

Fabrice Blée
Université Saint-Paul

Redécouvrir le chemin de l'ascèse

L'ascèse est au cœur de la vie chrétienne. En tout temps les disciples du Christ ont adopté des pratiques et des comportements contraignants jugés nécessaires à la conversion, au fait de se tourner vers Dieu et de s'affermir dans leur vocation. Dans l'Évangile, Jésus exhorte ses disciples à quitter famille et profession (Lc 5,9; Mc 10,37); il les invite au renoncement: «Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive». (Mc 8,34-35) Quand l'homme riche lui demande quoi faire de plus pour son salut, il lui enjoint de se défaire de tous ses biens. (Mc 19,17-22) Il appelle à prendre le chemin le plus sinueux et la porte étroite (Mt 7, 13-14) et à adopter une vigilance constante (Mt 24,42; 25,13; Mc 13, 33-37; 14,38). Voilà autant de démarches ascétiques encouragées par le maître lui-même pour entrer dans le royaume du Père. Cette radicalité évangélique demeurera un idéal au cours de l'histoire, incarné d'abord par le martyr, puis dans le celbat, la pauvreté et l'obéissance avec les Pères du désert et le monachisme. Les pratiques ascétiques se multiplieront, destinées autant aux religieux et aux membres du clergé qu'aux personnes laïques. Le respect des commandements, l'écoute de la parole divine, le jeûne, la confession, la pénitence, la prière, le travail manuel, le pèlerinage comptent parmi les activités encouragées pour tous et engageant rigueur et discipline.

L'enjeu d'un rapport équilibré entre l'effort et la foi

Le mot «ascèse» vient du grec *askésis* qui signifie «exercice» notamment en référence à l'athlète (*askētēs*) qui s'impose un entraînement gymnique en vue d'exceller dans son art. Le verbe *askēō* (travailler des matériaux bruts, façonner) ajoute à l'idée de «s'exercer à» celle d'un polissage pour tendre vers la forme idéale, vers la perfection. Du point de vue chrétien, l'ascèse peut alors se définir comme une discipline à laquelle on se soumet volontairement pour retréner les penchants naturels qui altèrent la volonté propre, et ce, en vue de s'auto-dépasser dans une mise en disponibilité pleine à la présence divine.

Dans le langage paulinien, elle aide à passer du «vieux homme» à l'«homme nouveau», image à la fois de ce que nous sommes

déjà en vérité et de ce que nous sommes appelés à devenir, par l'effort répété de refuser la convoitise et de réaffirmer sa dépendance à la vie de l'Esprit Saint. (Ep 4, 22-24) Paul impose certes une discipline aux premières communautés chrétiennes, à l'exemple de l'athlète qui se prive de tout (1 Co 9, 24-27) ou à celui du guerrier qui se monte puissant et vigoureux dans son combat (Ep 6, 10-13), mais jamais sans en oublier la finalité, sans en faire un en soi, la renvoyant au don de l'Esprit et à la vie en Christ. Aussi dénonce-t-il, au profit de la foi, les contraintes de la loi mosaïque pratiquées pour elles-mêmes. Le simple fait de se soumettre à un certain nombre de prescriptions ne garantit pas à lui seul la vie éternelle, d'autant plus quand cela va à l'encontre de la dignité du prochain.

Si l'ascèse est au cœur de la vie chrétienne, la foi l'est tout autant. La première relève de l'effort et de la liberté humaine, alors que la seconde relève du don et de la dépendance à plus grand que soi. L'une ne va pas sans l'autre. La vie chrétienne est certes une discipline et une lutte, mais dont le succès n'est possible qu'avec la grâce de Dieu, par l'intervention de son Esprit. D'où la tension inhérente à toute vie en Dieu entre les œuvres et la grâce, une tension qui, dans l'histoire du christianisme, a suscité un débat théologique récurrent, parfois dramatique. Si la recherche d'un rapport équilibré entre les deux pôles a pu en effet déboucher sur des conflits doctrinaux et des condamnations, elle a le plus souvent conditionné le chrétien dans son rapport à Dieu au quotidien, faisant de cette problématique une question centrale. Rappelons seulement l'opposition à ce sujet entre Augustin et Pélagé au V^e siècle, entre Luther et Érasme au XVI^e ou encore entre Fénelon et Bossuet au XVII^e, au grand siècle français en particulier cette question fut au cœur de la querelle du quietisme autant que de celle du jansénisme, avec des répercussions considérables sur la pratique religieuse dans les siècles suivants après la condamnation de ces deux courants.

Le recul de l'ascèse dans la société contemporaine

De nos jours et de façon générale, l'ascèse n'a pas bonne presse en milieux chrétiens. Plusieurs éléments peuvent être apportés pour en expliquer la raison. Retenons-en trois. D'abord, un rapport plus positif au corps s'est imposé dans les consciences au lendemain de la seconde guerre mondiale; cela eut comme effet de contrecarrer le dualisme spirituel enjoignant d'abaisser le corps pour élever l'esprit. L'ascèse était alors pour beaucoup synonyme

de mortification engluée dans une culpabilité morbide et une crainte malsaine du péché et de l'enfer. Directement lié au premier, le second élément se rapporte au trait culturel faisant du plaisir un droit et un but accessible dans l'immédiat. Ici la spiritualité contrinue, comme le reste, au bien-être dont la société fait l'éloge et sa valeur suprême. L'ascèse est ici davantage au service de la santé, incluant toutes les dimensions de l'être et son environnement, que du rapport intime au sacré (mysterium tremendum et fascinans) qui, lui, inévitablement exige une mort à soi, le passage par la nuit des sens et de l'esprit. Le troisième élément découle des deux autres: la peur du péché et de l'enfer n'a plus autant d'emprise sur les consciences dès lors que la société s'émancipe d'une logique obscurantiste qui consiste à abuser de la crédulité des fidèles en attisant leurs craintes de l'au-delà. Or, traditionnellement, «gagner son ciel» dépend de nos actes de pénitence, de notre bonne conduite, d'une démarche ascétique qui, aujourd'hui, perd naturellement de sa consistance dans un contexte où la notion de péché est remise en question, notamment par la psychologie, et où la mort, devenue tabou, donne l'impression d'être la voie obligée et sans discernement vers le divin et le céleste. De nos jours, les funérailles s'adressent essentiellement à l'assemblée, à ceux qui restent, et s'intéressent peu à l'âme du défunt dont il serait mal venu, voire incorrect, de laisser entendre qu'elle prend le chemin du purgatoire ou pire de l'enfer. Cette «démocratisation» implicite du salut, vu alors comme un droit, plus qu'une grâce ou un mérite, a du même coup rendu caduque tout effort pour prévenir l'éloignement de Dieu dans la vie après la mort.

C'est dans le contexte de ces trois éléments que l'Église tend à reproduire la culture ambiante en adoptant ses valeurs sans doute de peur de se montrer impopulaire et de décourager les vocations potentielles; aussi accepta-t-elle de ne plus autant se soucier de pratiques ascétiques comme le jeûne et la confession au temps où ils étaient la condition pour participer à la communion.

Un terrain propice à sa redécouverte

À côté d'une religiosité sans ascèse, il y a aussi dans la société la tendance inverse à retrouver le rôle de la privation dans l'accès à une réalité supérieure et à une vie valant la peine d'être vécue. Ne sont pas rares en effet les jeunes qui aujourd'hui entretiennent délibérément un rapport au manque, à ses propres peurs, à la souffrance, parfois au risque de défier la mort. Cela se traduit dans des activités variées: les tatouages, le perçage corporel, le

célibat consenti, le bungee, les sports extrêmes, la consommation de drogues et d'alcool, le voyage exploratoire, le rave party, la grève de la faim, la chirurgie esthétique ou le changement d'identité par la conversion à une sous-culture. A des degrés divers et selon les cas, ces pratiques ne sont-elles pas l'expression implicite ou inconsciente, de l'importance du sacrifice, de la reconnaissance que tout renouveau; toute vie nouvelle, implique une perte, une mort à soi-même? Certes, il ne faut pas toujours y voir une motivation proprement spirituelle, mais il y a souvent la volonté de se sentir en vie au-delà des comforts, des sécurités ou des interdits. L'effort et la privation deviennent ainsi le moyen de renouer avec soi-même, de mieux se connaître, de saisir ses limites et de les dépasser pour élargir ses horizons, promesses d'un avenir heureux. N'est-ce pas là la force du message chrétien que résume la parabole du grain qui doit mourir pour donner du fruit? La jeune génération semble se rappeler ou redécouvrir cette vérité sans savoir toujours comment l'appliquer au quotidien, faute d'un accompagnement et d'un encadrement appropriés. Dans la société en général et dans l'Église en particulier, les «rites de passage» n'existent plus, le rapport à la souffrance et à la mort ne fait plus l'objet d'une expérience trouvant sens dans une vision du monde commune. Or les sociétés traditionnelles nous rappellent que chaque étape déterminante dans la vie d'un individu repose sur l'autodépassement et la mort symbolique. «Mourir pour devenir» est constitutif de la condition humaine; si bien que l'absence de rites pousse à les inventer ou à adopter des pratiques ascétiques venues d'ailleurs. En Occident, la participation accrue aux retraites de méditation proposées dans les centres tibétains, zen ou vipassana est révélatrice. Alors que les églises se vident, ces événements sont populaires bien qu'exigeants, car, contrairement à l'idée qu'on s'en fait parfois, la méditation n'est pas avant tout un moyen de relaxation, mais une pratique qui nécessite de se reposer entre les longues et parfois douloureuses séances.

Ces quelques remarques suffisent à montrer que le rapport à l'ascèse n'a pas complètement disparu des consciences et qu'il y a au contraire un terrain propice à sa redécouverte comme chemin vers Dieu. Comme à chaque période de réforme et de rénovation dans l'Église en réaction à un déficit spirituel, comme c'est le cas aujourd'hui, on assiste à la fois à un renforcement de l'ascèse et à la floraison de la ferveur mystique. Les deux vont souvent de pair. Le renouveau contemplatif actuel en est une bonne illustration. Les adeptes de la méditation chrétienne (J. Main) ou de la prière de

consentement (T. Keating) se soumettent volontiers à une ascèse rigoureuse au quotidien dans leur quête d'intériorité.

Retrouver une ascèse chrétienne est important d'abord pour combler un vide là où domine une spiritualité du bien-être n'engageant aucune contrainte sinon une routine qui risque de renforcer la volonté propre (ritualisme) et un certain laxisme. Ensuite, c'est une façon de prévenir un retour obscurantiste à des pratiques anciennes sur fond de dualisme anthropologique. Toutefois, la remettre à l'honneur nécessite de répondre à certaines conditions que ce soit pour ne pas répéter les erreurs du passé ou pour s'adapter aux exigences et à la mentalité du moment.

Conditions d'un renouveau entre ascèse et ascétisme

Une des conditions est par exemple d'asseoir la nouvelle ascèse sur une anthropologie théologique à la fois ancrée dans la grande tradition chrétienne et adaptée aux défis de l'heure, c'est-à-dire qui tiennent compte notamment des données de la psychologie moderne et de la vision de l'humain propres à d'autres traditions religieuses. La compréhension de la condition humaine ne peut en effet se réduire à une seule discipline scientifique ou à une théologie ou une philosophie en particulier; c'est bien dans la convergence et la complémentarité des perspectives qu'il est possible de mieux saisir la complexité et la richesse de ce qu'est l'homme et sa finalité.

Une autre condition, plus fondamentale celle-là, est de situer l'ascèse au service de l'amour et de rappeler son incapacité à produire le salut. La vie en Dieu est essentiellement une vie de grâce; elle ne dépend d'aucun mérite et peut être accordée à toute personne et en toute circonstance. Pourtant, nous l'avons souligné, la démarche ascétique est au cœur de la vie chrétienne; nous pourrions dire alors qu'elle est nécessaire bien que non essentielle. Pour mieux le comprendre, il convient de distinguer entre ascèse et ascétisme comme suit: le dernier désigne des pratiques particulières, alors que la première renvoie à l'attitude qui les sous-tend. Faire cette distinction permet de relativiser tout effort sans en perdre de vue la raison d'être. C'est accepter qu'une pratique spécifique puisse servir un temps seulement alors que demeure ferme l'esprit qui la fonde. L'esprit d'ascèse en est un essentiellement de renoncement qui, quel que soit le style de vie adopté, commande de revenir à Dieu incessamment, de refuser comme priorité tout ce qui n'est pas Lui.

Or, cet esprit se manifeste en des formes diverses selon les étapes franchies sur la voie, le tempérament de chacun et l'environnement de la tradition à laquelle on adhère. Au début, l'accent est mis sur le respect de codes moraux, la maîtrise des sens et la discipline du mental, des efforts qui à ce stade reposent sur une foi que nous pourrions qualifier d'«aveugle», dans le sens d'une croyance en une réalité divine appréhendée certes par la raison et l'imagination mais non encore en expérience. L'ascèse se réduit ici à créer l'espace nécessaire à sa mise en disponibilité à la présence divine. Lorsqu'ensuite le travail de la grâce fait l'objet d'une prise de conscience, quand l'Esprit Saint commence à se faire ressentir, la mise en disponibilité devient de son initiative plus que de la nôtre; les pratiques ascétiques en sont inévitablement changées. Par exemple, il arrive un temps où les mots se raréfient au profit du silence dans la prière de celui en qui la présence divine s'intensifie. Dès lors l'effort ascétique consiste plutôt à suivre les mouvements de l'Esprit et à faire sa volonté; c'est essentiellement renouer notre consentement à la demande d'amour qui nous est faite, c'est dire «amen» de tout notre être au moment précis où la grâce nous surprend. Ici, continuer de s'adonner aux méthodes et à la discipline qui nous ont aidés jusque-là peut s'avérer contreproductif, devenir un obstacle pour entrer plus avant dans la présence amoureuse de Dieu dont la seule condition requise est la confiance et l'abandon de soi.

Œuvrer dans le désintéret et l'hospitalité

Fort de ces remarques et en guise de conclusion, allons un peu plus loin dans notre réflexion sur l'ascèse en en développant brièvement quatre autres aspects dont nous croyons qu'il importe de tenir compte dans l'effort de la redécouvrir pour aujourd'hui. D'abord, la distinction proposée ci-dessus permet d'affirmer que l'ascèse ne vise pas l'acquisition de quelque chose qui ferait notre orgueil. Notre mérite n'augmente pas à mesure des souffrances qu'on s'attire. Ces dernières ne sont pas recherchées pour elles-mêmes; elles ne sont pas l'objet d'une pratique masochiste, mais la conséquence d'un effort de dépouillement pour se subordonner à la grâce. Aussi la voie de l'ascèse est-elle une voie de la simplification, dont l'objet est la transparence par laquelle on peut répondre à l'exhortation de Paul de rendre grâce incessamment (1 Th 5, 16-18).

Puis, l'esprit d'ascèse est appelé à investir le quotidien et ne pas se limiter à quelques moments de pratique établis d'avance. La

privation infligée volontairement prend tout son sens dans l'appréhension saine de la souffrance que nous impose la vie. S'exercer quand on est bien portant au détachement de tout ce qui n'est pas Dieu, à commencer par la souffrance elle-même, rend plus aisé de réaffirmer sa confiance en Lui dans la difficulté où le réflexe est de s'identifier au problème qui surgit, de ne rien voir que le mal qui nous accapare.

Ensuite, l'ascèse c'est l'affirmation du renoncement à sa volonté propre, à tout instant, en toute circonstance, dans une prise de refuge dans le Christ, dans une vie pleinement vécue dans sa grâce, en conformité avec son Esprit. Ultimement, elle ne répond ni à la culpabilité ni même au désir de salut, mais à cette situation paradoxale où l'on renonce aux fruits de l'acte tout en s'y consacrant entièrement. Ici, se trouvent réconcilier les deux propositions contradictoires, à savoir que tout dépend de Dieu et que tout dépend de nous.

Enfin, l'ascèse repose sur l'amour lequel en est la raison d'être, le test et la motivation. En dehors de la présence amoureuse de Dieu, elle se réduit à un entraînement athlétique où l'on court le risque de se retrouver obstiné, épuisé et asséché (*askétes*) avec la conséquence de se couper des autres. L'effort est en réalité au service de la relation et de la communion; aussi les Pères du désert appellent-ils à interrompre leurs austerités au profit de l'hospitalité quand un étranger se présente à eux. En cela, ils sont fidèles à Jésus qui exhorte ses disciples de ne pas jeûner en sa présence (Mc 2,18). Il n'est pas venu en effet enseigner une pratique ascétique particulière, mais répandre le don de l'amour qui seul, dans la foi, guérit et sauve, et dont il est lui-même l'incarnation. ●

Raymond Vaillancourt, c.j.m.

Dix ans après Le Motu Proprio «*Misericordia Dei*», où en sommes-nous?

Le 7 avril 2002, le pape Jean-Paul II publiait le Motu Proprio *Misericordia Dei* portant sur «certains aspects de la célébration du sacrement de pénitence». Ce document a suscité de vives réactions dans la plupart des diocèses francophones de l'est du Canada puisqu'il mettait fin aux expériences de célébrations avec confessions et absolutions collectives qui recevaient un accueil favorable chez un grand nombre de fidèles en leur présentant une toute nouvelle approche de cette démarche pénitentielle.

En ce dixième anniversaire de la parution de ce document romain, à la suggestion de certains pasteurs, il m'est apparu opportun de faire quelques observations sur la pratique actuelle du sacrement de pénitence dans la grande majorité des communautés chrétiennes des diocèses francophones de l'est du Canada. Pour ce faire, deux équipes pastorales de l'archidiocèse de Québec ont accepté de me partager leurs réactions.¹ Je les en remercie. J'espère que je ferai honneur à leurs points de vue ainsi qu'à leur souci pastoral.

Le Motu Proprio: un pavé dans la marre...

Plusieurs diocèses avaient fait l'expérience de cette forme de sacrement de la pénitence telle que présentée dans le rituel francophone approuvé par les conférences de la Commission internationale francophone, et confirmé par la Congrégation pour les sacrements et le culte divin, le 14 juin 1978.

La parution de ce Motu Proprio a mis fin de façon abrupte à cette nouvelle pratique pastorale qui donnait grande satisfaction. Tant les pasteurs que les fidèles en appréciaient grandement la nouveauté. Bien préparée et menée généralement avec un réel sens pastoral, elle mettait l'accent sur la miséricorde de Dieu laissant ainsi au second plan le caractère humiliant et culpabilisant qui

¹ Il s'agit de l'équipe pastorale de la paroisse St-Augustin-de-Desmaures et de St-Charles de Charlebourg.