprit ; c'est la joie qui naît de l'Esprit et qui peut vaincre toute tristesse. Voilà quels sont l'effort et l'aventure de la vie spirituelle.

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

Adalberto PIOVANO, osb